Materialism och empiriokriticism
Kritiska anteckningar om en reaktionär filosofi

Reviderad av Gunnar Claësson

Innehåll

Förord till första upplagan 1
Förord till andra upplagan 2
I stället för inledning. Hur några ”marxister” år 1908 och några idealister år 1710 försökte vederlägga materialismen 2
Kapitel I. Empiriokriticismens och den dialektiska materialismens kunskapsteori. I 11
1. Förnimmelser och förnimmelsekomplex 11
2. ”Världselementens upptäckt” 18
3. Principialkoordination och ”naiv realism” 26
4. Har naturen existerat före människan? 30
5. Tänker människan med hjärnan? 37
6. Om Machs och Avenarius' solipsism 41
Kapitel II. Empiriokriticismens och den dialektiska materialismens kunskapsteori. II 43
1. ”Tinget i sig” eller V Tjernov vederlägger Friedrich Engels 43
2. Om ”transcendens” eller hur V Bazarov ”bearbetar” Engels 48
3. L Feuerbach och J Dietzgen om tinget i sig 54
4. Finns det en objektiv sanning? 57
5. Absolut och relativ sanning eller den eklekticism som A Bogdanov upptäckt hos Engels 62
6. Praktikens kriterium i kunskapsteorin 65
Kapitel III. Den dialektiska materialismens och empiriokriticismens kunskapsteori. III 69
1. Vad är materia? Vad är erfarenhet? 69
2. Plechanovs fel i fråga om begreppet ”erfarenhet” 73
3. Om kausalitet och nödvändighet i naturen 74
4. ”Tankeekonomins princip” och frågan om ”världens enhet” 83
5. Rum och tid 86
6. Frihet och nödvändighet 93
Kapitel IV. De filosofiska idealisterna som empiriokriticismens vapenbröder och efterföljare 96
1. Kritiken mot kantianismen från vänster och från höger 96
2. Hur ”empiriosymbolisten” Jusjkevitj gjorde sig lustig över ”empiriokriticisten” Tjernov 102
3. Immanensfilosoferna som Machs och Avenarius' medkämpar 104
4. Vart är empiriokriticismen på väg? 109
5. A Bogdanovs ”empiriomonism” 113
6. ”Symbolteorin” (eller hieroglyfteorin) och Helmholtz' kritik 117
7. Två sätt att kritisera Dühring 121
8. Hur kunde J Dietzgen finna nåd för de reaktionära filosoferna? 123
Kapitel V. Den nyaste revolutionen inom naturvetenskapen och den filosofiska idealismen 127
1. Den moderna fysikens kris 128
2. ”Materien har försvunnit” 131
3. Är rörelse tänkbar utan materia? 135

4. De två riktningarna i den moderna fysiken och den engelska spiritualismen 140
5. De två riktningarna i den moderna fysiken och den tyska idealismen 145
6. De två riktningarna i den moderna fysiken och den franska fideismen 149
7. En rysk ”idealistisk fysiker” 154
8. Den ”fysikaliska” idealismens väsen och betydelse 156
Kapitel VI. empiriokriticism och historisk materialism 162
1. De tyska empiriokriticisternas strövtåg på samhällsvetenskapernas område 162
2. Hur Bogdanov korrigerar och ”utvecklar” Marx 166
3. Om Suvorovs ”grundsatser för den sociala filosofin” 171
4. Partierna i filosofin och filosofiska virrpannor 173
5. Ernst Haeckel och Ernst Mach 179
Avslutning 184
Tillägg till avsnitt 1 i kapitel IV. Från vilken sida kritiserade N G Tjernysjevskij kantianismen? 185

Förord till första upplagan

En hel rad författare som vill vara marxister har i år hos oss satt i gång ett sannskyldigt fälttåg mot marxismens filosofi. På mindre än ett halvår har det kommit ut fyra böcker som huvudsakligen, ja nästan uteslutande, ägnats åt angrepp mot den dialektiska materialismen. Det är framför allt Studier i (? – det borde heta ”mot”) marxismens filosofi, S:t Petersburg 1908, en artikelsamling av Bazarov, Bogdanov, Lunatjarskij, Berman, Gelfond, Jusjkevitj och Suvorov, vidare böckerna Materialism och kritisk realism av Jusjkevitj, Dialektiken i den moderna kunskapsteorins ljus av Berman och Marxismens filosofiska konstruktioner av Valentinov.

Det kan inte vara obekant för alla dessa personer att Marx och Engels dussintals gånger betecknade sina filosofiska åsikter som dialektisk materialism. Och alla dessa personer som – trots skarpa differenser i de politiska åsikterna – enats i sin fiendskap mot den dialektiska materialismen gör samtidigt anspråk på att vara marxister i filosofin! Engels' dialektik är ”mystik”, säger Berman. Engels' åsikter är ”föråldrade”, framkastar Bazarov i förbifarten som något självklart. Våra tappra krigare tror sig ha vederlagt materialismen, och de åberopar sig stolt på den ”moderna kunskapsteorin”, på den ”nyaste filosofin” (eller den ”nyaste positivismen”), på den ”moderna naturforskningsfilosofin” eller rentav på ”1900-talets naturforskningsfilosofi”. Stödda på alla dessa föregivet nyaste läror har våra ödeläggare av den dialektiska materialismen oförskräckt löpt linan ut ända fram till direkt fideism[*] (det visar sig allra tydligast hos Lunatjarskij, men långt ifrån enbart hos honom!).1 Men så snart det blir fråga om att direkt bestämma sin inställning till Marx och Engels förlorar de plötsligt allt mod och all aktning för sin egen övertygelse. I sak tar de fullständigt avstånd från den dialektiska materialismen, dvs från marxismen. I ord gör de ändlösa undanflykter, försöker kringgå frågans kärna, maskera sin reträtt, byta ut materialismen överhuvudtaget mot någon enskild materialist och avstår definitivt från en direkt analys av Marx' och Engels' otaliga materialistiska uttalanden. Det är ett sannskyldigt ”myteri under knäfall” som en marxist träffande uttryckt sig. Det är typisk filosofisk revisionism, ty endast revisionisterna har vunnit ett sorgligt rykte genom sitt avsteg från marxismens grundåskådningar och sin fruktan eller oförmåga att öppet, direkt, bestämt och klart ”göra upp räkningen” med de åsikter de övergivit. Då det hänt att ortodoxa uppträtt mot föråldrade åsikter hos Marx (som t ex Mehring mot några historiska teser), har det alltid skett så bestämt och så utförligt, att ingen någonsin kunnat finna något tvetydigt i sådana litterära uttalanden.

För övrigt innehåller Studier ”i” marxismens filosofi dock en sats som liknar sanning. Det är Lunatjarskijs sats: ”Måhända tar vi [dvs tydligen alla som medverkat i Studierna] fel, men vi söker.” (s 161) Jag skall bemöda mig om att i denna bok utförligt visa, att den första hälften av denna sats innehåller en absolut och den andra hälften en relativ sanning. Här vill jag endast anmärka, att våra filosofer skulle visa större aktning för sig själva och för marxismen om de inte talade i marxismens utan i några ”sökande” marxisters namn.

Vad mig beträffar, så är jag också en ”sökare” i filosofin. I dessa anteckningar har jag nämligen ställt mig uppgiften att söka finna ut vad som varit stötestenen för de personer, vilka som marxism serverar någonting så otroligt tilltrasslat, virrigt och reaktionärt.

September 1908 *Författaren*

[*] *Fideism* är en lära som ersätter kunskap med tro eller överhuvudtaget tillmäter tron viss betydelse.

Förord till andra upplagan

Denna upplaga skiljer sig inte från den föregående, med undantag av några textkorrigeringar. Jag hoppas att den – även bortsett från polemiken mot de ryska ”machisterna” – blir till nytta som hjälpmedel vid studiet av den marxistiska filosofin, den dialektiska materialismen liksom de filosofiska slutsatser som följer ur de nyaste upptäckterna inom naturforskningen. Vad beträffar A A Bogdanovs senaste arbeten, som jag inte haft tillfälle att gå igenom, så ger kamrat V I Nevskijs artikel senare i boken de erforderliga anvisningarna. Kamrat V I Nevskij, som verkar inte endast som propagandist i största allmänhet utan framför allt som medarbetare i partiskolan, har full möjlighet att förvissa sig om att det som A A Bogdanov för fram som ”proletär kultur”3 är borgerliga och reaktionära åsikter.

N Lenin

Den 2 september 1920

I stället för inledning. Hur några ”marxister” år 1908 och några idealister år 1710 försökte vederlägga materialismen

Den som är det minsta förtrogen med den filosofiska litteraturen måste veta, att det knappast finns en enda samtida professor i filosofi (eller teologi) som inte direkt eller indirekt sysslar med att vederlägga materialismen. Hundratals och tusentals gånger har materialismen förkunnats vederlagd, men än idag fortsätter man att vederlägga den för hundraförsta och tusendeförsta gången. Våra revisionister är alla sysselsatta med att söka vederlägga materialismen. Härvid ger de sig sken av att egentligen endast vederlägga materialisten Plechanov men inte materialisten Engels, inte materialisten Feuerbach och inte J Dietzgens materialistiska åsikter – och vidare att de vederlägger materialismen från den ”nyaste” och den ”moderna” positivismens, från naturvetenskapens synpunkt osv. Utan att anföra några citat, vilka envar som så önskar kan finna i hundratal i de ovannämnda böckerna, skall jag erinra om de argument som Bazarov, Bogdanov, Jusjkevitj, Valentinov, Tjernov[*] och andra machister använder för att dräpa materialismen. Uttrycket machister kommer jag överallt att använda som synonym för uttrycket empiriokriticister, då det är kortare och enklare och dessutom redan vunnit burskap i den ryska litteraturen. Att Ernst Mach för närvarande är den populäraste representanten för empiriokriticismen är allmänt erkänt i den filosofiska litteraturen[†], medan Bogdanovs och Jusjkevitjs avvikelser från den ”rena” machismen är av helt underordnad betydelse, vilket skall visas senare.

Materialisterna, säger man oss, erkänner någonting otänkbart och ofattbart – ”ting i sig” – en materia som ligger ”bortom erfarenheten”, bortom vår kunskap. De hemfaller åt sannskyldig mysticism då de förutsätter någonting som befinner sig hinsides, bakom ”erfarenhetens” och kunskapens gräns. Då materialisterna förklarar att materien genom sin inverkan på våra sinnesorgan framkallar förnimmelser, antar de som grundval någonting ”obekant”, ett intet, ty själva förklarar de ju våra sinnen vara enda kunskapskällan. Materialisterna hamnar i ”kantianism” (Plechanov genom att medge existensen av ”ting i sig”, dvs av ting utanför vårt medvetande), de ”fördubblar” världen och förkunnar ”dualism”, ty bakom fenomenen har de dessutom tinget i sig, bakom de omedelbara sinnesförnimmelserna har de någonting annat,

[*] V Tjernov, *Filosofiska och sociologiska studier*, Moskva 1907. Författaren är en lika entusiastisk anhängare av Avenarius och fiende till den dialektiska materialismen som Bazarov & Co.

[†] Se t ex Dr. Richard Hönigswald, *Über die Lehre Hume's von der Realität der Aussendinge* (Om Humes lära rörande de yttre tingens realitet– *Red*), Berlin 1904, s. 26.

något slags fetisch, en ”idol”, det absoluta, ”metafysikens” källa, en dubbelgångare till religionen (den ”heliga materien” som Bazarov säger).

Det är machisternas argument mot materialismen, sådana de i olika variationer upprepas och återges av de ovannämnda författarna.

För att pröva om dessa argument är nya och om de verkligen endast är riktade mot en rysk materialist, som ”förfallit till kantianism”, skall vi anföra utförliga citat från en gammal idealist, George Berkeley. Denna historiska upplysning är så mycket nödvändigare i inledningen till våra anteckningar som vi längre fram upprepade gånger får lov att hänvisa till Berkeley och hans riktning i filosofin, då machisterna ger en felaktig framställning av både Machs förhållande till Berkeley och innebörden i Berkeleys filosofiska linje.

Biskop George Berkeleys verk som utkom 1710 under titeln Avhandling om principerna för den mänskliga kunskapen[*] börjar med följande betraktelse: ”Det är uppenbart för envar, som kastar en blick på den mänskliga kunskapens objekt, att dessa antingen är idéer [ideas], som verkligen uppfattas av sinnena, eller sådana som vi erhåller genom att iakttaga emotioner och förnuftets verksamhet, eller slutligen idéer, vilka bildas med hjälp av minnet och inbillningsraften ... Genom synen erhåller jag föreställningar om ljus och färger med deras olika grader och variationer. Genom känseln uppfattar jag hårt och mjukt, värme och köld, rörelse och motstånd ... Lukten förskaffar mig luktförnimmelser, smaken smakförnimmelser och hörseln förmedlar ljud ... Då det nu iakttas, att flera av dessa idéer beledsagar varandra, betecknas de med ett namn och betraktas således som ett ting. Har man t ex iakttagit, att en viss färg, smak, lukt, form och fasthet uppträder tillsammans [to go together], så räknas de som ett bestämt ting och betecknas med namnet *äpple*. Andra idésamlingar [collections of ideas] bildar en sten, ett träd, en bok och liknande sinnliga ting ...” (§ 1)

Detta är innehållet i första paragrafen i Berkeleys skrift. Låt oss hålla i minnet att han till grund för sin filosofi lägger ”hårt, mjukt, värme, köld, färger, smak, lukter” osv. För Berkeley är tingen ”idésamlingar”, varvid han med idé förstår just de ovan uppräknade, låt oss säga, egenskaperna eller förnimmelserna, men inte abstrakta tankar.

Berkeley säger vidare, att utom dessa ”idéer eller kunskapsobjekt” existerar det någonting som uppfattar dem: ”förnuftet, anden, själen eller *jaget*” (§ 2). Det är självklart, sammanfattar filosofen, att ”idéerna” inte kan existera utanför ett förnuft som uppfattar dem. För att inse detta räcker det med att tänka sig in i betydelsen av ordet existera. ”När jag säger om bordet som jag skriver på att det existerar, betyder det att jag ser och känner det; och om jag vore utanför min studerkammare så skulle jag säga att det existerade och därmed förstå att om jag vore i min studerkammare så skulle jag kunna uppfatta det ...” Så säger Berkeley i § 3 i sitt verk, och han börjar redan här polemisera mot de personer, som han kallar materialister (§§ 18, 19 m fl). Det är mig helt obegripligt, säger han, hur man kan tala om tingens absoluta existens utom i relation till det faktum att någon uppfattar dem. Att existera betyder att uppfattas (their, dvs tingens, *esse is percipi*, § 3, – en sentens av Berkeley, som citeras i läroböcker om filosofins historia). ”Det råder besynnerligt nog bland människorna en mening, att hus, berg, floder, kort sagt alla sinnliga objekt, har en naturlig eller reell existens, vilken är skild från det att de uppfattas av förståndet.” (§ 4) Denna mening innebär ”en uppenbar motsägelse”, säger Berkeley. ”Ty vad är de ovannämnda objekten annat än ting som vi uppfattar genom sinnena? och vad uppfattar vi annat än våra egna idéer eller förnimmelser [ideas or sensations] ? och är det inte rent orimligt, att någon av dessa eller någon kombination av dem skulle existera utan att uppfattas?” (§ 4)

---

[*] George Berkeley, *Treatise Concerning the Principies of Human Knowledge*, Vol. I of Works, edited by A. Fraser, Oxford 1871. Föreligger i rysk översättning.

Här ersätter Berkeley uttrycket idésamlingar med det för honom identiska uttrycket *förnimmelsekombinationer* och beskyller materialisterna för en ”absurd” strävan att gå ännu längre och söka efter något slags källa till detta komplex – dvs denna förnimmelse-kombination. I § 5 beskylls materialisterna för att syssla med abstraktion, eftersom det enligt Berkeley är en tom abstraktion att skilja förnimmelsen från objektet. I slutet av § 5, som utelämnats ur andra upplagan, säger han: ”I själva verket är objekt och förnimmelse samma sak [are the same thing] och kan därför inte abstraheras från varandra.” ”Men, säger ni”, skriver Berkeley, ”ehuru idéerna själva inte existerar utanför förnuftet, så kan det dock finnas ting som liknar dem, vars kopior eller avbilder [resemblances] de är, och dessa ting existerar utanför förnuftet i en icke-tänkande substans. Jag svarar att en idé kan endast vara lik en idé, en färg eller en figur kan endast likna en annan färg eller figur ... Jag frågar om dessa förmodade original eller yttre ting, av vilka våra idéer är bilder eller föreställningar, kan uppfattas eller inte? Om så är fallet, är de idéer, och vi har uppnått vårt syfte; men om ni säger att de inte kan uppfattas, så vädjar jag till vem det vara må huruvida det är någon mening i att påstå, att en färg liknar någonting som är osynligt; att hårt eller mjukt liknar någonting som inte kan kännas osv.” (§ 8)

Som läsaren ser skiljer sig Bazarovs ”argument” mot Plechanov i frågan om huruvida tingen kan existera utanför oss oavsett deras verkan på oss inte en hårsmån från Berkeleys argument mot de materialister som han inte nämner vid namn. För Berkeley är tanken på att det skulle existera en ”materia eller en kroppslig substans” (§ 9) en sådan ”motsägelse”, någonting så ”absurt” att det egentligen inte lönar sig att slösa tid på att vederlägga den. Han säger: ”Men eftersom läran [tenet] om materiens existens synes ha slagit så djup rot i filosofernas förstånd och drar med sig så många skadliga konsekvenser, vill jag hellre anses för långtråkig och tröttande än utelämna någonting som kunde bidraga till att fullständigt avslöja och utrota denna fördom.” (§ 9)

Vi skall strax få se vilka skadliga konsekvenser Berkeley talar om. Låt oss emellertid först ta kål på hans teoretiska argument mot materialisterna. Då han förnekar objektens ”absoluta” existens, dvs förekomsten av ting utanför den mänskliga kunskapen, framställer Berkeley direkt sina motståndares åskådning som om de skulle erkänna ”tinget i sig”. I § 24 kursiverar Berkeley att den åsikt som han bestrider erkänner *”den absoluta existensen av sinnligt förnimbara objekt i sig* [objects in themselves] *eller utanför förnuftet”* (a a, s 167f). Här är de filosofiska åskådningarnas två huvudlinjer uppdragna med den rätlinjighet, klarhet och tydlighet, som skiljer de klassiska filosoferna från uppfinnarna av ”nya” system i vår tid. Materialismen är erkännande av ”objekten i sig” eller utanför förståndet; idéerna och förnimmelserna är kopior eller avbilder av dessa objekt. Den motsatta läran (idealismen) säger: objekten existerar inte ”utanför förståndet”, de är ”förnimmelsekombinationer”.

Detta skrevs 1710, dvs 14 år före Immanuel Kants födelse. Men våra machister har som de påstår på grundvalen av den ”nyaste” filosofin upptäckt att erkännandet av ”tingen i sig” är ett resultat av att materialismen besmittats eller förvrängts genom kantianismen! Machisternas ”nya” upptäckter är ett resultat av förvånande okunnighet om de filosofiska huvudriktningarnas historia.

Deras nästa ”nya” tanke består i att begreppet ”materia” eller ”substans” är en kvarleva från gamla okritiska åskådningar. Mach och Avenarius skulle ha fört det filosofiska tänkandet framåt, fördjupat analysen och avlägsnat dessa ”absoluta”, ”oföränderliga väsen” osv. Låt oss ta Berkeley, för att pröva dessa påståenden enligt urkällan, och vi skall finna att de reducerar sig till ett anspråksfullt påhitt. Berkeley säger alldeles bestämt att materien är en ”nonentity” (ett icke-existerande väsen, § 68), att materien är ett intet (§ 80). ”Ni kan”, ironiserar Berkeley över materialisterna, ”om ni så vill använda ordet 'materia' i samma mening som andra använder ordet 'intet'.” (A a, s 196f) Till en början, säger Berkeley, trodde man att färger,

lukter osv ”verkligen existerar”, men sedan frångick man denna uppfattning och erkände att deras existens helt är beroende av våra förnimmelser. Men dessa gamla felaktiga begrepp avlägsnades inte definitivt: begreppet ”substans” (§ 73) är en kvarleva – en ”fördom” (s 195), vilken definitivt avslöjades av biskop Berkeley år 1710! Och år 1908 finns hos oss skämtare som på allvar sätter tro till Avenarius, Petzoldt, Mach & Co om att först den ”nyaste positivismen” och den ”nyaste naturvetenskapen” lyckats eliminera dessa ”metafysiska” begrepp.

Samma skämtare (bl a Bogdanov) försäkrar läsarna, att det just är den nya filosofin som klargjort felet med den ”fördubbling av världen” som förekommer hos de evigt vederlagda materialisterna, vilka talar om att människans medvetande på något sätt skulle ”återspegla” ting som existerar utanför hennes medvetande. Om denna ”fördubbling” har de ovannämnda författarna skrivit en mängd djupt kända ord. Av glömska eller okunnighet nämnde de inte att dessa nya upptäckter hade upptäckts redan 1710.

”Vår kunskap om dem [idéerna eller tingen] har”, skriver Berkeley, ”varit ytterst fördunklad och förvirrad och vi har förletts till mycket farliga misstag genom att antaga, att de sinnligt förnimbara objekten har en dubbel [twofold] existens, den ena *intelligibel* eller i förståndet, den andra *reell* och utanför förståndet” (dvs utanför medvetandet). Och Berkeley gör sig lustig över denna ”absurda” uppfattning som tillåter möjligheten att tänka det otänkbara! Det ”absurdas” källa är naturligtvis åtskiljandet av ”tingen” och ”idéerna” (§ 87), ”förutsättandet av yttre objekt”. Från samma källa härstammar också – enligt vad Berkeley upptäckte 1710 och Bogdanov på nytt upptäckte 1908 – tron på fetischer och avgudar. ”Existensen av materia eller oförnimbara kroppar”, säger Berkeley, ”har inte endast varit ateisternas och fatalisternas viktigaste stöd. På samma princip baserar sig också avgudadyrkan i alla dess olika former.” (§ 94)

Här har vi kommit fram till de ”skadliga” konsekvenserna av den ”absurda” läran om yttervärldens existens, vilka föranledde biskop Berkeley att inte endast teoretiskt vederlägga denna lära utan också lidelsefullt förfölja dess anhängare som fiender. ”Ty liksom vi har visat”, säger han, ”att läran om materien eller den kroppsliga substansen är skepticismens grundpelare och stöd, så har också alla ateismens och religionsförnekandets gudlösa system uppbyggts på samma fundament ... Det behöver inte påpekas vilken stor tillgång den materiella substansen varit för ateisterna i alla tider. Alla deras monstruösa system är till den grad uppenbart och nödvändigt beroende av denna, att när denna hörnsten en gång avlägsnats så kommer hela byggnaden ovillkorligen att rasa. Därför lönar det sig inte att särskilt uppmärksamma absurditeterna hos var och en av dessa bedrövliga ateistsekter.” (A a, § 92, s 203f)

”När materien en gång drivs ut ur naturen, så tar den med sig så många skeptiska och gudlösa föreställningar, en så otrolig mängd tvister och tilltrasslade frågor [”tankeekonomins princip” Machs upptäckt på 70-talet!; ”filosofin som världsuppfattning enligt principen om minsta kraftförbrukning” – Avenarius 1876!] , vilka varit som en påle i köttet på såväl teologerna som filosoferna och förorsakat mänskligheten så mycket fruktlöst arbete, att även om de argument som vi fört fram mot den inte befinns vara tillräckligt beviskraftiga – vilket de dock enligt min mening uppenbart är – , så är jag emellertid övertygad om, att alla vänner av kunskap, fred och religion har orsak att önska att de skulle vara det.” (§ 96)

Hur uppriktigt och enkelt resonerade inte biskop Berkeley! I våra dagar kläds samma tankar om ”materiens” ”ekonomiska” avlägsnande ur filosofin i en vida mer raffinerad och genom en ”ny” terminologi invecklad form för att dessa tankar av naiva personer skall anses för den ”nyaste” filosofin!

Emellertid var Berkeley inte endast öppenhjärtig ifråga om tendenserna hos sin filosofi. Han bemödade sig också att skyla dess idealistiska nakenhet och framställa den som fri från absurditeter och acceptabel för ”sunda förnuftet”. I ett instinktivt försvar mot anklagelsen för

det som man nu skulle kalla subjektiv idealism och solipsism förklarade han, att genom vår filosofi ”är vi inte berövade något enda ting i naturen” (§ 34). Naturen blir kvar och kvar blir också skillnaden mellan de reella tingen och chimärerna – bara så att ”båda på samma sätt existerar i medvetandet”. ”Jag bestrider ej tillvaron av något enda ting som vi kan uppfatta antingen genom sinnena eller genom reflexion. Att de ting som jag ser med mina ögon och berör med mina händer existerar, verkligen existerar, sätter jag inte alls i fråga. Det enda ting, vars existens vi förnekar, är det som filosoferna [Berkeleys kursiv] kallar materia eller kroppslig substans. Och förnekandet av denna vållar inte den övriga mänskligheten någon skada, då den senare – som jag väl vågar påstå – aldrig kommer att sakna den ... Ateisten behöver förvisso det skenbara stöd som ett tomt ord skänker hans gudlöshet ...”

Ännu klarare uttrycks denna tanke i § 37, där Berkeley svarar på anklagelsen att hans filosofi avskaffar de kroppsliga substanserna: ”... om ordet *substans* tas i vulgär mening – som en kombination av sinnliga kvaliteter, såsom utsträckning, fasthet, vikt o d – så kan man inte beskylla oss för att avskaffa dessa; men om det tas i filosofisk mening, som stöd för accidenser eller egenskaper utanför medvetandet, så erkänner jag faktiskt att vi, avskaffar den, ifall man kan tala om att avskaffa det som aldrig existerat, inte ens i inbillningen.”

Att den engelske filosofen Fraser, en idealist och anhängare av berkeleyanismen som utgett Berkeleys verk och försett dem med sina anmärkningar, kallar Berkeleys lära ”naturlig realism” (a a, s X) är ingen tillfällighet. Denna komiska terminologi måste ovillkorligen noteras, då den faktiskt ger uttryck åt Berkeleys avsikt att framställa sig som realist. I fortsättningen kommer vi många gånger att möta de ”nyaste” ”positivisterna” som i annan form och i en annan ordförklädnad upprepar precis samma knep eller förfalskning. Berkeley förnekar inte de reella tingens existens! Berkeley bryter inte med hela mänskligheten uppfattning! Berkeley förnekar ”endast” filosofernas lära, dvs kunskapsteorin, som seriöst och bestämt lägger erkännandet av yttervärlden och dess återspegling i människornas medvetande till grund för alla sina resonemang. Berkeley förnekar inte naturvetenskapen, som alltid anslutit sig (för det mesta omedvetet) till denna kunskapsteori, dvs den materialistiska. I § 59 läser vi: ”Vi kan enligt den erfarenhet [Berkeley – den ”rena erfarenhetens” filosofi][*] , som vi gjort av våra idéers förlopp och sammanhang ... vara i stånd att riktigt bedöma, vad vi skulle ha uppfattat [eller: vad vi skulle ha sett], ifall vi försatts i förhållanden mycket olika dem som vi för närvarande befinner oss i. Häri består kunskapen om naturen, vilken, [obs!] kan behålla sin betydelse och tillförlitlighet i full överensstämmelse med det ovan sagda.”

Låt oss anse yttervärlden, naturen, som en ”förnimmelsekombination”, vilken genom guds ingripande framkallas i vårt förnuft. Erkänn detta och avstå från att utanför medvetandet, utanför människan, söka ”grunderna” för dessa förnimmelser – och jag skall inom min idealistiska kunskapsteoris ram erkänna hela naturvetenskapen, dess slutsatsers hela betydelse och tillförlitlighet. Jag behöver just denna ram och bara den för mina slutsatser till förmån för ”fred och religion”. Det är Berkeleys tankegång. Denna tankegång som oriktigt uttrycker den idealistiska filosofins väsen och dess sociala betydelse kommer vi att möta senare, då det blir fråga om machismens ställning till naturvetenskapen.

Nu skall vi notera ytterligare en av de nyaste upptäckterna som den nyaste positivisten och kritiske realisten P Jusjkevitj på 1900-talet lånat av biskop Berkeley. Denna upptäckt är ”empiriosymbolismen”. Berkeleys ”älsklingsteori”, säger A Fraser, är teorin om den ”universella naturliga symbolismen” (a a, s 190) eller ”natursymbolismen” (Natural Symbolism). Om dessa ord inte stod i en publikation som utkom 1871, så skulle man kunna misstänka den engelske filosofen och fideisten Fraser för plagiat av den nutida matematikern och fysikern Poincaré och av den ryske ”marxisten” Jusjkevitj!

[*] Fraser vidhåller i sin inledning, att Berkeley liksom Locke ”uteslutande åberopar sig på erfarenheten” (s 117).

Den teori av Berkeley som väckte Frasers entusiasm framställs av biskopen i följande ord:

”Idéernas sammanhang [glöm inte att idéer och ting är samma sak för Berkeley] förutsätter inte relationen mellan orsak och verkan, utan blott mellan ett kännemärke eller ett tecken och det *betecknade* tinget.” (§ 65) ”På grund härav är det uppenbart att dessa ting, vilka från synpunkten av en orsakskategori [under the notion of a cause], som samverkar eller bidrar till att framkalla verkningar, är fullständigt oförklarliga och invecklar oss i stora absurditeter, mycket naturligt låter sig förklaras ... om man betraktar dem endast som kännemärken eller tecken oss till upplysning.” (§ 66) Självfallet är det enligt Berkeley och Fraser ingen annan än gudomen själv som upplyser oss genom dessa ”empiriosymboler”. *Symbolismens* kunskaps-teoretiska betydelse i Berkeleys teori består just i att den skall ersätta den ”doktrin” som ”gör anspråk på att förklara tingen genom kroppsliga orsaker” (§ 66).

Vi har två filosofiska riktningar i kausalitetsfrågan. Den ena ”gör anspråk på att förklara tingen genom kroppsliga orsaker”, och det är klart att den hänger samman med den ”absurda”, av biskop Berkeley vederlagda ”doktrinen om materien”. Den andra riktningen reducerar ”orsaksbegreppet” till begreppet ”kännemärke eller tecken”, som tjänar ”oss till upplysning” (av gud). Vi kommer att möta dessa två riktningar, utstyrda i 1900-talets skrud, vid analysen av machismens och den dialektiska materialismens ställning i denna fråga.

Vidare måste till frågan om realiteten ytterligare anmärkas att Berkeley, då han vägrar att erkänna tingens existens utanför medvetandet, söker finna ett kriterium för att skilja mellan det reella och det fiktiva. I § 36 säger han att de ”idéer” som det mänskliga förnuftet efter eget gottfinnande framkallar ”är bleka, svaga och flyktiga i jämförelse med dem som vi uppfattar genom sinnena och som, då de gör intryck på sinnena enligt vissa naturens regler eller lagar, vittnar om verksamheten av ett förnuft som är mäktigare och visare än den mänskliga anden. Dessa senare idéer påstås besitta en större *realitet* än de förra; därmed menas att de är klarare, mera ordnade och distinkta och att de inte utgör fiktioner hos det förnuft som uppfattar dem ...” På ett annat ställe (§ 84) bemödar sig Berkeley att förknippa det reellas begrepp med varseblivandet av samma sinnesförnimmelser hos många personer samtidigt. Hur skall man t ex lösa frågan: är vattnets förvandling till vin, som man berättar om för oss, reell? ”Om alla vid bordet skulle se vinet, känna lukten av det, smaka och dricka det och känna verkan av detsamma, kan det enligt min mening inte finnas något tvivel om vinets realitet.” Och Fraser förklarar: ”Det att olika personer samtidigt blir medvetna om 'samma' ... *sinnliga* idéer betraktas här, till skillnad från rent individuellt eller personligt medvetande om känslor och *inbillade* objekt, som bevis på ... *realiteten* hos idéerna av det första slaget.”

Härav följer att man inte får förstå Berkeleys subjektiva idealism på så sätt att han skulle ignorera skillnaden mellan enskilt och kollektivt varseblivande. Tvärtom, han försöker att bygga upp realitetens kriterium på denna skillnad. Då Berkeley härleder ”idéerna” ur gudomens inverkan på det mänskliga förnuftet kommer han på så sätt fram till den objektiva idealismen: världen visar sig inte vara min föreställning utan resultatet av en högsta andliga orsak, vilken skapar såväl ”naturlagarna” som de lagar som skiljer de ”mera reella” idéerna från de mindre reella osv.

I ett annat verk, Tre dialoger mellan Hylas och Philonous (1713), där Berkeley försöker framlägga sina åsikter i särskilt populär form, formulerar han motsatsen mellan sin och den materialistiska doktrinen på följande sätt:

”Jag påstår liksom ni [materialisterna], att då vi utsätts för påverkan utifrån, måste vi medge att det finns krafter utanför [oss], krafter som tillhör ett väsen olikt oss ... Men här skiljer vi oss ifråga om arten av detta mäktiga väsen. Jag hävdar att det är anden, ni att det är materien, eller jag vet inte vad för en (jag kan tillägga att ni själv inte heller vet det) tredje natur ...” (A a, s 335)

Fraser kommenterar: Här ligger hela frågans kärnpunkt. Enligt materialisterna framkallas sinnesfenomenen av den materiella substansen eller av någon obekant ”tredje natur”; enligt Berkeley av Rationell Vilja; enligt Hume och positivisterna är deras ursprung absolut okänt och vi kan endast generalisera dem på induktiv väg, på grundval av vana, som fakta.

Den engelske berkeleyanen Fraser kommer här utifrån sin konsekvent idealistiska ståndpunkt till samma grundläggande ”linjer” i filosofin, som så klart karakteriserats av materialisten Engels. I sin skrift Ludwig Feuerbach delar denne filosoferna i ”två stora läger”: materialister och idealister. Engels, som tar i betraktande betydligt mera utvecklade, olikartade och innehållsrika teorier i de båda riktningarna än Fraser, ser den viktigaste skillnaden mellan dem i att materialisterna betraktar naturen som det primära och anden som det sekundära, medan förhållandet är omvänt för idealisterna. Mellan de förra och de senare placerar Engels anhängarna av Hume och Kant, vilka bestrider möjligheten av kunskap om världen eller åtminstone en fullständig kunskap om den, och han kallar dem *agnostiker*. I Ludwig Feuerbach använder Engels denna sistnämnda term endast om Humes anhängare (som Fraser kallar ”positivister”, och som själva föredrar att kalla sig så); men i artikeln Om historisk materialism talar han direkt om den *”nykantianska agnostikerns”* ståndpunkt och behandlar nykantianismen som en variant av agnosticismen.[*]

Vi kan inte här dröja vid detta Engels' utomordentligt riktiga och djupa omdöme (ett omdöme, som machisterna helt ogenerat ignorerar). Vi skall emellertid senare behandla det utförligt. Tills vidare nöjer vi oss med att hänvisa till denna marxistiska terminologi och till detta sammanträffande av ytterligheter, den konsekventa materialistens och den konsekventa idealistens uppfattning om de filosofiska huvudriktningarna. För att belysa dessa riktningar (som vi ständigt kommer att ha att göra med i vår fortsatta framställning) skall vi i korthet notera åsikterna hos de största filosofer på 1700-talet som gick en annan väg än Berkeley.

Så här resonerade Hume i Undersökning av det mänskliga förnuftet i kapitlet (12) om den skeptiska filosofin: ”Det synes uppenbart, att människorna av naturlig instinkt eller böjelse drivs till att lita på sina sinnen; och att vi utan förnuftsverksamhet, eller t o m innan vi brukar förnuftet, alltid antar en yttervärld [external universe], vilken inte är beroende av vår uppfattning utan skulle existera, även om vi och varje förnimmande varelse inte fanns till eller förintades. Till och med djurriket behärskas av en liknande mening och bevarar denna tro på yttre objekt i alla sina tankar, syften och handlingar ... Men denna universella och ursprungliga mening hos alla människor förstörs snart genom den allra lättaste [slightest] beröring av filosofin, som lär oss att ingenting kan vara tillgängligt för vårt förnuft med undantag av en avbild eller en föreställning och att sinnena endast är kanaler [inlets], genom vilka dessa bilder passerar utan att vara i stånd att upprätta någon direkt förbindelse [intercourse] mellan förnuftet och objektet. Bordet, som vi ser, förefaller att bli mindre när vi avlägsnar oss ifrån det; det verkliga bordet däremot, som existerar oberoende av oss, undergår ingen förändring; följaktligen var det endast dess avbild [image], som framträdde för förnuftet. Detta är förståndets påtagliga vittnesbörd, och ingen tänkande människa har någonsin betvivlat, att de tillvaroformer [existences] som vi syftar på då vi säger 'detta hus' och 'det där trädet' endast är uppfattningar av vårt förnuft ... Genom vilket argument låter det sig bevisas, att förnuftets föreställningar måste framkallas av yttre objekt, som är fullständigt olika dem men dock liknar dem (om det vore möjligt), och att de inte kunnat uppstå antingen ur förnuftets egen energi eller framkallats av någon osynlig och okänd ande eller av någon annan orsak, som är oss ännu mindre bekant?...

---

[*] F. Engels, *Über historischen Materialismus. Die Neue Zeit*, XI. Jg., Bd. I (1892-1893), Nr. 1, s. 18. Engels har själv översatt artikeln från engelskan. Den ryska översättningen i samlingsbandet Historisk materialism (S:t Petersburg 1908, s 167) är inexakt.

Hur skall denna fråga lösas? Förvisso genom erfarenheten, liksom alla andra frågor av liknande art. Men här tiger erfarenheten fullständigt och måste göra det. Förnuftet har aldrig framför sig något annat än föreställningar och kan omöjligt vinna någon erfarenhet av hur dessa är förknippade med objekten. Därför saknar antagandet av ett sådant förknippande varje logisk grund. Att ta sin tillflykt till Högsta Väsendets sannfärdighet för att bevisa våra sinnens sannfärdighet, det är förvisso att göra en mycket oväntad omväg ... Om vi en gång ifrågasätter yttervärlden, råkar vi i förlägenhet då det gäller att finna argument, med vilka vi kan bevisa existensen av detta Väsen eller något av dess attribut." [*]

Hume säger detsamma i Avhandling om den mänskliga naturen, del IV, avd 2, Om skepticismen beträffande sinnena: "Våra varseblivningar är våra enda objekt" (s 281 i den franska översättningen av Renouvier och Pillon, 1878). Som skepticism benämner Hume vägran att förklara förnimmelserna genom tingens, andens osv inverkan, att återföra varseblivningarna 5. ena sidan till yttervärlden och å andra sidan till gudomen eller en okänd ande. Författaren av inledningen till den franska översättningen av Humes skrift, filosofen F Pillon, vilken (som vi senare skall se) tillhör en med Mach besläktad riktning, säger alldeles riktigt, att för Hume reduceras subjekt och objekt till "grupper av olika varseblivningar", till "element av medvetandet, till intryck, idéer osv", att det endast kan bli fråga om "grupper och kombinationer av dessa element".[†] Humes engelske anhängare Huxley, som lanserade det träffande och adekvata uttrycket "agnosticism", betonar på samma sätt i sin bok om Hume att denne, som betraktar "förnimmelserna" som "primära, oupplösbara tillstånd hos medvetandet", inte är fullt konsekvent i frågan huruvida man skall förklara förnimmelsernas uppkomst genom objektens verkan på människan eller genom förnuftets skapande kraft. "Realism och idealism är lika sannolika hypoteser" (dvs för Hume).[‡] Längre än till förnimmelserna går inte Hume: "Den röda och blå färgen, rosens doft är således enkla intryck ... En röd ros skänker oss ett sammansatt intryck [complex impression], vilket kan upplösas i de enkla intrycken av röd färg, rosendoft och många andra." (A a, s 64f) Hume erkänner såväl en "materialistisk ståndpunkt" som en "idealistisk" (s 82): "samlingen av varseblivningar" kan härstamma från Fichtes "jag" eller kan vara en "beteckning" eller också en "symbol" för "någonting reellt" (real something). Så tolkas Hume av Huxley.

Vad materialisterna beträffar, så må här återges det omdöme encyklopedisternas ledare Diderot fällde om Berkeley: "*Idealiste*r kallas filosofer, vilka erkänner endast sin egen existens och existensen av inre förnimmelser som avlöser varandra men ingenting annat. Ett extravagant system som enligt min åsikt endast kan ha skapats av blinda! Och till skam för det mänskliga förnuftet och för filosofin är detta system det allra svåraste att vederlägga, fast det är det mest absurda av alla." [§] Och Diderot, som kom den moderna materialismens uppfattning (att argument och syllogismer inte är tillräckliga för att vederlägga idealismen, att det här inte är fråga om teoretiska argument) mycket nära, noterar likheten mellan premisserna hos idealisten Berkeley och sensualisten Condillac. Enligt hans mening borde Condillac ge sig till att vederlägga Berkeley för att förebygga sådana absurda slutsatser, som härstammar från uppfattningen att förnimmelserna är vår enda kunskapskälla.

I Samtal mellan d'Alembert och Diderot framställer den senare sina filosofiska åsikter på följande sätt: "... Antag, att en spinett besitter förnimmelseförmåga och minne: menar ni inte,

---

[*] David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding. Essays and Treatises*, London 1822, Vol. II, pp. 150-153.

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

[‡] Thomas Huxley, *Hume*, London 1879, p. 74.

[§] *Œuvres complétes de Diderot*, éd. par J. Assézat (Samlade skrifter av Diderot, utgivna av J Assézat – *Red*), Paris 1875, Vol. I, p. 304.

att den då av sig själv skulle börja återge de melodier som ni spelat på dess tangenter? Vi är instrument, begåvade med förnimmelseförmåga och minne. Våra sinnen är också ett slags tangenter, vilka den oss omgivande naturen slår an, men vilka också ofta slår an sig själva, och precis så försiggår enligt min mening allt i en liksom ni och jag organiserad spinett." d'Alembert svarar, att en sådan spinett också måste ha förmåga att livnära sig och att skaffa små spinetter till världen. Utan tvivel, invänder Diderot. Ser ni detta ägg? "Med det störtar man alla teologiskolor och alla tempel i världen. Vad är detta ägg egentligen? En icke förnimmande massa, innan embryot införts i det; men sedan, då detta förts in? En icke förnimmande massa, ty embryot självt är ingenting annat än ett livlöst och rått fluidum. Hur övergår nu denna massa till ett nytt tillstånd, till förnimmelseförmåga, till liv? Genom värme. Vad framkallar värmen? Rörelsen." Djuret, som bryter sig ut ur ägget, har alla era förnimmelser, utför alla era handlingar. "Vill ni med Cartesius påstå, att det endast är fråga om en efterhärmningsmaskin? Men då kommer småbarnen att skratta ut er och filosoferna kommer att svara er att om detta är en maskin, så är ni också en sådan. Om ni erkänner, att skillnaden mellan djuret och er endast ligger i organisationen, så ger ni prov på sunt förnuft och omdömesförmåga, då har ni rätt. Men därav följer en slutsats som går mot er, nämligen att man i en livlös materia, som är organiserad på ett visst sätt, som befruktats med en annan livlös materia och sedan utsatts för värme och rörelse, kan framkalla förnimmelseförmåga, liv, minne, medvetande, känslo- och tankeförmåga." Valet står mellan två ting, fortsätter Diderot: antingen antar man att det i ägget finns "ett förborgat element" som på ett visst utvecklingsstadium på obekant sätt tränger in i ägget, ett element, om vilket man inte vet om det är rumsfyllande, materiellt eller tillkommet av en slump. Detta strider mot sunda förnuftet och leder till motsägelser och absurditet. Eller också återstår "en enkel förutsättning som förklarar allt, nämligen att förnimmelseförmågan är en allmän egenskap hos materien eller en produkt av dess inre tillstånd". På d'Alemberts invändning, att detta antagande förutsätter en egenskap som i själva verket är oförenlig med materien, svarar Diderot:

"Och hur vet ni, att förnimmelseförmågan i själva verket är oförenlig med materien, då ni inte känner till vare sig tingens väsen överhuvudtaget, materiens väsen eller förnimmelsens väsen? Förstår ni möjligen bättre rörelsens natur, dess tillvaro i en kropp och dess överförande från en kropp till en annan?" d'Alembert: "Utan att känna till vare sig förnimmelsens eller materiens natur ser jag dock, att förnimmelseförmågan är en enkel egenskap, enhetlig, odelbar och oförenlig med ett delbart subjekt eller substrat [suppôt]." Diderot: "Metafysisk-teologisk gallimatias! Ser ni verkligen inte, att alla materiens egenskaper, alla dess former som är tillgängliga för våra förnimmelser till sitt väsen är odelbara? Det kan inte finnas en större eller mindre grad av ogenomtränglighet. Det kan finnas hälften av en rund kropp, men inte hälften av rundheten ... Medge dock som fysiker en framkallad verkan så snart ni sett den framkallas, även om ni inte kan förklara sammanhanget mellan orsak och verkan. Som logiker bör ni inte i stället för en orsak, som finns och förklarar allt, smuggla in en annan, som är obegriplig och; vars, samband med verkan man ännu mindre begriper och som ger upphov till en oändlig mängd svårigheter utan att lösa en enda av dem." d'Alembert: "Nåväl, men om jag kommer att utgå från denna orsak?" Diderot: "Det finns endast en substans i universum, i människan och i djuret. Positivet är av trä, människan av kött; grönsiskan är av kött, musikern av ett annat slags kött; men båda har ett och samma ursprung, samma struktur, samma funktioner och samma syfte." d'Alembert: "Och hur uppstår samklangen mellan tonerna hos era två spinetter?" Diderot: "... Instrumentet med förnimmelseförmåga eller djuret har genom erfarenhet förvissat sig om att den eller den tonen åtföljs av den eller den verkan utanför detsamma, att andra precis lika känsliga instrument eller andra djur närmar sig eller avlägsnar sig, begär eller erbjuder, sårar eller smeker; dessa verkningar har i dess och andra djurs minne förknippats med bestämda toner; observera att det i förbindelserna mellan människorna inte finns någonting annat än ljud och handlingar. Och för att uppskatta hela styrkan i mitt system

bör ni ytterligare observera att det är underkastat samma oöverkomliga svårighet som Berkeley anförde mot kropparnas existens. Det fanns ett ögonblick av vanvett, då den förnimmande Spinetten inbillade sig vara den enda Spinetten i världen, som i sig inneslöt hela universums harmoni.” [*]

Detta skrevs år 1769. Och med detta slutar vi vår lilla historiska upplysning. Den ”galna Spinetten” och världsharmonin i människans inre kommer vi att möta flera gånger vid analysen av den ”nyaste positivismen”.

Tills vidare inskränker vi oss till en slutsats: de ”nyaste” machisterna har inte anfört ett enda, bokstavligen inte ett enda argument mot materialisterna som inte återfinns hos biskop Berkeley.

Som ett kuriosum kan noteras att en av dessa machister, Valentinov, i den oklara känslan av att vara ute på gungfly försökte ”sopa igen spåren” av sin släktskap med Berkeley och gjorde detta på ett tämligen skrattretande sätt. På s 150 i hans bok läser vi: ”... När man på tal om Mach gör anspelningar på Berkeley, så frågar vi vilken Berkeley man menar? Är det den Berkeley som traditionellt betraktar sig [Valentinov menar betraktas] som solipsist, eller den Berkeley som försvarar guds omedelbara närvaro och försyn? Allmänt talat [?]: den Berkeley som var en filosoferande biskop vilken dragit i härnad mot ateismen, eller den Berkeley som var en djup analytiker? Med Berkeley som solipsist och förkunnare av religiös metafysik har Mach faktiskt ingenting gemensamt.” Valentinov snärjer in sig emedan han inte kan göra klart för sig, varför han måste försvara den ”djupe analytikern” och idealisten Berkeley mot materialiste Diderot. Diderot ställde de filosofiska huvudriktningarna klart mot varandra. Valentinov blandar ihop dem och tröstar oss på ett komiskt sätt: ”Vi betraktar inte Machs 'släktskap' med Berkeleys idealistiska åskådningar som ett filosofiskt brott – om denna släktskap verkligen skulle existera.” (149) Varför skulle det vara ett ”brott” att blanda ihop de två oförsonliga huvudriktningarna i filosofin? Det är ju just det som Machs och Avenarius' hela djupa visdom utmynnar i. Vi övergår nu till att undersöka denna djupa visdom.

Kapitel I. Empiriokriticismens och den dialektiska materialismens kunskapsteori. I

1. Förnimmelser och förnimmelsekomplex

Huvudpremisserna för sin kunskapsteori framlade Mach och Avenarius öppet, enkelt och klart i sina första filosofiska verk. Till dessa verk skall vi nu också vända oss, samtidigt som vi förbehåller oss att i fortsättningen undersöka de korrigeringar och putsningar som dessa författare senare gjort.

”Vetenskapens uppgift”, skrev Mach år 1872, ”kan endast vara: 1. Att utforska lagarna för sammanhanget mellan föreställningarna (psykologi). 2. Att upptäcka lagarna för sammanhanget mellan förnimmelserna (fysik). 3. Att klarlägga lagarna för sammanhanget mellan förnimmelserna och föreställningarna (psykofysik).” [†] Detta är alldeles klart.

Fysiken studerar sambandet mellan förnimmelserna, inte sambandet mellan tingen eller kropparna, vilkas avbilder våra förnimmelser är. Är 1883 upprepar Mach samma tanke i sin Mekanik: ”Förnimmelserna är inte heller några 'symboler för tingen'. Snarare är 'tinget' en

[*] Ibid, b II, s 114-118.

[†] 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. (Principen om arbetets bevarande, dess historia och rot. Föredrag hållet i Kungliga bömiska vetenskapliga sällskapet den 15 november 1871 – *Red*) , Prag 1872, ss. 57-58.

tankesymbol för ett förnimmelsekomplex av relativ stabilitet. Det är inte tingen (kropparna), utan färger, ljud, tryck, rum, tid (det som vi vanligen kallar förnimmelser), som är världens egentliga element.” [*]

Till det lilla ordet ”element”, som utgör frukten av tolv års ”begrundande”, skall vi återkomma senare. Nu vill vi endast notera, att Mach här öppet erkänner att tingen eller kropparna är förnimmelsekomplex och att han fullt tydligt ställer sin filosofiska uppfattning i motsättning till den motsatta teorin, enligt vilken förnimmelserna är ”symboler” för tingen (det vore riktigare att säga bilder eller avbilder av tingen). Denna senare teori är den filosofiska materialismen. Materialisten Friedrich Engels exempelvis – Marx' ej obekante medarbetare och den som jämte honom grundat marxismen – talar i sina verk ständigt och undantagslöst om tingen och deras tankebilder eller tankeavbilder (Gedankenabbilder), varvid det är självklart att dessa tankebilder inte uppstår på annat sätt än ur förnimmelserna. Det kunde tyckas som om denna den ”marxistiska filosofins” grundläggande uppfattning borde vara känd för envar som talar om denna filosofi, och speciellt för den som framträder offentligt i denna filosofis namn. Men på grund av den utomordentliga förvirring som våra machister anstiftat är vi tvungna att upprepa allmänt bekanta saker. Låt oss slå upp första paragrafen i Anti-Dühring och läsa: ”... tingen och deras tankeavbilder ...” [†] Eller första delen av det filosofiska avsnittet: ”Men varifrån hämtar tänkandet dessa grundsatser? [dvs grundsatserna för varje kunskap] Hos sig självt? Nej, ... formerna för varat ... kan tänkandet aldrig skapa eller härleda ur sig självt utan blott ur yttervärlden ... principerna framstår inte som utgångspunkt för undersökningen [som slutsatsen blir hos Dühring, vilken skulle vilja vara materialist men inte kan genomföra materialismen konsekvent] utan som dess slutresultat, de 'tillämpas' inte på naturen och den mänskliga historien utan abstraheras ur dem. Naturen och människolivet rättar sig inte efter principerna, utan principerna är riktiga endast så långt som de stämmer överens med naturen och historien. Detta är den enda materialistiska uppfattningen av saken, och herr Dührings motsatta uppfattning är idealistisk, den ställer hela saken på huvudet och konstruerar verklighetens värld ur tanken ...” (Ibid, s 21)[‡] Och denna ”enda materialistiska uppfattning” genomför Engels, upprepar vi, överallt och undantagslöst, varvid han skoningslöst slår ned på Dühring för den allra minsta avvikelse från materialism till idealism. Envar som läser Anti-Dühring och Ludwig Feuerbach med lite uppmärksamhet kommer att möta dussintals exempel på hur Engels talar om tingen och deras avbilder i den mänskliga hjärnan, i vårt medvetande, tänkande osv. Engels säger inte, att förnimmelserna eller föreställningarna är ”symboler” för tingen, ty den konsekventa materialismen måste här sätta ”avbilder”, bilder eller återspeglingar i stället för ”symboler”, vilket vi utförligt skall visa i sinom tid. Här talar vi emellertid inte alls om den ena eller andra formuleringen av materialismen utan om motsättningen mellan materialismen och idealismen, om skillnaden mellan de två huvud*linjerna* i filosofin. Skall vi gå från tingen till förnimmelsen och tanken? Eller från tanken och förnimmelsen till tingen? Engels håller fast vid den första, dvs den materialistiska linjen. Mach omfattar den andra, dvs den idealistiska linjen. Inga undanflykter, inga sofismer (vilka vi kommer att möta i ett väldigt antal) kan skaffa det klara och obestridliga faktum ur världen, att E Machs lära om tingen som förnimmelsekomplex är subjektiv idealism, är ett enkelt idisslande av berkeleyanismen. Om kropparna är ”förnimmelsekomplex”, som Mach säger, eller ”förnimmelsekombinationer”, som Berkeley sade, så följer härav ofrånkomligen att hela världen endast är min föreställning. Med utgångspunkt i denna förutsättning är det omöjligt att komma till att andra människor än

---

[*] E. Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt* (Mekaniken. Historisk-kritisk framställning av dess utveckling – *Red*), 3. Auflage, Leipzig 1897, s. 473.

[†] F. Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, 5. Auflage, Stuttgart 1904, s. 6 (*Herr Eugen Dührings omvälvning av vetenskapen*, Arbetarkultur, Sthlm 1970, s 31 – *Red*).

[‡] S 50f i sv uppl – *Red*

jag själv existerar: det är den renaste solipsism. Hur Mach, Avenarius, Petzoldt & Co än söker svära sig fria från denna solipsism, så kan de faktiskt inte komma loss ifrån den utan att hamna i flagranta logiska absurditeter. För att ännu tydligare belysa detta grundelement i machismens filosofi skall vi anföra några kompletterande citat ur Machs verk. Här följer ett smakprov ur Analys av förnimmelser* (Kotljars ryska översättning, Skirmunt, Moskva 1907):

”Vi ser en kropp med en spets s. Om vi berör S och sätter den i förbindelse med vår kropp, så får vi ett sting. Vi; kan se S utan att känna stinget. Men så snart vi känner stinget, kommer vi att finna S på huden. Således är den synliga udden en ständig kärna till vilken stinget efter omständigheterna ansluter sig som något tillfälligt. Då analoga företeelser ofta upprepas, vänjer man sig slutligen att betrakta kropparnas alla egenskaper som 'verkningar', vilka utgår från sådana ständiga kärnor och genom vår kropps förmedling tillförs vårt *jag* – 'verkningar', som vi kallar *'förnimmelser'*.” (s. 20)

Med andra ord: människorna ”vänjer sig” att inta materialismens ståndpunkt, att betrakta förnimmelserna som resultat av kropparnas, av tingens, av naturens verkan på våra sinnesorgan. Denna för de filosofiska idealisterna skadliga ”vana” (som hela mänskligheten och hela naturvetenskapen lagt sig till med!) är i högsta grad misshaglig för Mach och han företar sig att tillintetgöra den:

”... Men härmed förlorar dessa kärnor hela det sinnliga innehållet och blir till blotta tanke-symboler ...”

En gammal trall, högt ärade herr professor! Det är bokstavligen en upprepning av Berkeleys påstående att materien är en naken abstrakt symbol. Men i själva verket är det Ernst Mach som spatserar omkring naken, ty om han inte erkänner, att det ”sinnliga innehållet” är en objektiv realitet som existerar oberoende av oss, så har han ingenting annat kvar än ett ”naket abstrakt” *jag*, ett ovillkorligen med stora bokstäver och kursiv skrivet *JAG* = den ”galna spinetten, som inbillar sig, att den var det enda som existerade i världen”. Om inte ytter-världen är det ”sinnliga innehållet” i våra förnimmelser, så existerar allts ingenting annat än detta nakna *jag*, som sysslar med tomma ”filosofiska” griller. En dåraktig och fåfäng syssel-sättning!

”… Då är det riktigt, att världen endast består av våra förnimmelser. I så fall känner vi *endast* till förnimmelserna, och antagandet av dessa kärnor, liksom en växelverkan mellan dem, vilken först skulle ge upphov åt förnimmelserna, visar sig vara fullständigt fåfängt och överflödigt. En sådan åsikt skulle passa endast en *halv*realism eller *halv*kriticism.”

Vi har citerat hela sjätte paragrafen i Machs ”antimetafysiska anmärkningar”. Den är ett enda plagiat av Berkeley. Inte den minsta idé, inte en tankeglimt utom att ”vi förnimmer endast våra förnimmelser”. En enda, slutsats är given, nämligen att ”världen endast består av *mina* förnimmelser”. Ordet våra i stället för mina har Mach satt dit med orätt. Med detta enda ord blottar han samma ”halvhet” som han beskyller andra för. Ty om ”antagandet” av att det finns en yttervärld är ”fåfängt”, om antagandet att nålen existerar oberoende av mig och att det försiggår en växelverkan mellan min kropp och nålsudden, om hela detta antagande verkligen är ”fåfängt och överflödigt”, så är också framför allt ”antagandet” att andra människor existerar fåfängt och överflödigt. Endast *jag* existerar, alla andra människor däremot hamnar liksom hela yttervärlden i de meningslösa ”kärnornas” kategori. Från denna synpunkt sett kan man inte tala om ”*våra*” förnimmelser, och då Mach likväl talar om dem så visar detta endast hans uppenbara halvhet. Det bevisar endast, att hans filosofi består av meningslösa och tomma ord vilka inte ens författaren själv tror på.

* E. Mach, *Analyse der Empfindungen*, 1885 – *Red*

Här följer ett särskilt markant exempel på halvheten och begreppsförvirringen hos Mach. I Analys av förnimmelser läser vi i kapitel XI, paragraf 6: ”Tänker jag mig att antingen jag själv eller någon annan med hjälp av alla möjliga fysikaliska och kemiska medel kunde iakttaga min hjärna under det att jag förnimmer, så skulle det vara möjligt att bestämma, vid vilka i organismen försiggående processer förnimmelser av bestämt slag är bundna ...” (197)

Utmärkt! Således är våra förnimmelser förknippade med bestämda processer som försiggår i organismen överhuvudtaget och i vår hjärna i synnerhet? Ja, Mach gör alldeles definitivt detta ”antagande” – från naturvetenskapens synpunkt skulle det också vara rätt svårt att inte göra det. Men med förlov sagt, det är just samma ”antagande” av samma ”kärnor och växelverkan mellan dem” som vår filosof förklarat vara fåfängt och överflödigt! Kropparna, säger man oss, är förnimmelsekomplex; att gå utöver detta, försäkrar Mach oss, att betrakta förnimmelserna som resultatet av kropparnas verkan på våra sinnesorgan är metafysik, ett meningslöst, överflödigt antagande osv – allt enligt Berkeley. Men hjärnan är en kropp. Således är också hjärnan bara ett förnimmelsekomplex. Resultatet blir att jag (och jag är inte heller någonting annat än ett förnimmelsekomplex) med hjälp av ett förnimmelsekomplex förnimmer andra förnimmelsekomplex. En förtjusande filosofi! Först förklarar man att förnimmelserna är ”världens egentliga element” och bygger på detta upp en ”originell” berkeleyanism – och sedan smugglar man i hemlighet in de motsatta åsikterna, att förnimmelserna är förknippade med bestämda processer i organismen. Är inte dessa ”processer” förknippade med en ämnesomsättning mellan ”organismen” och yttervärlden? Skulle denna ämnesomsättning kunna försiggå om inte den givna organismens förnimmelser gav den en objektivt riktig föreställning om denna yttervärld?

Mach ställer sig inga sådana otrevliga frågor när han mekaniskt blandar ihop fragment av berkeleyanismen med naturvetenskapliga åsikter som instinktivt intar den materialistiska kunskapsteorins ståndpunkt ... ”Ibland frågar man också”, skriver Mach i samma paragraf, ”om inte (den oorganiska) 'materien'= förnimmer ...” Att den *organiska* materien förnimmer sätts alltså inte ens i fråga? Förnimmelserna är således inte någonting primärt utan en av materiens egenskaper? Mach hoppar över berkeleyanismens alla absurditeter! ... ”Om man utgår från de gängse, vitt spridda fysikaliska föreställningarna, enligt vilka materien är det *omedelbart* och otvivelaktigt givna *reella*, av vilket allt, oorganiskt såväl som organiskt, byggs upp, så är frågan naturlig ...” Låt oss lägga på minnet detta verkligt värdefulla erkännande av Mach, att materien enligt de gängse och vitt spridda *fysikaliska* föreställningarna anses vara den omedelbara realiteten, varvid endast en typ av denna realitet (den organiska materien) har den klart uttryckta egenskapen att förnimma ... ”Då måste ju förnimmelsen”, fortsätter Mach, ”plötsligt uppstå någonstans i denna byggnad av materia eller också måste den redan i förväg finnas i grundstenarna. Från *vår* synpunkt är denna fråga en galenskap. Materien är för oss inte det först givna. Det är snarare *elementen* (vilka i en viss bekant relation kallas förnimmelser) ...”

Det primärt givna är således förnimmelserna – även om de endast är ”förknippade” med bestämda processer i den organiska materien! Och när Mach presenterar en dylik orimlighet är det som om han ville lägga materialismen (”de gängse, vitt spridda fysikaliska föreställningarna”) till last att inte ha besvarat frågan om förnimmelsernas ”ursprung”. Detta är ett prov på hur fideisterna och deras följe ”vederlägger” materialismen. Finns det någon annan filosofisk ståndpunkt som ”löser” en fråga, för vars lösning man ännu inte samlat en tillräcklig mängd uppgifter? Säger inte Mach själv i samma paragraf: ”Så länge denna uppgift [att avgöra ”hur långt förnimmelsen sträcker sig i den organiska världen”] inte lösts i ett enda specialfall, kan frågan inte avgöras”?

Skillnaden mellan materialismen och ”machismen” i denna fråga utmynnar således i följande. I full överensstämmelse med naturvetenskapen tar materialismen materien som det primära

och medvetandet, tänkandet, förnimmelsen som det sekundära, eftersom förnimmelsen i klart uttryckt form är förknippad endast med materiens högsta former (den organiska materien), och i ”grundstenarna av materiens byggnad” kan man endast förmoda förekomsten av en förmåga som har likhet med förnimmelsen. Detta antagande gör exempelvis den kände tyske naturvetenskapsmannen Ernst Haeckel, den engelske biologen Lloyd Morgan m fl för att nu inte tala om Diderots tidigare anförda förmodan. Machismen intar den motsatta, den idealistiska, ståndpunkten och leder genast till en orimlighet, ty för det första antar man förnimmelsen som det primära, fast denna endast är förknippad med bestämda processer i den på ett bestämt sätt organiserade materien; och för det andra upphäver man huvudförutsättningen, nämligen att kropparna är förnimmelsekomplex, genom att anta att det existerar andra levande väsen och överhuvudtaget andra ”komplex” förutom det givna stora *jaget*.

Det lilla ordet element, vilket som vi längre fram skall se av många naiva personer tas som något slags nyhet och som en upptäckt, trasslar i verkligheten endast till frågan genom en intetsägande term, ger ett bedrägligt sken av något slags lösning eller framsteg. Detta sken är bedrägligt, ty i själva verket återstår det ännu att grundligt undersöka på vilket sätt den materia som till synes är fullständigt ickeförnimmande förknippas med en materia som är sammansatt av likadana atomer (eller elektroner) och samtidigt har en klart uttryckt förnimmelseförmåga. Materialismen ställer klart denna ännu olösta fråga och främjar därmed dess lösning, en fortsatt experimentforskning. Machismen, dvs en variant av den virriga idealismen, fördunklar frågan och leder bort från den rätta vägen genom ett tomt knep, ordet element.

Här följer ett ställe ur Machs sista, sammanfattande och avslutande filosofiska verk, vilket visar hur genomfalskt detta idealistiska knep är. I Kunskap och villfarelse läser vi: ”Medan det inte erbjuder någon svårighet att bygga upp [aufzubauen] *varje fysisk* upplevelse av förnimmelser, således *psykiska* element kan man inte föreställa sig någon möjlighet [ist keine Möglichkeit abzusehen] hur man av de element, som används i den moderna fysiken – dvs massor och rörelser (i deras endast för denna specialvetenskap tjänliga stelhet [Starrheit]) – skulle kunna framställa [darstellen] något slags *psykisk* upplevelse.” [*]

Engels talar flera gånger och med största bestämdhet om begreppsstelheten hos många moderna naturvetenskapsmän, om deras metafysiska (i ordets marxistiska mening, dvs antidialektiska) åsikter. Vi skall längre fram se, att Mach just på denna punkt råkade på avvägar emedan han inte förstod eller inte kände till det inbördes förhållandet mellan relativism och dialektik. Nu är det emellertid inte detta saken gäller. För oss är det viktigt att här notera hur markant Machs *idealism* framträder, trots den virriga, förment nya terminologin. Det skulle alltså inte föreligga någon svårighet alls att bygga upp varje fysisk upplevelse av förnimmelser, dvs av psykiska element! Naturligtvis inte, sådana konstruktioner erbjuder självfallet ingen svårighet, ty de är rena ordkonstruktioner, tom skolastik, som tjänar till att smuggla in fideism. Efter allt detta är det inte att undra på, att Mach dedicerar sina verk till immanensfilosoferna och att dessa filosofer, dvs anhängare av den mest reaktionära filosofiska idealismen, faller Mach om halsen. Det är bara det att Ernst Machs ”nyaste positivism” kommit så där en tvåhundra år för sent: Berkeley har redan tillräckligt bevisat att man ”av förnimmelser, dvs psykiska element”, inte kan ”bygga upp” någonting annat än *solipsism*. Vad beträffar materialismen, mot vilken Mach också här ställer sin uppfattning utan att öppet och klart nämna ”fienden”, så har vi redan av Diderots exempel sett materialisternas verkliga uppfattning. Denna uppfattning består inte i att man härleder förnimmelsen ur materiens rörelse eller reducerar den till materiens rörelse, utan i att förnimmelsen erkänns som en av den i rörelse stadda materiens egenskaper. I denna fråga stod Engels på Diderots ståndpunkt.

[*] E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum*, 2. Auflage, 1906, s. 12, Anmerkung.

Han tog avstånd från de ”vulgära” materialisterna Vogt, Büchner och Moleschott bl a just därför att de förirrade sig till den åsikten, att hjärnan avsöndrar tankar *på samma sätt* som levern avsöndrar galla. Men Mach, som ständigt ställer sina åsikter i motsättning till materialismen, ignorerar självfallet alla de stora materialisterna – Diderot, Feuerbach, Marx och Engels – precis som alla övriga officiella professorer i den officiella filosofin gör.

För att karakterisera Avenarius' ursprungliga och grundläggande åsikt skall vi ta hans första självständiga filosofiska arbete, Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung[*], vilken utkom 1876. I sin Empiriomonismen (bok I, 2:a uppl, 1905, s 9, anm) säger Bogdanov, att ”i utvecklingen av Machs idéer tjänade den filosofiska idealismen som utgångspunkt, medan för Avenarius en realistisk färgning är karakteristisk ända från början”. Detta sade Bogdanov, emedan han tog Mach på orden (se Analys av förnimmelser, den ryska översättningen, s 288). Men Bogdanovs tro på Mach var obefogad, och hans påstående är diametralt motsatt sanningen. Tvärtom, Avenarius' idealism framträder så klart i det nämnda arbetet från år 1876, att Avenarius själv var tvungen att erkänna det 1891. I förordet till Det mänskliga världsbegreppet säger Avenarius: ”Läsaren av min första systematiska skrift Philosophie etc kommer genast att anta, att jag måste ha försökt behandla uppgifterna i en kritik av den rena erfarenheten ur 'idealistisk' synpunkt” (Der menschliche Weltbegriff, 1891, Vorwort, s. IX) men ”den filosofiska idealismens ofruktbarhet” gjorde att jag ”började tvivla på att min tidigare väg varit riktig” (s. X). Denna idealistiska utgångspunkt hos Avenarius är allmänt erkänd i den filosofiska litteraturen; bland franska författare åberopar jag mig på Cauwelaert, som säger att Avenarius' filosofiska ståndpunkt i Prolegomena är ”monistisk idealism”.[†] Bland tyska författare nämner jag Avenarius' lärjunge Rudolf Willy som säger att ”Avenarius var i sin ungdom – och särskilt i sin skrift år 1876 – fullständigt tjusad [ganz im Banne] av den så kallade kunskapsteoretiska idealismen”.[‡]

Det skulle också vara löjligt att förneka idealismen i Avenarius' Prolegomena, eftersom han där säger rent ut, att ”*endast förnimmelsen får tänkas som det varande*” (s 10 och 65 i andra tyska upplagan; i alla citat är kursiven vår). Så utlägger Avenarius själv innehållet i paragraf 116 i sitt arbete. Denna paragraf lyder i sin helhet: ”Det varande [das Seiende] har erkänts som substans, begåvad med förnimmelse; substansen faller bort [det är ju mera ”ekonomiskt”, det kräver ”mindre kraftförbrukning” att tänka att det inte finns någon ”substans” och att ingen yttervärld existerar!], förnimmelsen blir kvar: det varande måste därför tänkas som förnimmelse, vilken inte längre baserar sig på något förnimmelselöst [nichts Empfindungs-loses].”

Förnimmelsen existerar således utan ”substans”, dvs tanken existerar utan hjärna! Finns det verkligen filosofer som kan försvara denna hjärnlösa filosofi? Det finns det. Till dem hör professor Richard Avenarius. Och hur svårt det än är för en människa med sunt förnuft att ta detta försvar på allvar, så måste vi dock dröja något vid det. Så här resonerar Avenarius i paragraferna 89 och 90 i samma verk:

”... Så vilar också satsen, att rörelsen framkallar förnimmelse, på en blott skenbar erfarenhet. Denna, i vilken varseblivningen ingår som en särskild akt, skulle bestå i att förnimmelsen alstras i ett visst slags substans (hjärnan) genom överförd rörelse (retningen) och under medverkan av andra materiella betingelser (t ex blodet). Men – bortsett från att detta alstrande

[*] *Filosofin som tänkande över världen enligt den minsta kraftförbrukningens princip. Prole gomena till en kritik av den rena erfarenheten – Red*

[†] F van Cauwelaert, *L'empiriocriticisme* (Empiriokriticismen – *Red*) i *Revue Néo-Scolastique*, februari 1907, s 51.

[‡] Rudolf Willy, *Gegen die Schulweisheit. Eine Kritik der Philosophie* (Mot katedervisdomen. En kritik av filosofin – *Red*), München 1905, s. 170.

aldrig självt erfarits – för att konstituera den angivna erfarenheten som en i alla dess delar verkligen föreliggande erfarenhet skulle det dock krävas åtminstone ett empiriskt bevis på att den förnimmelse som genom en överförd rörelse skall framkallas i en substans inte redan förut på ett eller annat sätt fanns i denna, på det att förnimmelsens uppträdande inte kan uppfattas på annat sätt än genom en skapelseakt av den inträdda rörelsen. Endast genom bevis på att ingen förnimmelse, inte ens en minimal, funnits där en sådan nu anträffats, skulle således ett faktum vara fastställt, vilket för så vitt det innebär en skapelseakt står i motsägelse till varje annan erfarenhet och fundamentalt skulle ändra all annan naturuppfattning. Men ett sådant bevis har inte presterats av någon erfarenhet och kan inte presteras av någon erfarenhet; tvärtom är det absolut förnimmelselösa tillståndet hos den senare förnimmande substansen endast hypotetiskt. Och denna hypotes komplicerar och fördunklar vår insikt i stället för att förenkla och upplysa den.

Om nu den så kallade erfarenheten, att det genom en överförd rörelse *uppstår* en förnimmelse i den därefter förnimmande substansen, vid närmare påseende visat sig vara endast skenbar, så finns det dock i det återstående erfarenhetsinnehållet ännu tillräckligt med material för att konstatera förnimmelsens åtminstone relativa ursprung ur rörelseförhållanden, nämligen att den förnimmelse som finns, ehuru latent eller minimal eller av någon annan orsak undandragen medvetandet, genom den överförda rörelsen befrias eller stegras eller ger sig till känna för medvetandet. Men också detta brottstycke av det kvarblivna erfarenhetsinnehållet är endast ett sken. Om vi genom en ideal iakttagelse följer den rörelse som utgår från den i rörelse befintliga substansen A och fortplantas genom en rad mellanliggande medier tills den nått den med förnimmelse begåvade substansen B, så skall vi i bästa fall endast finna att förnimmelsen i substansen B utvecklas eller stegras samtidigt med mottagandet av den ankommande rörelsen – men inte att detta skett *till följd* av rörelsen ...”

Vi har med avsikt återgett denna Avenarius' vederläggning av materialismen i obeskuret skick för att visa läsaren vilka verkligt ynkliga sofismer den ”nyaste” empiriokriticistiska filosofin opererar med. Låt oss nu jämföra idealisten Avenarius' resonemang med – Bogdanovs *materialistiska* resonemang, om också endast för att straffa den senare för hans förräderi mot materialismen!

I gamla tider, för hela nio år sedan, då Bogdanov till hälften var ”naturvetenskaplig materialist” (dvs anhängare av den materialistiska kunskapsteorin, på vars grund den överväldigande majoriteten av de moderna naturvetenskapsmännen instinktivt står) och endast till hälften hade förts på villovägar av virrpannan Ostwald, så skrev han: ”Från urgamla tider och ända till idag har man i den beskrivande psykologin klassificerat medvetandets fakta i tre grupper: förnimmelsernas och föreställningarnas område, känslans område och drifternas område ... Till den första gruppen hör *bilderna* av inner- eller yttervärldens företeelser, som i medvetandet betraktas var för sig ... En sådan bild kallas förnimmelse om den genom de yttre sinnesorganen direkt framkallats av en yttre företeelse som motsvarar bilden.” [*] Litet längre fram heter det: ”Förnimmelsen ... uppstår i medvetandet genom något slags impuls från den yttre omgivningen, vilken överförs genom de yttre sinnesorganen.” (222) Och vidare: ”Förnimmelserna bildar grundvalen för medvetandets liv, dess omedelbara förbindelse med yttervärlden.” (240) ”Vid varje steg i förnimmelseprocessen sker en övergång av den yttre retningens energi till ett medvetandefaktum.” (133) Och till och med år 1905, när Bogdanov tack vare Ostwalds och Machs välvilliga bistånd hunnit gå över från den materialistiska ståndpunkten i filosofin till den idealistiska, skrev han (av glömska!) i sin Empiriomonismen: ”Som bekant når den yttre retningens energi, som i nervens ändapparat omvandlats till en ännu otillräckligt utforskad men från varje mysticism fri 'telegrafisk' form av nervström, allra

[*] A Bogdanov, *Den historiska naturuppfattningens grundelement*, S:t Petersburg 1899, s 216

först neuronerna som befinner sig i s k lägre centra, dvs ganglie-, ryggmärgs- och subkortikalcentra.” (Bok I, 2:a uppl, 1905, s 118)

För varje naturforskare som inte förts på villovägar av professorsfilosofin liksom för varje materialist är förnimmelsen faktiskt den omedelbara förbindelsen mellan medvetandet och yttervärlden, en förvandling av den yttre retningens energi till ett medvetandefaktum. Denna förvandling har varje människa iakttagit miljoner gånger och iakttar den faktiskt vid varje steg. Sofismen i den idealistiska filosofin består i att förnimmelsen inte anses vara förbindelselänken mellan medvetandet och yttervärlden utan en skranka, en mur som skiljer medvetandet från yttervärlden, inte bilden av den yttre företeelse som motsvarar förnimmelsen utan det ”enda varat”. Avenarius gav endast en något förändrad form åt denna gamla sofism, som slitits ut redan av biskop Berkeley. Eftersom vi ännu inte känner till alla betingelserna för den förbindelse som vi i varje ögonblick iakttar mellan förnimmelsen och den på ett bestämt sätt organiserade materien, så erkänner vi enbart förnimmelsen som existerande – just häri utmynnar Avenarius' sofism.

För att avsluta karakteristiken av empiriokriticismens idealistiska huvudpremisser skall vi i korthet nämna de engelska och de franska representanterna för denna filosofiska strömning. Om engelsmannen Karl Pearson säger Mach direkt, att han ”på alla väsentliga punkter är ense med dennes gnoseologiska [kunskapskritiska] åsikter” (Mekanik, s IX i anförda uppl). K Pearson är i sin tur överens med Mach.[*] För Pearson är de ”reella tingen” ”sinnesintryck” (sense impressions). Varje antagande av ting bakom sinnesintrycken förklarar han för metafysik. Han bekämpar på det bestämdaste materialismen (utan att känna vare sig Feuerbach eller Marx och Engels); hans argument skiljer sig inte från de ovan behandlade. Men Pearson är till den grad främmande för varje önskan att maskera sig som materialist (de ryska machisternas specialitet), han är till den grad – oförsiktig att han inte bryr sig om att hitta på ”nya” namn på sin filosofi, utan helt enkelt förklarar såväl sina egna som Machs uppfattningar vara ”idealistiska” (a a, s 326) ! Sitt stamträd härleder Pearson direkt från Berkeley och Hume. Som vi längre fram flera gånger skall se skiljer sig Pearsons filosofi från Machs genom att den är avsevärt mer helgjuten och genomtänkt.

Mach solidariserar sig uttryckligt med de franska fysikerna Pierre Duhem och Henri Poincaré.[†] I kapitlet om den nya fysiken kommer vi att få tillfälle att tala om dessa författares filosofiska åsikter, som är särskilt virriga och inkonsekventa. Här räcker det med att notera, att tingen för Poincaré är ”förnimmelsegrupper” [‡] och att även Duhem[§] i förbigående uttalar en liknande åsikt.

Vi övergår till att visa hur Mach och Avenarius, efter att själva ha erkänt sina ursprungliga åsikters idealistiska karaktär, korrigerar dessa i sina senare verk.

2. ”Världselementens upptäckt”

Om Mach skriver under denna rubrik Friedrich Adler, privatdocent vid universitetet i Zürich och väl den ende tyske författare som också önskar komplettera Marx med machismen.[**] Och man måste göra denne naive privatdocent rättvisa: genom sin troskyldighet gör han

---

[*] Karl Pearson, *The Grammar of Science* (Vetenskapens grammatik – *Red*), 2nd ed., London 1900, p. 326.
[†] *Analys av förnimmelser*, s 4. Jfr förordet till *Erkenntnis und Irrtum*, 2:a uppl.
[‡] Henri Poincaré, *La Valeur de la Science* (Vetenskapens värde – *Red*), (en ry övers finns), Paris 1905, passim.
[§] P. Duhem, *La théorie physique, son objet et sa structure* (Den fysikaliska teorin, dess objekt och struktur – *Red*), Paris 1906. Jfr pp. 6, 10.
[**] Friedrich W. Adler, Die *Entdeckung der Weltelemente* (Zu E. Machs 70. Geburtstag) (Världselementens upptäckt. Till Ernst Machs 70-årsdag – *Red*), *Der Kampf* 1908, N 5 (Februar). Översatt i *The International Socialist Review* 1908, N 10 (April). En artikel av Adler har översatts till ryska i samlingsbandet *Historisk materialism*.

machismen en björntjänst. Frågan ställs åtminstone klart och skarpt: har Mach verkligen ”upptäckt världselementen”? I så fall kan givetvis endast fullständigt efterblivna och okunniga personer fortfarande förbli materialister. Eller är denna Machs upptäckt en återgång till gamla filosofiska fel?

Vi har sett, att Mach 1872 och Avenarius 1876 intog en rent idealistisk ståndpunkt; världen är för dem vår förnimmelse. År 1883 utkom Machs Mekanik, och i förordet till första upplagan åberopar sig Mach just på Avenarius' Prolegomena och hälsar idéer som är ”mycket besläktade” (sehr verwandte) med hans egen filosofi. Så här går resonemanget om elementen i hans Mekanik: ”All naturvetenskap kan endast efterbilda och förebilda [nachbilden und vorbilden] komplex av de *element*, som vi vanligen kallar *förnimmelser*. Frågan gäller sambandet mellan dessa element ... Sambandet mellan A (värme) och B (en flamma) tillhör *fysiken*, sambandet mellan A och N (nerverna) fysiologin. Varken det ena eller andra sambandet är *ensamt* förhanden, båda existerar samtidigt. Endast för en tid kan vi bortse från ett av dem. Till och med de skenbart rent mekaniska processerna är således också alltid fysiologiska.” (Anförda tyska upplaga, s 499) Detsamma finner vi i Analys av förnimmelser: ”Där ... man vid sidan av eller i stället för uttrycken 'element', 'elementkomplex' använder beteckningarna 'förnimmelse', 'förnimmelsekomplex' måste man alltid ha i minnet, att elementen är *förnimmelser endast* i detta *samband* [nämligen sambandet mellan A, B, C och K, L, M, dvs i sambandet mellan de ”komplex, som man vanligen kallar kroppar” och det ”komplex som vi kallar vår kropp”], och denna relation, i det påvisade funktionella beroendet. I ett annat funktionellt beroende är de samtidigt fysikaliska objekt.” (Den ryska översättningen, s 23 och 17). ”En färg är ett fysikaliskt objekt om vi t ex riktar vår uppmärksamhet på dess beroende av den belysande ljuskällan (andra färger, värme, rum osv). Men om vi riktar uppmärksamheten på dess *beroende* av *näthinnan* (elementen K, L, M ...), så är den ett *psykologiskt* objekt, en *förnimmelse*.” (Ibid, s 24)

Sålunda består upptäckten av världselementen i följande:

1. Allt existerande förklaras vara förnimmelse.

2. Förnimmelserna kallas element.

3. Elementen uppdelas i fysiska och psykiska. De senare är beroende av människans nerver och överhuvudtaget av den mänskliga organismen. De förra däremot inte.

4. De fysiska och de psykiska elementens sammanhang förklaras icke existera skilda från varandra; de existerar endast tillsammans.

5. Man kan endast för en tid bortse från det ena eller andra sammanhanget.

6. Den ”nya” teorin förklaras vara fri från ”ensidighet”.[*]

Någon ensidighet finns det verkligen inte här, det som vi har är i stället det mest sammanhangslösa virrvarr av motsatta filosofiska ståndpunkter. Om ni utgår *endast* från förnimmelserna, kan ni inte korrigera ”ensidigheten” i er idealism med ordet ”element”, utan ni bara trasslar till det hela, ni gömmer er fegt undan er egen teori. I ord upphäver ni motsatsen mellan det fysiska och det psykiska,[†] mellan materialismen (vilken tar naturen, materien som det primära) och idealismen (vilken tar anden, medvetandet, förnimmelsen som det primära) men i sak återställer ni genast ånyo denna motsats, återställer den i smyg, genom att retirera från er grundläggande förutsättning! Ty om elementen är förnimmelser så har ni ingen rätt att

[*] Mach säger i *Analys av förnimmelser*: ”Man kallar vanligen dessa element förnimmelser. Men då denna term redan innebär en ensidig teori, så föredrar vi att helt kort tala om element.” (S 27f)

[†] Motsatsen mellan jaget och världen, förnimmelsen eller företeelsen och tingen faller då bort, och det hela reducerar sig endast till sammanhanget mellan elementen.” (Ibid, s 21)

ens för ett ögonblick anta att ”elementen” existerar *oberoende* av mina nerver, av mitt medvetande. Men om ni en gång accepterar fysiska objekt, som är oberoende av mina nerver och av mina förnimmelser och som alstrar förnimmelser endast genom inverkan på min näthinna, så överger ni nesligt er ”ensidiga” idealism och övergår till den ”ensidiga” materialismens ståndpunkt! Om färgen är en förnimmelse endast beroende av näthinnan (vilket naturvetenskapen tvingar er att erkänna), så betyder det att ljusstrålarna alstrar färgförnimmelsen då de faller på näthinnan. Det existerar således utanför oss och oberoende av oss och vårt medvetande en rörelse hos materien, låt oss säga etervågor av bestämd längd och bestämd hastighet, som framkallar en viss färgförnimmelse hos människan när de inverkar på näthinnan. Detta är just naturvetenskapens synpunkt. De olika färgförnimmelserna förklaras genom den olika längden hos ljusvågorna, som existerar utanför den mänskliga näthinnan, utanför människan och oberoende av henne. Det är just materialism: materien verkar på våra sinnesorgan och framkallar förnimmelsen. Förnimmelsen är beroende av hjärnan, nerverna, näthinnan osv, dvs av den på ett bestämt sätt organiserade materien. Materiens existens är inte beroende av förnimmelsen. Materien är det primära. Förnimmelsen, tanken, medvetandet är den högsta produkten av den på ett särskilt sätt organiserade materien. Detta är den materialistiska uppfattningen överhuvudtaget, bl a Marx' och Engels' uppfattning. Mach och Avenarius petar *i smyg* in materialismen genom ordet ”element”, som *påstås* befria deras teori från den subjektiva idealismens ”ensidighet”, som *påstås* möjliggöra antagandet att det psykiska är beroende av näthinnan, av nerverna osv och att det fysiska är oberoende av den mänskliga organismen. I verkligheten är knepet med ordet ”element” självfallet endast den ynkligaste sofism, eftersom varje materialist som läser Mach och Avenarius genast kommer att ställa frågan: vad är dessa ”element”? Det skulle verkligen vara barnsligt att tro att man kan klara sig ifrån de filosofiska huvudriktningarna genom att uppfinna ett nytt ord. Antingen är ”elementet” en *förnimmelse*, som alla empiriokriticister, såväl Mach som Avenarius, Petzoldt[*] och andra, påstår – men då, mina herrar, är er filosofi *idealism,* som förgäves försöker att skyla nakenheten hos sin solipsism med en mera ”objektiv” terminologis klädnad. Eller också är ”elementet” ingen förnimmelse – och då är ert ”nya” ord inte förknippat med *den ringaste mening*, då är det helt enkelt ett försök att göra sig viktig med hjälp av en bagatell.

Ta exempelvis Petzoldt, empiriokriticismens sista ord enligt den förste och mest framstående ryske empiriokriticisten V Lesevitj.[†] Sedan han definierat elementen som förnimmelser förklarar han i andra bandet av det nämnda verket: ”Man måste akta sig för att i satsen 'förnimmelserna är världens element' ta ordet 'förnimmelser' som beteckning för någonting enbart subjektivt och därför luftigt, som förflyktigar den vanliga världsbilden.” [‡]

Var och en vet bäst själv, var skon klämmer! Petzoldt märker att världen ”förflyktigas” eller förvandlas till en illusion om förnimmelserna betraktas som världselement. Och den gode Petzoldt tror sig kunna hjälpa upp saken genom att förklara: förnimmelsen bör inte anses vara någonting enbart subjektivt! Är inte detta en löjlig sofism? Det ändrar väl ingenting i sak, om vi ”anser” förnimmelsen vara en förnimmelse eller bemödar oss att utvidga betydelsen av detta ord? Inte försvinner väl genom detta det faktum, att människornas förnimmelser är förknippade med normalt fungerande nerver, näthinnan, hjärnan osv och att yttervärlden existerar oberoende av vår förnimmelse? Om ni inte vill försöka klara er med undanflykter,

---

[*] Joseph Petzoldt, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung* (Introduktion i den rena erfarenhetens filosofi – *Red*), Bd. I, Leipzig 1900, s. 113: ”Som element betecknas förnimmelserna i den vanliga meningen av enkla varseblivningar, som ej vidare kan upplösas.”

[†] V Lesevitj, *Vad är vetenskaplig filosofi* (läs filosofi på modet, professorsfilosofi, eklektisk filosofi)?, S:t Petersburg 1891, s 229 och 247

[‡] Petzoldt, Bd. 2, Leipzig 1904, s. 329.

om ni på allvar vill ”gardera” er mot subjektivism och solipsism, så måste ni framför allt ta er i akt för er filosofis grundläggande idealistiska premisser; ni måste ersätta den idealistiska linjen i er filosofi (från förnimmelserna till yttervärlden) med den materialistiska (från yttervärlden till förnimmelserna); ni måste lägga bort det tomma och virriga grannlåtsordet ”element” och helt enkelt säga: färgen är resultatet av ett fysiskt objekts inverkan på näthinnan = förnimmelsen är resultatet av materiens inverkan på våra sinnesorgan.

Låt oss åter ta Avenarius. I frågan om ”elementen” innehåller hans senaste (och kanske det viktigaste för att förstå hans filosofi) arbete – Anmärkningar till begreppet om psykologins föremål[*] – de värdefullaste uppslagen. Författaren ger här bl a en utomordentligt ”åskådlig” tabell (b XVIII, s 410), av vilken vi här återger den viktigaste delen:

	”Element, elementkomplex:
I. Ting respektive det till tingen hörande	Kroppsliga ting
II. Tankar respektive det till tankarna hörande	Icke kroppsliga ting, erinringar och fantasier.”

Jämför med det som Mach säger efter alla sina förklaringar om ”elementen” (Analys av förnimmelser, s 33): ”Det är inte kropparna som alstrar förnimmelserna, utan det är elementkomplex (förnimmelsekomplex) som bildar kropparna.” Här har ni ”upptäckten av världselementen” som övervunnit idealismens och materialismens ensidighet! Först bedyrar man att ”elementen” är någonting nytt, samtidigt både fysiskt och psykiskt, men sedan inför man i smyg en liten rättelse: i stället för det grovt materialistiska särskiljandet mellan materien (kroppar, ting) och det psykiska (förnimmelser, erinringar, fantasier) förkunnar man den ”nyaste positivismens” lära om de till tingen respektive till tankarna hörande elementen. Det är inte mycket Adler (Fritz) har vunnit genom ”upptäckten av världselementen”!

I sin polemik mot Plechanov skrev Bogdanov 1906: ”... Jag kan inte beteckna mig själv som machist i filosofin. Det är endast en sak som jag tagit hos Mach i den allmänna filosofiska konceptionen, nämligen föreställningen om erfarenhetselementens neutralitet i förhållande till det 'fysiska' och det 'psykiska' och om dessa karakteristikas beroende enbart av erfarenhets-*sammanhanget*.” (Empiriomonismen, bok III, S:t Petersburg 1906, s XLI) Det är precis detsamma som om en religiös person skulle säga: Jag kan inte beteckna mig som anhängare av religionen, eftersom jag hos dess anhängare har tagit ”endast en sak”, tron på Gud. ”Det enda” som Bogdanov tagit från Mach är just machismens *huvudfel*, det grundfalska i hela denna filosofi. Bogdanovs avvikelser från empiriokriticismen, som han själv tillmäter mycket stor vikt, är i själva verket av helt underordnad betydelse och går inte utöver ramen för enskilda, partiella och individuella skillnader mellan olika empiriokriticister, som Mach godkänt och som godkänner Mach (mera om detta längre fram). När därför Bogdanov blir förargad för att man förväxlar honom med machisterna, avslöjar han endast sin oförmåga att inse de *grundläggande* differenserna mellan materialismen och det som är gemensamt för Bogdanov och alla andra machister. Det som är viktigt är inte hur Bogdanov vidareutvecklat eller förbättrat eller försämrat machismen. Viktigt är, att han övergett den materialistiska ståndpunkten och därmed oundvikligen dömt sig själv till förvirring och idealistiska villfarelser.

År 1899 intog Bogdanov som vi sett en riktig ståndpunkt när han skrev: ”Bilden av en framför mig stående människa, som omedelbart bibringats mig genom mitt synsinne, är en förnimmelse.” [†] Bogdanov har inte ens gjort sig omaket att kritisera sin gamla åsikt. Han trodde blint på Machs ord och började efter honom upprepa att erfarenhets-”elementen” är neutrala i förhållande till det fysiska och det psykiska. I bok I av Empiriomonismen (2:a uppl, s 90)

[*] R. Avenarius, *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie i Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, Bd. XVIII (1894), Bd. XIX (1895).
[†] A Bogdanov, *Den historiska naturuppfattningens grundelement*, s 216. Jfr ovan anförda citat.

skrev Bogdanov: ”Som den nyaste, positivistiska filosofin fastställt är den psykiska erfarenhetens element identiska med elementen i varje erfarenhet överhuvudtaget, eftersom de är identiska med den fysiska erfarenhetens element.” Eller år 1906 (bok 3, s XX): ”Vad åter 'idealismen' beträffar, kan man då tala därom endast på den grundvalen, att den 'fysiska erfarenhetens' element erkänns vara identiska med elementen i det 'psykiska' eller med de elementära förnimmelserna, vilket helt enkelt är ett obestridligt faktum.”

Här ligger den verkliga källan till Bogdanovs alla filosofiska missöden, en källa som han har gemensam med alla machister. man kan och måste tala om idealism, då den ”fysiska erfarenhetens element” (dvs det fysiska, yttervärlden, materien) förklaras vara identiska med förnimmelserna, ty detta är ingenting annat än berkeleyanism. Här finns inte ens ett spår vare sig av en nyare eller en positivistisk filosofi eller av ett obestridligt faktum. Det är helt enkelt en urgammal idealistisk sofism. Och om man frågade Bogdanov, hur han kan bevisa detta ”obestridliga faktum” – att det fysiska är identiskt med förnimmelserna – skulle man inte få höra något enda argument utom idealisternas eviga refräng: jag förnimmer endast mina förnimmelser; ”självmedvetandets utsago” (Avenarius, Prolegomena, 2:a ty uppl, § 93, s 56). Eller: ”i denna erfarenhet [som säger, att ”vi är förnimmande substans”] är oss förnimmelsen tillförlitligare given än substantialiteten” (ibid, § 91, s 55) osv, osv. Bogdanov har (i sin tro på Mach) tagit ett reaktionärt filosofiskt knep för ett ”obestridligt faktum”. Inte ett enda faktum, som skulle vederlägga åsikten att förnimmelsen är en avbild av yttervärlden, en åsikt som Bogdanov delade år 1899 och som delas av naturvetenskapen den dag idag är, har i verkligheten anförts och kan inte heller anföras. På sina filosofiska irrfärder har fysikern Mach helt vikit av från den ”moderna naturvetenskapens” väg, en viktig omständighet som Bogdanov inte observerat och som vi även i fortsättningen kommer att ha åtskilligt att säga om.

En av de omständigheter, som hjälpte Bogdanov att så snabbt hoppa över från naturforskarnas materialism till Machs virriga idealism, är (förutom Ostwalds inflytande) Avenarius' lära om erfarenhetens beroende och oberoende serie. I bok I av Empiriomonismen framställer Bogdanov själv saken på följande sätt: ”Försåvitt erfarenhetens fakta uppträder *i beroende av ett givet nervsystems tillstånd* bildar de en given persons psykiska värld; försåvitt erfarenhetsfakta tas *utanför detta beroende* har vi den fysiska världen framför oss. Därför betecknar Avenarius dessa två erfarenhetsområden som erfarenhetens *beroende och oberoende serie*.” (s 18)

Det fatala är just att denna lära om den *oberoende* ”serien” (oberoende av människans förnimmelse) innebär ett insmugglande av materialismen, vilket är oberättigat, godtyckligt och eklektiskt enligt den filosofi som säger att kroppar är förnimmelsekomplex, att förnimmelser är ”identiska” med fysiska ”element”. Ty så snart vi erkänt att ljuskällan och ljusvågorna existerar *oberoende* av människan och av det mänskliga medvetandet, att färgen är beroende av dessa vågors inverkan på näthinnan, så har vi faktiskt intagit den materialistiska ståndpunkten och har *i grunden raserat* idealismens alla ”obestridliga fakta” och alla ”förnimmelsekomplex”, alla av den nyaste positivismen upptäckta element och dylikt struntprat.

Det fatala är just, att Bogdanov (tillsammans med alla machister i Ryssland) inte trängde in i Machs och Avenarius' ursprungliga idealistiska åsikter, inte kom till klarhet om deras grundläggande idealistiska premisser – och därför förbisåg det oberättigade och eklektiska i deras påföljande försök att i smyg plocka in materialismen. I den filosofiska litteraturen är emellertid Machs och Avenarius' ursprungliga idealism allmänt erkänd och likaså det faktum, att empiriokriticismen senare försökte svänga i riktning mot materialismen. Den franske författaren Cauwelaert, som vi tidigare citerat, ser i Avenarius' Prolegomena ”monistisk idealism”, i Kritik av den rena erfarenheten (1888-90) ”absolut realism” och i Det mänskliga världsbegreppet (1891) ett försök att ”förklara” denna förändring. Det bör noteras, att termen realism här används som motsats till idealism. Vad mig beträffar, så använder jag efter Engels

i denna mening *endast* ordet materialism och anser denna terminologi vara den enda riktiga, särskilt med hänsyn till att positivisterna och andra virrpannor som vacklar mellan materialism och idealism missbrukat ordet ”realism”. Här räcker det med att notera, att Cauwelaert syftar på det obestridliga faktum att Avenarius i Prolegomena (1876) håller förnimmelsen för det enda varat och att ”substansen” – i enlighet med ”tankeekonomins” princip! – har eliminerats, medan i Kritik av den rena erfarenheten det fysiska tas för en *oberoende serie*, det psykiska åter, liksom följaktligen också förnimmelserna, tas för en beroende serie.

Avenarius' lärjunge Rudolf Willy tillstår likaså att Avenarius, som 1876 var en ”fullständig” idealist, senare eftersträvade en ”utjämning” (Ausgleich) mellan denna lära och den ”naiva realismen” (1 c), dvs den instinktivt, omedvetet materialistiska ståndpunkt som mänskligheten intar när den anser att yttervärlden existerar oberoende av vårt medvetande.

Oskar Ewald, författaren till boken Richard Avenarius som empiriokriticismens grundare, säger att denna filosofi i sig förenar mot varandra stridande idealistiska och ”realistiska” (det borde heta materialistiska) element (inte i den machistiska utan i den mänskliga betydelsen av ordet element). Till exempel: ”Det absoluta [betraktelsesättet] skulle föreviga den naiva realismen, det relativa skulle förklara den exklusiva idealismen för permanent.” [*] Med ett absolut betraktelsesätt menar Avenarius det som hos Mach motsvarar ”elementens” samband utanför vår kropp, med relativt betraktelsesätt det som hos Mach motsvarar sambanden mellan ”element” som är beroende av vår kropp.

Särskilt intressant i detta avseende är emellertid för oss Wundts omdöme. Liksom de flesta ovannämnda författarna intar han en virrig idealistisk ståndpunkt men har nog uppmärksammare än de andra undersökt empiriokriticismen. Om detta säger P Jusjkevitj följande: ”Det är intressant att Wundt anser empiriokriticismen vara den mest vetenskapliga formen för materialism av den sista typen” [†], dvs den typ av materialister som i det andliga ser de kroppsliga processernas funktion (och som – kan vi tillägga – enligt Wundt står mitt emellan spinozismen och den absoluta materialismen)[‡].

Det stämmer att W Wundts omdöme är mycket intressant. Men det ”intressantaste” är, hur hr Jusjkevitj förhåller sig till de filosofiska böcker och artiklar som han behandlar. Det är ett typexempel på våra machisters inställning till saken. Gogols Petrusjka läste och fann det intressant, att det alltid blir ord av bokstäverna. Herr Jusjkevitj läste Wundt och fann det ”intressant”, att Wundt anklagade Avenarius för materialism. Om Wundt har fel, varför inte vederlägga honom? Om han har rätt, varför inte förklara motsatsen mellan materialism och empiriokriticism? Vad idealisten Wundt säger finner hr Jusjkevitj ”intressant”, men att fördjupa sig i saken anser denne machist vara ett fullständigt onödigt besvär (säkerligen i enlighet med ”tankeekonomins” princip)...

Poängen är att Jusjkevitj underrättade läsaren om att Wundt anklagar Avenarius för materialism men samtidigt förteg att Wundt anser några sidor av empiriokriticismen för materialism och andra för idealism och sammankopplandet av de förra och de senare för konstlat – och därmed *fullständigt förvrängde det hela*. Antingen förstår denne gentleman absolut inte vad han läser, eller också leddes han av en önskan att helt ogrundat berömma sig själv genom Wundt: här ser ni, officiella professorer håller inte oss för några virrpannor utan för materialister.

---

[*] Oskar Ewald, *Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus*, Berlin 1905, s. 66.
[†] P Jusjkevitj, *Materialism och kritisk realism*, S:t Petersburg 1908, 5 15
[‡] W. Wundt, *Ober naiven und kritischen Realismus* (Om naiv Och kritisk realism – *Red*) *i Philosophische Studien*, Bd. XIII, 1897, s. 334.

Den nämnda avhandlingen av Wundt är en omfångsrik bok (över 300 sidor) som innehåller en ingående analys av först immanensskolan och sedan empiriokriticisterna. Varför har Wundt knutit samman dessa båda skolor? Därför att han anser dem *nära besläktade*, och denna mening som omfattas också av Mach, Avenarius, Petzoldt och immanensfilosoferna är som vi längre fram skall se fullständigt riktig. I första delen av nämnda avhandling visar Wundt, att immanensfilosoferna är idealister, subjektivister, anhängare av fideismen. Också det är, som vi skall längre fram, en fullkomligt riktig åsikt som Wundt endast försett med en överflödig barlast av professorslärdom, med överflödiga finesser och förbehåll, vilket förklaras av att Wundt själv är idealist och fideist. Han förebrår inte immanensfilosoferna att de är idealister och anhängare av fideismen utan att de enligt hans mening härleder dessa höga principer felaktigt. Den andra och tredje delen av avhandlingen ägnar Wundt empiriokriticismen. Han påvisar absolut bestämt, att synnerligen viktiga teoretiska satser i empiriokriticismen (uppfattningen om ”erfarenheten” och om ”principialkoordinationen” som vi skall tala om senare) för honom är *identiska* med immanensfilosofernas uppfattning (die empiriokritische in Übereinstimmung mit der immanenten Philosophie annimmt, s. 382 i Wundts avhandling). Andra teoretiska satser har Avenarius lånat av materialismen, och i det stora hela är empiriokriticismen en ”*brokig blandning*” (bunte Mischung, s. 57 i avhandlingen), vars ”olika beståndsdelar *fullständigt saknar samband med varandra*” (an sich einander völlig heterogen sind, s 56).

Till de materialistiska brottstyckena i den Avenarius-Machska blandningen hänför Wundt i främsta rummet Avenarius' lära om ”*den oberoende vitalserien*”. Om ni utgår från ”systemet C” (så betecknar Avenarius – en stor vän av den lärda leken med nya termer – den mänskliga hjärnan eller nervsystemet överhuvudtaget), om det psykiska för er är en funktion av hjärnan, så är detta ”system C” en ”metafysisk substans”, säger Wundt (s 64 i avhandlingen), och er lära är materialism. Det hör nämnas, att många idealister och alla agnostiker (bland dem Kants och Humes anhängare) betecknar materialisterna som metafysiker, eftersom det förefaller dem som om ett erkännande av en yttervärld, oberoende av människans, medvetande, är ett överskridande av erfarenhetens gränser. Till denna terminologi och dess fullständiga oriktighet från marxistisk synpunkt skall vi återkomma senare. Här är det viktigt för oss att fastställa att det bland filosofer av olika partier, dvs olika riktningar inom filosofin, är allmänt erkänt, att just antagandet av den ”oberoende” serien hos Avenarius (och likaså hos Mach, som uttalar samma tanke med andra ord) *lånats från materialismen*. Om man utgår från att allt som existerar är förnimmelse eller att kropparna är förnimmelsekomplex, så kan man inte, utan att tillintetgöra alla egna grundläggande premisser, hela den ”egna” filosofin, komma till att det *fysiska* existerar *oberoende* av vårt medvetande och att förnimmelsen är en *funktion* av en på ett bestämt sätt organiserad materia. Mach och Avenarius förenar i sin filosofi de grundläggande idealistiska premisserna med enskilda materialistiska slutsatser just därför att deras teori är ett mönster på den ”eklektiska fattigsoppa” som Engels med välförtjänt förakt talade om.[*]

I Machs sista filosofiska verk, Kunskap och villfarelse, 2:a uppl, 1906, är denna eklekticism särskilt iögonenfallande. Vi har redan sett, att Mach där förklarat att ”det inte erbjuder någon svårighet att bygga upp varje fysisk upplevelse av förnimmelser, således psykiska element”. I samma bok läser vi: ”Beroenden utanför gränsen U [= Umgrenzung, dvs ”vår kropps gräns i

[*] Förordet till *Ludwig Feuerbach*, daterat februari 1888. Dessa Engels' ord hänför sig till den tyska professorsfilosofin överhuvudtaget. Machisterna, som vill vara marxister men inte är i stånd att tänka sig in i betydelsen av och innehållet i denna Engels' tanke, gömmer sig ibland bakom den ynkliga undanflykten att ”Engels inte ännu kände Mach” (Fritz Adler i *Historisk materialism*, s 370). På vad grundar sig denna mening? På att Engels inte citerat Mach och Avenarius? Andra grunder saknas och denna grund duger inte, ty Engels nämner ingen eklektiker vid namn. Och att Engels inte skulle ha känt Avenarius, som sedan 1876 utgav en kvartalsskrift för ”vetenskaplig” filosofi, är knappast troligt.

rummet", s. 8] är fysik i vidaste mening." (s. 323, § 4) "För att få dessa beroenden i ren form [rein erhalten] måste iakttagarens inflytande, dvs de element som ligger innanför U, så långt möjligt uteslutas." (L c) Nåväl. Först lovade mesen att tända eld på havet, dvs bygga upp de fysiska elementen av de psykiska, men sedan visade det sig att de fysiska elementen befinner sig utanför gränsen för de psykiska elementen, vilka "ligger innanför vår kropp"! En skön filosofi, det måste man säga!

Ännu ett exempel: "En perfekt gas, en perfekt vätska, en perfekt elastisk kropp existerar inte; fysikern vet att hans fiktioner endast ungefärligen motsvarar fakta och godtyckligt förenklar dem; han vet om denna avvikelse som inte kan avlägsnas." (s. 418, § 30)

Om vilken avvikelse talas det här? Vad avviker från vad? Det är fråga om tankarnas (den fysikaliska teorins) avvikelse från fakta. Vad är då tankarna, idéerna? Idéerna är "förnimmelsernas avtryck" (s. 9). Och vad är fakta? Fakta är "förnimmelsekomplex". Det är alltså förnimmelseavtryckens avvikelse från förnimmelsekomplexen som inte kan avlägsnas.

Vad betyder det? Det betyder, att Mach *glömmer* sin egen teori och att han, så snart han börjar tala om fysikens olika frågor, resonerar enkelt, utan idealistisk krimskrams, dvs materialistiskt. Alla "förnimmelsekomplex" och hela denna berkeleyanska visdom flyger sin kos. Fysikernas teori visar sig vara en återspegling av kroppar, vätskor och gaser, som existerar utanför oss och oberoende av oss, och denna återspegling är naturligtvis endast approximativ, men det är fel att kalla denna approximering eller förenkling för "godtycklig". Mach betraktar här *faktiskt* förnimmelsen precis på samma sätt som hela den av Berkeleys och Humes lärjungar ännu inte "rengjorda" naturvetenskapen betraktar den, nämligen som *yttervärldens avbild*. Machs egen teori är subjektiv idealism, men då det behövs ett ögonblick av objektivitet, sticker Mach utan att genera sig in den motsatta, dvs den materialistiska, kunskapsteorins premisser i sina resonemang. Eduard Hartmann, en konsekvent idealist och konsekvent reaktionär i filosofin, som *sympatiserar med den machistiska kampen mot materialismen*, kommer sanningen mycket nära då han säger, att Machs filosofiska ståndpunkt är en "blandning [Nichtunterscheidung] av naiv realism och absolut illusionism".[*] Det stämmer. Läran att kropparna är förnimmelsekomplex osv är absolut illusionism, dvs solipsism, ty ur denna synpunkt är hela världen ingenting annat än min illusion, medan det ovan citerade resonemanget av Mach, liksom en hel rad andra spridda resonemang av honom, är s k naiv realism, dvs den från naturforskarna omedvetet, instinktivt övertagna materialistiska kunskapsteorin.

Avenarius och de professorer som följer i hans spår försöker skyla över denna hopblandning med teorin om "principialkoordinationen". Vi skall strax övergå till att skärskåda denna teori, men först vill vi komma till klarhet med beskyllningen mot Avenarius att han skulle vara materialist. Hr Jusjkevitj, som fann Wundts omdöme intressant fast han inte förstod det, intresserade sig inte för att ta reda på eller nedlät sig inte att tala om för läsaren, hur Avenarius' närmaste lärjungar och efterföljare reagerade på denna beskyllning. Det är dock nödvändigt att reda upp saken, ifall vi intresserar oss för frågan om den marxska filosofins, dvs materialismens, förhållande till empiriokriticismens filosofi. Och dessutom, om machismen är ett mischmasch, en blandning av materialism och idealism, så är det viktigt att veta vart denna strömning dragit hän, om man får uttrycka sig så, sedan de officiella idealisterna börjat ta avstånd ifrån den på grund av dess eftergifter åt materialismen.

Wundt fick svar bl a av två av Avenarius' oförvitligaste och rättrognaste lärjungar, J Petzoldt och Fr Carstanjen. Petzoldt tillbakavisade med stolt harm den för en tysk professor skymfliga

[*] Eduard von Hartmann, *Die Weltanschauung der modernen Physik* (Den moderna fysikens världsåskådning – *Red*), Leipzig 1902, s. 219.

beskyllningen för materialism och åberopade sig på – vad tror ni väl? – Avenarius' Prolegomena, där begreppet substans sades vara förintat! En bekväm teori, då man kan få den att omfatta såväl rent idealistiska verk som godtyckligt antagna materialistiska premisser! Avenarius' Kritik av den rena erfarenheten står naturligtvis inte i motsättning till denna lära, dvs materialismen, skrev Petzoldt, men lika litet står den i motsättning till den direkt motsatta spiritualistiska läran.[*] Ett förträffligt försvar! Det är just detta som Engels kallade eklektisk fattigsoppa. Bogdanov, som inte vill bekänna färg som machist utan vill (i filosofin) gälla som marxist, följer Petzoldt. Han anser att ”empiriokriticismen inte har något att göra ... med vare sig materialismen, spiritualismen eller något slags metafysik överhuvudtaget”[†], att ”sanningen ... inte ligger på den 'gyllene medelvägen' mellan de kolliderande riktningarna [materialismen och spiritualismen], utan utanför båda”.[‡] I själva verket är det som föreföll Bogdanov vara sanningen en röra, ett vacklande mellan materialismen och idealismen.

Carstanjen skrev i sin polemik mot Wundt, att han absolut tillbakavisar ”insmugglandet [Unterschiebung] av ett materialistiskt moment”, ”som är fullständigt främmande för kritiken av den rena erfarenheten”.[§] ”Empiriokriticismen är skepticism κατ'εξοχην [företrädesvis] ifråga om begreppens innehåll.” Det ligger ett korn av sanning i detta starka betonande av machismens neutralitet: Machs och Avenarius' korrigering av sin ursprungliga idealism utmynnar helt i halvhjärtade eftergifter åt materialismen. I stället för Berkeleys konsekventa ståndpunkt – yttervärlden är min förnimmelse – får vi ibland Humes ståndpunkt – jag utesluter frågan om huruvida det finns någonting bakom mina förnimmelser. Denna agnosticismens ståndpunkt leder emellertid oundvikligen till vacklan mellan materialism och idealism.

3. Principialkoordination och ”naiv realism”

Sin lära om principialkoordinationen har Avenarius framlagt i verken Det mänskliga världsbegreppet och Anmärkningar till begreppet om psykologins föremål. Det sistnämnda arbetet skrevs senare, och Avenarius betonar att det han där visserligen något annorlunda framställer inte är något annat än *precis detsamma* som i Kritik av den rena erfarenheten och i Det mänskliga världsbegreppet. (Anm[**], 1894, s. 137 i den citerade tidskriften). Det väsentliga i denna lära är satsen om den ”*oupplösliga koordinationen* [dvs växelverkan] *mellan vårt jag och omgivningen*” (s. 146). ”Filosofiskt uttryckt”, säger Avenarius på samma ställe, ”kan man säga: *'jaget och icke-jaget*'.” Både det ena och det andra, *jaget* och omgivningen, finner vi ”*alltid* tillsammans” (immer ein Zusammen-Vorgefundenes). ”Ingen fullständig beskrivning av det funna [des Vorgefundenen] kan innehålla en 'omgivning' utan ett *jag, vars* omgivning den är, åtminstone för det *jag* som skildrar det funna” (eller givna: das Vorgefundene, s. 146). *Jaget* betecknas härvid som koordinationens *centralled*, omgivningen som *motled* (Gegenglied). (Se Der menschliche Weltbegriff, 2:a uppl, 1905, s 83f, paragraf 148ff)

Avenarius gör anspråk på att med denna lära erkänna hela värdet av den s k *naiva realismen*, dvs den gängse, ickefilosofiska, naiva uppfattningen hos alla människor, vilka inte bryr sin hjärna med problemet om de själva och deras omgivning, yttervärlden, existerar. Som ett tecken på sin solidaritet med Avenarius lägger också Mach an på att framställa sig som försvarare av den ”naiva realismen” (Analys av förnimmelser, s 39). Och alla ryska machister

---

[*] J. Petzoldt, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, Bd. I, s. 351, 352.
[†] A Bogdanov, *Empiriomonismen*, bok I, 2:a uppl, s 21
[‡] Ibid, s 93
[§] Fr. Carstanjen, Der Empiriokritizismus, zugleich eine Erwiderung auf W. Wundts Aufsätze (Empiriokriticismen, tillika ett genmäle mot W Wundts artiklar – *Red*) i *Vierteljahrssehrift für wissenschaftliche Philosophie*, Jahrg. 22 (1898), ss. 73 und 213.
[**] *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie – Red*

utan undantag godtog Machs och Avenarius' ord om att detta verkligen var ett försvar av den ”naiva realismen”: såväl jaget som omgivningen erkänns, vad behövs väl mera?

För att fastställa vem som besitter den högsta graden av verklig *naivitet* skall vi börja lite längre bort. Här följer ett populärt samtal mellan en viss filosof och läsaren:

”*Läsaren:* Det måste existera ett system av ting [enligt den vanliga filosofins mening] och först ur dessa ting härleds medvetandet.

Filosofen: Du talar nu i de professionella filosofernas anda ... och inte i överensstämmelse med det vanliga människoförståndet och det verkliga medvetandet ...

Säg mig och tänk efter väl innan du svarar: inträder ett ting, i dig och förekommer det i dig och för dig på något annat sätt än samtidigt genom och tillsammans med medvetandet om det? ...

Läsaren: Om jag tänker efter riktigt så måste jag ge dig rätt.

Filosofen: Nu talar du av dig själv, ur ditt hjärta och av dit hjärta. Sträva alltså inte efter att nå ut över dig själv för att fatta någonting annat än vad du kan fatta [eller gripa], nämligen medvetande och [kursiv av filosofen] ting, ting och medvetande, eller riktigare: varken det ena eller det andra skilt för sig, utan det som först efteråt sönderdelas i det ena och det andra, det som är absolut subjektivt-objektivt och objektivt-subjektivt.”

Här har ni kvintessensen av den empiriokritiska principialkoordinationen, det nyaste försvaret av den ”naiva realismen' genom den nyaste positivismen! Idén om den ”oupplösliga” koordinationen är här uttryckt med fullständig klarhet och just från den synpunkten att vi här har det verkliga försvaret av den vanliga mänskliga åsikten, som ej förvrängts genom de ”professionella filosofernas” hårklyverier. Samtalet har emellertid hämtats ur ett verk som *utkom 1801* och är skrivet av den klassiska representanten för den *subjektiva idealismen*, Johann Gottlieb *Fichte*.[*]

Det enda man finner i Machs och Avenarius' lära, som vi här granskar, är en omskrivning av den subjektiva idealismen. Deras anspråk på att stå över materialismen och idealismen, att ha upphävt motsättningen mellan den ståndpunkt som går från tinget *till* medvetandet och den motsatta ståndpunkten, är ingenting annat än ett tomt anspråk av en uppsnyggad fichteanism. Även Fichte inbillade sig att han ”oupplösligt” sammanknutit ”jaget” och ”omgivningen”, medvetandet och tinget, att han ”löst” frågan genom en hänvisning till att människan inte kan nå ut över sig själv. Här upprepas med andra ord Berkeleys argument: jag förnimmer endast mina förnimmelser, jag har inte rätt att anta ”objekt i sig” utanför min förnimmelse. De olika uttryckssätten hos Berkeley 1710, Fichte 1801 och Avenarius 1891-94 ändrar inte det minsta sakens kärna, dvs den subjektiva idealismens filosofiska grundlinje. Världen är min förnimmelse; ”icke-*jaget*” ”förutsätts” (skapas, frambringas) genom vårt *jag*; tinget är oupplösligt förknippat med medvetandet; den oupplösliga koordinationen mellan vårt *jag* och omgivningen är den empiriokritiska principialkoordinationen – det är ständigt en och samma tes, samma gamla skräp med en putsad eller övermålad skylt.

Hänvisningen till den ”naiva realismen” som påstås försvaras av en sådan filosofi är sofism av billigaste slag. Den ”naiva realismen” hos varje sund människa, som inte legat på sinnessjukhus eller gått i lära hos de idealistiska filosoferna, består i åsikten att tingen, omgivningen, världen existerar *oberoende* av vår förnimmelse, av vårt medvetande, av vårt *jag* och av människan överhuvudtaget. Samma *erfarenhet* (inte i ordets machistiska utan i dess mänsk-

[*] Johann Gottlieb Fichte, *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. – Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen* (Solklar och populär redogörelse för den nyaste filosofins verkliga väsen. Ett försök att tvinga läsaren att förstå – *Red*), Berlin 1801, ss. 178-180

liga mening), som hos oss framkallat den absoluta övertygelsen att det oberoende av oss existerar andra människor och inte blotta komplex av mina förnimmelser av högt, lågt, gult, hårt osv, samma *erfarenhet* framkallar hos oss övertygelsen att tingen, världen, omgivningen existerar oberoende av oss. Våra förnimmelser, vårt medvetande är endast en *avbild* av ytter-världen, och det är självklart, att en avbild inte kan existera utan det avbildade men att det avbildade existerar oberoende av den som avbildar. Mänskligheten ”naiva” övertygelse läggs av materialismen *medvetet* till grund för dess kunskapsteori.

Men är inte en sådan bedömning av ”principialkoordinationen” resultatet av en materialistisk fördom mot machismen? Ingalunda. Yrkesfilosofer, som står främmande för varje förkärlek för materialismen, som rentav hatar den och bekänner sig till ett eller annat idealistiskt system, är överens om att Avenarius & Co:s principialkoordination är subjektiv idealism. Wundt, vars intressanta omdöme hr Jusjkevitj inte förstått, säger t ex rent ut att Avenarius' teori, enligt vilken en fullständig beskrivning av det givna eller det funna är omöjlig utan ett visst jag, utan en iakttagare eller en skildrare, är en ”falsk hopblandning av den verkliga erfarenhetens innehåll och reflexioner om denna erfarenhet”. Naturvetenskapen, säger Wundt, abstraherar fullständigt från varje iakttagare. ”Men en sådan abstraktion är återigen möjlig endast därför att nödvändigheten att se [hinzudenken, bokstavligen: tänka dit] en upplevande individ i varje erfarenhets innehåll, vilket den empiriokriticistiska filosofin antar i överens-stämmelse med den immanenta, överhuvudtaget är en empiriskt ogrundad förutsättning som framgår ur en falsk hopblandning av den verkliga erfarenhetens innehåll och reflexionen om denna erfarenhet.” (A a, s. 382) Ty immanensfilosoferna (Schuppe, Rehmke, Leclair, Schubert-Soldern), vilka – som vi längre fram skall se – själva uttalar sin varma sympati för Avenarius, utgår *just* ifrån idén om det ”oupplösliga” sambandet mellan subjekt och objekt. Och innan W Wundt analyserade Avenarius visade han utförligt, att immanensfilosofin blott och bart är en ”modifikation” av berkeleyanismen och att hur än immanensfilosoferna svär sig fria från Berkeley så får skillnaderna i ord inte dölja för oss ”det djupare innehållet i dessa filosofiska läror”, nämligen berkeleyanismen eller fichteanismen.[*]

Den engelske författaren Norman Smith kommer i sin analys av den avenariuska ”rena erfarenhetens filosofi” betydligt direktare och bestämdare till samma slutsats:

”De flesta som läst Avenarius' Det mänskliga världsbegreppet kommer antagligen att vara ense om att hur övertygande den än är som kritik [av idealismen], så är den fullständigt illusorisk ifråga om sina positiva resultat. Om vi försöker tolka hans teori om erfarenheten i den form, i vilken man vill framställa den, nämligen som verkligt realistisk [genuinely realistic], så undandrar den sig varje klar framställning: hela dess mening tycks vara uttömd i negerandet av subjektivismen som den påstår sig vederlägga. Det är först då vi översätter Avenarius' tekniska termer till ett mera bekant språk som vi upptäcker den verkliga källan till mystifikationen. Avenarius har dragit bort uppmärksamheten från bristerna i sin position genom att rikta sitt huvudangrepp just mot den svaga punkt [dvs den idealistiska positionen] som är ödesdiger för hans egen teori.” [†] ”Under Avenarius' hela resonemang kommer det obestämda i termen 'erfarenhet' [experience] honom väl till pass. Ibland betyder den erfarenhet och en annan gång det erfarna; den senare betydelsen betonas när frågan gäller *jagets* natur [the nature of the *self*]. Dessa två tolkningar av begreppet 'erfarenhet' sammanfaller i praktiken med hans viktiga särskiljande mellan den absoluta och den relativa ståndpunkten [jag har tidigare påvisat betydelsen av detta särskiljande hos Avenarius]; och dessa två synpunkter har inte bringats i verklig samklang med varandra i hans filosofi. Ty då

[*] A a, § C: Immanensfilosofin och Berkeleys idealism, ss. 373, 375. Jfr s 386 och 407. Om solipsismens oundviklighet enligt denna synpunkt: s. 381.

[†] F Norman Smith, *Avenarius' Philosophy of Pure Experience* (Avenarius' rena erfarenhetsfilosofi – *Red*) i Mind”, Vol. XV, 1906, pp. 27-28.

han som berättigad tillåter förutsättningen, att erfarenheten på idealiskt sätt kompletteras genom tänkandet [den fullständiga skildringen av omgivningen kompletteras idealiskt genom tanken på det iakttagande *jaget*], så gör han ett antagande som han inte med framgång kan förena med sitt påstående att ingenting existerar annat än i förbindelse med *jaget* [to the self]. Den idealistiska komplettering av en given realitet, som blir resultatet av de materiella kropparnas sönderdelande i element, vilka är otillgängliga för de mänskliga sinnena [här menas de materiella element som upptäckts av naturvetenskapen – atomer, elektroner m m – och inte de fiktiva element som Mach och Avenarius hittat på], eller av att man följer jorden tillbaka till en tid, då ingen mänsklig varelse ännu existerade på den, är strängt taget ingen komplettering av erfarenheten utan av det som vi erfar. Det kompletterar endast en av de koordinationsleder som Avenarius påstod vara oskiljaktiga. Det för oss inte endast till det som inte erfarits [inte varit objekt för erfarenheten, has not been experienced], utan också till det som aldrig under några omständigheter kan erfaras av sådana väsen som vi. Men här kommer återigen tvetydigheten i termen erfarenhet Avenarius till hjälp. Han hävdar att tanken är en lika genuin form av erfarenheten som de sinnliga förnimmelserna och kommer alltså slutligen tillbaka till den subjektiva idealismens utslitna [time-worn] argument att tanke och verklighet är oskiljbara, eftersom realiteten endast kan fattas i tanken och tanken förutsätter den tänkandes existens. Således: inte ett originellt och djuplodande återupprättande av realismen, utan endast ett återupprättande av den subjektiva idealismens välkända position i dess grövsta [crudest] form är det slutliga resultatet av Avenarius' positiva spekulationer.” (s. 29)

Ett förträffligt avslöjande av Avenarius, som fullständigt upprepar Fichtes fel, och hans mystifikation. Det mångomtalade upphävandet av motsatsen mellan materialismen (N Smith säger felaktigt realismen) och idealismen genom ordet erfarenhet visade sig genast vara en myt så snart vi började gå över till bestämda, konkreta frågor. En sådan fråga är frågan om jordens existens *före* människan, *före* alla förnimmande väsen. Vi skall strax tala utförligt om detta. Här noterar vi endast att det inte bara är N Smith, en motståndare till Avenarius' teori, som rycker masken av honom och hans fiktiva ”realism”, utan också immanensfilosofen W Schuppe, vilken varmt hälsade utgivningen av Det mänskliga världsbegreppet som en *bekräftelse på den naiva realismen*.[*] W Schuppe är nämligen *fullständigt* ense med en sådan ”realism”, dvs en sådan mystifikation av materialismen; som Avenarius serverat. På en sådan ”realism”, skrev han till Avenarius, har jag, en immanensfilosof som man förtalat och kallat subjektiv idealist, alltid gjort anspråk med samma rätt som ni, högtärade herr kollega. ”Mitt begrepp om tänkandet ... går förträffligt [verträgt sich vortrefflich] ihop med er teori om den rena erfarenheten, högtärade herr kollega.” (s, 384) ”Samhörigheten och oupplösligheten mellan koordinationens båda leder” ges i verkligheten endast genom *jaget* (das Ich, dvs det abstrakta, fichteska självmedvetandet, den från hjärnan lösryckta tanken). ”Det som ni ville eliminera har ni stillatigande förutsatt ...”, skrev Schuppe till Avenarius (s. 388). Och det är svårt att säga vem som effektivare rycker masken av mystifikatören Avenarius, Smith med sitt direkta och klara vederläggande eller Schuppe med sitt entusiastiska omdöme om Avenarius' avslutande arbete. En kyss av Wilhelm Schuppe i filosofin är inte alls bättre än en kyss av Pjotr Struve eller hr Mensjikov i politiken.

O Ewald, som prisar Mach för att denne inte föll undan för materialismen, talar om principial-koordinationen på ett liknande sätt:

”Om man förklarar korrelationen mellan centralleden och motleden för en kunskapsteoretisk nödvändighet, som omöjligt kan kringgås, så ställer man sig – även om namnet 'empiriokriticism' med de mest prålande bokstäver står på skylten – på en ståndpunkt som i

[*] Se W Schuppes öppna brev till R Avenarius i *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, Bd. 17, 1893, ss. 364-388.

intet avseende skiljer sig från den absoluta idealismen. [En felaktig term; det borde heta den subjektiva idealismen eftersom Hegels absoluta idealism förlikar sig med existensen av jorden, naturen, den fysiska världen utan människor, varvid med natur endast menas den absoluta idéns ”annatvara”.] Om man däremot inte håller fast vid denna koordination utan låter motlederna behålla sin oavhängighet, så ligger på en gång alla metafysiska möjligheter öppna, särskilt åt den transcendentala realismens håll.” (A a, s 56f)

Det som hr Friedländer, som döljer sig bakom pseudonymen Ewald, menar med metafysik och transcendental realism är *materialismen*. Själv förfäktar han en variant av idealismen, och han är fullständigt ense med machisterna och kantianerna om att materialismen är metafysik, ”från början till slut den värsta metafysik” (s 134). Ifråga om materialismens ”transcendens” och metafysiska karaktär är han en meningsfrände till Bazarov och alla våra machister, vilket vi senare kommer att gå in på. Här är det viktigt att än en gång fastställa hur den fåfänga pseudovetenskapliga pretentionen att vilja överträffa idealismen och materialismen *i verkligheten* förflyktigas och frågan ställs med a, obönhörlig oförsonlighet. Att ”låta motlederna behålla sin oavhängighet”, det betyder (om man översätter den poserande Avenarius' skruvade språk till vanligt språk) att anse naturen, yttervärlden, oberoende av människornas medvetande och förnimmelse. Och det är materialism. Att bygga en kunskapsteori på förutsättningen om objektets olösbara samhörighet med den mänskliga förnimmelsen (”förnimmelsekomplex”=kroppar; ”världselement” som är identiska i det psykiska och fysiska; Avenarius' koordination osv), det betyder oundvikligt att hemfalla¡ åt idealism. Det är den enkla och ofrånkomliga sanningen, som man med en gnutta uppmärksamhet lätt kan upptäcka under Avenarius', Schuppes, Ewalds m fl kvasivetenskapliga och krystade terminologi, vilken avsiktligt fördunklar det hela och avskräcker den breda publiken från filosofin.

”Försoningen” mellan Avenarius' teori och den ”naiva realismen” väckte sist och slutligen tvivel t o m bland hans lärjungar. Så säger t ex R Willy, att det gängse påståendet att Avenarius hamnat i den ”naiva realismen”, bör tas cum grano salis[*]. ”Som dogm vore ju den naiva realismen absolut ingenting annat än tron på de utanför människan existerande [ausserpersönliche] tingen i sig i deras sinnligt förnimbara gestalt.” [†] Med andra ord: den enda kunskapsteori som man kan bygga upp i verklig och icke i fiktiv överensstämmelse med den ”naiva realismen” är enligt Willy materialismen! Men Willy förkastar givetvis materialismen. Han är dock tvungen att erkänna, att Avenarius i Det mänskliga världsbegreppet återställer ”erfarenhetens” enhet, enheten av ”jaget” och omgivningen, ”genom en rad komplicerade och delvis mycket konstlade hjälp- och förmediingsbegrepp” (s 171). Det mänskliga världsbegreppet, som är en reaktion mot Avenarius' ursprungliga idealism, ”har genomgående karaktären av en försoning [eines Ausgleiches] mellan det sunda förnuftets naiva realism och skolfilosofins kunskapsteoretiska idealism. Men att en sådan försoning vore i stånd att återställa totalerfarenhetens [Willy talar också om Grunderfahrung, dvs grunderfarenhet; återigen ett nytt ord!] enhet och helhet, det skulle jag inte vilja påstå.” (s 170)

Ett värdefullt erkännande! Avenarius' ”erfarenhet” har misslyckats med att försona idealism och materialism. Willy tycks förkasta erfarenhetens *skolfilosofi* för att ersätta den med en ”grund”-erfarenhetens filosofi, som är tredubbelt så förvirrad ...

4. Har naturen existerat före människan?

Vi har redan sett, att denna fråga är särskilt besvärlig för Machs och Avenarius' filosofi. Naturvetenskapen bekräftar positivt, att jorden en gång existerat i ett tillstånd då det inte fanns

[*] Med en nypa salt – *Red*
[†] R. Willy, *Gegen die Schulweisheit*, s. 170.

och inte heller kunde finnas vare sig människor eller överhuvudtaget någon levande varelse på den. Den organiska materien är en senare företeelse, resultatet av en långvarig utveckling. Således fanns det vid denna tidpunkt ingen förnimmande materia, inte heller några ”förnimmelsekomplex”, intet jag, som enligt Avenarius' lära är ”oupplösligt” förknippat med omgivningen. Materien är det primära; tanke, medvetande, förnimmelse är produkten av en mycket hög utveckling. Sådan är den materialistiska kunskapsteorin, på vars grund naturvetenskapen instinktivt står.

Man undrar om de framstående representanterna för empiriokriticismen lagt märke till denna motsägelse mellan deras teori och naturvetenskapen? Ja, de har observerat den och direkt ställt frågan med vilka argument denna motsägelse skall kunna upphävas. Tre åsikter beträffande denna fråga, nämligen R Avenarius' egen och hans lärjungar J Petzoldts och R Willys, erbjuder speciellt intresse från materialismens ståndpunkt.

Avenarius försöker upphäva motsägelsen till naturvetenskapen genom teorin om den ”potentiella” centralleden i koordinationen. Koordinationen består, som vi vet, i den ”oupplösliga” förbindelsen mellan jaget och omgivningen. För att upphäva den uppenbara absurditeten i denna teori införs begreppet om den ”potentiella” centralleden. Hur står det exempelvis till med människans utveckling ur embryot? Existerar det en omgivning (= ”motled”) om ”centralleden” utgör ett embryo? Embryonal systemet C, svarar Avenarius, är en ”potentiell centralled i förhållande till en blivande individuell omgivning” (Anmärkningar till begreppet om psykologins föremål, s 140). Den potentiella centralleden är aldrig lika med noll, inte ens då det ännu inte finns några föräldrar (elterliche Bestandteile) utan endast så-: dana ”beståndsdelar av omgivningen” som är i stånd att bli föräldrar (s 141).

Således är koordinationen oupplöslig. Det är absolut nödvändigt för empiriokriticisten att påstå detta, om han vill rädda grunderna för sin filosofi, förnimmelserna och deras komplex. Människan är centralleden i denna koordination. Men då d ännu inte finns någon människa, då denna ännu inte är född, är centralleden likväl inte lika med noll, den har endast blivit en *potentiell* centralled! Det är verkligen förvånande att det finns folk som kan ta en filosof med ett sådant resonemang på allvar! Till och med Wundt, som gör det förbehållet att han alls inte är någon fiende till all metafysik (dvs till varje slags fideism), måste här erkänna en ”mystisk fördunkling av erfaren hetsbegreppet” genom ordet ”potentiell”, som tillintetgör varje koordination (a a, s 379).

Kan man verkligen på allvar tala om en koordination, vars oupplöslighet består i att en av dess leder är potentiell?

Är det inte mystik, är det inte ett direkt förstadium till fideism? Om det är möjligt att tänka sig en potentiell centralled ifråga om en framtida omgivning, varför skulle man då inte kunna göra det också ifråga om den *förgångna* omgivningen, dvs *efter* människans *död*? Ni kommer att säga att Avenarius inte dragit denna slutsats av sin teori. Det stämmer, men därigenom har denna absurda och reaktionära teori endast blivit fegare, inte bättre. Avenarius förde inte, eller hade inte mod att föra denna teori till dess logiska slut 1894. Men R Schubert-Soldern åberopade sig, som vi skall se, år 1896 *uttryckligen på denna teori*, och det *just* för att dra teologiska slutsatser, varför också Mach 1906 *gillande* förklarade att Schubert-Soldern går ”*en väg som ligger rätt nära*” (machismen) (Analys av förnimmelser, s 4). Engels hade fullständigt rätt när han bekämpade Dühring, en utpräglad ateist, för att denne i sin filosofi helt inkonsekvent *lämnade ett kryphål öppet* för fideismen. Denna förebråelse riktar Engels flera gånger – och det med full rätt – mot materialisten Dühring som, åtminstone på 70-talet, inte drog några teologiska slutsatser. Men hos oss finns det personer, som vill gälla för marxister, fast de bland massorna sprider en filosofi som kommer fideismen mycket nära.

”... Det kunde tyckas”, skrev Avenarius i samma arbete, ”som om naturvetenskapen just från empiriokriticistisk synpunkt alls inte vore 'berättigad' att fråga efter sådana perioder i vår nuvarande omgivning som i tiden föregick den mänskliga tillvaron.” (s 144) Avenarius svarar: ”Den frågande kan absolut inte undvika att tänka sig dit” (sich hinzuzudenken, dvs föreställa sig som närvarande). Och han fortsätter: ”Ty vad naturforskaren vill (även om han inte har det tillräckligt klart för sig) är i grunden endast detta: hur skulle jorden eller världen bestämmas före uppkomsten av levande varelser respektive människan, ifall jag skulle tänka mig själv som dess åskådare – ungefär på samma sätt som det skulle vara tänkbart, att vi med hjälp av förbättrade instrument från vår jord skulle kunna iaktta en annan planets eller t o m ett annat solsystems historia.”

Tinget kan inte existera oberoende av vårt medvetande; ”man tänker sig alltid själv närvarande såsom förnuftet vilket strävar efter att lära känna tinget”.

Denna teori – att det är nödvändigt att till varje ting och till naturen före människan ”tänka dit” det mänskliga medvetandet – har jag i första avsnittet presenterat med den ”nyaste positivisten” R Avenarius' ord och i andra avsnittet med den subjektive idealisten J G Fichtes ord[*]. Sofistiken i denna teori är så uppenbar, att det är pinsamt att analysera den. Om vi ”tänker oss dit”, blir vår närvaro *inbillad*, medan jordens existens före människan är *verklig*. I verkligheten kunde människan *omöjligt* vara en åskådare av exempelvis jordens glödande tillstånd, och att ”tänka sig” hennes närvaro härvid är *obskurantism*, precis på samma sätt som om jag skulle börja försvara helvetets existens med argumentet att om jag skulle ”tänka mig dit” som iakttagare, så skulle jag kunna iaktta helvetet. Empiriokriticismens ”försoning” med naturvetenskapen består i att Avenarius nådigt samtycker till att ”tänka dit” det vars möjlighet naturvetenskapen förklarar vara *utesluten*. Ingen något så när bildad människa vid något så när sunda vätskor betvivlar att jorden existerade då det *inte kunde* finnas något liv, någon förnimmelse, någon ”centralled” på den. Machs och Avenarius' hela teori – av vilken det framgår att jorden är ett förnimmelsekomplex (”kropparna är förnimmelsekomplex”) eller ett ”komplex av element, i vilka det psykiska är identiskt med det fysiska”, eller en ”motled, vars centralled aldrig kan vara lika med noll” – är *filosofisk obskurantism*, subjektiv idealism driven in, absurdum.

J Petzoldt insåg i vilket absurt läge Avenarius råkat och skämdes över det. I sin Introduktion i den rena erfarenhetens filosofi (b II) ägnar han en hel paragraf (65) åt ”frågan om verkligheten i jordens tidigare perioder”.

”I Avenarius' lära”, säger Petzoldt, ”spelar *jaget* en annan roll än hos Schuppe [låt oss notera att Petzoldt upprepade gånger och helt bestämt förklarar: vår filosofi har grundats av *tre* män – Avenarius, Mach och Schuppe] men i alla fall nog en för teorin alltför betydande. [Petzoldt har tydligen tagit intryck av att Schuppe demaskerade Avenarius genom att påpeka att även hos denne faktiskt allt vilar endast på *jaget*; Petzoldt vill korrigera]. Avenarius säger på ett ställe”, fortsätter Petzoldt: ”'Man kan väl tänka sig en plats som aldrig beträtts av människo-fot, men för att kunna *tänka sig* [kursiv av Avenarius] en sådan omgivning behövs dock det som vi betecknar som ett jag [Ich-Bezeichnetes], *vars* [kursiv av Avenarius] tanke denna tanke skulle vara.’ ” (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 18. Bd., 1894, s. 146, Anmerkung)

Petzoldt invänder:

---

[*] J. G. Fichte, *Rezension des ”Aenesidemus* (Recension av ”Aenesidemus” – *Red*), 1794, *Sämtliche Werke*, Bd. I, s. 19.

”Den kunskapsteoretiskt viktiga frågan består likväl alls inte i om vi överhuvudtaget kan tänka oss en sådan plats, utan om vi har rätt att tänka oss att den existerar eller har existerat oberoende av något som helst individuellt tänkande.”

Det är så sant som det är sagt. Människorna kan tänka sig och ”tänka dit” varje slags helvete, alla slags troll. Lunatjarskij har t o m ”tänkt dit” – ja, milt sagt, religiösa begrepp. Kunskapsteorins uppgift består emellertid i att påvisa det overkliga; det fantastiska, det reaktionära i ett sådant dittänkande.

”... Ty att det till tänkandet hör ett system C [dvs hjärnan] är en självklar sak för Avenarius och för den här representerade filosofin.”

Det är inte sant. Avenarius' teori av 1876 är teorin om tanken utan hjärna. Och i hans teori av 1891-94 finns, som vi genast skall se, ett likadant element av idealistiskt nonsens.

”... Är då detta system C en *existensbetingelse* [kursiv av Petzoldt] för exempelvis jordens mesozoikum [Sekundärzeit]?” Och sedan Petzoldt anfört Avenarius' av oss redan citerade resonemang om vad naturvetenskapen egentligen vill och hur vi kan ”tänka dit” iakttagaren, invänder han:

”Nej, vi vill veta om jag får tänka mig jorden existerande under denna fjärran tid på samma sätt som jag tänker mig den existerande igår eller för en minut sedan. Eller skall dess existens göras beroende av att, som *Willy* fordrat, man åtminstone måste tänka sig att det vid samma tid existerade ett system C, låt vara på ett aldrig så lågt utvecklingsstadium?” (Till denna idé av Willy skall vi strax återkomma.)

”Avenarius undviker Willys besynnerliga slutsats genom den tanken, att den frågande inte kan tänka sig bort [sich wegdenken, dvs föreställa sig frånvarande] eller inte kan undvika att tänka sig dit [se Det mänskliga världsbegreppet, första ty uppl, s 130], Men därmed gör Avenarius den frågandes individuella jag eller åtminstone tanken på detta jag till en betingelse inte bara för en tankeakt om den ännu obebodda jorden, utan för rätten att tro på jordens existens under denna tid.

Dessa irrvägar kan lätt undvikas om man inte tillerkänner *jaget* en så stark teoretisk ställning. Det enda kunskapsteorin måste kräva beträffande en åskådning om det till rum eller tid avlägsna ... är att det skall vara tänkbart och kunna bestämmas entydigt; allt det övriga är sedan specialvetenskapernas sak.” (B II, s 325)

Petzoldt döpte således om kausalitetslagen till lagen om den entydiga bestämdheten och upptog, som vi senare skall se, denna lags *aprioritet* i sin teori. Det betyder, att Petzoldt räddar sig undan Avenarius' subjektiva idealism och solipsism (”han tillerkänner jaget en alltför stark ställning”, heter det på professorsjargong!) med hjälp av *kantianska idéer*. Frånvaron av det objektiva momentet i Avenarius' lära, omöjligheten att bringa denna lära i samklang med naturvetenskapens krav, enligt vilken jorden (objektet) existerat långt innan levande varelser (subjektet) framträtt, tvingade Petzoldt att klamra sig fast vid kausaliteten (den entydiga bestämdheten). Jorden har existerat, ty dess existens före människan är kausalt förknippad med dess nuvarande existens. För det första: varifrån har kausaliteten kommit? A priori, säger Petzoldt. För det andra: är inte föreställningarna om helvetet, trollen och det som Lunatjarskij ”tänkt dit” också kausalt förknippade? För det tredje: teorin om ”förnimmelse-komplex” har i varje fall slagits sönder av Petzoldt. Petzoldt har inte löst den motsägelse han funnit hos Avenarius utan endast ytterligare trasslat in sig, eftersom det kan finnas endast en lösning, nämligen att erkänna att den av vårt medvetande avbildade yttervärlden existerar oberoende av vårt medvetande. Endast denna materialistiska lösning är verkligen förenlig med naturvetenskapen och endast den upphäver Petzoldts och Machs idealistiska lösning av kausalitetsfrågan, om vilket vi skall tala särskilt.

Den tredje empiriokriticisten, R Willy, tog för första gången upp frågan om denna svårighet för Avenarius' filosofi i artikeln Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt (Empiriokriticismen som den enda vetenskapliga ståndpunkten) år 1896. Hur står det till med världen före människorna? frågar Willy* där och svarar först i överensstämmelse med Avenarius: ”Vi flyttar oss i *tankarna* till det förgångna.” Men sedan säger han att man alls inte med *erfarenhet* ovillkorligen måste förstå mänsklig erfarenhet. ”Ty djurvärlden – om det också är den obetydligaste mask – måste vi helt enkelt anse som primitiva medmänniskor, om vi betraktar djurens liv endast i den allmänna erfarenhetens sammanhang.” (s 73f.) Alltså, före människan var jorden ”erfarenhet” hos en mask, som utövade ”centralledens” funktion för att rädda Avenarius' ”koordination” och Avenarius' filosofi! Det är inte att undra på att Petzoldt gjorde sitt bästa för att ta avstånd från ett sådant resonemang. Det är inte endast höjden av meningslöshet (man tillskriver en mask idéer om jorden, vilka motsvarar geologernas teorier), utan är inte heller till den ringaste hjälp för vår filosof eftersom jorden existerade inte bara före människan utan också före alla levande varelser överhuvudtaget.

Med denna fråga sysselsatte sig Willy för andra gången år 1905. Masken hade denna gång lämnats åt sidan.† Men Petzoldts ”lag om den entydiga bestämdheten” kunde naturligtvis inte tillfredsställa Willy, som i den såg endast en ”logisk formalism”. Frågan om världen före människan, ställd som Petzoldt gör det, leder oss, säger författaren, väl ”helt enkelt bara tillbaka till det så kallade sunda förnuftets ting i sig?” (dvs till materialismen! I sanning, förfärligt!). Vad betyder miljoner år utan liv? ”Är tiden möjligen ett ting i sig? Naturligtvis inte!‡ Nåväl, då är (de utompersonliga) tingen hinsides människorna endast föreställningar, endast fantasistycken som vi människor skisserar upp med hjälp av några fragment som vi finner i vår nutid. Varför inte? Fruktar filosofen livets ström? ... Jag säger mig alltså: låt all systemvishet fara och grip ögonblicket, det ögonblick som du upplever – endast ett sådant ögonblick skänker lycka.” (s 177f)

Så där ja. Antingen materialism eller solipsism – det är just vad R Willy, trots alla sina högstämda fraser, kom fram till i sin behandling av frågan om naturens existens före människan.

Sammanfattningsvis. Vi har låtit tre empiriokriticistiska augurer framträda, vilka i sitt anletes svett bemödat sig att bringa sin filosofi i samklang med naturvetenskapen och täppa till solipsismens kryphål. Avenarius upprepade Fichtes argument och ersatte den verkliga världen med en inbillad. Petzoldt gick ifrån den fichteska idealismen och närmade sig den kantska idealismen. Willy, som gjorde fiasko med ”masken”, gav allt på båten och talade oförhappandes om sanningen: antingen materialism eller solipsism eller rent av ingenting annat än det innevarande ögonblicket.

Det som återstår oss nu är endast att visa, läsaren, hur våra hemmamachister förstått denna fråga och hur de utlagt den. Så här säger Bazarov i Studier ”i” marxismens filosofi, s 11:

”Det återstår oss nu att under ledning av vår trogna vademecum§ [dvs Plechanov] stiga ned till det solipsistiska helvetets sista och ohyggligaste sfär, den sfär där – enligt Plechanovs försäkran – varje subjektiv idealism hotas av nödvändigheten att föreställa sig världen så som den uppfattades av ichtyosaurierna och archaeopteryxerna. 'Låt oss i tanken förflytta oss', skriver Plechanov, 'till den epok då endast ytterst avlägsna förfäder till människorna existerade på jorden, exempelvis till mesozoikum. Nu frågar man sig, hur det då förhöll sig med rum, tid och kausalitet. Vems subjektiva former var de på den tiden? Ichtyosauriernas subjek-

* *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, Bd. 20, 1896, s. 72.
† R. Willy, *Gegen die Schulweisheit*, 1905, ss. 173-178.
‡ Detta skall vi speciellt diskutera med machisterna i fortsättningen.
§ Vägvisare – *Red*

tiva former? Och vems förstånd dikterade då sina lagar för naturen? Archaeopteryxernas förstånd? På dessa frågor kan Kants filosofi inte ge något svar. Och den måste förkastas som absolut oförenlig med den moderna vetenskapen!' (Plechanov, L Feuerbach, s 117)”

Här avbryter Bazarov citatet från Plechanov just framför en som vi genast skall se mycket viktig sats: ”Idealismen säger: utan subjekt inget objekt. Jordens historia visar, att objektet existerade långt tidigare än subjektet framträdde, dvs betydligt tidigare än det uppstod organismer med en märkbar medvetenhetsgrad ... Utvecklingshistorien uppenbarar materialismens sanning.”

Låt oss fortsätta citatet från Bazarov:

”... Men ger det plechanovska tinget i sig det sökta svaret?

Låt oss erinra oss, att vi enligt Plechanov inte heller kan ha; den ringaste föreställning om tingen, sådana de är i sig själva, vi känner endast till deras yttringar, endast resultaten av deras verkan på våra sinnesorgan. 'Förutom denna verkan har de ingen gestalt.' (L Feuerbach, s 112) Vilka sinnesorgan existerade då under ichtyosauriernas epok? Uppenbarligen endast sinnesorganen hos ichtyosaurierna och deras likar. Endast ichtyosauriernas föreställningar var vid den tiden verkliga, reella yttringar av tingen i sig. Följaktligen måste också enligt Plechanov en paleontolog, om han vill ställa sig på 'reell' grund, skriva mesozoikums historia i ljuset av ichtyosauriernas betraktelser. Inte heller här kommer man följaktligen ett steg framåt jämfört med solipsismen.”

Det är det fullständiga (vi ber läsaren om ursäkt för det långa citatet, men det var nödvändigt) resonemanget av en machist, ett resonemang som borde förevigas som ett förstklassigt mönster på förvirring.

Bazarov inbillar sig, att han snärjt Plechanov med dennes egna ord. Om tingen i sig inte har någon annan gestalt än deras verkan på våra sinnesorgan, så skulle det betyda att de under mesozoikum inte existerade på annat sätt än i ”gestalten” av ichtyosauriernas sinnesorgan. Och detta skall vara ett resonemang av en materialist?! Om ”gestalten” är resultatet av den verkan som ”tingen i sig” utövar på sinnesorganen, följer då därav att tingen *inte existerar oberoende* av några slags sinnesorgan??

Men låt oss för ett ögonblick anta, att Bazarov verkligen ”inte förstod” Plechanovs ord (hur osannolikt ett sådant antagande än är), att de föreföll honom oklara. Må så vara. Vi frågar: övar Bazarov sig i pennfäkteri mot Plechanov (vilken machisterna själva upphöjer till den enda representanten för materialismen!) eller vill han klargöra frågan om materialismen? Om Plechanov föreföll er oklar eller motsägelsefull osv, varför har ni då inte tagit andra materialister? Är det för att ni inte känner till dem? Okunnighet är emellertid inget argument.

Vet Bazarov verkligen inte, att materialismens grundläggande förutsättning är erkännandet av yttervärlden, av att tingen existerar utanför värt medvetande och oberoende av det, så är det faktiskt fråga om ett enastående fall av ytterlig okunnighet. Vi påminner läsaren om Berkeley, som 1710 klandrade materialisterna för att de erkänner ”objekt i sig”, vilka existerar oberoende av vårt medvetande och återspeglas av detta medvetande. Det står naturligtvis envar fritt att ställa sig på Berkeleys eller någon annans sida mot materialisterna, det är obestridligt. Men lika obestridligt är det, att om man talar om materialisterna och förvränger eller ignorerar den grundläggande förutsättningen för hela materialismen, så betyder det att ställa till med en hjälplös oreda i hela frågan.

Hade Plechanov rätt när han sade, att det för idealismen inte finns något objekt utan subjekt, medan för materialismen objektet existerar oberoende av subjektet och mer eller mindre riktigt återspeglas i dess medvetande? Om detta *inte* är riktigt, skulle en person som hyser den

ringaste aktning för marxismen ha påvisat *detta* fel hos Plechanov och *inte* vänt sig till Plechanov utan till någon annan, till Marx, Engels, Feuerbach, i frågan om materialismen och om naturen före människan. Men om det är riktigt, eller om ni åtminstone inte är i stånd att upptäcka ett fel i resonemanget, så är ert försök att blanda bort korten, att i läsarens huvud trassla till det mest elementära begreppet om materialismen, till skillnad från idealismen, en litterär oanständighet.

För de marxister som intresserar sig för frågan *oberoende* av varje litet ord som Plechanov kan ha sagt skall vi åberopa oss på L Feuerbach, vilken som bekant (måhända det inte är bekant för Bazarov?) var materialist och genom vars förmedling Marx och Engels som bekant gick från den hegelska idealismen till sin materialistiska filosofi. I sin polemik mot R Haym skrev Feuerbach:

”Naturen, som inte är ett objekt för människan eller för medvetandet, är förvisso i den spekulativa filosofins eller åtminstone i idealismens mening ett kantskt ting i sig [vi skall längre fram tala utförligt om våra machisters sammanblandning av det kantska och det materialistiska tinget i sig], en abstraktion utan realitet, men det är just naturen som får idealismen att lida skeppsbrott. Naturvetenskapen leder oss, åtminstone på dess nuvarande nivå, med nödvändighet till en punkt där betingelserna för mänsklig tillvaro ännu inte var förhanden, där naturen, dvs jorden, ännu inte var föremål för det mänskliga ögat och människans medvetande, då naturen alltså var ett absolut icke-mänskligt väsen. Mot detta kan idealismen invända: även denna natur är en natur som du tänkt dig. Förvisso, men härav följer inte att denna natur inte en gång varit verklig, lika litet som den omständigheten, att Sokrates och Platon inte finns till för mig om jag inte tänker mig dem, medför att de inte en gäng funnits utan mig.” [*]

Så uttalade sig alltså Feuerbach om materialismen och idealismen beträffande naturen före människan. Avenarius' sofism (att ”tänka dit iakttagaren”) vederlade Feuerbach utan att känna till den ”nyaste positivismen”; han kände emellertid väl till de gamla idealistiska sofismerna. Och det enda Bazarov gör är ju att upprepa denna idealisternas sofism: ”Om jag hade varit där [på jorden under den förmänskliga epoken], skulle jag ha sett världen så och så.” (Studier ”i” marxismens filosofi, s 29) Med andra ord: om jag gör ett antagande, som är medvetet absurt och strider mot naturvetenskapen (som om människan skulle kunnat vara en iakttagare under den förmänskliga epoken), så skall jag kunna få min filosofi att gå ihop!

Efter detta kan man bedöma Bazarovs sakkunskap eller hans litterära metoder. Han sade inte ett knyst om de ”svårigheter” som Avenarius, Petzoldt och Willy kämpade med, rörde till den grad ihop alltsammans och serverade läsaren ett sådant otroligt mischmasch att det överhuvudtaget inte blev någon skillnad mellan materialism och solipsism! Idealismen presenteras som ”realism”, medan materialismen beskylls för att förneka tingens existens utanför deras verkan på sinnesorganen! Ja, ja, antingen kände inte Feuerbach till den elementära skillnaden mellan materialism och idealism, eller också har Bazarov & Co helt och hållet stöpt om filosofins abc-sanningar.

Eller ta Valentinov, en filosof som givetvis är begeistrad över Bazarov: 1) ”Berkeley är upphovsmannen till korrelativitetsteorin om subjektets och objektets relativitet.” (148) Men det är inte alls Berkeleys idealism – ingalunda! Det är en ”insiktsfull analys”! 2) ”I sin mest realistiska gestalt, bortsett från formerna [!] för den vanliga idealistiska tolkningen [endast tolkning!] är teorins grundläggande premisser formulerade hos Avenarius.” (148) Som synes

[*] L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, herausgegeben von Bolin und Jedl (Samlade skrifter, utgivna av Bolin och Jod! – *Red*), Band VII, Stuttgart 1903, s. 510; eller Karl Grün, *L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung* (L Feuerbach i sin brevväxling och litterära kvarlåtenskap samt i sin filosofiska karaktärsutveckling – *Red*), 1. Band, Leipzig 1874, ss. 423-435.

faller småbarn lätt offer för mystifikationer! 3) ”Avenarius' åsikt om kunskapens utgångspunkt är: varje individ finner sig i en bestämd omgivning; med andra ord, individ och omgivning är givna som bundna och oskiljaktiga [!] leder av en och samma koordination.” (148) Strålande! Detta är inte idealism – Valentinov och Bazarov har höjt sig över materialismen och idealismen – denna objektets och subjektets ”oskiljaktighet” är det mest ”realistiska”. 4) ”Är det motsatta påståendet, att det inte finns någon motled som ej skulle motsvaras av någon centralled, någon individ, riktigt? Det är klart [!] att det inte är riktigt ... Under den förhistoriska tiden grönskade skogarna ... men några människor fanns det ännu inte.” (148) Oskiljaktigheten kan alltså upplösas! Är det inte ”klart”? 5) ”Frågan om objektet i sig är likväl från kunskapsteoretisk synpunkt absurd.” (148) Naturligtvis! När det ännu inte fann några förnimmande organismer var tingen ändå ”elementkomplex”, *identiska* med förnimmelserna! 6) ”Immanensskolan, representerad av Schubert-Soldern och Schuppe, klädde dessa [!], tankar i en obrukbar form och hamnade i solipsismens återvändsgränd.” (149) ”Dessa tankar” innehåller alltså själva ingen solipsism, empiriokriticismen är alls inte något omkväde av immanensfilosofernas reaktionära teori och dessa ljuger då de deklarerar sin sympati för Avenarius!

Detta är ingen filosofi, herrar machister, det är ett osammanhängande ordsvall.

5. Tänker människan med hjärnan?

Bazarov besvarar helt tveklöst denna fråga jakande. Han skriver: ”Om Plechanovs tes, att 'medvetandet är ett inre [? – Bazarov] tillstånd hos materien', gavs en mera tillfredsställande form, t ex att 'varje psykisk process är funktionen av en hjärnprocess', så skulle varken Mach eller Avenarius bestrida den ...” (Studier ”i” marxismens filosofi, s 29)

För råttan finns det inget starkare vilddjur än katten. För de ryska machisterna finns det ingen materialist, som är starkare än Plechanov. Var faktiskt Plechanov den *ende* eller den förste som uppställde den materialistiska tesen att medvetandet är ett inre tillstånd hos materien? Och om Bazarov inte tycker om formuleringen av materialismen hos Plechanov, varför måste han då ta Plechanov och inte Engels eller Feuerbach?

Därför att machisterna är rädda för att erkänna sanningen. De bekämpar materialismen men låtsas kämpa mot Plechanov. En feg och principlös metod.

Men låt oss gå över till empiriokriticismen. Avenarius ”skulle inte bestrida” att tanken är en funktion av hjärnan. Dessa Bazarovs ord innehåller en direkt osanning. Avenarius inte endast bestrider den materialistiska tesen, utan skapar en hel ”teori” just för att vederlägga den. Han säger i Det mänskliga världsbegreppet: ”Hjärnan är ingen boning, inget säte, ingen skapare, inget instrument eller organ, ingen bärare eller substrat osv för tänkandet.” (s 76. Med gillande citerat av Mach i dennes Analys av förnimmelser, s 32.) ”Tänkandet är ingen invånare eller befallningshavande, ingen andra hälft eller sida osv, men inte heller någon produkt, ja, inte ens en fysiologisk funktion eller överhuvudtaget ens ett tillstånd hos hjärnan.” (Ibid) Lika bestämt uttrycker sig Avenarius i sina Anmärkningar: ”Föreställningarna” är ”ingen (fysiologisk, psykisk, psykofysisk) funktion av hjärnan” (a a, § 115, s 419). Förnimmelserna är ingen 'psykisk funktion av hjärnan” (§ 116).

Således är hjärnan enligt Avenarius inget organ för tanken och tanken ingen funktion av hjärnan. Låt oss ta Engels och vi skall genast se en diametralt motsatt, öppet materialistisk formulering. Han säger i Anti-Dühring, att ”tänkande och medvetande ... är produkter av den mänskliga hjärnan” (5:e ty uppl, s 22). Denna tanke upprepas flera gånger i samma skrift. I Ludwig Feuerbach läser vi följande framställning av Feuerbachs och Engels' åsikter: ” ... att den materiella, sinnligt förnimbara värld, till vilken vi själva hör, är den enda verkliga världen, och att vårt medvetande och tänkande, hur översinnligt det än må synas, är produkten

av ett materiellt, kroppsligt organ, hjärnan. Materien är inte en produkt av anden, utan anden själv är blott materiens högsta produkt. Detta är naturligtvis ren materialism.” (4:e ty uppl, s 18) Eller på s 4, där det är fråga om naturprocessernas återspegling ”i den tänkande hjärnan” osv, osv.

Denna materialistiska ståndpunkt avvisar Avenarius, som kallar ”hjärnans tänkande” för ”*naturvetenskapens fetisch*” (Det mänskliga världsbegreppet, 2:a ty uppl, s 70). Avenarius gör sig således absolut inga illusioner om sin bestämda avvikelse från naturvetenskapen på denna punkt. Liksom Mach och alla immanensfilosofer erkänner han, att naturvetenskapen intar en instinktivt, omedvetet materialistisk ståndpunkt. Avenarius erkänner och förklarar uttryckligt, att han *fullständigt avviker* från den ”*förhärskande psykologin*” (Anmärkningar, s 150 et passim). Denna förhärskande psykologi utför en otillåten ”introjektion” – – ett nytt ord som vår filosof i sin vånda skapat – dvs inläggandet av tanken i hjärnan eller av förnimmelserna i oss. Dessa ”två ord” (i oss= in uns), säger Avenarius på samma ställe, innesluter i sig just det antagande som empiriokriticismen bestrider. ”Detta *inläggande* av det synliga osv i människan är just det som vi kallar *introjektion*.” (§ 45, s 153)

Introjektionen avviker ”principiellt” från det ”naturliga världsbegreppet”, genom att den säger ”i mig” i stället för ”framför mig” [s. 154], genom att den ”gör den (reella) omgivningens beståndsdel till en beståndsdel av det (ideella) tänkandet” (ibid). ”Av det amekaniska [ett nytt ord i stället för ”det psykiska”], som fritt och klart uppenbarar sig i det givna [eller i det vi finner, im Vorgefundenen], gör introjektionen någonting som hemlighetsfullt gömmer sig [Latitierendes, åter ett nytt ord av Avenarius] i det centrala nervsystemet.” (Ibid)

Här har vi samma *mystifikation* som vi såg vid det beryktade försvaret av den ”naiva realismen” från empiriokriticisternas och immanensfilosofernas sida. Avenarius handlar i enlighet med den turgenevske skojarens råd: man måste framför allt dundra mot sådana laster som man själv har. Avenarius försöker ge sig sken av att han kämpar mot idealismen: ur introjektionen härleder man ju vanligen den filosofiska idealismen, yttervärlden förvandlas till en förnimmelse, till en föreställning osv, medan jag som ni ser försvarar den ”naiva realismen”, samma realitet hos allt det givna, både hos *jaget* och omgivningen, utan att lägga in yttervärlden i den mänskliga hjärnan.

Här har vi precis samma sofistik som vi iakttog i exemplet med den beryktade koordinationen. Samtidigt som Avenarius avleder läsarens uppmärksamhet genom utfall mot idealismen, försvarar han i praktiken samma idealism med något annorlunda ord: tanken är inte en hjärnfunktion, hjärnan är inte organ för tänkandet, förnimmelserna är inte en funktion av nervsystemet, nej, förnimmelserna är ”element” som är enbart psykiska i ett samband men fysiska (ehuru ”*identiska*”) i ett annat samband. Med hjälp av en ny och virrig terminologi, nya tillkrånglade ord som påstås ge uttryck åt en ny ”teori” gör Avenarius endast på stället marsch för att sedan återgå till sin idealistiska grundpremiss.

Medan våra ryska machister (t ex Bogdanov) inte observerade ”mystifikationen” och i det ”nya” försvaret av idealismen såg en vederläggning av densamma, så möter vi i de filosofiska fackmännens analys av empiriokriticismen en nykter bedömning av det väsentliga i Avenarius' idéer, vilket framträder när den tillkrånglade terminologin skalas bort.

År 1903 skrev Bogdanov (i artikeln Det auktoritära tänkandet i samlingsverket Ur samhällets psykologi, s 119ff.):

”Richard Avenarius har gett den mest harmoniska och mest fulländade filosofiska bilden av hur dualismen mellan ande och kropp utvecklas. Det väsentliga i hans 'introjektionslära' är följande [omedelbart iakttar vi endast de fysiska kropparna och gör bara hypotetiska slutsatser om främmande upplevelser, dvs om det psykiska hos en annan människa] .... Hypotesen

kompliceras genom att en annan människas upplevelser förläggs till det inre av hennes kropp, läggs in (introjekteras) i hennes organism. Detta är redan en överflödig hypotes som dessutom framkallar en mängd motsägelser. Avenarius räknar systematiskt upp dessa motsägelser och rullar upp en kontinuerlig rad av historiska moment i dualismens såväl som den filosofiska idealismens utveckling. Här behöver vi emellertid inte längre följa Avenarius ...” ”Introjektionen framträder som en förklaring till dualismen mellan ande och kropp.”

Bogdanov nappade på professorsfilosofins krok när han godtog att ”introjektionen” var riktad mot idealismen. Bogdanov tog den värdering av introjektionen som Avenarius själv gett *för kontant*, utan att märka den mot materialismen riktade *gadden*. Introjektionen förnekar att tanken är en hjärnfunktion, att förnimmelserna är en funktion av människans centrala nervsystem, dvs den förnekar fysiologins elementäraste sanning för att slå ned materialismen. ”Dualismen” visar sig vara *idealistiskt* vederlagd (trots allt diplomatiskt dundrande mot idealismen från Avenarius' sida), eftersom förnimmelse och tanke framträder inte som det sekundära, inte som det ur materien härledda, utan som det *primära*. Dualismen har Avenarius här vederlagt endast i den mån som han ”vederlagt” objektets existens utan subjektet, materiens existens utan tanken, existensen av en yttervärld, oberoende av våra förnimmelser, dvs dualismen har vederlagts *idealistiskt*. Det absurda förnekandet av att den synliga bilden av ett träd är en funktion av min näthinna, mina nerver och min hjärna, behövde Avenarius för att stärka teorin om den ”oupplösliga” förbindelsen hos den ”fullständiga” erfarenheten, vilken inkluderar såväl vårt ”jag” som trädet, dvs omgivningen.

Läran om introjektionen är en enda röra som banar väg för idealistiskt struntprat och som strider mot naturvetenskapen, vilken orubbligt håller fast vid att tanken är en funktion av hjärnan, att förnimmelserna, *dvs* bilderna av *yttervärlden*, existerar i oss, framkallade av tingens inverkan på våra sinnesorgan. Det materialistiska avlägsnandet av ”dualismen mellan ande och kropp” (dvs den materialistiska monismen) består i att anden inte existerar oberoende av kroppen, att anden är det sekundära, en funktion av hjärnan, en återspegling av yttervärlden. Det idealistiska avlägsnandet av ”dualismen mellan ande och kropp” (dvs den idealistiska monismen) består i att anden *inte är* en funktion av kroppen, att anden följaktligen är det primära, att ”omgivningen” och ”*jaget*” existerar endast i den oupplösliga förbindelsen mellan samma ”elementkomplex”. Utom dessa två varandra rakt motsatta metoder att avlägsna ”dualismen mellan ande och kropp” kan det inte finnas något tredje sätt, ifall man inte räknar med eklekticismen, dvs en virrig hopblandning av materialism och idealism. Det var just denna hopblandning hos Avenarius som Bogdanov & Co tog för en ”sanning utanför materialismen och idealismen”.

Filosoferna av facket är emellertid inte så naiva och godtrogna som de ryska machisterna. Visserligen försvarar var och en av dessa ordinarie professorer ”sitt” system att vederlägga materialismen eller åtminstone ”försona” materialismen och idealismen. Men då det gäller en konkurrent avslöjar de utan vidare ceremonier de osammanhängande brottstycken av materialism och idealism som finns i alla slags ”moderna” och ”originella” system. Medan några unga intellektuella råkat fastna på Avenarius' krok, lyckades det inte att locka den gamle räven Wundt i fällan. Idealisten Wundt har helt sonika ryckt masken av posören Avenarius genom att *prisa honom för den antimaterialistiska tendensen i introjektionsläran*.

Wundt skriver: ”Om den vulgära materialismen av empiriokriticismen tillvitas att den med sådana uttryck som att hjärnan 'har' tankar eller 'utför' tänkande uttrycker ett förhållande som överhuvudtaget inte kan konstateras genom ett faktiskt iakttagande och beskrivande [som ”faktum” betraktar W Wundt tydligen att människan tänker utan hjärna!] … så är denna tillvitelse givetvis berättigad.” (A a, s 47f)

Fattas bara annat! Mot materialismen går idealisterna alltid samman med halvhetsteoretikerna Mach och Avenarius! Det är bara synd, tillägger Wundt, att denna introjektionsteori ”inte har det ringaste samband med läran om den oavhängiga vitalserien utan tydligen först efteråt och på ett tämligen konstlat sätt utifrån anpassats till denna lära” (s 365).

I introjektionen, säger Oskar Ewald, bör man ”inte se mer än en fiktion av empiriokriticismen som behöver den för att täcka över sina villfarelser” (1 c, 44). ”Så ser man sig ställd inför en sällsam motsägelse: å ena sidan skall introjektionens avlägsnande och återupprättandet av det naturliga världsbegreppet återskänka världen karaktären av levande realitet; å andra sidan leder empiriokriticismen genom principialkoordinationen till det rent idealistiska antagandet av en absolut korrelation mellan motled och centralled. Avenarius rör sig sålunda i cirkel. Han drog i fält mot idealismen och sträckte vapen innan det kom till öppen fientlighet. Han ville befria objektens värld ur subjektets välde – för att sedan ånyo fjättra den vid detsamma. Det som han verkligen kritiskt förmådde upphäva är snarare en karikatyr av idealismen än dennas adekvata kunskapsteoretiska uttrycksform.” (L c, s 64f)

”I sitt ofta citerade uttalande”, säger Norman Smith, ”att hjärnan varken är säte eller organ för eller bärare av tanken, förkastar Avenarius de enda termer som vi har för att definiera förhållandet mellan dem båda.” (A a, s 30)

Det är inte heller att undra på, att den av Wundt godkända teorin om introjektionen väcker sympati hos den öppne spiritualisten James Ward*, som för ett systematiskt krig mot ”naturalism och agnosticism”, särskilt mot T Huxley, (inte emedan denne, som Engels förebrådde honom, var en otillräckligt bestämd och beslutsam materialist, utan) för att det egentligen är materialism som gömmer sig bakom hans agnosticism.

Det må noteras att den engelske machisten K Pearson, som struntar i alla slags filosofiska konstgrepp och varken erkänner introjektion eller koordination eller ”världselementens upptäckt”, kommer till det oundvikliga resultat som machismen måste komma till berövad dylik ”utklädsel”, nämligen den rena subjektiva idealismen. Pearson känner inte till några ”element”. ”Sinnesvarseblivningar” (sense-impressions) är hans första och sista ord. Han betvivlar inte ett ögonblick att människan tänker med hjärnan. Och motsägelsen mellan denna tes (den enda som motsvarar vetenskapen) och utgångspunkten för hans filosofi är uppenbar och iögonenfallande. I sin kamp mot begreppet materia som något existerande oberoende av våra sinnesvarseblivningar blir Pearson utom sig. (Vetenskapens grammatik, kap VII) Han upprepar Berkeleys alla argument och förklarar att materien är ett intet. Men så snart det blir fråga om förhållandet mellan hjärnan och tanken förklarar Pearson bestämt: ”Från viljan och medvetandet, som är förknippade med den materiella mekanismen, kan vi inte sluta till något som vore likt viljan och medvetandet utan denna mekanism.” † Som resultat av motsvarande del av sina forskningar uppställer Pearson t o m tesen: ”Utanför ett nervsystem, som liknar värt eget, har medvetandet ingen mening. Det är ologiskt att påstå, att hela materien skulle äga medvetande [men det är logiskt att anta, att hela materien besitter en egenskap som i huvudsak är besläktad med förnimmelsen, egenskapen att återspegla]; ännu mer ologiskt är det att påstå, att medvetande eller vilja existerar utanför materien.” (Ibid, s 75, andra tesen) En flagrant begreppsförvirring! Materien är ingenting annat än grupper av sinnesvarseblivningar; det är Pearsons premiss, hans filosofi. Således är förnimmelsen och tanken det primära, materien det sekundära. Men nej – medvetandet existerar inte utan materia, ja, tydligen inte ens utan ett nervsystem! Dvs medvetande och förnimmelse visar sig utgöra det sekundära. Vattnet vilar på jorden, jorden på valen, valen på vattnet. Machs ”element”, Avenarius'

* James Ward, *Naturalism and Agnosticism* (Naturalism och agnosticism – *Red*), 3rd ed., London 1906, Vol. II, pp. 171-172.

† K. Pearson, *The Grammar of Science*, 2nd ed., London 1900, P. 58.

koordination och introjektion upplöser inte alls detta virrvarr utan endast fördunklar det hela, sopar bort spåren medelst lärd filosofirotvälska.

En likadan rotvälska, som det räcker att säga några ord om, är den speciella terminologin hos Avenarius som myntat ett ändlöst överflöd av diverse ”notaler”, ”sekuraler”, ”fidentialer” osv, osv. Våra ryska machister kringgår till största delen generat denna professorsgallimatias och avfyrar endast då och då en ”existential” eller något liknande (i bedövningssyfte) mot läsaren. Men medan naiva personer tar dessa ord för en speciell biomekanik, så skrattar de tyska filosoferna – som själva hyser förkärlek för ”lärda” ord – åt Avenarius. Det är precis detsamma om man säger ”notal” (notus = bekant) eller att något är mig bekant, säger Wundt i kapitlet Det empiriokritiska systemets skolastiska karaktär. Och det är verkligen den renaste och kompaktaste skolastik. En av Avenarius' mest hängivna lärjungar, R Willy, hade mod att öppet erkänna det: ”Det som föresvävade Avenarius var en biomekanik. Men till insikt om hjärnans liv kan man endast komma genom faktiska upptäckter och inte på det sätt som Avenarius försökte göra det. Avenarius' biomekanik stöder sig inte på några som helst nya iakttagelser; det utmärkande för den är rent schematiska begreppskonstruktioner, och därtill sådana som inte ens har karaktären av hypoteser som öppnar ett visst perspektiv; det är enbart spekulationsschabloner [blosse Spekulierschablonen], vilka som en mur spärrar utsikten för oss.” [*]

De ryska machisterna kommer snart att likna modenarrar, vilka faller i extas över en hatt som de borgerliga filosoferna i Europa redan slitit ut.

6. Om Machs och Avenarius' solipsism

Vi har sett, att utgångspunkten och den grundläggande premissen för empiriokriticismens filosofi är den subjektiva idealismen. Världen är vår förnimmelse – det är huvudpremissen, som visserligen beslöjas men inte det ringaste förändras genom ordet ”element” och teorierna om den ”oavhängiga serien”, om ”koordinationen” och ”introjektionen”. Denna filosofi är absurd därför att den leder till solipsism, till erkännande av den filosoferande individens allenaexistens. Våra ryska machister försäkrar likväl läsaren, att det är ”ytterlig subjektivism” att ”beskylla” Mach för ”idealism eller rent av för solipsism”. Det säger Bogdanov i inledningen till Analys av förnimmelser (s XI), och detta upprepas i oändliga variationer av hela det machistiska sällskapet.

Sedan vi undersökt hur Mach och Avenarius skyddar sig mot solipsismen, måste vi nu tillägga en sak: den ”ytterliga subjektivismen” i påståendena ligger helt på Bogdanov & Co:s sida, ty i den filosofiska litteraturen har författare av de mest olika riktningar för länge sedan upptäckt machismens huvudsynd bakom alla dess slöjor. Vi inskränker oss till att helt enkelt räkna upp de åsikter som tillräckligt bevisar ”subjektivismen” i våra machisters okunnighet. Det bör observeras, att nästan alla filosofer av facket sympatiserar med olika slags idealism: i deras ögon är idealism inget klander, som den är för oss marxister. Men de konstaterar Machs verkliga filosofiska inriktning genom att mot det ena idealistiska systemet ställa ett annat, likaledes idealistiskt, men som de anser vara konsekventare.

O Ewald säger i sin bok, där han analyserar Avenarius' lära, att ”empiriokriticismens skapare” dömer sig med eller mot sin vilja till solipsism (1 c, s 61f).

Hans Kleinpeter, en av Machs lärjungar, som Mach i förordet till Erkenntnis und Irrtum uttryckligen betonar sin solidaritet med, påvisar att ”just Mach är ett exempel på att den kunskapsteoretiska idealismen är förenlig med naturvetenskapens krav [för eklektikerna är ju

[*] R. Willy, *Gegen die Schulweisheit*, s. 169. Den pedantiske Petzoldt skulle naturligtvis aldrig göra sådana erkännanden; han idisslar med brackans självbelåtenhet Avenarius' ”biologiska” skolastik. (B I, kap II)

allt ”förenligt”!] och på att naturvetenskapen mycket väl kan utgå från solipsismen utan att behöva bli stående vid den”. (Archiv für systematische Philosophie, Band VI, 1900, s. 87)

E Lucka säger i en undersökning av Machs Analys av förnimmelser: bortsett från denna missuppfattning ”står Mach på den rena idealismens grund”. ”Det är obegripligt att Mach värjer sig mot att bli kallad berkeleyan.” (Kantstudien, Band VIII, 1903, s. 416, 417)

W Jerusalem, en ärkereaktionär kantian, som Mach solidariserar sig med i samma förord (”en närmare släktskap” i tankarna än vad Mach tidigare trott: Vorwort till Erkenntnis und Irrtum, 1906, s. X): ”Den konsekvent tänkta fenomenalismen leder till solipsism.” Därför måste man också lägga sig till med ett och annat från Kant! (Se Der kritische Idealismus und die reine Logik[*], 1905, s. 26.)

R Hönigswald: ”… immanensfilosofins anhängare och empiriokriticisternas skola står inför ett alternativ: antingen solipsism eller en metafysik i Fichtes, Schellings eller Hegels anda.” (Über die Lehre Hume's von der Realität der Aussendinge, 1904, s. 68)

Den engelske fysikern Oliver Lodge talar i en mot materialisten Haeckel kritisk bok i förbigående, som om någonting allmänt bekant, om ”solipsister som Pearson och Mach”. (Sir Oliver Lodge, La vie et la matiére[†], Paris 1907, s. 15)

De engelska naturforskarnas organ Nature har genom geometern E T Dixon uttalat sin fullt bestämda mening om machisten Pearson. Det lönar sig att återge denna åsikt, inte därför att den skulle vara ny på något sätt utan därför att de ryska machisterna naivt har tagit Machs filosofiska röra för ”naturvetenskapens filosofi” (Bogdanov, förordet till Analys av förnimmelser, s XIIff).

”Grundvalen för Pearsons hela bok”, skrev Dixon, ”är satsen att eftersom vi inte omedelbart kan uppfatta någonting annat än de sinnliga varseblivningarna [sense-impressions], så är de ting, som vi vanligen talar om som objektiva eller yttre föremål, ingenting annat än grupper av sinnesvarseblivningar. Men professor Pearson medger existensen av andra medvetanden än hans eget; han gör det inte endast stillatigande, i det han med sin bok vänder sig till dem, utan också uttryckligen på många ställen i sin bok.” Till existensen av andras medvetande sluter sig Pearson efter analogi, genom att iaktta andra personers kroppsrörelser: om andras medvetande är reellt, så måste man anta att det också existerar människor utanför mig! ”Självfallet skulle det inte vara möjligt att på detta sätt vederlägga en konsekvent idealist, som påstod att inte endast de yttre tingen utan också alla andra medvetanden är overkliga och endast existerar i hans inbillning. Men att erkänna de andra medvetandenas realitet betyder att erkänna realiteten av de medel, genom vilka vi sluter oss till det främmande medvetandet, dvs … den yttre bilden av mänskliga kroppar.” Utvägen ur denna svårighet ligger i att erkänna ”hypotesen” att våra sinnesvarseblivningar motsvaras av en objektiv realitet utanför oss. Denna hypotes förklarar våra sinnesvarseblivningar på ett tillfredsställande sätt: ”Jag kan inte på allvar betvivla, att professor Pearson själv tror på den lika mycket som någon annan. Men om han uttryckligen skulle erkänna detta, så blev han tvungen att skriva om nästan varenda sida av sin Vetenskapens grammatik.” [‡]

Spott och spe är tänkande naturforskares svar på den idealistiska filosofi som försätter Mach i extas.

Till slut ett uttalande av den tyske fysikern L Boltzmann. Machisterna skall måhända säga som Friedrich Adler, att han är en fysiker av den gamla skolan. Men här är det inte alls fråga

---

[*] *Den kritiska idealismen och den rena logiken – Red*
[†] *Livet och materien – Red*
[‡] *Nature*, 1892, July 21, p. 269.

om fysikens teorier utan om en grundläggande filosofisk fråga. Boltzmann tar till orda mot folk som är ”helt fångna av de nya kunskapsteoretiska dogmerna”. Han skriver: ”Överhuvudtaget har misstron mot de föreställningar som vi endast kan härleda ur de direkta sinnesvarseblivningarna lett till en ytterlighet, som är rakt motsatt den tidigare naiva tron. Endast sinnesvarseblivningarna är oss givna, heter det, därför får man inte ta ens ett steg utöver dem. Men om man vore konsekvent, så måste man ställa ännu en fråga: är också våra sinnesvarseblivningar från i går givna? Omedelbart är oss dock endast den enda sinnesvarseblivning eller den enda tanke given, som vi för ögonblicket tänker. Om man vore konsekvent, så måste man förneka inte bara andra väsen förutom det egna jaget, utan också alla föreställningar, som man någonsin tidigare haft.” [*]

Denna fysiker behandlar med rätta Mach & Co:s föregivet ”nya”, ”fenomenologiska” ståndpunkt som en av den filosofiska subjektiva idealismens gamla absurditeter.

Nej, det är de som ”inte observerat” att solipsismen är Machs huvudfel som är slagna med ”subjektiv” blindhet.

Kapitel II. Empiriokriticismens och den dialektiska materialismens kunskapsteori. II

1. ”Tinget i sig” eller V Tjernov vederlägger Friedrich Engels

Våra machister har skrivit så mycket om ”tinget i sig”, att om allt samlades på ett ställe skulle man få hela berg av tryckpapper. ”Tinget i sig” är ett verkligt béte noire[†] för Bogdanov och Valentinov, Bazarov och Tjernov, Berman och Jusjkevitj. Det finns inga ”kraftuttryck” som de inte skulle ha använt om det, inga speglosor som de inte skulle ha överöst det med. Och vem är det då som de bekämpar på grund av detta olycksaliga ”ting i sig”? Här börjar uppdelningen av den ryska machismens filosofer efter politiska partier. Alla machister, som vill vara marxister, bekämpar Plechanovs ”ting i sig” och anklagar honom för att ha gått vilse och hamnat i kantianism, för att ha avvikit från Engels. (Den första anklagelsen skall vi behandla i kapitel IV, den senare skall vi ta upp här.) Machisten hr V Tjernov, en narodnik och svuren fiende till marxismen, drar direkt i fält mot Engels med anledning av ”tinget i sig”.

Det är skam att behöva erkänna, men det vore samtidigt synd att hemlighålla, att den öppna fiendskapen mot marxismen denna gång gjort hr Viktor Tjernov till en *principiellare* litterär motståndare än våra partikamrater och opponenter i filosofin. Ty endast ett *ont samvete* (eller möjligen även bristande kännedorn om materialismen?) kan förklara att de machister som vill vara marxister diplomatiskt lämnat Engels åsido, fullständigt ignorerat Feuerbach och uteslutande trampat omkring på stället runt Plechanov. Det är ingenting annat än på stället marsch, ett långtråkigt smågruff och gräl med Engels' lärjunge, medan man fegt undvikit att direkt analysera lärarens åsikter. Och eftersom syftet med dessa flyktiga anteckningar är att visa hur reaktionär machismen är och hur riktig Marx' och Engels' materialism är, så skall vi lämna åsido hur de machister som vill vara marxister angriper Plechanov och direkt vända oss till Engels, som vederläggs av empiriokriticisten hr V Tjernov. I dennes Filosofiska och sociologiska studier (Moskva 1907; en samling artiklar som med få undantag är skrivna före år 1900) börjar artikeln Marxism och transcendentalfilosofi direkt med ett försök att spela ut Marx mot Engels. Engels beskylls för ”naivt dogmatisk materialism” och den ”grövsta materialistiska dogmatism” (s 29 och 32). För hr V Tjernov är Engels' argumentation mot det

[*] Ludwig Boltzmann, *Populäre Schriften* (Populärartiklar – *Red*), Leipzig 1905, s. 132. Jfr s 168, 177, 187 m fl.
[†] Bokstavligt *svart djur*; skräckbild, föremål för hat – *Red*

kantska tinget i sig och mot Humes filosofiska linje ett ”tillräckligt” belägg. Med denna argumentation skall vi nu också börja.

I sin Ludwig Feuerbach betecknar Engels materialismen och idealismen som de filosofiska huvudriktningarna. Materialismen tar naturen som det primära och anden som det sekundära, den sätter varat på första platsen och tänkandet på den andra. För idealismen gäller det omvända. Denna grundläggande skillnad mellan de ”två stora läger”, i vilka filosofer tillhörande idealismens och materialismens ”olika skolor” delas upp, skjuter Engels i förgrunden, och anklagar direkt dem som använder uttrycken idealism och materialism i en annan mening, för ”begreppsförvirring”.

Den ”högsta frågan i hela filosofin”, ”den stora huvudfrågan för all filosofi, speciellt den nyare”, säger Engels, är ”frågan om förhållandet mellan tänkandet och varat, mellan anden och naturen”. Samtidigt som Engels i denna huvudfråga delar upp filosoferna i ”två stora läger”, påvisar han att denna filosofiska huvudfråga har ”ännu en sida”, nämligen ”hur förhåller sig våra tankar om den oss omgivande världen till denna värld själv? Är vårt tänkande istånd att lära känna den verkliga världen, kan vi i våra föreställningar och begrepp om den verkliga världen skapa oss en riktig spegelbild av verkligheten?” [*]

”Det övervägande antalet filosofer besvarar denna fråga i positiv riktning”, säger Engels och räknar till detta flertal inte bara alla materialister utan också de mest konsekventa idealisterna, exempelvis den absolute idealisten Hegel som ansåg den verkliga världen vara ett förverkligande av den ”absoluta idén” som existerat sedan evighet, varvid den mänskliga anden, om den riktigt uppfattar den verkliga världen, i denna och genom denna lär känna den ”absoluta idén”.

”Men därjämte [dvs vid sidan av materialisterna och de konsekventa idealisterna] finns det en rad andra filosofer, som bestrider möjligheten av någon kunskap om världen eller åtminstone någon fullständig kunskap om densamma. Till dessa hör bland de nyare filosoferna Hume och Kant, och de har spelat en synnerligen betydande roll i den filosofiska utvecklingen.”

Hr V Tjernov störtar sig nu in i striden sedan han citerat dessa Engels' ord. Till ordet Kant gör han följande anmärkning:

”Är 1888 var det rätt egendomligt att kalla sådana filosofer som Kant och särskilt Hume för 'nyare'. Det skulle ha varit naturligare att höra sådana namn som Cohen, Lange, Riehl, Laas, Liebmann, Göring osv. Men Engels var tydligen inte så särdeles bevandrad i den 'nyare' filosofin.” (s 33, fotnot 2)

Hr V Tjernov förblir trogen mot sig själv. Såväl i ekonomiska som i filosofiska frågor liknar han i samma mån Turgenevs Vorosjilov: ena gången förintar han den okunnige Kautsky[†], andra gången den okunnige Engels enbart med att åberopa sig på ”lärda” namn! Det fatala är bara att alla de auktoriteter som hr Tjernov nämner – är just desamma *nykantianer*, som Engels *på samma sida* i sin L Feuerbach betecknar som teoretiska *reaktionärer*, vilka bemödar sig att blåsa nytt liv i liket av Kants och Humes för länge sedan vederlagda läror. Den gode hr Tjernov har inte förstått, att det är just de auktoritativa (för machismen) och virriga professorerna som Engels vederlägger med sitt resonemang!

---

[*] F Engels, *L Feuerbach* ..., 4:e ty upp!, s. 15. Den ryska översättningen, Genéve 1905, s 12f. 1-Ir V Tjernov översätter ordet Spiegelbild bokstavligt till ryska och klandrar Plechanov för att han återger Engels' teori ”*i betydligt försvagad form*”, eftersom han helt enkelt talar om en avbild och inte om en spegelbild. Det är ordrytteri. Ordet Spiegelbild används i tyskan också helt enkelt i samma mening som Abbild.

[†] V Iljin, *Agrarfrågan*, del 1, S:t Petersburg 1908, s 195 (Se V I Lenin, *Samlade skrifter*, 5:e ry uppl, b 5, s 147. – *Red*)

Efter att ha påpekat att redan Hegel anförde de ”avgörande” argumenten mot Hume och Kant och att Feuerbach kompletterat dessa argument med nya som är mera kvicka än djuptänkta, fortsätter Engels:

”Den mest slående vederläggningen av denna liksom av alla andra filosofiska konstigheter [Schrullen] är praktiken, nämligen experiment och industri. Om vi kan bevisa riktigheten av vår uppfattning om en naturföreteelse genom att vi själva producerar den, framkallar den ur dess betingelser och därtill tvingar den att tjäna våra syften, så är det slut med Kants ofattbara [detta viktiga ord är utelämnat såväl i Plechanovs som i hr V Tjernovs översättning] 'ting i sig'. De kemiska ämnen, som alstras i växt- och djurkroppen, förblev sådana 'ting i sig', till dess den organiska kemin började framställa dem det ena efter det andra; därmed blev 'tinget i sig' ett ting för oss, som exempelvis färgämnet alizarin i krapproten, vilket vi inte längre får från krapproten ute på fälten utan betydligt billigare och enklare framställer ur koltjära.” (A a, s 16)

Efter att ha återgett detta resonemang tappar hr V Tjernov alldeles fattningen och tillintetgör fullständigt den stackars Engels. Lyssna till detta: ”Att man 'betydligt billigare och enklare' kan framställa alizarin ur stenkolstjära, kommer naturligtvis inte att förvåna någon nykantian. Men att man tillsammans med alizarinet ur samma stenkolstjära på samma billiga sätt skulle få ut ett vederläggande av 'tinget i sig' – det skulle inte bara en nykantian ta som en märkvärdig och oerhörd upptäckt.”

”Sedan Engels fått veta, att 'tinget i sig' enligt Kant är ofattbart, har han tydligen vänt om teoremet och kommit till den slutsatsen, att allt okänt är ett ting i sig ...” (s 33)

Hör på, hr machist – ljug, men gör det med måtta! Här står ni ju och förvränger i allas åsyn just det citat från Engels som ni vill ”göra ned”, utan att ens ha förstått vad det egentligen är fråga om!

För det första är det inte sant, att Engels ”skulle få ut ett vederläggande av tinget i sig”. Engels säger direkt och klart, att han vederlägger det *kantska ofattbara* (eller oförnimbara) tinget i sig. Hr Tjernov förvränger Engels' materialistiska uppfattning om tingens existens oberoende av vårt medvetande. För det andra, om Kants teorem lyder att tinget i sig är ofattbart, så skulle det ”*omvända*” teoremet lyda att det *ofattbara* är ett ting i sig. Hr Tjernov har emellertid bytt ut det ofattbara mot det *okända*, utan att förstå att han med detta utbyte återigen har förvrängt och förfalskat Engels' materialistiska uppfattning!

Hr V Tjernov är till den grad bortkollrad av de reaktionärer i den officiella filosofin som han tagit till sina ledare, att han började skrika och väsnas mot Engels *utan att ha förstått någonting alls* i det exempel han anförde. Vi skall försöka att klargöra för denne representant för machismen vad frågan egentligen gäller.

Engels säger direkt och klart, att han vänder sig mot både Hume och Kant tillsammans. Men hos Hume är det alls inte fråga om några ”ofattbara ting i sig”. Vad är då det gemensamma hos dessa två filosofer? Det att de *principiellt skiljer* ”företeelsen” från det som framträder, förnimmelsen från det som förnims, tinget för oss från ”tinget i sig”. Hume vill inte veta någonting om ”tinget i sig” och anser själva tanken på någonting sådant vara filosofiskt otillåtlig, anser den vara ”metafysik” (som Humes och Kants anhängare uttrycker sig). Kant däremot medger att ”tinget i sig” existerar men förklarar det vara ”ofattbart”, principiellt olika företeelsen, tillhörande ett principiellt annat område, en ”hinsides” (Jenseits) sfär, vilken är tillgänglig för tron men inte för kunskapen.

Vad är det väsentliga i Engels' invändning? Igår visste vi inte, att det finns alizarin i koltjäran. Idag har vi fått veta det. Frågan är, om det också igår fanns alizarin i koltjäran?

Naturligtvis fanns det det. Varje tvivel härpå skulle vara ett hån mot den moderna naturvetenskapen.

Men i så fall följer härav tre viktiga kunskapsteoretiska slutsatser:

1) Tingen existerar oberoende av vårt medvetande, oberoende av våra förnimmelser, utanför oss, ty det råder inget tvivel om att alizarinet också igår existerade i koltjäran och det är lika otvivelaktigt att vi igår ingenting visste om denna existens och inte erhöll några förnimmelser av detta alizarin.

2) Mellan företeelsen och tinget i sig finns absolut ingen principiell skillnad och kan inte heller finnas. Den enda skillnad som finns är skillnaden mellan det kända och det ännu inte kända. De filosofiska spetsfundigheterna beträffande särskilda gränser mellan det ena och det andra, att tinget i sig befinner sig ”hinsides” företeelserna (Kant), eller att man genom något slags filosofisk skiljemur kan och måste avgränsa sig från frågan om världen, som till en eller annan del ännu inte är känd men dock existerar utanför oss (Hume) – allt detta är rent nonsens, Schrullen, griller, fantasier.

3) I kunskapsteorin måste man, liksom på vetenskapens alla andra områden, tänka dialektiskt, dvs inte förutsätta att vårt vetande är något färdigt och oföränderligt utan undersöka hur *kunskap* uppstår ur *okunskap*, hur ofullständig, inexakt kunskap blir allt fullständigare och exaktare.

Har man en gång accepterat den ståndpunkten att den mänskliga kunskapen utvecklas ur okunnighet, så skall man se att miljoner exempel som är lika enkla som upptäckten av alizarin i koltjäran, att miljoner iakttagelser, inte endast ur vetenskapens och teknikens historia, utan också ur envars dagliga liv visar människan hur ”tingen i sig” förvandlas till ”ting för oss”, hur ”företeelserna” uppstår när våra sinnesorgan utsätts för en yttre impuls från ett eller annat föremål och hur de försvinner när ett eller annat hinder förtar möjligheten för ett föremål, som vi vet existerar, att inverka på våra sinnesorgan. Den enda och oundvikliga slutsatsen härav – en slutsats som alla människor i den levande mänskliga praktiken drar och som materialismen medvetet lägger till grund för sin kunskapsteori – är att det utanför och oberoende av oss existerar föremål, ting, kroppar, att våra förnimmelser är avbilder av yttervärlden. Machs motsatta teori (kropparna är förnimmelsekomplex) är ynkligt idealistiskt nonsens. Hr Tjernov har emellertid genom sin ”analys” av Engels ännu en gång uppenbarat sina vorosjilovegenskaper: Engels' enkla exempel föreföll honom ”märkvärdigt och naivt”! Som filosofi räknar han endast lärda spetsfundigheter och är inte i stånd att skilja professorseklekticism från den konsekventa materialistiska kunskapsteorin.

Att analysera hr Tjernovs alla fortsatta argument är varken möjligt eller nödvändigt; de är samma förmätna struntprat (som påståendet att atomen är ett ting i sig för materialisterna!). Vi skall endast nämna ett yttrande om Marx som faller inom rammen för vårt tema (och som tycks ha förvillat en och annan), nämligen att det skulle finnas en differens mellan Marx och Engels. Frågan gäller Marx' *andra* tes om Feuerbach och Plechanovs översättning av ordet Diesseitigkeit.

Här följer denna andra tes:

”Frågan huruvida det mänskliga tänkandet besitter objektiv sanning är inte en fråga för teorin utan en praktisk fråga. Människan måste i praktiken bevisa sitt tänkandes sanning, dvs verklighet och makt, dess egenskap av något som hör till jordelivet [Diesseitigkeit]. Tvisten om det verkliga eller ickeverkliga hos ett tänkande, som isolerar sig från praktiken, är en rent skolastisk fråga.”

I stället för ”bevisa tänkandets 'härstädeshet” ” (bokstavlig översättning) står det hos Plechanov: bevisa att tänkandet ”inte stannar på denna sida av företeelserna”. Och hr V Tjernov dundrar: ”Motsatsen mellan Engels och Marx har avlägsnats synnerligen enkelt”, ”man kan alltså utläsa att Marx liksom Engels hävdat att tingen i sig är fattbara och att tänkandet är hinsides” (a a, s 34, fotnot).

Vad kan man göra med en Vorosjilov som med varje fras bara ökar förvirringen! Det är okunnighet, hr Viktor Tjernov, att inte veta, att alla materialister hävdar att tingen i sig är fattbara. Det är okunnighet, hr Viktor Tjernov, eller gränslöst slarv om ni hoppar över den *första* satsen i tesen utan att betänka, att tänkandets ”objektiva sanning” (gegenständliche Wahrheit*) ingenting annat* betyder än *existensen* av föremål (=”ting i sig”), vilka *sannings-enligt* återspeglas genom tänkandet. Det är analfabetism, hr Viktor Tjernov, om ni påstår, att man ur Plechanovs återgivande (Plechanov återger men översätter inte) kan ”utläsa”, att Marx försvarade tänkandets *hinsideshet*. Ty det är endast Humes och Kants anhängare som låter det mänskliga tänkandet stanna ”på denna sida av företeelserna”. För alla materialister, bland dem 1600-talets materialister som biskop Berkeley ville förinta (se Inledningen), är ”företeelserna” ”ting för oss” eller kopior av ”objekten i sig”. Självfallet är inte Plechanovs fria återgivande förpliktande för dem som vill lära känna Marx själv. Men det är en ovillkorlig plikt att tänka sig in i Marx' resonemang och inte fäkta som Vorosjilov.

Det är intressant att notera att medan personer som kallar sig socialister inte vill eller inte förmår tänka sig in i Marx' teser, så ådagalägger ibland borgerliga författare, filosofer av facket, en större samvetsgrannhet. Jag känner en författare som studerat Feuerbachs filosofi och i samband därmed undersökt Marx' teser. Det är Albert Lévy, som i tredje kapitlet i andra delen av sin bok om Feuerbach undersöker Feuerbachs inflytande på Marx.[*] Utan att dröja vid huruvida Lévy överallt tolkar Feuerbach på ett riktigt sätt och hur han ur vanlig borgerlig synpunkt kritiserar Marx, vill vi endast anföra hans omdöme om det filosofiska innehållet i Marx' berömda teser. Om den första tesen säger Lévy: ”Marx erkänner å ena sidan tillsammans med hela den tidigare materialismen och med Feuerbach, att våra föreställningar om tingen motsvarar reella och åtskiljbara [självständiga, distincts] objekt utanför oss

Som läsaren ser har Albert Lévy genast klart för sig att grundinställningen inte bara hos den marxistiska materialismen utan hos *all materialism, ”hela den tidigare”* materialismen, är erkännandet av de reella objekten utanför oss, vilka våra föreställningar ”motsvarar”. Detta abc, som gäller *hela* materialismen överhuvudtaget, är obekant endast för de ryska machisterna. Lévy fortsätter:

” ... Å andra sidan beklagar Marx, att materialismen överlämnat åt idealismen att värdera betydelsen av de aktiva krafterna [dvs människans praktiska verksamhet]. Dessa aktiva krafter bör enligt Marx lösryckas från idealismen för att infogas i det materialistiska systemet, varvid de självfallet måste tilldelas den reella och sinnliga karaktär som idealismen inte kunde tillerkänna dem. Marx' tankegång är alltså följande: alldeles som våra föreställningar motsvaras av reella objekt utanför oss, så motsvaras vår fenomenella verksamhet av en reell verksamhet utanför oss, en verksamhet av tingen; i denna mening tar mänskligheten del i det absoluta inte endast genom teoretisk kunskap utan också genom praktisk verksamhet, och hela den mänskliga verksamheten förvärvar på detta sätt en värdighet, en dignitet, som tillåter den att gå jämsides med teorin: den revolutionära verksamheten erhåller från och med nu en metafysisk betydelse ...”

[*] Albert Léyy, *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la lit térature allemande* (Feuerbachs filosofi och dess inflytande på den tyska litteraturen – *Red*), Paris 1904, pp. 249-338: Feuerbachs inflytande på Marx; pp. 290-298: analys av teserna.

A Lévy är professor. Och en riktig professor kan inte låta bli att skälla materialisterna för metafysiker. För de idealistiska, humeska och kantska professorerna är varje materialism metafysik", eftersom den bakom fenomenet (företeelsen, tinget för oss) ser det reella utanför oss. Därför har A Lévy rätt i det väsentliga när han säger, att mänsklighetens "fenomenella verksamhet" för Marx motsvaras av en "tingens verksamhet", dvs den mänskliga praktiken har inte endast en fenomenell (i Humes och Kants uppfattning av ordet) betydelse utan också en objektivt reell. Praktikens kriterium har – som vi utförligt skall visa senare (§ 6) – hos Mach och hos Marx fullständigt olika betydelse. "Mänskligheten tar del i det absoluta", det betyder: den mänskliga kunskapen återspeglar den absoluta sanningen (se nedan, § 5), mänskligheten praktik bekräftar i våra föreställningar – genom att pröva deras riktighet

– det som motsvarar den absoluta sanningen. A Lévy fortsätter:

" ... När Marx kommit till denna punkt stöter han naturligtvis på kritikens invändningar. Han medgav existensen av ting i sig, vilka vår teori är en mänsklig översättning av. Det är inte möjligt för honom att komma ifrån den vanliga invändningen: Vad har ni för garanti för översättningens riktighet? Vad har ni för bevis för att den mänskliga tanken ger er en objektiv sanning? På denna invändning svarar Marx i den andra tesen." (s 291)

Läsaren ser, att A Lévy inte ett ögonblick betvivlar att Marx erkänner existensen av tingen i sig!

2. Om "transcendens" eller hur V Bazarov "bearbetar" Engels

Men medan de ryska machister, som vill vara marxister, diplomatiskt förbigått en av Engels' mest avgörande och bestämda förklaringar, så har de i stället "bearbetat" en annan av hans förklaringar helt i Tjernovs stil. Hur långtråkig och mödosam uppgiften att rätta den förvrängda och vanställda meningen i citaten än är, kan man inte dra sig undan den om man vill tala om de ryska machisterna.

Så här ser Bazarovs bearbetning av Engels ut.

I artikeln Om historisk materialism[*] säger Engels följande om de engelska agnostikerna (filosofer tillhörande Humes linje):

"Likaså erkänner vår agnostiker, att allt vårt vetande vilar på de meddelanden, som vi mottager genom våra sinnen."

Vi påpekar alltså för våra machister, att även agnostikern (humeanen) utgår från *förnimmelserna* och inte erkänner någon annan kunskapskälla. Agnostikern är en ren "*positivist*", vilket anhängarna av den "nyaste positivismen" bör lägga på minnet!

"... Men, fortsätter han [agnostikern], hur kan vi veta, om våra sinnen ger oss riktiga avbilder av de ting, som de förnimmer? Och vidare säger han oss: när han talar om ting- en eller deras egenskaper, så menar han i verkligheten inte dessa ting och deras egenskaper själva, om vilka han inte kan veta något bestämt, utan blott de intryck som de gjort på hans sinnen ... "

Vilka två linjer i de filosofiska riktningarna ställer Engels här mot varandra? Den ena linjen går ut på att sinnena ger oss riktiga avbilder av tingen, att vi känner *tingen själva* och att yttervärlden inverkar på våra sinnesorgan. Det är materialismen, som agnostikern inte är ense med. Vad är då *kärnpunkten* i hans linje? Det är att han *inte går utöver* förnimmelserna, att *han stannar på denna sida av företeelserna* och vägrar att bakom förnimmelserna se

[*] Inledningen till den engelska översättningen av *Socialismens utveckling från utopi rill vetenskap*, översatt till tyska av Engels själv i *Die Neue Zeit*, XI, 1 (1892-1893, N° 1), s. 15ff. En rysk översättning – om jag inte tar fel är det den enda – finns i samlingsbandet Historisk materialism, s 162ff. Citatet anförs av Bazarov i *Studier "i" marxismens filosofi*, s 6.

någonting ”med säkerhet”. Om *dessa ting själva* (dvs tingen i sig, ”objekten i sig”, som de av Berkeley bekämpade materialisterna sade) kan vi inte veta någonting med säkerhet – det är vad en agnostiker kategoriskt hävdar. I den stridsfråga som Engels talar om hävdar således materialisten att tingen i sig existerar och är fattbara. Agnostikern *förkastar t o m själva tanken* på ting i sig och förklarar att vi inte kan veta någonting med säkerhet om dem.

Frågan är nu vad som skiljer agnostikerståndpunkten såsom den framställs av Engels från Machs ståndpunkt. Det ”nya” lilla ordet ”element”? Men det är ju rent barnsligt att tro att en nomenklatur kan ändra en filosofisk linje och att förnimmelserna upphör att vara förnimmelser om man kallar dem ”element”! Eller är det den ”nya” idén om att samma element i den ena förbindelsen bildar det fysiska, i den andra det psykiska? Men har ni inte observerat, att agnostikern hos Engels *också* sätter ”intryck” i stället för ”själva dessa ting”? Det innebär att agnostikern *i själva verket* också skiljer mellan fysiska och psykiska ”intryck”! Skillnaden ligger återigen *uteslutande* i nomenklaturen. När Mach säger att kropparna är förnimmelsekomplex, så är han berkeleyan. När Mach ”rättar sig” och säger att ”elementen” (förnimmelserna) kan i den ena förbindelsen vara fysiska, i den andra psykiska, så är han agnostiker, humean. Mach kommer inte utöver dessa två *linjer* i sin filosofi, och det krävs en ytterlig naivitet för att tro denna virrpanna på hans ord när han säger att han verkligen ”övervunnit” såväl materialismen som idealismen.

Engels nämner med avsikt inga namn i sin framställning. Han kritiserar inte enskilda representanter för humeismen (yrkesfilosoferna har en stark benägenhet att beteckna de obetydligaste förändringar, vilka en eller annan av dem infört i terminologin eller i argumenteringen, som originella system) utan humeismens *hela* linje. Engels kritiserar inte detaljer utan det väsentliga, han tar ut *det grundläggande*, i vilket alla humeaner *avviker* från materialismen, och därför drabbas såväl Mill som Huxley och Mach av hans kritik. Om vi säger, att materien är en ständig möjlighet att kunna förnimma (enligt John Stuart Mill), eller att materien (enligt Ernst Mach) består av mer eller mindre stabila komplex av ”element”, förnimmelser, så befinner vi oss *inom* agnosticismens eller humeismens ram. Båda ståndpunkterna, eller rättare sagt, dessa båda formuleringar *täcks* av Engels' framställning av agnosticismen: agnostikern går inte utöver förnimmelserna och förklarar att han *inte kan* veta någonting med säkerhet om deras källa, om deras original osv. Och att Mach tillmäter sin avvikelse från Mill i denna fråga en stor betydelse beror just på att även Mach hamnar under Engels' beskrivning av ordinarie professorer som Flohknacker[*]. Ni har dräpt en loppa, mina herrar, när ni inför era små rättelser och ändrar nomenklaturen i stället för att ge upp er grundläggande halvhetsinställning!

Hur vederlägger nu materialisten Engels – i början av sin artikel ställer Engels öppet och bestämt sin materialism mot agnosticismen – de anförda argumenten?

”... Det är visserligen ett betraktelsesätt”, säger Engels, ”som det förefaller svårt att nå med blott argumentation. Men innan människorna argumenterade, handlade de. 'I begynnelsen var handlingen.' Och mänskligt handlande hade redan löst svårigheten, långt innan mänskligt snusförnuft uppfann den. The proof of the pudding is in the eating. [Man bevisar puddingen, man prövar puddingen genom att äta den]. I det ögonblick då vi för vårt eget bruk använder dessa ting, alltefter de egenskaper som vi iakttager hos dem, i samma ögonblick underkastar vi våra sinnens iakttagelser ett ofelbart prov ifråga om deras riktighet eller oriktighet. Om dessa iakttagelser var oriktiga, då måste också vårt omdöme om hur ett dylikt ting kan användas vara oriktigt, och vårt försök att använda det måste misslyckas. Men om vi uppnår vårt syfte, om vi finner att tinget motsvarar vår föreställning om det, att det utför det som vi

[*] Loppdräpare – *Red*

använt det till, då är detta ett positivt bevis för att inom dessa gränser våra iakttagelser om tinget och om dess egenskaper stämmer med den utanför oss existerande verkligheten ...”

Här är alltså den materialistiska teorin, teorin om föremålens återspegling i tanken, framställd med fullaste klarhet: tingen existerar utanför oss. Våra varseblivningar och föreställningar är deras avbilder. Genom praktiken underkastas dessa avbilder en prövning, skiljs de riktiga från de oriktiga. Men låt oss lyssna litet mer till Engels (Bazarov avbryter här citatet från Engels eller rättare från Plechanov, eftersom han tydligen anser det överflödigt att ta hänsyn till Engels själv):

” ... Finner vi däremot att vi gjort ett misstag, då dröjer det vanligen inte heller länge, innan vi upptäcker orsaken därtill. Vi finner att den iakttagelse som låg till grund för vårt försök antingen själv var ofullständig eller ytlig eller var sammanlänkad med resultaten av andra iakttagelser på ett sätt som inte rättfärdigade det hela ... [Den ryska översättningen i Historisk materialism är felaktig.] Så länge vi riktigt skolar och använder våra sinnen och låter våra handlingar begränsas av de skrankor, som riktigt gjorda och utnyttjade iakttagelser satt, så länge skall vi finna, att resultaten av våra handlingar lämnar bevis för våra iakttagelsers överensstämmande med de iakttagna tingens verkliga [gegenständlich] natur. Inte i ett enda fall, så långt hittills är bekant, har vi tvingats dra den slutsatsen att våra vetenskapligt kontrollerade sinnesintryck ger vår hjärna föreställningar om yttervärlden, som till sin natur avviker från yttervärlden, eller att det existerar en medfödd brist på överensstämmelse mellan yttervärlden och våra sinnesintryck av densamma.

Men då kommer den nykantianska agnostikern och säger…”

Analysen av nykantianens argument sparar vi till en annan gång. Vi noterar, att envar som i ringaste mån är förtrogen med saken eller åtminstone helt enkelt är uppmärksam måste förstå, att Engels här ger en framställning av samma materialism som alla machister överallt och alltid bekämpar. Och låt oss nu betrakta Bazarovs metoder att bearbeta Engels.

Om det citatavsnitt som vi nyss anförde skriver Bazarov: ”Här uppträder Engels faktiskt mot den kantska idealismen ...”

Det är osanning. Bazarov trasslar till saken. I det fragment, som han citerade och som vi anförde i fullständigare skick, finns *inte en stavelse vare sig* om kantianismen *eller* om idealismen. Om Bazarov verkligen hade läst igenom hela Engels' artikel, hade han inte kunnat undgå att se att Engels *först i följande stycke* tar upp frågan om nykantianismen och hela den kantska linjen – just där vi avbröt citatet. Och om Bazarov uppmärksamt hade läst och tänkt igenom det stycke som han själv citerade, hade han inte kunnat undgå att se att det i agnostikerns argument, som Engels där vederlägger, inte finns det *minsta spår* av vare sig idealism eller kantianism; ty idealismen börjar först när filosofen säger att tingen är våra förnimmelser; kantianismen börjar först när filosofen säger att tinget i sig existerar men är ofattbart. Bazarov blandar ihop kantianismen och humeismen, och det gör han därför att han såsom varande halvberkeleyan och halvhumean av den machska sekten – inte förstår skillnaden mellan den humeska och den materialistiska oppositionen mot kantianismen (vilket vi utförligt skall visa längre fram).

”... Men tyvärr”, fortsätter Bazarov, ”är hans argumentation i samma män riktad mot Plechanovs filosofi som mot Kants. Skolan Plechanov-Ortodox har, som redan Bogdanov anmärkt, gjort sig skyldig till ett ödesdigert missförstånd i fråga om medvetandet. Det förefaller Plechanov som alla idealister – att allt det sinnligt givna, dvs det som uppfattas, är 'subjektivt'; att det betyder att vara solipsist att utgå endast från det faktiskt givna; att man endast bortom gränserna för allt det omedelbart givna kan finna det reella varat…”

Detta går helt i stil med Tjernov och hans bedyranden att Liebknecht var en äkta rysk narodnik! Om Plechanov är en idealist som vänt sig bort från Engels, varför är då inte ni, som påstår er vara anhängare av Engels, materialist? Det är ju helt enkelt en ynklig mystifikation, kamrat Bazarov! Med det machistiska talesättet ”*det omedelbart givna*” börjar ni sudda ut skillnaden mellan agnosticism, idealism och materialism. Ni måste dock begripa, att det ”omedelbart givna”, det ”faktiskt givna” är en begreppsförvirring av machisterna, immanensfilosoferna och andra reaktionärer i filosofin, att det är en maskerad, där agnostikern (och ibland också, som hos Mach, idealisten) iför sig materialistens dräkt. För materialisten är yttervärlden det ”faktiskt givna” och våra förnimmelser är dess avbild. För idealisten är förnimmelsen det ”faktiskt givna”, varvid yttervärlden framställs som ”förnimmelsekomplex”. För agnostikern är också förnimmelsen det ”omedelbart givna”, men där stannar han och fortsätter varken till materialistiskt erkännande av yttervärldens realitet eller till idealistiskt antagande av världen som vår förnimmelse. Därför är era ord att ”det reella varat [enligt Plechanov] kan man finna endast bortom gränserna för *allt det omedelbart givna*” en meningslöshet, som oundvikligen framspringer ur er machistiska position. Men medan ni har rätt att inta vilken position ni vill, också en machistisk, har ni ingen rätt att förfalska Engels när ni talar om honom. Och det framgår med all klarhet av Engels' ord, att för materialisten ligger det reella varat *bortom gränserna* för människornas ”sinnliga varseblivningar”, intryck och föreställningar, medan det för agnostikern är omöjligt att gå *utöver gränserna* för dessa varseblivningar. Bazarov accepterar Machs, Avenarius' och Schuppes ord, att det ”omedelbart” (eller faktiskt) givna förenar det varseblivande jaget med den varseblivna omgivningen i den beryktade ”oupplösliga” koordinationen och bemödar sig att på ett för läsaren omärkligt sätt tillskriva materialisten Engels detta nonsens!

” ... Det ovan citerade stället från Engels tycks han ha skrivit med avsikt att i den mest populära och tillgängliga form skaffa detta idealistiska missförstånd ur världen…”

Det är inte för ro skull Bazarov gått i skola hos Avenarius! Han fortsätter dennes mystifikation genom att under sken av att bekämpa idealismen (som Engels inte alls talar om här) smuggla in den *idealistiska* ”koordinationen”. Inte så illa, kamrat Bazarov!

” ... Agnostikern frågar: hur vet vi, att våra subjektiva sinnen ger oss en riktig föreställning om tingen? ... ”

Ni trasslar till saken, kamrat Bazarov! En sådan meningslöshet som ”*subjektiva*” sinnen uttalar Engels inte själv och tillskriver inte heller sådant sin fiende, agnostikern. Andra sinnen än mänskliga, dvs ”subjektiva” – vi resonerar utifrån människans och inte från trollets synpunkt – finns inte. Ni börjar återigen att försöka tillskriva Engels machism: agnostikern anser sinnena eller närmare bestämt förnimmelserna vara *endast* subjektiva (agnostikern gör *inte* det!), medan Avenarius och jag ”koordinerat” objektet i en oupplöslig förening med subjektet. Inte så illa, kamrat Bazarov!

” ... Men vad kallar ni 'riktigt'? invänder Engels. Riktigt är det som bekräftas genom vår praktik; följaktligen är våra sinnesvarseblivningar, försåvitt de bekräftas genom erfarenheten, inte 'subjektiva', dvs inte godtyckliga eller illusoriska, utan riktiga, reella som sådana ... ”

Ni trasslar till saken, kamrat Bazarov! Ni har bytt ut frågan om tingens existens utanför våra förnimmelser, varseblivningar och föreställningar mot frågan om kriteriet för riktigheten i våra föreställningar om ”dessa ting själva”. Eller rättare sagt: ni *skymmer undan* den första frågan med den andra. Engels säger emellertid direkt och klart, att det som skiljer honom från agnostikern inte bara är agnostikerns tvivel på avbildernas riktighet, utan också agnostikerns tvivel på huruvida man kan tala om *tingen själva*, om man kan veta något ”tillförlitligt” om deras existens. Varför tillgrep Bazarov detta bedrägeri? För att fördunkla och förvirra den fråga som är den *viktigaste* för materialismen (och även för Engels som materialist), nämligen

existensen av ting utanför vårt medvetande, vilka genom sin inverkan på sinnesorganen framkallar förnimmelser. Man kan inte vara materialist utan att besvara denna fråga positivt, men man kan vara materialist även om man har olika uppfattning beträffande frågan om kriteriet för riktigheten i de avbilder som sinnena levererar oss.

Och återigen trasslar Bazarov till saken, när han tillskriver Engels den i striden med agnostikern orimliga och ignoranta formuleringen, att våra sinnliga varseblivningar bekräftas genom ”*erfarenheten*”. Engels har *på detta ställe* inte använt detta uttryck och kunde inte heller göra det, eftersom han visste att såväl idealisten Berkeley som agnostikern Hume och materialisten Diderot åberopar sig på erfarenheten.

” ... Inom de gränser, innanför vilka vi i praktiken har att göra med tingen, *sammanfaller föreställningarna om ett ting och dess egenskaper med den utanför oss existerande verkligheten*. 'Sammanfaller' – det är inte precis detsamma som att vara en 'hieroglyf'. Att sammanfalla betyder: inom de givna gränserna *är* [kursiv av Bazarov] sinnesföreställningen just den utanför oss existerande verkligheten ... ”

Det är verkligen toppen på det hela! Engels har nu blivit tillredd á la Mach, stekt och serverad med machistisk sås. Låt oss hoppas att våra ärade kockar inte bränner sig på tungan!

”Sinnesföreställningen är just den utanför oss existerande verkligheten”!! Detta *är ju just* den fundamentala orimligheten, den fundamentala sammanblandningen och det grundfalska hos machismen, varav all övrig gallimatias, som denna filosofi serverar, kommer sig och för vilket Mach och Avenarius höjs till skyarna av ärkereaktionärerna och klerikalismens förkunnare, immanensfilosoferna. Hur V Bazarov än vrider och vänder sig, hur listig och diplomatisk han än försöker vara när han kringgår kinkiga punkter, så har han dock sist och slutligen pratat bredvid munnen och avslöjat hela sin machistiska natur! Att säga att ”sinnesföreställningen är just den utanför oss existerande verkligheten” innebär att *vända tillbaka till humeismen eller rentav till berkeleyanismen*, vilken gömmer sig i ”koordinationens” dimma. Det är en idealistisk lögn eller en agnostikers undanflykt, kamrat Bazarov, ty sinnesföreställningen är *inte* den utanför oss existerande verkligheten utan endast en *avbild* av denna verklighet. Vill ni slå mynt av tvetydigheten i det ryska ordet *sammanfalla*? Vill ni få den okunniga läsaren att tro att sammanfalla här har betydelsen vara detsamma som och inte motsvara? Men det betyder ingenting annat än att bygga sin förfalskning av Engels ä la Mach på en förvrängning av meningen i ett citat.

Tar man det tyska originalet, finner man där orden stimmen mit, dvs motsvara, överensstämma med – den senare översättningen är bokstavlig därför att Stimme betyder stämma. Orden stimmen mit *kan* inte betyda *sammanfalla* i meningen *vara* detsamma. Men också för en läsare, som inte förstår tyska men som läser Engels med en smula uppmärksamhet, är det fullkomligt klart, kan det inte vara annat än klart, att Engels under hela sitt resonemang behandlar ”sinnesföreställningen” som *avbild* av en utanför oss existerande verklighet och att ordet sammanfaller följaktligen i ryskan kan användas uteslutande i meningen av motsvara, överensstämma med osv. Att tillskriva Engels tanken att ”sinnesföreställningen är *just* den utanför oss existerande verkligheten”, det är en sådan pärla av machistisk förvrängning, ett sådant försök att framställa agnosticism och idealism som materialism, att man måste erkänna att Bazarov slagit alla rekord!

Man frågar sig, hur det är möjligt att normala människor med sunt förnuft och gott minne kan påstå, att ”sinnesföreställningen [likgiltigt inom vilka gränser] är just den utanför oss existerande verkligheten”. Jorden är en verklighet som existerar utanför oss. Den kan varken ”sammanfalla” med vår sinnesföreställning (i meningen vara detsamma) eller stå i en oupplöslig koordination med den eller vara ett ”komplex av element”, som i en annan förbindelse är identiska med förnimmelsen, eftersom jorden existerade redan när det varken

fanns människor eller sinnesorgan eller i så hög form organiserad materia att dennas egenskap att ha förnimmelser skulle ha gjort sig något så när klart märkbar.

Det är ju också det saken gäller, att de hårdragna teorierna om ”koordinationen”, ”introjektionen” och de nyupptäckta världselementen, vilka vi analyserade i första kapitlet, tjänar till att skyla över hela den idealistiska absurditeten i detta påstående. Bazarovs oavsiktligt och oförsiktigt framkastade formulering är förträfflig därför att den klart och tydligt avslöjar den flagranta absurditet, som man annars hade varit tvungen att gräva fram under högar av lärt, kvasivetenskapligt professorssvammel.

Lovad vare ni, kamrat Bazarov! Vi skall resa ett monument till er ära redan i er livstid. På den ena sidan skall vi rista in er sentens, och på den andra sidan skall vi skriva: Till den ryske machist som grävde en grav åt machismen bland de ryska marxisterna!–

———

Två punkter som Bazarov berörde i det anförda citatet skall vi behandla speciellt, nämligen praktikens kriterium hos agnostikerna (bland dem också machisterna) och hos materialisterna samt skillnaden mellan teorin om återspegling (eller avspegling) och teorin om symbolerna (eller hieroglyferna). För tillfället skall vi emellertid citera litet mera från Bazarov:

”... Men vad är det då som befinner sig bortom dessa gränser? Det säger Engels inte ett ord om. Inte på något ställe yttrar han en önskan att verkställa den 'transcendens', det överskridande av gränserna för den sinnligt givna världen som ligger till grund för Plechanovs kunskapsteori…”

Bortom vilka ”dessa” gränser? Bortom gränserna för den ”koordination” hos Mach och Avenarius som oupplösligt skulle sammansmälta *jaget* och omgivningen, subjektet och objektet? Själva frågan är meningslös, så som Bazarov ställer den. Hade han emellertid ställt frågan på ett förnuftigt sätt, skulle han tydligt ha sett att yttervärlden ligger ”bortom gränserna” för människans förnimmelser, varseblivningar och föreställningar. Men det lilla ordet ”transcendens” avslöjar återigen Bazarov. Det är en speciell kantiansk och humesk ”grill” att dra upp en *principiell* gräns mellan *företeelsen* och *tinget i sig*. Att gå över från företeelsen, eller om ni så vill från vår förnimmelse, varseblivning osv till tinget, som existerar utanför varseblivningen, det är enligt Kant *transcendens*, och denna *transcendens* är tillåten för tron men inte för vetandet. Transcendens är överhuvudtaget inte tillåten, invänder Hume. Och kantianerna liksom humeanerna kallar materialisterna *transcendental*realister, ”metafysiker”, som utför en otillåten *övergång* (på latin: transcensus) från en sfär till en annan, principiellt olik sfär. Hos de moderna filosofiprofessorerna, vilka följer Kants och Humes reaktionära linje, kan ni (ta exempelvis bara de namn som Vorosjilov-Tjernov räknat upp) i tusenfaldiga variationer finna ändlösa upprepningar av dessa beskyllningar, att materialismen är ”metafysisk” och ”transcendent”. Bazarov har övertagit såväl ordet som tankegången från de reaktionära professorerna och spelar ut dem i den ”nyaste positivismens” namn! Men saken är den, att själva idén om ”transcendens”, dvs idén om en *principiell* gräns mellan företeelsen och tinget i sig, är en absurd idé hos agnostikerna (inberäknat humeanerna och kantianerna) samt idealisterna. Vi har redan visat det med hjälp av Engels' exempel om alizarinet och kommer nu att förtydliga det med hjälp av Feuerbachs och J Dietzgens ord. Men låt oss först bli färdiga med den bazarovska ”bearbetningen” av Engels:

” ... Engels säger på ett ställe i sin Anti-Dühring, att 'varat' utanför den sinnliga världen är en 'öppen fråga', dvs en fråga som vi saknar alla förutsättningar att lösa, ja, t o m att ställa.”

Detta argument upprepar Bazarov efter den tyske machisten Friedrich Adler. Och det senaste exemplet är nästan ännu värre än ”sinnesföreställningen” som ”är just den utanför oss existerande verkligheten”. I Anti-Dühring säger Engels (5:e ty uppl, s 31):

”Världens enhet ligger inte i dess vara, ehuru dess vara är en förutsättning för dess enhet, då den ju först måste vara innan den kan bli *ett*. Frågan om varat står över huvud taget öppen alltifrån den punkt, där vår synkrets upphör. Världens verkliga enhet ligger i dess materialitet, och denna är inte bevisad med ett par taskspelarfraser utan förutsätter en lång och mödosam utveckling av filosofin och naturvetenskapen.”

Betrakta nu denna nya pastej av vår kock. Engels talar om varat *bortom* den gräns där vår synkrets upphör, dvs om t ex existensen av människor på Mars osv. Det är klart att ett sådant vara verkligen är en öppen fråga. Bazarov, vilken liksom avsiktligt avstår från att anföra hela citatet, återger emellertid Engels som om ”*varat utanför den sinnliga världen*” skulle vara en öppen fråga!! Det är höjden av absurditet; Engels tillskrivs här uppfattningen hos de filosofi-professorer som Bazarov är van att tro på deras ord och som J Dietzgen med rätta kallade klerikalismens eller fideismens diplomerade lakejer. Fideismen påstår faktiskt uttryckligen, att det existerar någonting ”utanför den sinnliga världen”. I överensstämmelse med naturveten-skapen avvisar materialisterna detta på det bestämdaste. Mitt emellan står professorerna, kantianerna, humeanerna (machisterna inbegripna) och andra, vilka ”funnit sanningen utanför materialismen och idealismen” och försöker ”medla”: detta är en öppen fråga, menar de. Men om Engels någonsin skulle ha sagt någonting dylikt, så skulle det vara en skam och en smälek att kalla sig marxist.

Men nog om detta! En halv sida citat från Bazarov presenterar en sådan trasslig härva att vi är tvungna att inskränka oss till det redan sagda utan att vidare följa den machistiska tankens alla vingferier.

3. L Feuerbach och J Dietzgen om tinget i sig

För att visa hur absurda våra machisters påståenden är, att materialisterna Marx och Engels förnekade existensen av ting i sig (dvs ting utanför våra förnimmelser, föreställningar osv) och deras fattbarhet, att de accepterade existensen av något slags principiell gräns mellan företeelsen och tinget i sig, skall vi anföra ytterligare några citat från Feuerbach. Det fatala för våra machister är att de satt igång med att upprepa reaktionära professorers uttalanden om den dialektiska materialismen utan att veta någonting om *vare* sig dialektik *eller* materialism.

”Den moderna filosofiska spiritualismen”, säger L Feuerbach, ”som kallar sig idealism riktar mot materialismen den enligt dess mening förintande anklagelsen, att materialismen är dogmatism, dvs att den utgår från den sinnliga världen som en obestridlig [ausgemacht], objektiv sanning, att den förutsätter denna som en i sig, dvs utan oss existerande värld, medan världen i själva verket endast är en produkt av anden.” (Sämtliche Werke, X. Band, 1866, s. 185[*])

Det torde vara tillräckligt klart sagt. Världen i sig är en *utan oss* existerande värld. Feuerbachs materialism bestod liksom 1600-talets materialism, vilken bestreds av biskop Berkeley, i erkännandet av de utanför vårt medvetande existerande ”objekten i sig”. Feuerbachs ”an sich” (i sig) är direkt motsatt Kants ”an sich”: erinra er det tidigare anförda citatet från Feuerbach, i vilket han anklagar Kant för att ”tinget i sig” för denne är en ”abstraktion utan realitet”. För Feuerbach är ”tinget i sig” en ”abstraktion med realitet”, dvs en utanför oss existerande värld, som är fullt fattbar och på intet sätt principiellt skiljer sig från ”företeelsen”.

Feuerbach klargör mycket skarpsinnigt och åskådligt hur orimligt det är att anta att det finns något slags ”transcendens” från företeelsernas värld till världen i sig, något slags oöverstiglig klyfta, som prästerna skapat och som filosofiprofessorerna övertagit från dem. Här är ett av dessa förtydliganden:

[*] *Samlade skrifter*, b X, 1866, s 185 – *Red*

”Förvisso är också fantasins alster produkter av naturen, ty även fantasins kraft är, liksom människans alla krafter, sist och slutligen till sin grund och sitt ursprung naturkrafter, men inte desto mindre är människan ett väsen som skiljer sig från solen, månen och stjärnorna, från stenar, djur och växter, kort sagt från alla de väsen som hon sammanfattar med det gemensamma namnet natur. Följaktligen är människans bilder av solen, månen och stjärnorna samt av alla övriga naturväsen – även om dessa bilder är naturprodukter – dock *andra* produkter än deras föremål i naturen.” (Werke, Band VII, Stuttg. 1903, s. 516)

Föremålen för våra föreställningar skiljer sig från våra föreställningar, tinget i sig skiljer sig från tinget för oss, eftersom det senare är endast en del eller en sida av det förra, liksom människan själv endast är en del av den i hennes föreställningar avbildade naturen.

”...Smaknerven är likaväl en naturprodukt som saltet, men härav följer inte att saltets smak omedelbart som sådant är en objektiv egenskap hos detta – att saltet i och för sig [an und für sich] är detsamma som det är endast som förnimmelseföremål, att således förnimmelsen av saltet på tungan är en egenskap hos saltet, sådant vi tänker oss det utan förnimmelse [des ohne Empfindung gedachten Salzes] ...” Och ett par sidor tidigare: ”Som smak är sältan det subjektiva uttrycket för en objektiv egenskap hos saltet.” (514)

Förnimmelsen är ett resultat av det objektiva, utanför oss existerande tingets i sig inverkan på våra sinnesorgan – det är Feuerbachs teori. Förnimmelsen är en subjektiv avbild av den objektiva världen, världen an und für sich.

”...Så är också människan ett naturväsen liksom solen, stjärnan, växten, djuret, stenen, men likväl skiljer hon sig från naturen, och följaktligen är naturen i människans huvud och hjärta en natur, som skiljer sig från naturen utanför människans huvud och hjärta.

... Men likväl är ... människan det enda föremål där – enligt idealisternas egen utsago – kravet på 'identitet av subjekt och objekt' uppfyllts; ty människan är ju det föremål, vars likhet och enhet med mitt väsen står utom allt tvivel ... Är inte också den ena människan ett fantasi-, ett föreställningsobjekt för den andra, även om de står varandra aldrig så nära? Uppfattar inte varje människa den andra på sitt sätt och efter Sitt sinne [in und nach seinem Sinne] ... Men om det nu redan mellan människa och människa, mellan tänkande och tänkande förefinns en mycket betänklig skillnad, som inte kan ignoreras, hur mycket större måste inte då skillnaden vara mellan det icke-tänkande, icke-mänskliga, med oss inte identiska väsendet i sig och detta samma väsen, så som vi föreställer och tänker oss det och som vi förstår det!” (Ibid, s 518)

Varje hemlighetsfull, konstlad och tillkrånglad skillnad mellan företeelse och ting i sig är enbart filosofiskt nonsens. I verkligheten har varje människa miljoner gånger iakttagit den enkla och påfallande förvandlingen av ett ”ting i sig” till en företeelse, ett ”ting för oss”. Denna förvandling är just kunskapen. Machismens ”lära” – att eftersom vi *endast* känner till förnimmelserna, så kan vi inte veta om det *existerar* något utanför förnimmelsernas gräns – är en gammal sofism av den idealistiska och agnostiska filosofin, serverad med en ny sås.

Josef Dietzgen är en dialektisk materialist. Vi skall senare visa att hans uttryckssätt ofta är inexakt och att han ofta trasslar in sig, en omständighet som många mindre klyftiga personer (bland dem Eugen Dietzgen) och naturligtvis våra machister hakat upp sig på. Men att undersöka den förhärskande linjen i hans filosofi och klart särskilja materialismen från element av annan art, det har de inte gjort sig besvär med eller inte varit i stånd till.

”Om vi tar världen som 'ting i sig' ”, skriver Dietzgen i sitt verk Det mänskliga tankearbetets väsen[*], ”så är det lätt att förstå, att världen '*i sig'* och världen, sådan den *synes* oss, världens företeelser, inte skiljer sig mera från varandra än det hela och dess delar.” (Tysk upplaga

[*] J. Dietzgen, *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit*, 1903. – *Red*

1903, s 65) ”Företeelsen är inte mer och inte mindre olika det som synes än det tiomilslånga innehållet av en väg är olika vägen själv.” (s 71f) Ingen principiell olikhet, ingen ”transcendens”, ingen ”medfödd oöverensstämmelse” finns det här och kan det inte heller finnas. Men en skillnad är naturligtvis förhanden, nämligen en övergång *utöver gränserna* för de sinnliga varseblivningarna till *existensen* av tingen utanför oss.

”Vi erfar”, säger Dietzgen i En socialists strövtåg på kunskapsteorins område[*], ”att varje erfarenhet är en del av det som – för att tala med Kant – går utöver gränserna för varje erfarenhet.” ”För kunskapen, som blivit medveten om sitt väsen, är varje partikel, och den må vara av damm eller av sten eller trä, något som *inte fullständigt kan fattas* [Unauskenntliches], dvs varje partikel är ett outtömligt material för den mänskliga kunskapsförmågan, följaktligen något som går utöver erfarenhetens gränser.” (Kleinere philosophische Schriften[†], 1903, s. 199)

Som man ser – *för att tala med Kant* – använder Dietzgen Kants *felaktiga* och förvirrade terminologi – uteslutande i populariseringssyfte, för motsatsställningens skull – och erkänner då också övergången ”utöver erfarenhetens gränser”. Det är ett bra exempel på vad machisterna klamrar sig fast vid när de går över från materialism till agnosticism: vi vill inte gå ”utöver erfarenhetens gränser”, för oss ”är sinnesföreställningen just den utanför oss existerande verkligheten”.

”Den osunda mystiken”, säger Dietzgen just mot en dylik filosofi, ”skiljer på ett ovetenskapligt sätt den absoluta sanningen från den relativa. Av det framträdande tinget och av 'tinget i sig', dvs av företeelsen och av sanningen, gör den två kategorier vilka skiljer sig från varandra toto coelo [fullständigt, över hela linjen, principiellt] och inte 'innehålls förvarade' i någon gemensam kategori.” (s. 200)

Döm nu om sakkunskapen och skarpsinnet hos den ryske machisten Bogdanov, som inte vill erkänna sig som machist och som vill gälla som marxist i filosofin.

”En gyllene medelväg [mellan ”panpsykismen och panmaterialismen”] har beträtts av materialister av en mer kritisk nyans, vilka tagit avstånd från att 'tinget i sig' är absolut ofattbart men samtidigt anser det vara *principiellt* [kursiv av Bogdanov] olika 'företeelsen' och därför alltid endast 'dunkelt fattbart' i företeelsen, till sitt innehåll stående utanför erfarenheten [dvs tydligen såsom ”element” som är annorlunda än erfarenhetens element], men liggande innanför gränserna för det, som man kallar erfarenhetens former, dvs tid, rum och kausalitet. Detta är ungefär den ståndpunkt som intas av de franska materialisterna på 1700-talet och bland de nyare filosoferna av Engels och hans ryske efterföljare Beltov.” (Empiriomonismen, bok II, 2:a uppl, 1907, s 40f)

Detta är en enda trasslig härva. 1) Materialisterna på *1600-tale*t, som Berkeley polemiserar mot, erkänner ”objekten i sig” som absolut fattbara, eftersom våra föreställningar, idéerna endast är kopior eller återspeglingar av dessa ”utanför förståndet” existerande objekt. (Se Inledning.) 2) *Feuerbach* bestrider bestämt att det finns en ”principiell” skillnad mellan tinget i sig och företeelsen, i hans spår följer J Dietzgen, och Engels kullkastar denna uppfattning med det korta exemplet om förvandlingen av ”ting i sig” till ”ting för oss”. 3) Slutligen är det helt enkelt nonsens att materialisterna anser tingen i sig ”alltid vara endast dunkelt fattbara i företeelsen”. Detta såg vi när Engels vederlade agnostikern. Orsaken till att Bogdanov förvränger materialismen är att han inte förstår förhållandet mellan absolut och relativ sanning (vilket vi skall tala om längre fram). Vad beträffar det ”utanför erfarenheten” liggande tinget i

[*] J. Dietzgen, *Streifziige eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie*.– *Red*
[†] *Filosofiska småskrifter – Red*

sig och ”erfarenhetens element”, så är detta början till den machistiska förvirringen, som vi redan talat tillräckligt om.

Att upprepa de reaktionära professorernas otroliga struntprat om materialisterna, att år 1907 ta avstånd från Engels och 1908 försöka att ”bearbeta” Engels' lära till agnosticism – det är således filosofin i de ryska machisternas ”nyaste positivism”!

4. Finns det en objektiv sanning?

Bogdanov förklarar: ”För mig innehåller marxismen en negation av den obetingade objektiviteten hos vilken sanning det vara må, en negation av alla eviga sanningar.” (Empiriomonismen, bok III, s IVf) Vad betyder då *obetingad* objektivitet? ”Sanningen för eviga tider” är ”den objektiva sanningen i ordets absoluta betydelse”, säger Bogdanov på samma ställe och går endast med på att erkänna ”den objektiva sanningen enbart inom ramen av en bestämd epok”.

Här har uppenbart två frågor blandats ihop: 1) Finns det en objektiv sanning, dvs kan det i de mänskliga föreställningarna finnas ett innehåll som ej är beroende av subjektet, som ej är beroende av vare sig människan eller mänskligheten? 2) Om så är, kan då de mänskliga föreställningarna, som uttrycker den objektiva sanningen, ge uttryck åt denna på en gång, fullständigt, obetingat, absolut eller endast tillnärmelsevis, relativt? Denna andra fråga är frågan om förhållandet mellan den absoluta och den relativa sanningen.

Den andra frågan besvarar Bogdanov klart, rakt på sak och bestämt, varvid han avböjer även det ringaste antagande av en absolut sanning och beskyller Engels för *eklekticism* på grund av att han gör ett sådant antagande. Vid denna Bogdanovs upptäckt av Engels' eklekticism skall vi senare uppehålla oss speciellt. Här skall vi dröja vid den första frågan, som Bogdanov också löser negativt fast utan att säga det direkt. Ty man kan förneka elementet av det relativa[*] i den ena eller andra mänskliga föreställningen utan att förneka den objektiva sanningen, men man kan inte förneka den absoluta sanningen utan att samtidigt förneka den objektiva sanningens existens.

”...Ett kriterium på den objektiva sanningen i Beltovs mening finns inte”, skriver Bogdanov litet längre fram, på s IX, ”sanningen är en ideologisk form, en organiserande form för mänsklig erfarenhet ...

Här har ”Beltovs mening” ingenting att göra, eftersom det är fråga om en av de grundläggande filosofiska frågorna och alls inte om Beltov, och inte heller är sanningens *kriterium* på sin plats, ty om det måste man tala särskilt, utan att blanda ihop det med frågan om den objektiva sanningens *existens*. Bogdanovs negativa svar på den senare frågan är klart: om sanningen *endast* är en ideologisk form, så kan det följaktligen inte finnas någon sanning som är oberoende av subjektet, av mänskligheten, ty någon annan ideologi än den mänskliga känner varken Bogdanov eller vi till. Och ännu klarare framgår Bogdanovs negativa svar ur den senare hälften av hans sats: om sanningen är en form av den mänskliga erfarenheten, så betyder det att det inte kan finnas någon av mänskligheten oberoende sanning, att det inte kan finnas någon objektiv sanning.

Bogdanovs förnekande av den objektiva sanningen är agnosticism och subjektivism. Det absurda i detta förnekande är uppenbart redan på grund av det ovan anförda exemplet på en vetenskaplig sanning. Naturvetenskapen medger intet tvivel om att dess påstående att jorden existerade före mänskligheten är en sanning. Detta är helt förenligt med den materialistiska kunskapsteorin: existensen av det återspeglade tinget, oberoende av det som återspeglar (yttervärldens oberoende av medvetandet), är materialismens grundläggande förutsättning.

[*] Här är det uppenbarligen fråga om en felskrivning. Innehållsmässigt bör det stå ”det absoluta” – *Red*

Naturvetenskapens påstående att jorden existerade före mänskligheten är en objektiv sanning. Med machisternas filosofi och deras lära om sanningen är denna naturvetenskapens sats oförenlig: om sanningen är en organiserande form för den mänskliga erfarenheten, så kan påståendet att jorden existerar *utanför* varje mänsklig erfarenhet inte vara sant.

Men inte nog härmed. Om sanningen endast är en organiserande form för den mänskliga erfarenheten, så är följaktligen också t ex katolicismens lära sanning. Det råder ju inte det ringaste tvivel om att katolicismen är en ”organiserande form för den mänskliga erfarenheten”. Bogdanov har själv märkt denna flagranta falskhet i sin teori, och det är högst intressant att se hur han försöker kravla sig ur det moras han hamnat i.

”Objektivitetens grundval”, läser vi i Empiriomonismen, bok I, ”bör ligga i den kollektiva erfarenhetens sfär. Objektiva kallar vi de erfarenhetsdata, som har samma livsbetydelse för oss 'och för andra människor, de data på vilka inte bara vi bygger vår verksamhet utan motsägelse, utan på vilka också andra människor, enligt vår övertygelse, måste basera sig för att inte råka i motsägelse. Den fysiska världens objektiva karaktär består i att den inte existerar för mig personligen, utan för alla [fel! den existerar *oberoende* av ”alla”] och har en bestämd betydelse för alla, enligt min övertygelse densamma för alla som för mig. Den fysikaliska seriens objektivitet är dess *allmängiltighet*.” (s 25, kursiv av Bogdanov)
”Objektiviteten hos de fysiska kroppar som vi möter i vår erfarenhet fastställs i sista hand på basis av ömsesidig prövning och överensstämmelsen i uttalandena av olika personer. Överhuvudtaget är den fysiska världen socialt samordnad, socialt harmonierad, kort sagt *socialt organiserad erfarenhet*.” (s 36, kursiv av Bogdanov)

Vi skall inte upprepa, att detta är en i grunden oriktig, idealistisk definition, att den fysiska världen existerar oberoende av mänskligheten och den mänskliga erfarenheten, att den fysiska världen existerade redan när ingen ”socialitet” och ingen ”organisation” av den mänskliga erfarenheten kunde finnas osv. Vi skall nu i stället avslöja den machistiska filosofin från en annan sida: objektiviteten definieras på så sätt att definitionen också passar de religiösa lärorna, vilka utan tvivel besitter ”allmängiltighet” m m. Låt oss höra vad Bogdanov ytterligare har att säga: ”Vi erinrar än en gång läsaren om att den 'objektiva' erfarenheten alls inte är detsamma som den 'sociala' erfarenheten ... Den sociala erfarenheten är långt ifrån helt socialt organiserad och innehåller alltid olika motsägelser, så att vissa delar inte överensstämmer med andra. Troll och tomtar kan existera inom sfären av den sociala erfarenheten hos ett givet folk eller en given folkgrupp, t ex bönderna, men likväl behöver man inte på grund härav innesluta dem i den socialt organiserade eller objektiva erfarenheten eftersom de inte harmonierar med den övriga kollektiva erfarenheten och inte låter sig infogas i dess organiserande former, t ex i kausalitetskedjan.” (45)

Det är naturligtvis mycket trevligt, att Bogdanov själv ”inte innesluter” den sociala erfarenheten beträffande troll, tomtar osv i den objektiva erfarenheten. Denna välmenta lilla korrigering i antifideismens anda rättar likväl inte på något vis grundfelet i hela den bogdanovska ståndpunkten. Bogdanovs definition av objektiviteten och den fysiska världen är absolut ohållbar, därför att religionens läror är i högre grad ”allmängiltiga” än vetenskapens läror: största delen av mänskligheten håller fortfarande fast vid de förstnämnda. Katolicismen har genom sin sekellånga utveckling blivit ”socialt organiserad, harmonierad och samordnad”; den ”*infogar sig*” på det mest obestridliga sätt i ”kausalitetskedjan”, ty religionerna har inte uppstått utan orsak, de behåller under nuvarande förhållanden ingalunda tillfälligt sitt grepp om folkmassorna och filosofiprofessorerna anpassar sig helt ”lagenligt” till dem. Om denna utan tvivel allmängiltiga och utan tvivel högt organiserade, socialt religiösa erfarenhet ”inte harmonierar” med vetenskapens ”erfarenhet”, så betyder det att det mellan dem finns en principiell, fundamental skillnad som Bogdanov suddade ut när han avvisade den objektiva sanningen. Och hur Bogdanov än försöker ”rätta sig” genom att säga att fideismen eller

klerikalismen inte harmonierar med vetenskapen, återstår dock det obestridliga faktum att Bogdanovs förnekande av den objektiva sanningen helt ”harmonierar” med fideismen. Den moderna fideismen förkastar alls inte vetenskapen; den förkastar endast vetenskapens ”överdrivna anspråk”, nämligen anspråket på objektiv sanning. Om det finns en objektiv sanning (som materialisterna anser), om naturvetenskapen genom att återspegla yttervärlden i den mänskliga ”erfarenheten” ensam är i stånd att ge oss objektiv sanning, så förkastas ovillkorligen varje fideism. Men om det inte finns någon objektiv sanning, om sanningen (den vetenskapliga inberäknad) endast är en organiserande form för den mänskliga erfarenheten, så erkänns härmed klerikalismens grundläggande premiss, öppnas dörren för den, bereds rum för den religiösa erfarenhetens ”organiserande former”.

Frågan är om detta förnekande av den objektiva sanningen härstammar från Bogdanov personligen, som inte vill erkänna sig vara machist, eller om det följer ur grunderna för Machs och Avenarius' lära. Denna fråga kan besvaras endast i den sistnämnda meningen. Om förnimmelse är det enda som existerar i världen (Avenarius 1876), om kropparna är förnimmelsekomplex (Mach i Analys av förnimmelser), så är det klart att det som vi har framför oss är filosofisk subjektivism, som oundvikligen leder till förnekande av den objektiva sanningen. Och om förnimmelserna kallas ”element”, vilka i den ena förbindelsen ger det fysiska, i den andra det psykiska, så förkastas som vi sett inte empiriokriticismens grundläggande utgångspunkt med detta utan trasslas bara till. Avenarius och Mach anser förnimmelserna vara källan till våra kunskaper. De intar följaktligen empirismens (all kunskap härstammar från erfarenheten) eller sensualismens (all kunskap härstammar från förnimmelserna) ståndpunkt. Och denna ståndpunkt leder till att de filosofiska huvudriktningarna, idealismen och materialismen, skiljs åt men avlägsnar inte skillnaden mellan dem, vilken ”ny” orddräkt (”element”) man än använder. Såväl solipsisten, dvs den subjektive idealisten, som materialisten kan anse förnimmelserna vara källan till våra kunskaper. Såväl Berkeley som Diderot utgick från Locke. Kunskapsteorins första premiss är utan tvivel att förnimmelserna är den enda källan till våra kunskaper. Sedan Mach erkänt denna första premiss trasslar han till den andra viktiga premissen, nämligen om den objektiva realitet som är människan given genom hennes förnimmelser eller som utgör källan till de mänskliga förnimmelserna. Med utgångspunkt i förnimmelserna kan man slå in på subjektivismens linje som leder till solipsism (”kropparna är komplex eller kombinationer av förnimmelserna”), eller man kan slå in på objektivismens linje som leder till materialism (förnimmelserna är avbilder av kropparna, av yttervärlden). För den första ståndpunkten – agnosticismen eller, för att gå litet längre, den subjektiva idealismen – kan det inte finnas någon objektiv sanning. För den andra ståndpunkten, dvs materialismen, är erkännandet av den objektiva sanningen det väsentliga. Denna gamla filosofiska fråga om de två tendenserna eller rättare sagt om de två möjliga slutsatserna ur empirismens och sensualismens premisser, har varken blivit löst, avlägsnad eller övervunnen av Mach, som endast *trasslat till* den genom taskspeleriet med ordet ”element” osv. Bogdanovs förnekande av den objektiva sanningen är ett oundvikligt resultat av hela machismen och inte en avvikelse från den.

I sin Ludwig Feuerbach betecknar Engels Hume och Kant som filosofer, vilka ”bestrider möjligheten av någon kunskap om världen eller åtminstone någon fullständig kunskap om densamma”. Engels framhäver alltså det som är gemensamt för Hume och Kant och inte det som skiljer dem åt. Härvid påvisar Engels, att ”det avgörande för vederläggandet av denna [Humes och Kants] åsikt framfördes redan av Hegel” (4:e ty uppl, s 15f). Med anledning härav torde det inte vara utan sitt intresse att nämna att Hegel, när han kallade *materialismen* ”empirismens konsekventa system”, skrev: ”För empirismen överhuvudtaget är det yttre det sanna, och om empirismen sedan också medger ett översinnligt, så anser den det dock inte vara möjligt att lära känna det [soll doch eine Erkenntnis desselben (d. h. des Übersinnlichen)

nicht stattfinden können], utan det gäller att uteslutande hålla sig till det som tillhör varseblivningen. Denna grundsats har likväl i sitt genomförande resulterat i det, som man senare kallat *materialism*. För denna materialism gäller materien som sådan som det sant objektiva.” [*]

All kunskap härstammar från erfarenheten, förnimmelserna, varseblivningarna, det är riktigt. Men nu är frågan om den *objektiva realiteten* ”tillhör varseblivningen”, dvs om den är källan till varseblivningen. Om ja, då är ni materialist. Om nej, då är ni inkonsekvent och måste oundvikligen hamna i subjektivism, i agnosticism – likgiltigt om ni förnekar att tinget i sig är fattbart, om ni förnekar tidens, rummets och kausalitetens objektivitet (enligt Kant) eller tillbakavisar varje tanke på tinget i sig (enligt Hume). Det inkonsekventa i er empirism, i er erfarenhetsfilosofi, kommer i detta fall att bestå i att ni förnekar det objektiva innehållet i erfarenheten, den objektiva sanningen i erfarenhetskunskapen.

Anhängarna av Kants och Humes linje (bland de senare också Mach och Avenarius, försåvitt de inte är rena berkeleyaner) kallar oss materialister för ”metafysiker”, därför att vi erkänner en objektiv realitet som är oss given genom erfarenheten, därför att vi erkänner en objektiv, av människorna oberoende källa för våra förnimmelser. Vi materialister kallar i likhet med Engels kantianerna och humeanerna för *agnostiker*, därför att de förnekar den objektiva realiteten som källa för våra förnimmelser. Agnostiker är ett grekiskt ord: *a* betyder *icke*, *gnosis* betyder *kunskap*. Agnostikern säger: *jag vet inte* om det finns en objektiv realitet som avbildas, återspeglas genom våra förnimmelser, jag förklarar att det är omöjligt att veta det (se ovan Engels' framställning av agnostikerns position). Härav agnostikerns förnekande av den objektiva sanningen och hans tolerans, hans kälkborgerliga, brackiga, fega tolerans mot läran om troll, tomtar, katolska helgon m m. När Mach och Avenarius med stora later lanserar en ”ny” terminologi, en föregivet ”ny” ståndpunkt, så upprepar de virrigt och ossammanhängande de facto endast agnostikerns svar: å ena sidan är kropparna förnimmelsekomplex (ren subjektivism, ren berkeleyanism); å andra sidan kan man, om man döper om förnimmelserna till element, tänka sig deras existens oberoende av våra sinnesorgan!

Machisterna älskar deklamationer om att de är filosofer som i fullt mått litar på våra sinnesorgans vittnesbörd och att de verkligen anser världen vara sådan som den framstår för oss, full av ljud, färger osv. För materialisterna däremot, säger de, är världen död, där finns inga ljud och färger, den skiljer sig i sig själv från vad den ser ut att vara osv. En sådan deklamation sysslar exempelvis J Petzoldt med i sin Introduktion i den rena erfarenhetens filosofi och i Världsproblemet från positivistisk synpunkt (1906). Hänförd av den ”nya” idén säger hr Viktor Tjernov efter Petzoldt. Men i själva verket är machisterna subjektivister och agnostiker, ty de litar *inte i tillräcklig grad* på våra sinnesorgans vittnesbörd, de genomför inte sensualismen konsekvent. De erkänner inte en objektiv, av människorna oberoende realitet som källa för våra förnimmelser. De betraktar inte förnimmelserna som en trogen avbild av denna objektiva realitet, de råkar i direkt motsättning till naturvetenskapen och slår upp dörren för fideismen. För materialisten däremot är världen rikare, mera levande och mångfaldig än den ser ut att vara, eftersom det framträder nya sidor hos den vid varje steg i vetenskapens utveckling. För materialisten är våra förnimmelser avbilder av den enda och sista objektiva realiteten, den sista inte i den meningen att den redan är känd alltigenom, utan i den meningen att det inte finns och inte kan finnas någon annan realitet än den. Denna ståndpunkt stänger inte endast oåterkalleligen dörren för varje slags fideism utan också för den professorsskolastik som inte anser den objektiva realiteten vara källan till våra

[*] Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (Grunddragen av den filosofiska vetenskapens encyklopedi – *Red*), Werke, VI. Band (1843), s. 83. Jfr s 122.

förnimmelser, som genom hårdragna ordkonstruktioner ”härleder” det objektivas begrepp som allmängiltigt, socialt organiserat osv, osv och som inte kan – och många gånger inte heller önskar – skilja den objektiva sanningen från läran om tomtar och troll.

Machisterna rycker föraktligt på axlarna åt de ”föråldrade” åsikter som förfäktas av ”dogmatikerna”, materialisterna, vilka håller fast vid begreppet *materia* som påstås vara vederlagt av den ”nyaste vetenskapen” och den ”nyaste positivismen”. Fysikens nya teorier om materiens struktur skall vi ta upp speciellt. Men det är alldeles oförsvarligt att, som machisterna gör, blanda ihop en teori om materiens struktur med den kunskapsteoretiska kategorin, blanda ihop frågan om de nya egenskaper vi finner hos nya slag av materien (t ex elektronerna) med kunskapsteorins gamla fråga, frågan om källorna till vårt vetande, om existensen av en objektiv sanning osv. Mach har ”upptäckt världselementen”: rött, grönt, hårt, mjukt, högt, långt m m, säger man oss. Vi frågar: är det eller är det inte en objektiv realitet som är given människan när hon ser någonting rött, känner någonting hårt osv? Denna urgamla filosofiska fråga har Mach trasslat till. Anser ni inte att den är given, så glider ni ovillkorligen tillsammans med Mach ned till subjektivism och agnosticism, där immanens-filosoferna, dvs filosofins mensjikovar, med rätta sluter er till sitt bröst. Anser ni att den är given, så behövs det ett filosofiskt begrepp för denna objektiva realitet, och detta begrepp har skapats för mycket länge sedan, nämligen just *materien*. Materien är en filosofisk kategori för att beteckna den objektiva realiteten, som är människan given i hennes förnimmelser, som kopieras, fotograferas och avbildas av våra förnimmelser samt existerar oberoende av dem. Att tala om att ett sådant begrepp kan ”föråldras” är därför *barnsligt joller*, ett meningslöst upprepande av den *reaktionära* modefilosofins argument. Har kampen mellan idealism och materialism, kampen mellan Platons och Demokritos' tendenser eller linjer i filosofin, kampen mellan religion och vetenskap, mellan förnekande av den objektiva sanningen och erkännande av den, mellan anhängarna av ett översinnligt vetande och motståndarna till det kunnat föråldras under de två årtusenden som filosofins utveckling pågått?

Att acceptera eller förkasta begreppet materia är en fråga om huruvida människan skall sätta tro till sina sinnesorgans vittnesbörd, det är en fråga om källan till vår kunskap, en fråga som ställts och diskuterats ända från filosofins början, en fråga som kan ommaskeras på tusenden olika sätt av professorsclownerna, men som inte kan föråldras, liksom inte heller frågan om huruvida syn och känsel, hörsel och lukt är källor till den mänskliga kunskapen. Att anse våra förnimmelser vara avbilder av yttervärlden, att erkänna en objektiv sanning, att inta den materialistiska kunskapsteorins ståndpunkt – – det är en och samma sak. För att illustrera detta skall jag endast anföra ett citat från Feuerbach och ur två filosofiska handböcker, så att läsaren kan se hur pass elementär denna fråga är.

”Hur banalt är det inte”, skrev L Feuerbach, ”att frånkänna förnimmelsen egenskapen att vara evangeliet, förkunnelsen av en objektiv frälsare.” [*] Som ni ser, en egendomlig, monstruös terminologi, men en fullständigt klar filosofisk linje: förnimmelsen uppenbarar för människan den objektiva sanningen ”Min förnimmelse är subjektiv, men dess grund är objektiv.” (s 195) Jämför det tidigare anförda citatet, där Feuerbach säger att materialismen utgår från den sinnliga världen som en avgjord (ausgemachte), objektiv sanning.

Sensualismen är, läser vi i Franks Filosofisk ordbok[†], en lära som härleder alla våra idéer ”ur sinnenas erfarenhet och återför kunskapen till förnimmelsen”. Sensualismen är antingen subjektiv (skepticism och berkeleyanism), moralisk (epikurism”) eller objektiv. ”Objektiv sensualism är materialism, ty materien eller kropparna är enligt materialisterna de enda objekt som kan påverka våra sinnen [atteindre nos sens].”

[*] L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, X. Band, 1866, ss. 194-195.
[†] A. Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris 1875.

”När sensualismen hävdade”, säger Schwegler i sin Filosofins historia (det är fråga om den franska filosofin i slutet av 1700-talet), ”att sanningen eller det existerande endast kan uppfattas genom sinnena, återstod det bara att formulera denna sats objektivt, och man hade materialismens tes: endast det sinnliga existerar, det finns inget annat vara än det materiella varat.” [*]

Det är elementära sanningar som hunnit införas i läroböckerna men som våra machister glömt bort.

5. Absolut och relativ sanning eller den eklekticism som A Bogdanov upptäckt hos Engels

Bogdanov gjorde sin upptäckt år 1906 i förordet till bok III av sin Empiriomonismen. Han skriver: ”Engels uttrycker sig i Anti-Dühring *nästan* i samma mening, som jag nu karakteriserat sanningens relativitet” (s. V), dvs i den meningen att han förnekar alla eviga sanningar, ”negation av den obetingade objektiviteten hos vilken sanning det vara må”. ”Engels har orätt i sin obeslutsamhet, i att han oaktat all sin ironi erkänner några slags, låt vara ynkliga, 'eviga sanningar'.” (s VIII) ”Endast inkonsekvensen tillåter här eklektiska förbehåll, sådana som Engels gör ...” (s. IX) Här är ett exempel på hur Bogdanov vederlägger Engels' eklekticism. ”Napoleon dog den 5 maj 1821”, säger Engels i Anti-Dühring (kapitlet Eviga sanningar) när han klargör för Dühring vad man måste inskränka sig till, med vilka plattheter man måste ge sig tillfreds om man i de historiska vetenskaperna gör anspråk på att upptäcka eviga sanningar. Och Bogdanov för följande invändning mot Engels: ”Vad är det för en 'sanning'? Och vad är det för 'evigt' i den? Konstaterandet av ett enskilt förhållande, som troligen inte längre har någon reell betydelse för vår generation, kan inte tjäna som utgångspunkt för någon som helst verksamhet, det leder ingenstans.” (s IX) Och på s VIII: ”Kan man kalla Plattheiten för Wahrheiten? Är då plattheter sanningar? Sanning är en levande, organiserande form för erfarenheten, den leder oss någonstans i vår verksamhet, ger oss en stödjepunkt i livskampen.”

Av dessa två citat framgår det tillräckligt klart att Bogdanov i stället för att vederlägga Engels bjuder på *deklamation*. Om man inte kan påstå att satsen ”Napoleon dog den 5 maj 1821” är felaktig eller inexakt, så erkänner man den som sann. Om man inte påstår att denna sats möjligen skulle kunna vederläggas i framtiden, så erkänner man denna sanning som evig. Men när sådana fraser som att sanningen är ”en levande, organiserande form för erfarenheten” betecknas som en vederläggning, så innebär det att utge ett enkelt *ordsvall* för filosofi. Har jorden bakom sig den historia som framställs i geologin eller är den skapad på sju dagar? Får man slingra sig undan denna fråga med fraser om den ”levande” (vad skall det betyda?) sanningen, som ”leder” någonstans osv? Har verkligen kunskapen om jordens och mänsklighetens historia ”ingen reell betydelse”? Det är ju helt enkelt svulstigt struntprat med vilket Bogdanov täcker sin *reträtt*. Ty en reträtt är det när man tar sig före att bevisa, att Engels' erkännande av eviga sanningar är eklekticism, och samtidigt avfärdar frågan med bara bullrande och klingande ord, utan att vederlägga att Napoleon verkligen dog den 5 maj 1821 och att det är absurt att anse att denna *sanning* kan vederläggas i framtiden.

Det exempel som Engels anför är synnerligen elementärt, och envar kan lätt finna dussintals dylika exempel på *sanningar*, vilka är eviga och absoluta och vilka det endast är tillåtet för dårar att betvivla (som Engels säger när han anför ett annat liknande exempel: ”Paris ligger i Frankrike”). Varför talar Engels här om ”plattheter”? Därför att han vederlägger och hånar den dogmatiske, metafysiske materialisten Dühring, som inte förstod att tillämpa dialektiken

[*] Dr. Albert Schwegler, *Geschichte der Philosophie im Umriss* (Filosofins historia i grunddrag– *Red*), 15. Auflage, s. 194.

på frågan om förhållandet mellan absolut och relativ sanning. Att vara materialist är att erkänna den objektiva sanning som sinnesorganen avslöjar för oss. Att erkänna den objektiva, dvs av människan och av mänskligheten oberoende sanningen, betyder att på ett eller annat sätt erkänna den absoluta sanningen. Just detta ”på ett eller annat sätt” skiljer den metafysiske materialisten Dühring från den dialektiske materialisten Engels. Dühring hade för vana att i vetenskapens mest komplicerade frågor i allmänhet och i historiens frågor i synnerhet strö omkring sig åt höger och vänster med ord som den sista, den slutgiltiga, den eviga sanningen. Engels skrattade ut honom. Självfallet, svarade han, finns det eviga sanningar, men det är oklokt att använda stora ord (gewaltige Worte) om enkla ting. För att föra materialismen framåt bör man lägga bort den banala leken med orden ”evig sanning”, man måste förstå att ställa och lösa frågan om förhållandet mellan absolut och relativ sanning på ett dialektiskt sätt. Just detta gällde kampen mellan Dühring och Engels för trettio år sedan. Men Bogdanov, som lyckades med konststycket att ”*inte märka*” att Engels i *samma kapitel* klargjorde frågan om den absoluta och den relativa sanningen, som lyckades med konststycket att beskylla Engels för ”eklekticism” på grund av att han tagit med en sats som hör till *varje* materialisms abc, han har med detta endast än en gång uppvisat sin absoluta okunnighet om både, materialismen och dialektiken.

”Här kommer vi nu till frågan”, skriver Engels i början av ovannämnda kapitel (första avsnittet, kap IX) i Anti-Dühring, ”huruvida den mänskliga kunskapen över huvud taget kan ha suverän giltighet och obetingat anspråk på sanning och, om så är fallet, för vilka produkter av den detta gäller.” (5:e ty uppl, s 79) Och Engels löser denna fråga på följande sätt:

”Tänkandets suveränitet förverkligas i en rad högst osuveränt tänkande människor, liksom den kunskap, som har obetingat anspråk på sanning, förverkligas i en rad av relativa villfarelser. Varken i det ena fallet eller i det andra [varken den absolut sanna kunskapen eller det suveräna tänkandet] är ett fullständigt förverkligande möjligt annat än genom en oändlig fortsättning av mänskligheten liv.

Vi står här inför samma motsägelse som ovan mellan föreställningen om det mänskliga tänkandets absoluta karaktär och dess förverkligande i enskilda människor med helt igenom begränsad tankeförmåga, en motsägelse, som kan lösas endast i en oändlig progress – i den åtminstone för oss praktiskt taget ändlösa raden av varandra följande människosläkten. I denna mening är det mänskliga tänkandet lika mycket suveränt som icke suveränt och dess vetande lika mycket obegränsat som begränsat. Suveränt och obegränsat med hänsyn till sin natur, sin kallelse, sina anlag, sitt historiska slutmål. Icke-suveränt och begränsat med hänsyn till det enskilda utförandet och den förhandenvarande verkligheten.” (81)[*]

”På samma sätt”, fortsätter Engels, ”förhåller det sig med de eviga sanningarna.”

Detta resonemang är ytterst viktigt för frågan om *relativismen*, principen om våra kunskapers relativitet, vilken betonas av alla machister. *Alla* machister hävdar att de är relativister, men de ryska machisterna, som tuggar om orden efter tyskarna, är rädda för eller förstår inte att klart och direkt ställa frågan om relativismens förhållande till dialektiken. För Bogdanov (liksom för alla machister) *utesluter* ett erkännande av våra kunskapers relativitet det minsta antagande av en absolut sanning. För Engels bildas absolut sanning av relativa sanningar. Bogdanov är relativist, Engels dialektiker. Här följer ett inte mindre viktigt resonemang av Engels ur samma kapitel i Anti-Dühring:

[*] Jfr V Tjernov, a a, s 64ff. Machisten hr Tjernov intar helt samma ståndpunkt som Bogdanov, vilken inte vill erkänna sig som machist. Skillnaden består i att Bogdanov försöker skyla över sin meningsskiljaktighet med Engels, framställa den om någonting tillfälligt osv, medan Tjernov känner, att frågan gäller kamp mot både rnaterialismen och dialektiken.

”Sanning och villfarelse liksom alla begreppsbestämningar som bygger på ett polärt motsatsförhållande har absolut giltighet endast inom ett ytterst begränsat område, det har vi just konstaterat, och det skulle herr Dühring också ha vetat, om han haft någon kännedom om dialektikens grundläggande element som just handlar om det relativa i alla polära motsatser. Så snart vi tillämpar motsättningen mellan sanning och villfarelse utanför det ovannämnda begränsade området blir den relativ och därmed obrukbar för ett exakt vetenskapligt uttryckssätt. Och försöker vi till på köpet att utanför detta område förläna den en absolut giltighet, så råkar vi riktigt i klämma: motsättningens båda poler slår över i varandra, sanningen blir villfarelse, villfarelsen sanning.” (86) Så följer ett exempel, Boyles lag (enligt vilken gasernas volym står i omvänd proportion till trycket). Det ”sanningskorn” som denna lag innehåller är en absolut sanning endast inom vissa gränser. Lagen visar sig ”endast tillnärmelsevis” vara sanning.

Det mänskliga tänkandet kan alltså till sin natur ge oss, och ger oss, absolut sanning som utgör summan av relativa sanningar. Varje steg i vetenskapens utveckling fogar nya korn till den absoluta sanningens summa, men för varje vetenskaplig tes är sanningens gränser relativa genom att de än vidgas, än blir snävare på grund av kunskapens fortsatta tillväxt. ”Den absoluta sanningen”, säger Dietzgen i En socialist strövtåg, ”kan vi se, höra, lukta, känna och förvisso också lära känna, men den uppgår inte helt [geht nicht auf] i kunskapen.” (s 195) ”Det är dock självklart, att bilden inte uttömmer föremålet och att målaren stannar kvar bakom sin modell ... Hur kan bilden 'stämma överens' med sin modell? Tillnärmelsevis kan den göra det.” (197) ”Vi kan således endast relativt lära känna naturen och dess delar; ty också varje del – ehuru den endast är en relation av naturen – har dock i sin tur det absolutas natur, naturen av naturhelheten i sig [des Naturganzen an sich], som inte kan uttömmas genom kunskapen ... Hur vet vi nu, att det bakom naturföreteelserna, bakom de relativa sanningarna finns en universal, obegränsad, absolut natur, som inte fullständigt uppenbarar sig för människorna? ... Varifrån har vi denna kunskap? Den är oss medfödd; den är given tillsammans med medvetandet.” (198) Det senare är en av Dietzgens inexaktheter, som föranledde Marx att i ett brev till Kugelmann konstatera förvirringen i Dietzgens åsikter. Endast om man klamrar sig fast vid dylika felaktigheter kan man tala om Dietzgens filosofi som en särskild filosofi, vilken skulle skilja sig från den dialektiska materialismen. Men Dietzgen korrigerar sig själv på samma sida: ”Om jag säger, att medvetandet om den oändliga, absoluta sanningen är oss medfödd, att det är det enhetliga och enda vetandet a priori, så bekräftas dock också detta medfödda vetande av erfarenheten.” (198)

Av alla dessa uttalanden av Engels och Dietzgen framgår klart, att det för den dialektiska materialismen inte existerar någon oöverstiglig gräns mellan relativ och absolut sanning. Bogdanov har absolut inte förstått detta eftersom han kunde skriva: ”Den [den gamla materialismens världsåskådning] vill vara en *obetingat objektiv kunskap om tingens väsen* [kursiv av Bogdanov] och är oförenlig med den historiskt betingade villkorligheten i varje ideologi.” (Empiriomonismen, bok III, s IV) Från den moderna materialismens, dvs marxismens, ståndpunkt är *gränserna* för våra kunskapers närmande till den objektiva, absoluta sanningen historiskt betingade, men existensen av denna sanning är *obetingad*, obetingat är att vi närmar oss den. Historiskt betingade är konturerna av bilden, men att denna bild återger en objektivt existerande modell är obetingat. Historiskt betingat är, när och under vilka omständigheter vi i vår kunskap om tingens väsen nått fram till upptäckten av alizarinet i koltjäran eller till upptäckten av elektroner i atomen, men att varje sådan upptäckt är ett steg framåt för den ”obetingat objektiva kunskapen” är obetingat. Kort sagt, historiskt betingad är varje ideologi, men obetingat är att varje vetenskaplig ideologi (till skillnad från exempelvis den religiösa ideologin) motsvarar den objektiva sanningen, den absoluta naturen. Ni kommer att säga: denna skillnad mellan relativ och absolut sanning är obestämd. Jag svarar er: den är

just tillräckligt ”obestämd” för att förhindra att vetenskapen förvandlas till en dogm i detta ords dåliga betydelse, dvs till någonting dött, förstelnat, förbenat, men den är på samma gång tillräckligt ”bestämd” för att på det mest eftertryckliga, mest oåterkalleliga sätt avgränsa sig från fideismen och agnosticismen, från den filosofiska idealismen och sofistiken hos Humes och Kants efterföljare. Här finns en skiljelinje som ni inte observerat, och därför har ni glidit ned i den reaktionära filosofins moras. Det är skiljelinjen mellan den dialektiska materialismen och relativismen.

Vi är relativister, förkunnar Mach, Avenarius och Petzoldt. Vi är relativister, upprepar efter dem hr Tjernov och några ryska machister, som vill vara marxister. Ja, hr Tjernov och kamrater machister, det är just här ert fel ligger. Ty att lägga relativismen till grund för kunskapsteorin betyder oundvikligen att döma sig själv antingen till absolut skepticism, agnosticism och sofistik eller till subjektivism. Relativismen som grundval för kunskapsteorin betyder inte endast erkännande av våra kunskapers relativitet, utan också förnekande av varje objektivt, oberoende av mänskligheten existerande mått eller modell, till vilka vår relativa kunskap närmar sig. Utifrån den nakna relativismens ståndpunkt kan man rättfärdiga varje sofistik, kan man framställa det som ”betingat” huruvida Napoleon dog den 5 maj 1821 eller inte, kan man av hänsyn till människans eller mänsklighetens ”bekvämlighet” vid sidan av den vetenskapliga ideologin (som i ett avseende är ”bekväm”) medge också en religiös ideologi (som är mycket ”bekväm” i ett annat avseende) osv.

Dialektiken *innesluter i sig*, som redan Hegel klargjorde, ett moment av relativism, av negation, av skepticism, men den är *inte identisk* med relativism. Marx' och Engels' materialistiska dialektik innesluter ovillkorligen i sig relativism men är inte liktydig med den, dvs den erkänner det relativa i alla våra kunskaper inte i betydelsen av ett förnekande av den objektiva sanningen utan i betydelsen av det historiskt betingade i de gränser som existerar för våra kunskapers närmande till denna sanning.

Bogdanov skriver med kursiv: ”*Den konsekventa marxismen tillåter ingen sådan dogmatik och inga sådana statiska uppfattningar*” som eviga sanningar (Empiriomonismen, bok III, s IX). Det är begreppsförvirring. Om världen är materia som befinner sig i evig rörelse och evig utveckling (vilket marxisterna menar), som återspeglas av det i utveckling stadda mänskliga medvetandet, vad har då ”statiska uppfattningar” här att göra? Här är det inte alls fråga om tingens oföränderliga väsen och inte heller om ett oföränderligt medvetande, utan om *överensstämmelsen* mellan medvetandet, som återspeglar naturen, och den i medvetandet återspeglade naturen. I denna – och endast i denna – fråga har termen ”dogmatism” en särskild karakteristisk filosofisk bismak: det är idealisternas och agnostikernas älsklingsuttryck mot materialisterna, vilket vi redan sett med den tämligen ”gamle” materialisten Feuerbach som exempel. Urgammalt skrot – det är just vad alla invändningar mot materialismen utifrån den beryktade ”nyaste positivismens” ståndpunkt visar sig vara.

6. Praktikens kriterium i kunskapsteorin

Vi har sett, att Marx 1845 och Engels 1888 och 1892 lade praktikens kriterium till grund för materialismens kunskapsteori. Att isolerat från praktiken ställa frågan huruvida ”det mänskliga tänkandet besitter objektiv sanning” är skolastik, säger Marx i den andra tesen om Feuerbach. Den bästa vederläggningen av Kants och Humes agnosticism liksom av alla andra filosofiska griller är praktiken, upprepar Engels. ”... Resultaten av våra handlingar lämnar bevis för våra iakttagelsers överensstämmande med de iakttagna tingens verkliga [objektiva] natur”, svarar Engels agnostikerna.

Jämför med detta Machs resonemang om praktikens kriterium: ”I det populära tänke- och talesättet brukar man ställa *verkligheten* mot *skenet*. En blyertspenna, som vi håller framför oss i luften, ser rak ut; om vi sticker ned den i sned riktning i vatten, så ser vi den bruten. I det

senare fallet säger man: 'pennan *förefaller bruten, men i verkligheten* är den rak'. Vad är det då som berättigar oss att förklara *ett* faktum i motsats till *det andra* för verklighet och nedsätta det andra till ett *sken*? . . . Vår förväntan blir visserligen gäckad, om vi gör det naturliga felet att i ovanliga fall likväl vänta det vanliga. Men fakta är här oskyldiga. Det har endast en praktisk, men ingen vetenskaplig mening att i dessa fall tala om sken. Likaså har den ofta ställda frågan, om världen är verklig eller om vi blott drömmer den, alls ingen vetenskaplig mening. Även den mest kaotiska dröm är ett faktum, lika väl som något annat." (Analys av förnimmelser, s 18f)

Det är riktigt, att inte endast den mest kaotiska dröm utan även den mest kaotiska filosofi är ett faktum. Det går inte att betvivla sedan man lärt känna Ernst Machs filosofi. Som den allra värsta sofist blandar han ihop den vetenskapligt historiska och psykologiska undersökningen av de mänskliga villfarelserna, alla möjliga "kaotiska drömmar" som mänskligheten haft, såsom tron på troll, tomtar osv, med den kunskapsteoretiska skillnaden mellan sant och "kaotiskt". Det är detsamma som om en ekonom sade att Seniors teori, enligt vilken kapitalistens hela vinst utgör resultatet av arbetarens "sista arbetstimme", skulle vara ett likadant faktum som Marx' teori och att det från vetenskaplig ståndpunkt är alldeles meningslöst att ställa frågan om vilken teori som uttrycker den objektiva sanningen och vilken som uttrycker bourgeoisins fördomar och dess professorers korruption. Garvaren J Dietzgen såg i den vetenskapliga, dvs den materialistiska, kunskapsteorin ett "universalvapen mot den religiösa tron" (Kleinere philosophische Schriften, s. 55), men för ordinarie professor Ernst Mach har skillnaden mellan den materialistiska och den subjektivt idealistiska kunskapsteorin "ingen vetenskaplig mening"! Att vetenskapen är opartisk i materialismens kamp mot idealismen och religionen är en idé som omhuldas inte bara av Mach utan av alla moderna borgerliga professorer, dessa, för att använda samme J Dietzgens träffande uttryck, "diplomerade lakejer, som fördummar folket med en tillkrånglad idealism" (ibid, s. 53).

En sådan tillkrånglad professorsidealism är det just fråga om när Ernst Mach förlägger praktikens kriterium, som för envar skiljer illusionen från verkligheten, bortom vetenskapens gränser, bortom gränserna för kunskapsteorin. Den mänskliga praktiken bevisar riktigheten av den materialistiska kunskapsteorin, förklarade Marx och Engels, och de kallade försöken att lösa den grundläggande kunskapsteoretiska frågan isolerat från praktiken för "skolastik" och "filosofiska griller". För Mach åter är praktiken och kunskapsteorin två fullständigt skilda saker; man kan ställa dem vid sidan av varandra utan att göra den senare beroende av den förstnämnda. I sitt senaste verk Kunskap och villfarelse (2:a ty uppl, s 115) säger Mach: "Kunskapen är ständigt en biologiskt främjande psykisk upplevelse." "Endast framgången kan skilja båda [kunskap och villfarelse] från varandra." (116) "Begreppet är en fysikalisk arbetshypotes." (143) Våra ryska machister, som vill vara marxister, tar med förvånansvärd naivitet dylika fraser av Mach som bevis för att han *närmar sig* marxismen. Men Mach närmar sig här marxismen på samma sätt som Bismarck närmade sig arbetarrörelsen eller biskop Jevlogij demokratismen. Hos Mach *står* dylika satser *vid sidan* av hans idealistiska kunskapsteori och avgör inte valet av en eller annan bestämd kunskapsteoretisk linje. Kunskap kan vara biologiskt främjande, främjande för det mänskliga handlandet, för livsuppehället, för släktets bevarande endast i det fall att den återspeglar en objektiv, av människan oberoende sanning. För en materialist bevisar den mänskliga praktikens "framgång" att våra föreställningar överensstämmer med den objektiva naturen hos de ting vi varseblir. För solipsisten är "framgång" allt det som *jag* behöver *i praktiken*, vilken kan betraktas skilt från kunskapsteorin. Om vi innesluter praktikens kriterium i kunskapsteorins grundval, kommer vi oundvikligen till materialismen, säger marxisten. Må praktiken vara materialistisk, men teorin är likväl någonting alldeles särskilt, säger Mach.

”Praktiskt kan vi”, skriver han i Analys av förnimmelser, ”i värt handlande lika litet undvara *jag*föreställningen som vi kan undvara kroppsföreställningen när vi griper efter ett ting. Fysiologiskt förblir vi egoister och materialister, liksom vi alltid ånyo ser solen gå upp. Men teoretiskt bör denna uppfattning inte vidhållas.” (284f)

Egoismen har här ingenting med saken att skaffa, eftersom den inte alls är någon kunskapsteoretisk kategori. Detsamma gäller solens skenbara rörelse kring jorden, ty i den praktik som tjänar oss som kunskapsteoretiskt kriterium måste också de astronomiska iakttagelsernas, upptäckternas osv praktik inneslutas. Återstår Machs värdefulla erkännande, att människorna i sin praktik helt och uteslutande har den materialistiska kunskapsteorin som rättesnöre, medan försöket att kringgå den ”teoretiskt” endast ger uttryck åt Machs lärt-skolastiska och tillkrånglat-idealistiska strävanden.

Hur föga nya dessa bemödanden att särskilja praktiken som något ej underställt kunskaps-teorins behandling i syfte att bereda rum för agnosticism och idealism är, visar följande exempel ur den tyska klassiska filosofins historia. På vägen från Kant till Fichte finner vi G E Schulze (som i filosofins historia kallas Schulze-Aenesidemus). Han försvarar öppet den skeptiska linjen i filosofin och betecknar sig själv som efterföljare till Hume (samt Pyrrhon och Sextus bland de antika). Han förnekar bestämt varje ting i sig och möjligheten att vinna objektiv kunskap samt kräver eftertryckligt att man inte skall gå utöver ”erfarenheten”, utöver förnimmelserna, varvid han också förutser invändningarna från det andra lägret: ”Eftersom skeptikern, när han tar del i livets angelägenheter, förutsätter de objektiva föremålens verklighet som otvivelaktig, uppför sig i enlighet därmed och medger ett sanningskriterium, så är hans eget uppförande den bästa och tydligaste vederläggningen av det förnuftsenliga i hans skepticism.” [*] ”Med dessa [beskyllningar]”, svarar Schulze harmset, ”kan man förvisso uträtta mycket bland pöbeln.” (s 254) Ty ”mina tvivel måste förbli inom filosofins gränser” och berör inte ”det praktiska livets behov” (255).

På samma sätt hoppas även den subjektive idealisten Fichte att inom gränserna för den idealistiska filosofin finna plats för den ”realism som tränger sig på envar av oss och t o m på den mest avgjorde idealist när det gäller att handla, dvs antagandet att föremålen existerar alldeles oberoende av oss och utanför oss” (Werke, I, 455).

Machs nyaste positivism har inte kommit långt från Schulze och Fichte! Som en kuriositet kan vi nämna, att det för Bazarov inte heller i denna fråga existerar någon annan i världen än Plechanov: det finns inget starkare djur än katten. Bazarov hånar ”Plechanovs saltovitala filosofi” (Studier, s 69), då denne faktiskt skrivit den otympliga frasen, att ”tron” på yttervärldens existens är ”filosofins oundvikliga salto vitale [livssprång]” (Anmärkning till L Feuerbach, s 111). Uttrycket ”tron” – även om det står inom citationstecken och upprepas efter Hume – avslöjar en terminologiförvirring hos Plechanov som inte kan förnekas. Men vad har Plechanov här att göra?? Varför tog inte Bazarov någon annan materialist, t ex Feuerbach? Bara därför, att han inte känner denne? Men okunnighet är inget argument. Även Feuerbach gör, liksom Marx och Engels, i kunskapsteorins grundläggande frågor ett ur Schulzes, Fichtes och Machs synpunkt otillåtligt ”språng” till praktiken. I sin kritik av idealismen framställer Feuerbach dess väsen med ett pregnant citat från Fichte, som på ett utomordentligt sätt slår ned hela machismen. ”Du antar”, skrev Fichte, ”att tingen är verkliga, att de existerar utanför dig endast därför att du ser, hör och känner dem. Men syn, känsel och hörsel är endast förnimmelser ... Du förnimmer alltså inte föremålen utan endast förnimmelserna.” (Feuerbach, Werke, X. Band, s. 185) Feuerbach invänder, att människan

[*] G. E. Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie* (Aenesidemus eller om grunderna för den av herr professor Reinhold i Jena serverade elementarfilosofin – *Red*), 1792, s. 253,

inte är något abstrakt *jag* utan antingen en man eller en kvinna, och frågan om världen endast är förnimmelse kan jämställas med frågan om den andra människan är en förnimmelse hos mig eller om våra förbindelser i det praktiska livet bevisar motsatsen. ”Det är just det som är idealismens huvudbrist, att den ställer och löser frågan om objektiviteten och subjektiviteten, om världens verklighet eller overklighet endast från teoretisk ståndpunkt.” (Ibid, s 189) Feuerbach lägger hela totaliteten av den mänskliga praktiken till grund för kunskapsteorin. Självfallet, säger han, erkänner också idealisterna i praktiken realiteten av såväl vårt eget *jag* som av det främmande *du*. För idealisterna är detta ”en ståndpunkt som endast är giltig för livet men inte för spekulationen. Men en spekulation, som står i motsättning till livet, som gör dödens, den från kroppen skilda själens ståndpunkt till sanningens ståndpunkt, är själv en död och falsk spekulation.” (192) Innan vi *förnimmer*, andas vi. Vi kan inte existera utan luft, utan mat och dryck.

”Är det alltså fråga om mat och dryck också då det gäller världens idealitet eller realitet? utropar idealisten upprörd. Vilken nedrighet! Vilket brott mot den goda seden att från filosofins kateder och från teologins predikstol av alla krafter dundra mot materialismen i vetenskaplig mening, för att sedan vid table d'hóte hylla materialismen i dess sämsta bemärkelse.” (195) Och Feuerbach utropar, att om man jämställer den subjektiva förnimmelsen med den objektiva världen innebär det att ”identifiera pollutionen med avlandet” (198).

Denna anmärkning är inte särdeles hövlig, men den träffar huvudet på spiken ifråga om filosofer som lär att sinnesföreställningar är just den utanför oss existerande verkligheten.

Livets och praktikens synpunkt måste vara kunskapsteorins första och grundläggande synpunkt. Och denna synpunkt leder oundvikligen till materialismen och sopar bort professorsskolastikens oräkneliga griller. Naturligtvis får man inte glömma, att praktikens kriterium enligt sakens själva natur aldrig fullständigt kan bekräfta eller vederlägga någon mänsklig föreställning. Detta kriterium är också tillräckligt ”obestämt” för att förhindra det mänskliga vetandet att förvandlas till något ”absolut”, men det är samtidigt tillräckligt bestämt för att man skall kunna föra en skoningslös kamp mot alla schatteringar av idealism och agnosticism. Om det som bekräftas av vår praktik är den enda, sista, objektiva sanningen, så följer härav att den vetenskap som intar den materialistiska ståndpunkten erkänns vara den enda vägen till denna sanning. Bogdanov t ex går med på att erkänna Marx' teori om penningcirkulationen som objektiv sanning endast ”för vår tid” och kallar det ”dogmatism” om man tillskriver denna teori en ”överhistoriskt objektiv” sanning (Empiriomonismen, bok III, s VII). Det innebär återigen att trassla till det hela. Att denna teori motsvarar praktiken kan inte ändras genom några framtida omständigheter, och det av samma enkla orsak som det är en *evig* sanning att Napoleon dog den 5 maj 1821. Men eftersom praktikens kriterium – dvs utvecklingens förlopp i *alla* kapitalistiska länder under de senaste årtiondena – bara bevisar den objektiva sanningen av Marx' *hela* samhällsekonomiska teori överhuvudtaget, och inte blott sanningen av en eller annan av dess delar, formuleringar osv, så är det klart att allt prat här om marxisternas ”dogmatism” innebär en oförlåtlig eftergift åt den borgerliga ekonomin. Den enda slutsats man kan dra av den av marxisterna delade uppfattningen att Marx' teori är objektiv sanning består i följande: om vi följer den marxska teorins väg, kommer vi att alltmera närma oss den objektiva sanningen (utan att någonsin uttömma den); om vi åter följer *någon annan väg*, kan vi inte komma till någonting annat än förvirring och lögn.

Kapitel III. Den dialektiska materialismens och empiriokriticismens kunskapsteori. III

1. Vad är materia? Vad är erfarenhet?

Idealisterna och agnostikerna, bland dem också machisterna, ansätter ständigt materialisterna med den första av dessa frågor; materialisterna åter ansätter machisterna med den andra. Vi skall försöka reda ut vad saken gäller.

Avenarius säger i frågan om materien:

”Inom den luttrade 'fullständiga erfarenheten' finns inte 'fysiskt' – 'materia' i det metafysiska absoluta begreppet, därför att 'materien' i detta begrepp är blott en abstraktion: den skulle vara totaliteten av motlederna under abstrahering från varje centralled Liksom i principialkoordinationen, dvs i den 'fullständiga erfarenheten', en motled är otänkbar utan centralled, så är också en 'materia' i det metafysiska absoluta begreppet en fullständig chimär [Unding].” (Bemerkungen*, s. 2 i anförda tidskrift, § 119)

Av denna rotvälska framgår en sak: Avenarius betecknar det fysiska eller materien som något absolut och som metafysik, därför att enligt hans teori om principialkoordinationen (eller uttryckt på nytt sätt ”den fullständiga erfarenheten”) är motleden oskiljbar från centralleden, omgivningen från *jaget*, *ickejaget* från *jaget* (som J G Fichte sade). Att denna teori är en förklädd subjektiv idealism har vi redan talat om på annat ställe och karaktären av Avenarius' angrepp på ”materien” är fullständigt klar: idealisten förnekar ett fysiskt vara som är oberoende av det psykiska och förnekar därför det begrepp som filosofin utarbetat för ett sådant vara. Att materien är ”fysisk” (dvs det mest kända och det för människan direkt givna, vars existens ingen utom patienter på sinnessjukhus betvivlar), det förnekar Avenarius icke, han bara kräver att man skall acceptera ”*hans*” teori om det oupplösliga sambandet mellan omgivningen och *jaget*.

Mach uttrycker samma tanke enklare, utan filosofiska krumbukter: ”Det, som vi kallar materia, är en viss *elementens* ('förnimmelsernas') lagbundna sammanhang.” (Analys av förnimmelser, s 265) Mach tror, att han genom ett sådant påstående åstadkommer en ”radikal omvälvning” i den vanliga världsåskådningen. I själva verket är detta den urgamla, subjektiva idealismen, vars nakenhet skyls av det lilla ordet ”element”.

Slutligen har vi den engelske machisten Pearson, som ursinnigt bekämpar materialismen. Han säger: ”Från vetenskaplig ståndpunkt kan man inte invända mot att vissa mer eller mindre permanenta grupper av sinnesintryck av oss klassificeras tillsammans och kallas materia – detta leder oss faktiskt mycket nära John Stuart Mills definition av materien som en 'permanent möjlighet till förnimmelse' – men denna definition av materien leder oss sedan fullständigt bort från materien som ett ting, vilket rör sig.” (The Grammar of Science, 1900, 2nd ed., s. 249) Här fattas ”elementens” fikonlöv, och idealisten räcker öppet handen åt agnostikern.

Läsaren ser, att alla dessa resonemang av empiriokriticismens grundläggare helt och uteslutande rör sig inom ramen för den urgamla kunskapsteoretiska frågan om tänkandets förhållande till varat, förnimmelsens till det fysiska. Det behövdes verkligen de ryska machisternas bottenlösa naivitet för att här se något, som ens i någon mån kan hänföras till den ”nyaste naturvetenskapen” eller den ”nyaste positivismen”. Alla filosofer som vi citerat ersätter antingen öppet eller förstucket materialismens filosofiska huvudlinje (från varat till tänkandet, från materien till förnimmelsen) med idealismens motsatta linje. Deras förnekande

* Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie – *Red*

av materien är den för länge sedan bekanta lösning av kunskapsteoretiska frågor som består i förnekande av att det finns en yttre, objektiv källa till våra förnimmelser, en objektiv realitet som motsvarar våra förnimmelser. Och tvärtom, erkännandet av den filosofiska linje som idealisterna och agnostikerna förnekar uttrycks genom följande definitioner: materien är det som genom sin verkan på våra sinnesorgan framkallar förnimmelse; materien är den objektiva realiteten som är oss given i förnimmelsen osv.

Bogdanov, som ger sig sken av att strida endast mot Beltov och fegt kringgår Engels, är indignerad över sådana definitioner, vilka som han säger ”visar sig vara blotta upprepningar” (Empiriomonismen, III, s XVI) av den ”formel” (av Engels, glömmer vår ”marxist” att tillägga), enligt vilken för den ena riktningen i filosofin materien är det primära och anden det sekundära, medan det för den andra riktningen är tvärtom. Alla ryska machister upprepar entusiastiskt den bogdanovska ”vederläggningen”! Emellertid skulle den minsta eftertanke ha kunnat visa dessa personer, att det inte går – enligt sakens själva natur – att ge en annan definition av de två sistnämnda kunskapsteoretiska begreppen än att hänvisa till vilket av dem som tas som det primära. Vad betyder det att ge en ”definition”? Det betyder framför allt att föra in det givna begreppet under ett annat, mera omfattande. Om jag t ex ger definitionen ”åsnan är ett djur”, så för jag in begreppet ”åsna” under ett mer omfattande begrepp. Nu inställer sig frågan om det finns mer omfattande begrepp som kunskapsteorin skulle kunna operera med än begreppen vara och tänkande, materia och förnimmelse, fysiskt och psykiskt? Nej, det är de längst gående, de mest omfattande begreppen, utöver vilka kunskapsteorin faktiskt hittills icke gått (om man bortser från de *alltid* möjliga ändringarna i *nomenklaturen*). Endast charlataneri eller yttersta inskränkthet kan kräva en sådan ”definition” av dessa två ”serier” av de mest omfattande begreppen, vilken inte skulle bestå i ”blotta upprepningen” att det ena eller det andra tas som det primära. Ta de tre ovan anförda resonemangen om materien. Vad utmynnar de alla i? De utmynnar i att dessa filosofer går från det psykiska, eller *jaget*, till det fysiska, eller omgivningen, såsom från centralleden till motleden eller från förnimmelsen till materien, eller från den sinnliga varseblivningen till materien. Skulle Avenarius, Mach och Pearson i själva verket ha kunnat ge någon annan ”definition” av huvudbegreppen än att påvisa *riktningen* av deras filosofiska linje? Skulle de på något annat, särskilt sätt ha kunnat definiera vad *jaget* är, vad förnimmelse är, vad sinnlig varseblivning är? Det räcker med att ställa frågan klart för att förstå, att machisterna kommer med renaste nonsens när de av materialisterna kräver en sådan definition av materien, som icke består i en upprepning av att materien, naturen, varat, det fysiska är det primära, medan anden, medvetandet, förnimmelsen, det psykiska är det sekundära.

Marx' och Engels' geni yttrade sig för övrigt också i att de föraktade den skenlärda leken med nya ord, tillkrånglade termer, invecklade ”ismer” och enkelt och direkt sade: det finns en materialistisk och en idealistisk linje i filosofin, och mellan dem olika schatteringar av agnosticismen. De krampaktiga försöken att finna någon ”ny” synpunkt i filosofin röjer samma andefattigdom som de ansträngda försöken att skapa en ”ny” värdeteori, en ”ny” ränteteori m m.

Avenarius' lärjunge Carstanjen berättar, att denne sagt i ett privatsamtal: ”Jag känner varken någonting fysiskt eller psykiskt, utan blott ett tredje.” På en anmärkning av en författare, att Avenarius inte gett en begreppsbestämning för detta tredje, svarade Petzoldt: ”Vi vet, varför han icke kunde uppställa ett sådant begrepp. Till det 'tredje' finns inget notbegrepp ... Frågan 'vad är det tredje?' är ologiskt ställd.” (Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, II, 329) Att detta senare begrepp inte kan definieras förstår Petzoldt. Men han förstår inte att hänvisningen till det ”tredje” helt enkelt är en undanflykt, ty envar av oss vet både vad det fysiska och vad det psykiska är, men ingen av oss vet för närvarande vad detta ”tredje” är för något. Genom detta knep sopade Avenarius endast igen spåren, medan han *de facto* förklarar

jaget som det primära (centralleden) och naturen (omgivningen) som det sekundära (motleden).

Självfallet har också motsatsen mellan materien och medvetandet en absolut betydelse endast inom ett mycket begränsat område: i detta fall uteslutande inom ramen för den kunskaps-teoretiska huvudfrågan om vilket som skall erkännas som det primära och vilket som det sekundära. Utanför dessa gränser är relativiteten hos denna motsats otvivelaktig.

Låt oss nu undersöka hur ordet erfarenhet används i den empiriokriticistiska filosofin. Den första paragrafen i Kritik av den rena erfarenheten utlägger följande ”antagande”: ”Varje del av vår omgivning står i ett sådant förhållande till de mänskliga individerna, att om en sådan uppträder så säger de om sin erfarenhet: 'någonting erfars', 'någonting är en erfarenhet' eller 'framgånget ur erfarenheten', 'beroende av erfarenheten'.” (Den ryska översättningen, s 1) Erfarenheten bestäms alltså alltid genom samma begrepp – *jaget* och omgivningen – varvid ”läran” om det ”oupplösliga” sambandet mellan dem läggs på hyllan till ett lämpligt tillfälle. Vidare: ”Det syntetiska begreppet om den rena erfarenheten”: ”nämligen erfarenheten som ett uttalande, vilket i alla sina komponenter endast har delar av vår omgivning till förutsättning.” (1f) Antar man att omgivningen existerar oberoende av människans ”förklaringar” och ”uttalanden”, så yppar sig möjligheten att tolka erfarenheten materialistiskt! ”Det analytiska begreppet om den rena erfarenheten”: ”som ett uttalande, vilket icke uppblandats med någonting, som icke i sin tur skulle vara erfarenhet – vilket följaktligen i sig själv inte är något annat än erfarenhet.” (2) Erfarenhet är erfarenhet. Och ändå finns det folk som tar detta kvasilärda svammel för verkligt djupsinne!

Det måste tilläggas, att Avenarius i band II av Kritik av den rena erfarenheten betraktar ”erfarenheten” såsom ett ”specialfall” av det *psykiska*, att han indelar erfarenheten i sachhafte Werte (sakvärden) och gedankenhafte Werte (tankevärden), att ”erfarenheten i bred mening” innesluter dessa senare, att den ”fullständiga erfarenheten” identifieras med principial-koordinationen (Bemerkungen). Kort sagt: ”Vad man önskar, det tror man.” ”Erfarenheter” täcker både den materialistiska och den idealistiska linjen i filosofin och sanktionerar deras sammanblandning. Medan våra machister troskyldigt tar den ”rena erfarenheten” för kontant, så påvisas Avenarius' missbruk av detta begrepp enstämmigt av representanter för olika riktningar i den filosofiska litteraturen. ”Vad ren erfarenhet skall vara”, skriver A Riehl, ”förblir obestämt hos Avenarius, och hans förklaring att 'ren erfarenhet är en sådan erfarenhet som inte uppblandats med någonting, vilket i sin tur inte skulle vara erfarenhet', rör sig uppenbart i en cirkel.” (Systematische Philosophie*, Leipzig 1907, s. 102) Den rena erfarenheten, skriver Wundt, betyder ibland hos Avenarius en godtycklig fantasi, en annan gång uttalanden med karaktär av ”saklighet” (Philosophische Studien†, XIII. Band, s. 92-93). Avenarius *tänjer ut* erfarenhetsbegreppet (s. 382). ”En exakt definition av termerna erfarenhet och ren erfarenhet”, skriver Cauwelaert, ”är avgörande för hela denna filosofis mening. Avenarius ger ingen sådan exakt definition.” (Revue Néo-Scolastique, 1907, févr., s. 61) ”Det obestämda i termen erfarenhet kommer Avenarius väl till pass” när han smugglar in idealismen under sken av att föra kamp mot den, säger Norman Smith (Mind, vol. XV, s. 29).

”Jag förklarar härmed offentligt, att den innersta meningen och själen i min filosofi är att människan har överhuvudtaget ingenting utom erfarenheten; människan kommer till allt som hon når fram till endast genom erfarenheten ...” En nitisk filosof av den rena erfarenheten, inte sant? Författaren till dessa ord är den subjektive idealisten J G Fichte (Sonnenklarer Bericht

---

* *Systematisk filosofi – Red*

† *Filosofiska studier – Red*

etc., s. 12). Från filosofins historia är det bekant, att tolkningen av erfarenhetsbegreppet skilde de klassiska materialisterna och idealisterna från varandra. I vår tid maskerar professorsfilosofin av alla möjliga schatteringar sitt reaktionära väsen med deklamationer om ”erfarenheten”. Alla immanensfilosofer åberopar sig på erfarenheten. I förordet till andra upplagan av sin Kunskap och villfarelse berömmer Mach professor W Jerusalems bok, i vilken vi läser: ”Accepterandet av ett gudomligt urväsen står icke i strid med någon erfarenhet.” (Der kritische Idealismus etc, s. 222)

Man kan endast beklaga personer som trott på Avenarius & Co när de säger, att man genom det lilla ordet ”erfarenhet” kan övervinna den ”föråldrade” skillnaden mellan materialism och idealism. När Valentinov och Jusjkevitj beskyller Bogdanov, som helt obetydligt avviker från den rena machismen, för att missbruka ordet ”erfarenhet”, så avslöjar dessa herrar endast sin okunnighet. Bogdanov är ”icke skyldig” i denna punkt: han har bara slaviskt övertagit begreppsförvirringen från Mach och Avenarius. När han säger att ”medvetandet och den direkta psykiska erfarenheten är identiska begrepp” (Empiriomonismen, II, 53), medan materien åter är ”icke erfarenhet” utan ”någonting okänt, vilket framkallar allt det kända” (Empiriomonismen, III, XIII) – så utlägger han erfarenheten idealistiskt. Och han är naturligtvis inte den förste[*] och inte den siste, som bygger upp idealistiska småsystem på det lilla ordet erfarenhet. När han mot de reaktionära filosoferna invänder, att försöken att gå utöver erfarenhetens gräns faktiskt leder ”endast till tomma abstraktioner och motsägelsefulla bilder, vilkas alla element likväl hämtats från erfarenheten” (I, 48), så ställer han mot det mänskliga medvetandets tomma abstraktioner det som existerar utanför människan och oberoende av hennes medvetande, dvs tolkar erfarenheten materialistiskt.

Alldeles på samma sätt förirrar sig Mach trots sin idealistiska utgångspunkt (kropparna är komplex av förnimmelser eller ”element”) icke sällan till en materialistisk tolkning av ordet erfarenhet. ”Icke filosofera ut från oss själva [nicht aus uns herausphilosophieren] utan hämta ur erfarenheten”, säger han i Mekanik (3:e ty uppl, 1897, s. 14). Erfarenheten ställs här mot filosoferandet ut från sig själv, dvs tolkas som något objektivt som utifrån givits människan, tolkas materialistiskt. Ännu ett exempel: ”Det som vi iakttar i naturen, inpräglar sig i våra föreställningar, även om det är oförstått och oanalyserat av oss, och dessa föreställningar efterhärmar sedan naturprocesserna i sina allmännaste och starkaste drag. Vi har nu i denna erfarenhet en reserv [Schatz] som alltid är till hands för oss ... ” (Ibid, s 27) Här tas naturen som det primära, förnimmelse och erfarenhet som härledda. Om Mach konsekvent hade vidhållit denna ståndpunkt i kunskapsteorins huvudfrågor, så skulle han ha befriat mänskligheten från många dumma idealistiska ”komplex”. Ett tredje exempel: ”Tänkandets nära anslutning till erfarenheten bygger upp den moderna naturvetenskapen. Erfarenheten alstrar en tanke. Denna vidareutvecklas och jämförs på nytt med erfarenheten” osv. (Erkenntnis und Irrtum, s. 200) Machs speciella ”filosofi” har här kastats överbord och författaren övergår spontant till den ståndpunkt som vanligen intas av naturforskarna, vilka betraktar erfarenheten materialistiskt.

Facit: ordet ”erfarenhet”, som machisterna bygger sina system på, har sedan länge tjänstgjort som täckelse för idealistiska system och använd nu av Avenarius & Co som eklektisk övergång från en idealistisk position till materialismen och omvänt. De olika ”definitionerna” av detta begrepp ger blott uttryck för de två huvudlinjer i filosofin som Engels så glänsande karakteriserat.

---

[*] I England har kamrat Belfort Bax redan länge hållit på med övningar i samma stil. En fransk recensent av hans bok *The Roots of Reality* (Verklighetens rötter – *Red*) sade nyligen inte utan spy dighet: ”Erfarenheten är endast ett annat ord för medvetande”, f klara er då öppet som idealist; (*Revue de philosophie*, 1907, N° 1 p. 399)

2. Plechanovs fel i fråga om begreppet ”erfarenhet”

På sidorna X och XI i sitt förord till L Feuerbach (1905 års upplaga) säger Plechanov:

”En tysk författare anmärker, att *erfarenheten* för empiriokriticismen endast är forskningsobjekt men alls inte ett kunskapsmedel. I så fall är det meningslöst att ställa empiriokriticismen i motsats till materialismen, och resonemangen om att empiriokriticismen är kallad att ersätta materialismen visar sig vara alldeles tomma och meningslösa.”

Detta är en enda röra.

F Carstanjen, en av Avenarius' mest ”ortodoxa” anhängare, säger i sin artikel om empiriokriticismen (svar till Wundt), att 'enligt Kritik av den rena erfarenheten är erfarenheten inte ett kunskapsmedel utan endast ett forskningsobjekt”.[*] Enligt Plechanov är det alltså meningslöst att sätta F Carstanjens åsikter i motsats till materialismen!

F Carstanjen upprepar nästan bokstavligen Avenarius, vilken i sina Anmärkningar bestämt sätter sin uppfattning av erfarenheten såsom det som givits oss, som vi finner (das Vorgefundene), i motsats till uppfattningen om erfarenheten såsom ett ”kunskapsmedel” i de ”förhärskande, till sitt väsen helt metafysiska kunskapsteoriernas mening” (1 c, s. 401). Detsamma säger efter Avenarius också Petzoldt i sin Introduktion i den rena erfarenhetens filosofi (band I, s 170). Enligt Plechanov skulle det alltså vara meningslöst att ställa Carstanjens, Avenarius' och Petzoldts åsikter i motsats till materialismen! Antingen har Plechanov inte läst Carstanjen & Co ”ända till slutet”, eller också har han tagit sin hänvisning till ”en tysk författare” ur femte hand.

Vad innebär detta påstående av de mest framträdande empiriokriticisterna, vilket Plechanov inte förstått? Carstanjen vill säga, att Avenarius i sin Kritik av den rena erfarenheten tar erfarenheten, dvs alla slags ”mänskliga utsagor”, som objekt för undersökningen. Avenarius undersöker här inte, säger Carstanjen (a a, s. 50), om dessa utsagor är reella eller om de exempelvis hänför sig till *andesyner*; han endast grupperar, systematiserar, klassificerar formellt alla möjliga mänskliga utsagor, *både idealistiska och materialistiska* (s. 53), utan att gå in på frågans väsen. Carstanjen har alldeles rätt när han kallar denna ståndpunkt ”företrädesvis skepticism” (s. 213). Carstanjen försvarar för övrigt i denna artikel sin kära lärare mot den (för en tysk professor) skamliga anklagelse för materialism som Wundt frankastat. Bevare mig väl, inte är vi några materialister! – det är innebörden i Carstanjens invändningar; när vi talar om ”erfarenhet”, gör vi det alls inte i den vanliga, gängse meningen, som leder eller kunde leda till materialismen, utan i meningen att utforska allt det som människorna ”utsäger” som erfarenhet. Carstanjen och Avenarius anser att uppfattningen av erfarenheten som kunskapsmedel är materialistisk (vilket kanske är högst vanligt men likväl oriktigt, såsom vi såg med Fichte som exempel). Avenarius avgränsar sig från den ”härskande” ”metafysiken”, som envist anser hjärnan vara ett tankeorgan, utan att ta hänsyn till teorierna om introjektion och koordination. Med det av oss funna eller givna (das Vorgefundene) åsyftar Avenarius just det oupplösliga sambandet mellan *jaget* och omgivningen, vilket leder till den förvirrade idealistiska tolkningen av ”erfarenheten”.

Bakom ordet ”erfarenhet” kan sålunda otvivelaktigt både den materialistiska och den idealistiska linjen i filosofin dölja sig, likaväl som också Humes och Kants; erfarenhetens definiering som ett forskningsobjekt[†] eller som ett kunskapsmedel är dock inte alls avgörande i detta avseende. Och vad beträffar Carstanjens anmärkningar mot Wundt, så har de inte den

---

[*] *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, Jahrg. 22, 1898, s. 45,

[†] Kanske tyckte Plechanov att Carstanjen hade sagt ”av kunskapen oberoende kunskapsobjekt” och inte ”forskningsobjekt”? Då skulle det faktiskt ha varit materialism. Men varken Carstanjen eller överhuvudtaget någon annan som känner till empiriokriticismen har sagt eller har kunnat säga någonting sådant.

minsta förbindelse med frågan om motsatsställningen mellan empiriokriticism och materialism.

Som ett kuriosum noterar vi, att när Bogdanov och Valentinov svarade Plechanov på denna punkt så gav de prov på lika dålig sakkunskap. Bogdanov förklarade: ”det är icke helt klart” (III, s XI), ”det är empiriokriticisternas sak att reda ut denna formulering och att acceptera eller förkasta villkoret”. En fördelaktig position: jag är ingen machist och inte skyldig att undersöka i vilken mening någon Avenarius eller Carstanjen talar om erfarenhet! Bogdanov vill använda machismen (och den machistiska röran ifråga om ”erfarenheten”), men han vill inte ta ansvaret för denna röra.

Den ”rena” empiriokriticisten Valentinov har skrivit av den plechanovska anmärkningen och offentligt dansat cancan genom att göra sig lustig över att Plechanov inte nämnt författaren och inte förklarat vad saken gällde (a a, s 108f). Själv svarade denne empiriokriticistiske filosof *inte ett ord* i sak, fast han erkänner att han ”tre gånger, om inte fler, läst igenom” den plechanovska anmärkningen (och tydligen ingenting begripit). Ja, dessa machister!

3. Om kausalitet och nödvändighet i naturen

Frågan om kausaliteten är särskilt viktig för att bestämma den filosofiska linjen hos någon av de nyaste ”ismerna”, och vi måste därför dröja något utförligare vid denna fråga.

Vi börjar med en framställning av den materialistiska kunskapsteorin på denna punkt. Feuerbach har särskilt klart utformat sina åsikter i den tidigare nämnda invändningen mot R Haym.

” 'Naturen och människans förstånd', säger Haym, 'går fullkomligt åtskils hos honom (Feuerbach), och mellan dem öppnar sig en klyfta som inte kan överbryggas vare sig från det ena eller andra hållet.' Haym grundar huvudsakligen denna förebråelse på § 48 i min Religionens väsen, där det heter att 'naturen kan fattas endast genom sig själv, att dess nödvändighet är varken mänsklig eller logisk, metafysisk eller matematisk, att naturen ensam är det väsen, på vilket man varken får eller kan använda någon mänsklig måttstock, även om vi jämför dess företeelser med analoga mänskliga företeelser och överhuvudtaget på den tillämpar, i syfte att göra den förståelig för oss, mänskliga uttryck och begrepp, sådana som ordning, ändamål och lagbundenhet, vilket vi är tvungna att göra på grund av vårt språks natur.' Vad betyder det? Vill jag därmed säga, att det inte råder någon ordning i naturen, att t ex höst kan följas av sommar, vår av vinter och vinter av höst? Att det inte finns något ändamål, att det t ex inte föreligger någon överensstämmelse mellan lungor och luft, mellan ljus och öga, mellan ljud och öra? Att det inte finns någon lagbundenhet, att jorden exempelvis rör sig än i en ellips, än i en cirkel, gör ett varv kring solen än på ett år, än på en kvarts timme? Vilken orimlighet! Vad ville jag då egentligen säga i denna paragraf? Ingenting annat än att framhålla skillnaden mellan det som tillhör naturen och det som tillhör människan. Här sägs inte, att orden och föreställningarna om ordning, ändamål, lagbundenhet skulle sakna en verklig motsvarighet i naturen, här förnekas blott identiteten mellan tänkande och vara, här förnekas blott att ordning osv skulle existera i naturen just så som i människans hjärna eller sinne. Ordning, ändamål, lagbundenhet är endast ord, med vilka människan översätter naturens verk till sitt språk för att kunna förstå dem; dessa ord är inte meningslösa, inte utan objektivt innehåll [nicht sinn-, d. h. gegenstandlose Worte]; men inte desto mindre måste jag skilja mellan originalet och översättningen. Ordning, ändamål, lagbundenhet ger nämligen i den mänskliga tanken uttryck åt något godtyckligt.

Av tillfälligheten i naturens ordning, i dess ändamålsenlighet och lagbundenhet drar teismen *direkt* slutsatsen om deras godtyckliga ursprung, om tillvaron av ett väsen som är skilt från naturen och som bringat ordning, ändamålsenlighet och lagbundenhet in i den i sig själv

kaotiska [dissolute], för varje bestämning likgiltiga naturen. Teisternas förstånd ... är ett förstånd som står i strid med naturen, som inte har någon som helst uppfattning om naturens väsen. Teisternas förstånd river sönder naturen i två väsen, i ett materiellt och ett formellt eller andligt." (Werke, VII. Band, 1903, s. 518-520)

Feuerbach erkänner alltså den objektiva lagbundenheten i naturen, den objektiva kausaliteten, vilken endast tillnärmelsevis riktigt återspeglas genom de mänskliga föreställningarna om ordning, lagbundenhet m m. Erkännandet av naturens objektiva lagbundenhet står hos Feuerbach i oupplösligt samband med erkännandet av den objektiva realiteten av yttervärlden, föremålen, kropparna, tingen som återspeglas i vårt medvetande. Feuerbachs åsikter är konsekvent materialistiska. Och alla andra åsikter, rättare sagt, varje annan filosofisk linje rörande kausaliteten, ett förnekande av den objektiva lagbundenheten, kausaliteten och nödvändigheten i naturen hänför Feuerbach med rätta till fideismen. Ty i själva verket är det ju klart, att den subjektivistiska linjen i frågan om kausaliteten, härledandet av naturens ordning och nödvändighet icke ur den objektiva yttervärlden, utan ur medvetandet, ur förnuftet, ur logiken osv, inte endast skiljer det mänskliga förnuftet från naturen, inte endast ställer det förra mot det senare, utan gör naturen till en *del* av förnuftet i stället för att anse förnuftet vara en del av naturen. Den subjektivistiska linjen i frågan om kausaliteten är filosofisk idealism (till vars varianter såväl Humes som Kants kausalitetsteorier hör), dvs en mer eller mindre försvagad, urvattnad fideism. Erkännandet av naturens objektiva lagbundenhet och en tillnärmelsevis riktig återspegling av denna lagbundenhet i människans hjärna är materialism.

Vad Engels beträffar, så hade han, om jag inte misstar mig, ingen anledning att just i kausalitetsfrågan sätta sin materialistiska ståndpunkt i motsats till de andra riktningarna. Han behövde inte göra det, eftersom han i den mera fundamentala frågan om yttervärldens objektiva realitet överhuvudtaget alldeles bestämt avgränsat sig från alla agnostiker. Men den som någotsånär uppmärksamt läst hans filosofiska verk bör ha fått klart för sig, att Engels inte medgav ens skuggan av ett tvivel om existensen av naturens objektiva lagbundenhet, kausalitet och nödvändighet. Vi skall begränsa oss till några få exempel. Redan i första kapitlet av Anti-Dühring säger Engels: "För att lära känna dessa detaljer [av världsföreteelsernas totalbild] är det nödvändigt att lyfta ut dem ur deras naturliga eller historiska sammanhang och undersöka dem var och en för sig med hänsyn till deras beskaffenhet, deras särskilda orsaker och verkningar o. s. v." (s 5f) Att detta naturliga sammanhang, naturföreteelsernas sammanhang, existerar objektivt, det är uppenbart. Engels betonar särskilt den dialektiska åsikten om orsak och verkan: Orsak och verkan är "föreställningar som endast har giltighet då de tillämpas på det enskilda fallet som sådant; så snart vi betraktar det enskilda fallet i dess allmänna sammanhang med den omgivande världen smälter de samman och uppgår i en universell växelverkan, där orsak och verkan oupphörligt byter plats så att det som i ett visst sammanhang uppträder som verkan i ett annat sammanhang framstår som orsak och omvänt". (8) Det mänskliga begreppet orsak och verkan förenklar följaktligen alltid i viss mån det objektiva sammanhanget mellan naturföreteelserna, eftersom det blott tillnärmelsevis återspeglar dem och på ett konstlat sätt isolerar vissa sidor av den enhetliga världsprocessen. Om vi finner, att tänkandets lagar överensstämmer med naturlagarna, så blir detta, säger Engels, fullt begripligt om man uppmärksammar, att tänkandet och medvetandet är "produkter av den mänskliga hjärnan och att människan själv är en naturprodukt". Det säger sig självt att "produkterna av den mänskliga hjärnan, som ju i sista hand också är naturprodukter, inte står i motsättning till utan svarar mot de övriga natursammanhangen". (22) Att ett världsföreteelsernas objektiva natursammanhang existerar, råder det alls inget tvivel om. Engels talar ständigt om "naturlagar" och

”naturnödvändigheter” utan att anse det behövligt att särskilt förklara materialismens allmänt bekanta satser.

Även i Ludwig Feuerbach läser vi om ”de allmänna rörelselagarna för såväl yttervärlden som det mänskliga tänkandet – två serier av lagar, som till sitt väsen är identiska men till sitt uttryck såtillvida är olika som den mänskliga hjärnan kan tillämpa dem medvetet, under det att de i naturen – och hittills till stor del också i mänsklighetens historia – banar sig väg omedvetet, i form av yttre nödvändighet, mitt i en ändlös rad av skenbara tillfälligheter.” (38) Och Engels anklagar den gamla naturfilosofin för att den ersatte ”de för densamma ännu obekanta sammanhangen [hos naturföreteelserna] med ideella, fantastiska” (42). Erkännandet av den objektiva lagbundenheten, kausaliteten och nödvändigheten i naturen är hos Engels alldeles klart uttalat vid sidan av betonandet av den relativa karaktären hos våra, dvs de mänskliga, approximativa återspeglingarna av denna lagbundenhet i vissa begrepp.

När vi nu övergår till J Dietzgen måste vi först påpeka en av de otaliga förvrängningar som våra machister gör sig skylliga till. En av författarna till Studier ”i” marxismens filosofi, herr Gelfond, förklarar för oss: ”Den dietzgenska världsåskådningens huvudpunkter kan sammanfattas i följande satser: ' ... 9. Det kausala beroende som vi tillskriver tingen finns i verkligheten ej i själva tingen.' ” (248) *Detta är rent nonsens*. Herr Gelfond, vars egna åsikter utgör ett verkligt mischmasch av materialism och agnosticism, har *fräckt förfalskat* J Dietzgen. Naturligtvis kan man hos J Dietzgen finna inte så lite förvirring, bristande noggrannhet och fel som gläder machisternas hjärtan och föranleder varje materialist att erkänna att J Dietzgen som filosof inte är fullt konsekvent. Men att tillskriva materialisten J Dietzgen ett direkt förnekande av den materialistiska kausalitetsuppfattningen, det kan endast gelfondarna, endast de ryska machisterna, göra.

”Den objektiva vetenskapliga kunskapen”, säger J Dietzgen i Det mänskliga tankearbetets väsen (1903 års tyska upplaga), ”söker inte sina orsaker genom tro eller spekulation utan genom erfarenhet, genom induktion, inte a priori utan a posteriori[*]. Naturvetenskapen söker inte sina orsaker utanför eller bakom företeelserna utan i eller medelst dem.” (s. 94-95) ”Orsakerna är produkter av tankeförmågan. De är emellertid inte rena produkter av densamma, utan de är skapade av tankeförmågan i förbindelse med sinnesmaterialet. Detta sinnesmaterial ger den på så sätt skapade orsaken dess objektiva existens. Liksom vi av sanningen kräver att den skall vara den objektiva företeelsens sanning, så kräver vi av orsaken att den skall vara verklig, att den skall vara orsak till en objektivt given verkan.” (s. 98-99) ”Tingets orsak är dess sammanhang.” (s. 100)

Härav framgår, att herr Gelfond ställt upp ett påstående, som *direkt strider mot verkligheten*. Enligt den materialistiska världsåskådningen, såsom J Dietzgen framställer den, *ingår* ”kausalitetsberoendet” ”i själva tingen”. För det machistiska hopkoket måste hr Gelfond blanda ihop den materialistiska och den idealistiska linjen i kausalitetsfrågan.

Vi övergår till denna andra linje.

Avenarius gör ett klart uttalande om utgångspunkterna för sin filosofi i denna fråga i sitt första verk: Filosofin som tänkande över världen enligt den minsta kraftförbrukningens princip. I § 81 läser vi: ”Lika litet som vi erfar kraften, såsom något som framkallar rörelse, så erfar vi *nödvändigheten* av någon rörelse ... Vad vi erfar, är alltid endast att det ena följer på det andra ...” Här har vi Humes ståndpunkt i renaste form: förnimmelsen, erfarenheten säger oss ingenting om någon nödvändighet. En filosof, som (på grundval av ”tankeekonomins”

[*] Inte före erfarenheten utan efter erfarenheten – *Red*

princip) påstår att förnimmelsen är det enda som existerar, kunde inte komma till någon annan slutsats. ”I den mån”, läser vi vidare, ”som föreställningen om *kausaliteten* kräver kraft och nödvändighet eller tvång som integrala beståndsdelar för att bestämma verkan, i samma mån faller den tillsammans med dessa.” (§ 82) ”Nödvändigheten uttrycker alltså en bestämd grad av den sannolikhet, varmed inträdandet av verkan väntas.” (§ 83, tesen)

Detta är utpräglad subjektivism i frågan om kausaliteten. Om man vill förbli någotsånär konsekvent och inte erkänner den objektiva verkligheten som källan till våra förnimmelser, kan man inte komma till någon annan slutsats.

Låt oss ta Mach. I ett särskilt kapitel, Kausalitet och förklaring (Wärmelehre, 2. Auflage, 1900, s. 432-439)[*], läser vi: ”Den humeska kritiken [av kausalitetsbegreppet] gäller fortfarande.” Kant och Hume löser kausalitetsproblemet olika (andra filosofer struntar Mach i!); till Humes lösning ”ansluter vi oss”. ”En annan nödvändighet än den logiska [Machs kursiv], exempelvis en fysikalisk, existerar ej.” Detta är just den åsikt, som Feuerbach så energiskt bekämpade. Det faller Mach inte ens in att förneka sin släktskap med Hume. Endast de ryska machisterna kunde gå så långt som att påstå att Humes agnosticism är ”förenlig” med Marx' och Engels' materialism. I Machs Mekanik läser vi: ”I naturen finns ingen orsak och ingen verkan.” (3. Auflage, 1897, s. 474) ”För övrigt har jag upprepade gånger sagt, att kausalitetslagens alla former härflyter ur subjektiva strävanden [Trieben]; för naturen föreligger ingen nödvändighet att motsvara dem.” (495)

Här bör man observera, att våra ryska machister med förvånande naivitet låter frågan om den materialistiska eller den idealistiska riktningen i alla resonemang om kausalitetslagen ersättas med frågan om en eller annan formulering av denna lag. De godtog de tyska empiriokriticistiska professorernas ord, att om man säger ”funktionellt förhållande”, så är det en upptäckt av den ”nyaste positivismen”, en befrielse från ”fetischismen” i sådana uttryck som ”nödvändighet”, ”lagbundenhet” osv. Naturligtvis är detta rena struntpratet, och Wundt gjorde alldeles rätt när han förlöjligade detta *utbyte av ord* (den citerade artikeln i Philosophische Studien, s. 383, 388), som inte alls ändrar sakens väsen. Mach själv talar om ”alla former” av kausalitetslagen, och i Kunskap och villfarelse (2:a uppl, s. 278) gör han det självklara förbehållet, att funktionsbegreppet kan precisare uttrycka ”elementens inbördes beroende” endast när det blivit möjligt att uttrycka undersökningens resultat i *mätbara* storheter – vilket dock t o m i sådana vetenskaper som kemin endast delvis uppnåtts. Enligt våra machister, som är så lättrogna när det gäller professorsupptäckter, kände således Feuerbach (för att nu inte tala om Engels) inte till att begreppen ordning, lagbundenhet osv under vissa betingelser kan uttryckas matematiskt genom ett bestämt funktionellt förhållande!

Den verkligt viktiga kunskapsteoretiska frågan, som skiljer de filosofiska riktningarna åt, är inte vilken precisionsgrad våra beskrivningar av kausalsammanhangen uppnått och om dessa beskrivningar kan uttryckas i en exakt matematisk formel – utan om naturens objektiva lagbundenhet är källan till vår kunskap om dessa sammanhang, eller om denna källa utgörs av vårt förnufts egenskaper, den förmåga det äger att lära känna vissa aprioriska sanningar osv. Det är detta som oåterkalleligt skiljer materialisterna Feuerbach, Marx och Engels från agnostikerna (humeanerna) Avenarius och Mach.

På skilda ställen i sina verk ”glömmer” Mach – det vore synd att beskylla honom för konsekvens – inte sällan sin meningsfrändskap med Hume och sin subjektivistiska kausalitetsteori och resonerar ”helt enkelt” som naturforskare, dvs utifrån en instinktivt materialistisk ståndpunkt. Vi läser t ex i Mekanik om den ”likformighet ... som naturen lär oss att finna i dess företeelser” (den franska upplagan, s 182). Men om vi *finner* likformighet i

[*] Ernst Mach, *Die Prinzipien der Wärmelehre* (Värmelärans principer – *Red*), 2. Auflage, 1900, ss. 432-439.

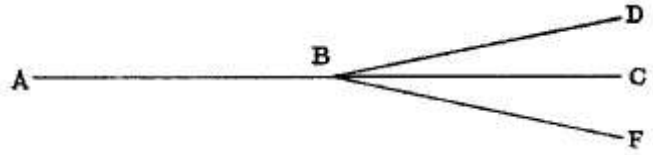
naturföreteelserna, bör väl denna likformighet existera objektivt, utanför vårt förnuft? Nej. Beträffande frågan om naturens likformighet förkunnar Mach följande: ”Den makt som driver oss att i tankarna utfylla ett till hälften iakttaget faktum är associationen. Den förstärks kraftigt genom upprepning. Den ter sig då som en främmande, av vår vilja och av de enskilda fakta oberoende kraft, som driver tankar *och* [Machs kursiv] fakta och håller båda i överensstämmelse med varandra såsom en över båda härskande lag. Att vi anser oss i stånd att profetera med hjälp av en sådan lag bevisar blott [!] den tillräckliga likformigheten i vår omgivning, men bevisar alls icke *nödvändigheten* av att profetian går i uppfyllelse.” (Wärmelehre, s. 383)

Man kan och bör alltså söka något slags nödvändighet *förutom* omgivningens, dvs naturens likformighet! Var den skall sökas förtigs emellertid av den idealistiska filosofin som fruktar att erkänna människans kunskapsförmåga som en enkel återspegling av naturen. I sitt senaste verk, Kunskap och villfarelse, definierar Mach till och med naturlagen som en ”inskränkning i vår förväntan” (2:a uppl, s 450ff.)! Solipsismen tar sist och slutligen ut sin rätt.

Låt oss se vilken ställning andra författare inom samma filosofiska riktning intar. Engelsmannen Karl Pearson uttrycker sig med en för honom utmärkande precision: ”Vetenskapens lagar är snarare produkter av det mänskliga förnuftet än faktorer av yttervärlden.” (The Grammar of Science, 2nd ed., s. 36) ”Både poeter och materialister glömmer, när de talar om naturen som människans herre, alltför ofta att den företeelsernas ordning och invecklade beskaffenhet som väcker deras beundran sist och slutligen lika mycket är en produkt av människans kunskapsförmåga som hennes minnen och tankar är det.” (185) ”Naturlagens vittfamnande karaktär har den mänskliga andens uppfinningsförmåga att tacka för sin existens.” (Ibid) ”*Människan är naturlagens skapare*”, lyder § 4 i tredje kapitlet. ”Det är mycket mera mening i att påstå, att det är människan som ger lagar åt naturen än att naturen ger lagar åt människan”, fastän, medger den högt ärade professorn med sur min, denna senare (materialistiska) åsikt ”tyvärr är alltför utbredd i vår tid” (s 87). I fjärde kapitlet, som handlar om kausaliteten, formuleras i § 11 följande *tes* av Pearson: ”*Nödvändigheten hör till begreppens värld, inte till förnimmelsernas värld*.” Det bör observeras, att för Pearson förnimmelserna eller sinnesintrycken ”just är” den utanför oss existerande verkligheten. ”I den likformighet, med vilken vissa serier av förnimmelser upprepas, i denna förnimmelsernas rutin, finns ingen inre nödvändighet, men det är en nödvändig betingelse för tänkande varelsers existens att det finns en förnimmelsernas rutin. Följaktligen ligger nödvändigheten i den tänkande varelsens natur och icke i förnimmelserna själva; den är en produkt av kunskapsförmågan.” (s 139)

Vår machist, med vilken E Mach ”själv” upprepade gånger uttrycker sin fullständiga solidaritet, har sålunda lyckligt och väl hamnat i den rena kantianska idealismen: människan stiftar lagar för naturen, men inte naturen för människan! Det viktiga för oss är inte upprepandet av den kantska läran om aprioriteten – denna bestämmer inte den idealistiska linjen i filosofin utan bara en speciell formulering av denna linje – utan att förnuftet, tänkandet, medvetandet här är det primära, naturen det sekundära. Det är inte förnuftet som är en del av naturen, en av dess högsta produkter, en återspegling av dess processer, utan naturen är en del av förnuftet, som sålunda av sig själv tänjs ut från det vanliga, enkla, allbekanta mänskliga förnuftet till det, som J Dietzgen sade, ”omåttligt förnuftiga”, till ett hemlighetsfullt, gudomligt förnuft. Den kantsk-machska formeln ”människan ger naturen lagarna” är en fideistisk formel. När våra machister gör stora ögon, då de läser hos Engels att materialismens huvudkännetecken är erkännandet av att naturen och inte anden är det primära, så visar detta endast hur föga de är i stånd att skilja mellan verkligt viktiga filosofiska riktningar och professorslek med lärdom och tillkrånglade ord.

J Petzoldt, som i sitt tvåbandsverk utlägger och utvecklar Avenarius, kan tjäna som ett förträffligt exempel på machismens reaktionära skolastik. ”Än idag”, förkunnar han, ”150 år efter Hume, paralyserar substantialitet och kausalitet tänkarens mod.” (Introduktion i den rena erfarenhetens filosofi, b I, s 31) De ”modigaste” av alla är naturligtvis solipsisterna, som upptäckt förnimmelse utan organisk materia, tanke utan hjärna, natur utan objektiv lagbundenhet! ”Så är också den senaste, av oss ännu icke nämnda formuleringen av kausaliteten som ett nödvändigt skeende eller *naturnödvändighet* ännu behäftad med någonting oklart och mystiskt” – ”fetischismens”, ”antropomorfismens” idé osv (32, 34). Stackars mystikerna Feuerbach, Marx och Engels! Hela tiden har de talat om naturens nödvändighet och dessutom kallat anhängarna av Humes linje teoretiska reaktionärer ... Petzoldt står över varje ”antropomorfism”. Han har upptäckt den stora ”*lagen om entydigheten*”, som avlägsnar all oklarhet, varje spår av ”fetischism” osv, osv. Ett exempel, kraftparallellogrammet (s 35). Det kan inte ”bevisas”, det måste erkännas som ett ”erfarenhetsfaktum”. Man kan inte gå med på att en kropp, som utsätts för likadana stötar, rör sig än på det ena sättet än på det andra. ”Vi kan icke medge en sådan obestämdhet och ett sådant godtycke hos naturen; vi måste kräva bestämdhet, lagbundenhet av den.” (35) Hör man på! Vi kräver lagbundenhet av naturen. Bourgeoisin kräver en reaktionär inställning av sina professorer. ”Vårt tänkande kräver bestämdhet av naturen; och naturen fogar sig alltid efter detta krav, vi skall t o m se att den i viss mening är tvungen att foga sig efter det.” (36) Varför rör sig kroppen vid en stöt längs linjen AB till C, men inte till D eller F osv?



”Varför väljer naturen ingen av de oändligt många andra riktningarna?” (37) Därför att de är ”mångtydiga”, medan Joseph Petzoldts stora empiriokritiska upptäckt kräver *entydighet*.

Med dylikt obeskrivligt nonsens fyller ”empiriokriticisterna” dussintals sidor!

”... Vi har upprepade gånger låtit den uppfattningen skymta fram, att vår sats inte hämtar sin styrka ur en summa av enskilda erfarenheter utan att vi kräver dess giltighet av naturen. Och faktiskt, redan innan den blivit lag är den för oss en princip, med vilken vi närmar oss verkligheten, ett postulat. Den gäller så att säga a priori, oberoende av varje enskild erfarenhet. Nu skulle det visserligen illa anstå den rena erfarenhetens filosofi att förkunna aprioriska sanningar och därmed återfalla i den ofruktbara metafysiken. Dess a priori kan dock alltid bara vara logiskt, inte psykologiskt och inte metafysiskt.” (40) Naturligtvis: kallar man a priori logiskt, så försvinner allt det reaktionära i en sådan idé och den lyfts till den ”nyaste positivismens” höjder!

En de psykiska företeelsernas entydiga bestämdhet, undervisar oss J Petzoldt vidare, kan inte förekomma: fantasins roll, de stora uppfinnarnas betydelse osv utgör här undantag, men en lag, antingen det gäller naturens eller andens värld, tolererar ”inga undantag” (65). Vi har här att göra med den renaste metafysiker som inte har något begrepp om relativiteten i skillnaden mellan det tillfälliga och det nödvändiga.

Kanhända kommer man, fortsätter Petzoldt, att mot mig hänvisa till motiveringen av historiska händelser eller karaktärsutvecklingen i poesins verk? ”Om vi uppmärksamt ser efter, så kommer vi inte att finna någonting av en sådan entydighet. Det finns inte en enda historisk tilldragelse och inte ett enda drama, där vi inte kunde tänka oss att de deltagande personerna också skulle handla annorlunda under likadana psykiska betingelser.” (73) ”Inte nog med att entydigheten på det psykiska området faktiskt saknas, utan vi har t o m rätt att

fordra dess frånvaro av verkligheten [kursiv av Petzoldt]. Vår lära höjs sålunda ... till rangen av ett *postulat,* dvs till rangen av ett faktum, som vi erkänner vara ett nödvändigt villkor för varje föregående erfarenhet, ett *logiskt a priori*." (Kursiv av Petzoldt, s 76)

Och med detta "logiska a priori" fortsätter Petzoldt att operera i båda banden av sin Introduktion och i den år 1906 utgivna lilla skriften Världsproblemet från positivistisk synpunkt[*]. Vi har här att göra med det andra fallet av en framstående empiriokriticist som omärkligt glider över till kantianism och serverar de mest reaktionära läror med helt obetydligt ändrad sås. Och det är ingen tillfällighet, eftersom Machs och Avenarius' kausalitetslära i själva sin grundval är en idealistisk lögn, vilka uppstyltade fraser om "positivism" man än vill skyla över den med. Skillnaden mellan den humeska och den kantska kausalitetsteorin är en mindre väsentlig skillnad mellan agnostiker, som är överens i huvudsaken, i att förneka naturens objektiva lagbundenhet, varmed de oundvikligen dömer sig själva till idealistiska slutsatser av ett eller annat slag. En något "samvetsgrannare" empiriokriticist än J Petzoldt, Rudolf Willy, som skäms för sin släktskap med immanensfilosoferna, förkastar t ex hela den petzoldtska teorin om "entydigheten" såsom endast medförande "logisk formalism". Men förbättrar R Willy sin egen position genom att ta avstånd från Petzoldt? Inte det minsta. Han tar avstånd från den kantska agnosticismen uteslutande till förmån för den humeska agnosticismen: "Vi vet ju sedan länge, ända från Humes tid," skriver han, "att 'nödvändigheten' är ett rent logiskt (inget 'transcendentalt') eller, såsom jag ännu hellre ville säga och som jag redan en gång sagt, ett rent språkligt kännetecken" (R. Willy, Gegen die Schulweisheit, München, 1905, s. 91; jfr 173, 175.)

Agnostikern kallar vår åsikt, den materialistiska, om nödvändigheten för "transcendental", ty utifrån samma kantska och humeska "skolvisdom" som Willy inte förkastar utan bara putsar upp, är varje erkännande av den objektiva realiteten, som är oss given i erfarenheten, en oberättigad "transcendens".

Bland de franska författarna inom den filosofiska riktning, som vi här undersöker, har vi Henri Poincaré, som ständigt förirrar sig in på samma agnostiska avväg. Poincaré är en stor fysiker och en liten filosof, vars fel P Jusjkevitj naturligtvis utropade som det sista ordet av den nyaste positivismen, så till den grad "ny" att det rentav behövdes ytterligare en "ism": empiriosymbolismen. För Poincaré (vars åsikter i deras helhet vi kommer att behandla i kapitlet om den nya fysiken) är naturlagarna symboler, vedertagna tecken, som människan skapar för "*bekvämlighetens*" skull. "Den enda verkliga objektiva realiteten är den inre världsharmonin." Med objektivt menar Poincaré det som är allmängiltigt, som erkänns av människornas majoritet eller av alla[†], dvs han upphäver rent subjektivistiskt den objektiva sanningen, precis som alla machister gör. Och beträffande "harmonin" förklarar han kategoriskt som svar på frågan, om den finns *utanför oss*: "utan tvivel icke". Det är alldeles uppenbart, att de nya termerna inte alls ändrar agnosticismens urgamla filosofiska linje, eftersom det väsentliga i Poincarés "originella" teori utmynnar i förnekandet (fast han är långtifrån konsekvent) av naturens objektiva realitet och objektiva lagbundenhet. Det är därför helt naturligt, att de tyska kantianerna – till skillnad från de ryska machisterna som tar nya formuleringar av gamla fel för de allra nyaste upptäckter – hälsade sådana åsikter som en övergång till deras sida, till agnosticismens sida, i en väsentlig filosofisk fråga. "Den franske matematikern Henri Poincaré", läser vi hos kantianen Philipp Frank, "förfäktar den ståndpunkten, att många av den teoretiska naturvetenskapens allmännaste satser (tröghetslagen, energiprincipen osv), om vilka man ofta inte riktigt vet ifall de är av empiriskt eller aprioriskt

[*] J. Petzoldt, *Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus*, Leipzig, 1906, s. 130: "Även från empirisk ståndpunkt kan det ges ett logiskt a priori: kausaliteten är det logiska a priori för den erfarna [erfahrungsmässige] beständigheten av vår omgivning."

[†] Henri Poincaré, *La Valeur de la Science*, Paris, 1905, pp. 7, 9. Finns i rysk översättning.

ursprung, i verkligheten är varken det ena eller det andra, eftersom de är rent villkorliga, av det mänskliga gottfinnandet beroende satser.” ”Och så”, utbrister kantianen entusiastiskt, ”förnyar den nyaste naturfilosofin på ett överraskande sätt den kritiska idealismens grundtanke, nämligen att erfarenheten endast ifyller en ram, som människan redan av naturen besitter ... ” [*]

Vi har anfört detta exempel för att åskådligt visa läsaren hur oerhört naiva våra Jusjkevitjar & Co är, då de tar första bästa ”symbolismteori” för en tvättäkta *nyhet*, medan något så när sakkunniga filosofer enkelt och utan omsvep säger: han har övergått till den kritiska idealismens ståndpunkt! Ty det väsentliga i denna ståndpunkt ligger inte nödvändigtvis i upprepningen av Kants formuleringar, utan i erkännandet av den grundläggande idé som är *gemensam* både för Hume och Kant: förnekandet av naturens objektiva lagbundenhet och härledandet av vissa ”erfarenhetsbetingelser”, vissa principer, postulat och premisser *ur subjektet*, ur det mänskliga medvetandet, men inte ur naturen. Engels hade rätt, när han sade, att det väsentliga inte är till vilken av materialismens eller idealismens talrika skolor den ena eller andra filosofen ansluter sig, utan om man som det primära tar naturen, yttervärlden, den i rörelse befintliga materien, eller anden, förnuftet, medvetandet osv.

Ytterligare en karakteristik av machismen i denna fråga, i motsats till de övriga filosofiska linjerna, har getts av den kompetente kantianen E Lucka. I kausalitetsfrågan ”ansluter sig Mach fullständigt till Hume”.[†] ”P Volkmann härleder tänkandets nödvändighet ur naturprocessernas nödvändighet – en ståndpunkt som erkänner nödvändighetens faktum i motsats till Mach och i överensstämmelse med Kant – men i motsats till Kant ser han nödvändighetens källa icke i tänkandet, utan i naturens processer.” (424)

P Volkmann är en fysiker, som skriver tämligen mycket i kunskapsteoretiska frågor och som i likhet med det överväldigande flertalet naturforskare lutar åt materialismen, om också en inkonsekvent, försagd, inte helt uttalad materialism. Att erkänna naturnödvändigheten och härleda tänkandets nödvändighet ur den är materialism. Att härleda nödvändigheten, kausaliteten, lagbundenheten m m ur tänkandet är idealism. Den enda inexaktheten i det anförda citatet är att Mach tillskrivs ett fullständigt förnekande av varje nödvändighet. Vi har redan sett att detta inte stämmer vare sig i fråga om Mach eller om hela den empirio-kriticistiska riktningen, som sedan den avgjort avvikit från materialismen oundvikligen glider ned till idealism.

Det återstår oss att säga några ord speciellt om de ryska machisterna. De vill vara marxister, alla har de ”läst” hur Engels bestämt avgränsade materialismen från Humes riktning, de har inte kunnat undgå att erfara både från Mach själv och från envar som är någotsånär förtrogen med hans filosofi, att Mach och Avenarius följer Humes linje – och alla aktar de sig att säga *ett enda ord* om humeismen och materialismen i kausalitetsfrågan! Hos dem härskar en total oreda. Några exempel. Hr P Jusjkevitj predikar en ”ny” empiriosymbolism. Såväl ”förnimmelserna av det ljusblå, hårda m m, dessa föregivna produkter av den rena erfarenheten” som ”det föregivna rena förnuftets skapelser, såsom chimärer eller schackspel” – allt detta är ”empiriosymboler” (Studier, s 179). ”Kunskapen är empirio-symbolisk, och dess utveckling leder till empiriosymboler av en allt högre symboliseringsgrad.” ”Dessa empiriosymboler är ... de så kallade naturlagarna.” (Ibid) ”Den så kallade verkliga realiteten, varat i sig, det är det infinita [en förskräckligt lärd person, denne hr Jusjkevitj!] yttersta systemet av symboler som hela vårt vetande strävar till” (188). ”Det givnas ström”, ”som ligger till grund för vår kunskap”, är ”irrationell”, ”ologisk” (187, 194). Energin är ”lika litet ett ting, en substans,

[*] *Annalen der Naturphilosophie*, VI. B., 1907, ss. 443, 447.

[†] E. Lucka, *Das Erkenntnisproblem und Machs Analyse der Empfindungen i Kantstudien* (Kunskapsproblemet och Machs Analys av förnimmelserna i Kantstudier – *Red*), VIII. Bd., s. 409.

som tiden, rummet, massan och andra naturvetenskapens grundbegrepp; energin är konstant, en empiriosymbol liksom de andra empiriosymbolerna, vilka – för en tid – tillgodoser det mänskliga huvudkravet på att införa förnuftet, Logos, i det givnas irrationella ström" (209).

I en harlekindräkt av lappar från den brokiga, skrikiga, "nyaste" terminologin står här den subjektive idealisten, för vilken yttervärlden, naturen och dess lagar – allt – är symboler för vår kunskap. Det givnas ström är berövad förnuft, ordning och lagenlighet: vår kunskap för in förnuft i den. Hirnlakropparna, jorden inberäknad, är symboler för det mänskliga vetandet. Även om naturvetenskapen lär, att jorden existerade långt innan det var möjligt för människan och den organiska materien att uppkomma, så har vi ju omgestaltat allt detta! Ordningen i planeternas rörelse inför *vi*, den är en produkt av vår kunskap. Och när hr Jusjkevitj märker att det mänskliga förnuftet genom en sådan filosofi upphöjs till naturens upphovsman, dess stamfader, ställer han vid förnuftets sida "*Logos*", dvs förnuftet i abstraktion, inte förnuftet utan Förnuftet, inte en funktion av den mänskliga hjärnan utan någonting som existerar före varje hjärna, någonting gudomligt. Den "nyaste positivismens" sista ord är samma gamla fideistiska formel som redan Feuerbach avslöjade.

Låt oss ta A Bogdanov. År 1899, då han ännu var till hälften materialist och bara hade börjat vackla under inflytande av den mycket store kemisten och mycket virrige filosofen Wilhelm Ostwald, skrev han: "Företeelsernas allmänna kausala sammanhang är det senaste, det bästa barnet av den mänskliga kunskapen; det är den allmänna lagen, den högsta av de lagar som, för att uttrycka sig med filosofens ord, det mänskliga förnuftet föreskriver naturen." (Den historiska etc, s 41)

Allah må veta ur vilken källa Bogdanov då tog sin hänvisning. Men ett faktum är, att "filosofens ord" som godtroget upprepades av "marxisten" är *Kants* ord. En pinsam händelse! Så mycket pinsammare som man inte "helt enkelt" kan förklara den genom Ostwalds inflytande.

År 1904, när Bogdanov redan hunnit kasta överbord både den naturhistoriska materialismen och Ostwald, skrev han:

" ... För den moderna positivismen är kausalitetslagen bara en metod att kunskapsmässigt förbinda företeelserna i en kontinuerlig räcka, bara en form av erfarenhetens koordinering." (Ur samhällets psykologi, s 207) Att denna moderna positivism är agnosticism, som förnekar den objektiva nödvändigheten i naturen, vilken existerar före och utanför varje "kunskap" och varje människa, det kände Bogdanov antingen inte till eller också förteg han det. Han godtog de tyska professorernas "moderna positivism". När han slutligen år 1905 passerat alla de föregående stadierna, även det empiriokriticistiska, och redan befann sig i det "empiriomonistiska" stadiet, skrev Bogdanov: "Lagarna tillhör alls inte erfarenhetens sfär ... de är inte givna i erfarenheten utan skapas genom tänkandet, som ett medel att organisera erfarenheten och gestalta den i harmonisk enhet." (Empiriomonismen, I, 40) "Lagarna är kunskapens abstraktioner; och de fysiska lagarna har lika litet fysiska egenskaper, som de psykologiska lagarna har psykiska egenskaper." (Ibid)

Sålunda är lagen, att efter höst kommer vinter, efter vinter vår, inte given oss i erfarenheten utan skapad genom tänkandet, som ett medel att organisera, harmoniera, bringa i överensstämmelse ... vad med vad, kamrat Bogdanov?

"Empiriomonismen är möjlig endast därför, att kunskapen aktivt harmonierar erfarenheten, avlägsnar dess otaliga motsägelser, skapar allmänna organiserande former för den, ersätter elementens ursprungliga kaotiska värld med en härledd, ordnad värld av förhållanden." (57) Detta är fel. Idén att kunskapen skulle kunna "skapa" allmänna former, ersätta det ursprungliga kaoset med ordning osv är den idealistiska filosofins idé. Världen är materiens lagbundna

rörelse, och vår kunskap, som är naturens högsta produkt, är blott i stånd att *återspegla* denna lagbundenhet.

Sammanfattningsvis: våra machister, som blint litar på de ”nyaste”, reaktionära professorerna, upprepar den kantska och humeska agnosticismens fel i kausalitetsfrågan, utan att märka att dessa läror står i absolut motsättning till marxismen, dvs materialismen, och att de är på glid mot idealismen.

4. ”Tankeekonomins princip” och frågan om ”världens enhet”

”Den 'minsta kraftförbrukningens princip', som Mach, Avenarius och många andra lagt till grund för kunskapsteorin, är ... otvivelaktigt en 'marxistisk' tendens i kunskapsteorin.”

Det påstår V Bazarov i Studier, s 69.

Marx har en ”ekonomi”, Mach har en ”ekonomi”. Är det verkligen ”otvivelaktigt” att det finns ens en skugga av samband mellan dem båda?

Avenarius' verk Filosofin som tänkande över världen enligt den minsta kraftförbrukningens princip (1876) tillämpar, som vi sett, denna ”princip” på så sätt att i namn av ”tänkandets ekonomi” *endast förnimmelsen* förklaras existera. Både kausalitet och ”substans” (ett ord, som herrar professorer ”för viktighetens skull” tycker om att använda i stället för det precisare och klarare materien) förklaras ”avskaffade” på grund av just denna ekonomi. Resultatet blir alltså förnimmelse utan materia och tanke utan hjärna. Detta renaste nonsens är ett försök att smuggla in den *subjektiva idealismen* under ny sås. Att just *detta* är betecknande för detta huvudarbete om den beryktade ”tankeekonomin” är som vi såg *allmänt erkänt* i den filosofiska litteraturen. Och att våra machister inte lade märke till den subjektiva idealismen under denna ”nya” flagg är att hänföra till kuriositeternas värld.

I Analys av förnimmelser (s 49 i den ryska översättningen) hänvisar Mach bland annat till sitt arbete från 1872 i denna fråga. Även detta arbete för som vi såg fram den rena subjektivismens ståndpunkt och reducerar världen till förnimmelser. De två huvudverk, som i filosofin infört denna berömda ”princip”, förespråkar alltså idealismen! Vad beror det på? Det beror på att tankeekonomins princip, om den verkligen läggs ”*till grund* för kunskapsteorin”, *inte* kan leda till någonting annat än subjektiv idealism. Att det är ”mest ekonomiskt” att ”tänka”, att endast jag och mina förnimmelser existerar, är obestridligt, om vi en gång inför ett sådant orimligt begrepp i *kunskapsteorin*.

Är det ”mera ekonomiskt” att ”tänka”, att atomen är odelbar eller att den består av positiva och negativa elektroner? Är det ”mera ekonomiskt” att tänka sig den ryska borgerliga revolutionen genomförd av liberalerna eller mot liberalerna? Man behöver bara ställa frågan för att inse orimligheten, subjektivismen i att *här* tillämpa ”tankeekonomins” kategori. Människans tänkande är ”ekonomiskt” då det *riktigt* återspeglar den objektiva sanningen, och som kriterium på denna riktighet tjänar praktiken, experimentet, industrin. Endast om den objektiva verkligheten förnekas, dvs om marxismens *grundvalar* förnekas, kan man på allvar tala om tankeekonomi i kunskapsteorin!

Kastar vi en blick på Machs senaste arbeten, så finner vi en sådan *tolkning* av den beryktade principen som ideligen är liktydig med ett fullkomligt förnekande av den. I Värmeläran exempelvis återvänder Mach till sin älsklingsidé om vetenskapens ”ekonomiska natur” (2:a tyska upplagan, s 366). Men, tillägger han genast, självfallet hushållar vi icke för hushållningens skull (s 366; upprepat s 391): ”målet för den vetenskapliga hushållningen är en så fullständig ... och lugn ... världsbild som möjligt” (366). Men i så fall har ”ekonomins princip” i själva verket bannlysts inte blott ur kunskapsteorins grunder utan även ur kunskapsteorin överhuvudtaget. Att säga att vetenskapens mål är att ge en riktig (lugnet har här ingenting att göra)

bild av världen innebär att upprepa en materialistisk sats. Att säga så innebär att erkänna världens objektiva realitet i förhållande till vårt vetande, modellens i förhållande till bilden. Tänkandets *ekonomi* är i ett *sådant* sammanhang bara ett otympligt och tillgjort-löjligt *ord* i stället för ordet riktighet. Mach är som vanligt virrig, men machisterna ser upp till och tillber denna förvirring!

I Kunskap och villfarelse läser vi i kapitlet Exempel på forskningsvägar:

”Den 'fullständiga och enklast möjliga beskrivningen' (Kirchhoff 1874), den 'ekonomiska framställningen av det faktiska' (Mach 1872), 'tänkandets överensstämmelse med varat och tankeprocessernas inbördes överensstämmelse' (Grassmann 1844) ger med smärre variationer uttryck åt en och samma tanke.”

Är inte detta ett mönster på förvirring? Tänkandets ekonomi”, ur vilken Mach år 1872 härledde att *enbart* förnimmelserna existerar (en ståndpunkt, som han senare själv måste erkänna som idealistisk), *likställs* med matematikern Grassmanns rent materialistiska uttalande om nödvändigheten att åstadkomma överensstämmelse mellan tänkandet och varat (!) likställs med en synnerligen enkel *beskrivning* (av den *objektiva realiteten*, vars existens det aldrig föll Kirchhoff in att betvivla!).

En *sådan* tillämpning av ”tankeekonomins” princip är helt enkelt ett exempel på Machs kuriösa filosofiska vacklanden. Men om man bortser från sådana ställen såsom varande kuriositeter eller lapsusar, så blir den idealistiska karaktären hos ”tankeekonomins princip” otvivelaktig. Kantianen Hönigswald t ex hälsar i sin polemik mot Machs filosofi dennes ”ekonomiprincip” som ett *närmande* till den ”kantska tankekretsen” (Dr. Richard Hönigswald, Zur Kritik der Machschen Philosophie, Berlin, 1903, s. 27[*]). Och förvisso, om man inte erkänner den objektiva realiteten, som är oss given i förnimmelserna, varifrån skulle då ”ekonomiprincipen” komma, om inte *ur subjektet*? Förnimmelserna innehåller naturligtvis ingen ”ekonomi”. Således ger tänkandet något som inte finns i förnimmelsen! Således hämtas inte ”ekonomiprincipen” ur erfarenheten (= förnimmelserna) utan föregår varje erfarenhet och utgör dess logiska betingelse, liksom Kants kategorier. Hönigswald citerar följande ställe ur Analys av förnimmelser: ”Vi kan ... av vår egen kroppsliga och andliga jämvikt sluta oss till jämvikten, den entydiga bestämdheten och enhetligheten hos processerna i naturen.” (s 281 i den ryska översättningen) Och det råder verkligen inget tvivel om dylika påståendens subjektiva och idealistiska karaktär, om Machs frändskap med Petzoldt, som löpt linan ut ända till apriorismen.

Idealisten Wundt kallar just med hänsyn till ”tankeekonomins princip” mycket träffande Mach för en ”bakvänd Kant” (Systematische Philosophie, Leipzig, 1907, s. 128[†]): Kant har a priori och erfarenhet. Mach har erfarenhet och a priori, eftersom tankeekonomins princip i själva verket hos Mach är en apriorisk princip (130). Sambandet (Verknüpfung) antingen finns i tingen som en ”objektiv naturlag vilket Mach bestämt förnekar”, eller är det en ”beskrivningens subjektiva princip” (130). Machs ekonomiprincip är subjektiv och den kommt wie aus der Pistole geschossen – kommer gudarna vet varifrån, som en teleologisk princip vilken kan ha olika innebörd (131). Som ni ser är specialister i filosofisk terminologi inte så naiva som våra machister, vilka är redo att blint tro på att ett ”nytt” litet ord upphäver motsättningen mellan subjektivism och objektivism, idealism och materialism.

Slutligen skall vi också åberopa oss på den engelske filosofen James Ward, som utan omsvep kallar sig spiritualistisk monist. Han polemiserar inte mot Mach utan utnyttjar i stället, som vi senare skall se, hela den machistiska strömningen i fysiken i sin kamp mot materialismen.

---

[*] *Till kritiken av den machska filosofin*, Berlin 1903, s 27 – *Red*

[†] *Systematisk filosofi*, Leipzig 1907, s 128 – *Red*

Och han förklarar uttryckligen, att ”enkelhetens kriterium” hos Mach ”i huvudsak är subjektivt och icke objektivt” (Naturalism and Agnosticism, Vol. I, 3rd ed., s. 82).

Att tankeekonomins princip som grund för kunskapsteorin kunde falla de tyska kantianerna och de engelska spiritualisterna i smaken, det kan efter allt det ovan sagda inte förefalla besynnerligt. Men att folk, som vill vara marxister, ställer materialisten Marx' politiska ekonomi och Machs kunskapsteoretiska ekonomi sida vid sida är direkt löjeväckande.

Här är det på sin plats att säga några ord om ”världens enhet”. Hr P Jusjkevitj uppvisade åskådligt i denna fråga – för hundrade och tusende gången – den måttlösa förvirring, som våra machister ställer till med. I Anti-Dühring säger Engels i polemik mot Dühring, som härledde världens enhet ur tänkandets enhet: ”Världens verkliga enhet ligger i dess materialitet, och denna är inte bevisad med ett par taskspelarfraser utan förutsätter en lång och mödosam utveckling av filosofin och naturvetenskapen.” (s. 31) Hr Jusjkevitj citerar detta ställe och ”invänder”: ”Här är det framför allt oklart vad påståendet att 'världens enhet ligger i dess materialitet' egentligen skall betyda.” (A a, s 52)

Det är väl nätt, inte sant? Sagda subjekt tog sig före att offentligt prata om marxismens filosofi för att förklara, att materialismens elementäraste satser är ”oklara” för honom! Engels visade med Dühring som exempel, att en någotsånär konsekvent filosofi kan härleda världens enhet antingen ur tänkandet – då är den hjälplös mot spiritualismen och fideismen (Anti-Dühring, s. 30) och dess argument mynnar oundvikligt ut i taskspelarfraser – eller ur den objektiva realitet som existerar utanför oss, som i kunskapsteorin sedan länge kallas materia och utforskas av naturvetenskapen. Det lönar sig inte att på allvar diskutera med en individ, för vilken en sådan sak är ”oklar”. Han talar här om ”oklarhet” för att med taskspelarkonster slingra sig undan ett sakligt svar på Engels' fullständigt klara, materialistiska sats och upprepar det rent dühringska struntpratet rörande ”kardinalpostulatet om varats principiella homogenitet och sammanhang” (Jusjkevitj, a a, s 51) och om postulaten som ”satser”, om vilka det ”vore inexakt att säga, att de är härledda ur erfarenheten, ty den vetenskapliga erfarenheten är möjlig endast genom att de läggs till grund för forskningen” (ibid). Detta är rena rama gallimatias. Om sagda subjekt hade åtminstone en smula aktning för det tryckta ordet, skulle det se, att idén om satser, vilka inte hämtats ur erfarenheten men utan vilka ingen erfarenhet är möjlig, till sin karaktär är *idealistisk* i allmänhet och *kantiansk* i synnerhet. Ett svammel av ord som plockats fram ur olika böcker och kopplats samman med materialisten Dietzgens uppenbara fel – det är den ”filosofi” som herrar av Jusjkevitjs typ förfäktar.

Låt oss hellre dröja vid de resonemang som en allvarlig empiriokriticist, Joseph Petzoldt, anför i frågan om världens enhet. Paragraf 29 i andra bandet av hans Introduktion är rubricerad Strävan efter enhetlig uppfattning på kunskapsområdet. Postulatet om allt skeendes entydighet. Här följer några prov på hans resonemang: ” ... Först i *enheten* är det naturliga mål nått, utöver vars gränser inte längre någon tankemöjlighet går och i vilken således tänkandet, om det beaktar alla fakta inom respektive område, kan komma till ro.” (79) ”... Det är otvivelaktigt att naturen långt ifrån alltid motsvarar kravet på *enhet*, men lika otvivelaktigt är det också att den likväl i många fall redan nu tillgodoser kravet på ro, och det måste redan idag enligt våra tidigare undersökningar anses som högst troligt, att naturen framdeles kommer att tillgodose detta krav i alla fall. Därför blir det riktigare att beskriva det faktiska själstillståndet som en strävan till varaktiga tillstånd än som strävan till enhet ... De varaktiga tillståndens princip går längre och djupare ... Haeckels förslag att vid sidan av växt- och djurriket ställa ett protisternas rike var ingen hållbar lösning, eftersom den satte två nya svårigheter i stället för en tidigare: medan tidigare endast gränsen mellan växter och djur var tvivel underkastad, låter sig nu protisterna inte skarpt avgränsas varken från växter eller djur ... Det ligger i öppen dag, att detta inte är något slutgiltigt tillstånd. En sådan tvetydighet i

begreppen måste på ett eller annat sätt elimineras, även om det i brist på annat helt enkelt skulle ske genom överenskommelse mellan fackmännen enligt majoritetsbeslut.” (80f)

Det torde vara tillräckligt. Att empiriokriticisten Petzoldt *inte är en hårsmån* bättre än Dühring står klart. Men man måste vara rättvis också mot en motståndare. Petzoldt har åtminstone så pass mycket vetenskaplig samvetsgrannhet, att han i alla sina verk *avgjort och oåterkalleligt* förkastar materialismen som filosofisk riktning. Han förnedrar sig i varje fall inte till att maskera sig som materialist och deklarera att de filosofiska huvudriktningarnas elementäraste skiljaktigheter är ”oklara”.

5. Rum och tid

Materialismen erkänner existensen av en objektiv realitet, dvs en i rörelse stadd materia, som är oberoende av vårt medvetande. Den måste då oundvikligen också erkänna den objektiva realiteten av tid och rum, till skillnad framför allt från kantianismen, som i denna fråga står på idealismens sida och inte betraktar tid och rum som objektiv realitet utan som former av den mänskliga åskådningen. Den fundamentala skillnaden även i denna fråga mellan de två filosofiska huvudlinjerna står fullt klar för författare av de mest olika riktningar, vilka är någotsånär konsekventa tänkare. Låt oss börja med materialisterna.

”Rum och tid är”, säger Feuerbach, ”inte bara företeelseformer, de är ... varats huvudbetingelser [Wesensbedingungen].” (Werke, II, 332) När Feuerbach som objektiv realitet erkänner den sinnliga värld, som vi fattar genom förnimmelserna, avvisar han naturligtvis också den fenomenalistiska (som Mach skulle säga om sig) eller agnostiska (som Engels uttrycker sig) uppfattningen av rum och tid: liksom tingen eller kropparna inte är bara företeelser, inte är förnimmelsekomplex utan objektiva realiteter som verkar på våra sinnen, så är också rum och tid inte bara företeelseformer utan varats objektivt reella former. I världen existerar ingenting annat än den i rörelse stadda materien, och den i rörelse stadda materien kan icke röra sig annorlunda än i rum och tid. De mänskliga föreställningarna om rum och tid är relativa, men av dessa relativa föreställningar sammanställs den absoluta sanningen, dessa relativa föreställningar rör sig i sin utveckling i riktning mot den absoluta sanningen, närmar sig denna. Föränderligheten i de mänskliga föreställningarna om rum och tid vederlägger lika litet rummets och tidens objektiva realitet som föränderligheten i de vetenskapliga rönen om materiens struktur och rörelseformer vederlägger yttervärldens objektiva realitet.

När Engels avslöjar den inkonsekvente och förvirrade materialisten Dühring, ertappar han Dühring just genom att denne talar om föränderligheten i *begreppet* tid (en fråga som gäller som obestridlig för alla i någon mån betydande moderna filosofer av de mest olika filosofiska riktningar) och *slingrar sig undan* ett klart svar på frågan om rum och tid är reella eller ideella, om våra relativa föreställningar om rummet och tiden är *approximationer* till varats objektivt reella former. Eller är de blott produkter av den mänskliga tanken som befinner sig i utveckling, som organiserar sig, harmonieras osv? Detta och endast detta är den grundläggande kunskapsteoretiska frågan, som skiljer de verkligt fundamentala filosofiska riktningarna åt. ”För det första angår det oss här inte alls vilka begrepp som förvandlas i herr Dühringshuvud. Det är inte alls fråga om *tidsbegreppet* utan om den *verkliga* tiden, som herr Dühring ingalunda blir kvitt till så billigt pris” (dvs med fraser om begreppens föränderlighet). (Anti-Dühring, 5:e tyska upplagan, s. 41)

Detta förefaller vara så klart, att till och med herrar jusjkevitjar skulle kunna begripa frågans innebörd. Mot Dühring ställer Engels den av varje materialist allmänt erkända och för honom självklara satsen om *verkligheten*, dvs tidens objektiva realitet, och säger att man inte *kan klara sig från e*tt direkt erkännande eller förnekande av denna sats med resonemang om föränderligheten hos *begreppen* tid och rum. Det är inte fråga om att Engels skulle förneka både nödvändigheten och den vetenskapliga betydelsen av undersökningar av våra tids- och

rumsbegrepps föränderlighet och utveckling, utan om att vi konsekvent skall lösa den kunskapsteoretiska frågan, dvs frågan om källan för och betydelsen av allt mänskligt vetande överhuvudtaget. Varje någotsånär omdömesgill filosofisk idealist – och när Engels talade om idealisterna menade han den klassiska filosofins genialt konsekventa idealister – erkänner gärna utvecklingen av våra tids- och rumsbegrepp, och han upphör inte att vara idealist om han t ex antar, att de i utveckling stadda tids- och rumsbegreppen närmar sig den absoluta idén om tid och rum osv. Man kan inte konsekvent hävda en filosofisk ståndpunkt, som är fientlig mot varje fideism och varje idealism om man icke avgjort och bestämt erkänner att våra i utveckling stadda begrepp om tid och rum *återspeglar* den objektivt reella tiden och det objektivt reella rummet; att de här, liksom överhuvudtaget, närmar sig den objektiva sanningen.

”Ty grundformerna för allt vara”, undervisar Engels Dühring, ”är rum och tid, och ett vara utanför tiden är ett lika stort nonsens som ett vara utanför rummet.” (Ibid)

Varför behövde Engels nästan bokstavligt upprepa Feuerbach i första hälften av denna mening och i den andra påminna om den kamp mot teismens största orimligheter som Feuerbach så framgångsrikt förde? Därför att Dühring, som man kan se av samma kapitel hos Engels, inte kunde få sin filosofi att gå ihop utan att stödja sig än på världens ”yttersta orsak”, än på den ”första impulsen” (ett annat uttryck för begreppet Gud, säger Engels). Dühring ville troligen inte mindre uppriktigt vara materialist och ateist än våra machister vill vara marxister, men han *kunde inte* konsekvent utveckla den filosofiska ståndpunkt som verkligen hade berövat den idealistiska och teistiska orimligheten varje fotfäste. Då Dühring inte eller åtminstone inte klart och uttryckligt (ty han vacklade och snärjde in sig i denna fråga) – erkänner tidens och rummets objektiva realitet, är det inte tillfälligt utan oundvikligt att Dühring glider ned för det sluttande planet ända till de ”yttersta orsakerna” och de ”första impulserna”, eftersom han berövade sig själv det objektiva kriterium som skulle ha hindrat honom att överskrida tidens och rummets gränser. Om tid och rum är *endast* begrepp, så har mänskligheten som skapat dem rätt att *gå utöver deras gränser,* och de borgerliga professorerna har rätt att av de reaktionära regeringarna erhålla lön för att de försvarar det berättigade i detta överskridande, för att de direkt eller indirekt försvarar denna medeltida ”orimlighet”.

Engels visade Dühring, att förnekandet av tidens och rummets objektiva realitet teoretiskt är en filosofisk förvirring och i praktiken kapitulation eller vanmakt inför fideismen.

Låt oss nu se vad den ”nyaste positivismen” har att ”lära” i samma ämne. Vi läser hos Mach: ”Rum och tid är välordnade system av förnimmelseserier.” (Mekanik, 3:e tyska upplagan, s 498) Det är uppenbart idealistiskt nonsens, som oundvikligen framspringer ur läran att kropparna är förnimmelsekomplex. Det är inte människan som med sina förnimmelser existerar i rum och tid utan rummet och tiden som existerar i människan, är beroende av människan, skapas av människan – det är kontentan av Machs tes. Han känner, att han är på glid mot idealismen och ”spjärnar emot” genom att göra en massa förbehåll och liksom Dühring dränka frågan i långrandiga utläggningar (se i synnerhet Kunskap och villfarelse) om våra rums- och tidsbegrepps föränderlighet, om deras relativitet osv. Men detta räddar honom inte och kan inte heller rädda honom, ty verkligen övervinna den idealistiska ståndpunkten i denna fråga kan man endast genom att erkänna rummets och tidens objektiva verklighet. Och det vill Mach inte till något pris. Han bygger sin kunskapsteoretiska teori om tid och rum på relativismens princip, och därmed basta. En sådan konstruktion kan egentligen inte leda till något annat än till subjektiv idealism, vilket vi redan klargjorde när vi talade om den absoluta och den relativa sanningen.

När Mach spjärnar emot de idealistiska slutsatser, som oundvikligen följer ur hans premisser, polemiserar han mot Kant och försvarar rumsbegreppets uppkomst ur erfarenheten (Kunskap

och villfarelse, 2:a tyska upplagan, s. 350, 385). Men om den objektiva realiteten *inte* är oss given i erfarenheten (som Mach lär), så upphäver en dylik invändning mot Kant inte i minsta mån det agnostiska i den position, som *både* Kant och Mach intar. Om vi hämtar rumsbegreppet ur erfarenheten, *utan att det är* en återspegling av den objektiva realiteten utanför oss, så förblir Machs teori idealistisk. Naturens existens i *tiden,* som mäts i miljoner år, innan människan och den mänskliga erfarenheten uppkom, visar hur absurd denna idealistiska teori är.

”I fysiologiskt avseende”, skriver Mach, ”är tid och rum system av orienteringsförnimmelser, som tillsammans med sinnesförnimmelserna bestämmer utlösningen av biologiskt ändamålsenliga anpassningsreaktioner. I fysikaliskt avseende är tid och rum de fysikaliska elementens särskilda beroende av varandra.” (Ibid, s. 434)

Relativisten Mach inskränker sig till att undersöka tids*begreppet* i olika förhållanden! Och liksom Dühring kommer han inte ur fläcken. Om ”elementen” är förnimmelser, så kan de fysikaliska elementens beroende av varandra inte existera utanför människan, före människan, före den organiska materien. Om tids- och rumsförnimmelserna kan ge människan en biologiskt ändamålsenlig orientering, så är det uteslutande under den betingelsen att dessa förnimmelser återspeglar den *objektiva verkligheten* utanför människan: människan skulle inte kunna biologiskt anpassa sig till en omgivning, om inte hennes förnimmelser gav henne en *objektivt riktig* föreställning om densamma. Läran om rum och tid är oupplösligt förknippad med lösandet av kunskapsteorins grundläggande fråga: är våra förnimmelser bilder av kroppar och ting, eller är kropparna komplex av våra förnimmelser? Mach endast snärjer in sig mellan dessa två lösningar.

I den moderna fysiken, säger Mach, gäller Newtons uppfattning om absolut tid och absolut rum (s. 442-444), om tiden och rummet som sådana. Denna åsikt förefaller ”oss” meningslös, fortsätter Mach, tydligen utan att misstänka att det finns materialister och en materialistisk kunskapsteori i världen. Men *i praktiken* var denna åsikt *oskadlig* (s. 442) och hade därför under lång tid inte kritiserats.

Denna naiva anmärkning om den materialistiska åsiktens oskadlighet avslöjar Mach med hull och hår! För det första är det fel, att idealisterna ”mycket länge” inte kritiserade denna åsikt. Mach ignorerar helt enkelt kampen mellan den idealistiska och den materialistiska kunskapsteorin i denna fråga; han undviker att direkt och klart framställa de båda åsikterna. För det andra, när Mach erkänner att de materialistiska åsikterna som han bestrider är ”oskadliga”, så erkänner han därmed i själva verket att de är riktiga. Hur skulle väl en oriktighet ha kunnat visa sig oskadlig under sekler? Vart tog det praktikens kriterium vägen, med vilket Mach försökte kokettera? ”Oskadlig” kan den materialistiska åsikten om tidens och rummets objektiva realitet vara endast därför, att naturvetenskapen *inte går utöver* tidens och rummets gränser, utöver den materiella världens gränser, vilken sysselsättning den överlämnar åt de reaktionära filosofiprofessorerna. En sådan ”oskadlighet” är detsamma som riktighet.

”Skadlig” är däremot Machs idealistiska åsikt om rum och tid, ty den öppnar för det första dörren på vid gavel för fideismen och *förleder* för det andra Mach själv till reaktionära slutsatser. Så skrev Mach t ex år 1872, att ”... man inte behöver föreställa sig de kemiska elementen i ett rum med tre dimensioner” (Erhaltung der Arbeit, s. 29, upprepat s. 55). Att handla så betyder att ”ålägga sig onödig inskränkning. Det föreligger ingen nödvändighet att tänka sig ett rent tanketing [das bloss Gedachte] rumsligt, dvs i förhållande till det synliga och påtagbara, lika litet som det är nödvändigt att tänka sig det i någon bestämd tonhöjd” (27). ”Att man inte hittills lyckats uppställa någon tillfredsställande elektricitetsteori beror eventuellt på att man ovillkorligen velat förklara de elektriska företeelserna genom molekylära processer i ett rum med tre dimensioner.” (30)

Utifrån den direkta och oförvirrade machism som Mach öppet försvarade år 1872 är resonemanget fullständigt odisputabelt: om molekylerna, atomerna, kort sagt, de kemiska elementen inte kan förnimmas, så är de just ”blott tanketing” (das bloss Gedachte). Men om det en gång är så och om en gång rummet och tiden inte har någon objektivt reell betydelse, så står det klart att det alls inte är nödvändigt att tänka sig atomerna *med utsträckning i rummet!* Må fysiken och kemin ”inskränka sig” till det tredimensionella rum där materien rör sig – icke desto mindre kan man för att förklara elektriciteten söka dess element i ett rum som inte har tre dimensioner!

Att våra machister försiktigt kringgår denna Machs orimlighet, fast han upprepade den år 1906 (Kunskap och villfarelse, 2:a uppl, s 418), är begripligt. Annars vore de tvungna att ställa frågan om den idealistiska och materialistiska uppfattningen om rummet på sin spets, utan undanflykter och försök att ”försona” motsatserna. Lika begripligt är det att en av immanensskolans ledare, Anton von Leclair, redan då, på 70-talet, när Mach var helt okänd och de ”ortodoxa fysikerna” rentav vägrade trycka hans artiklar, *av alla krafter* framhävde *just detta* Machs resonemang som ett beaktansvärt avståndstagande från materialismen och ett erkännande av idealismen! Då hade Leclair ännu inte kommit på eller inte från Schuppe och Schubert-Soldern eller J Rehmke övertagit det ”nya” namnet ”immanensskolan”, utan kallade sig *utan omsvep en kritisk idealist*.[*] Detta Machs prat föranledde denne otvetydige försvarare av fideismen, som öppet predikar den i sina filosofiska verk, att omedelbart utropa Mach till en stor filosof, ”en revolutionär i ordets bästa bemärkelse” (s. 252), och han hade alldeles rätt. Machs resonemang innebär en övergång från naturvetenskapens till fideismens läger. Naturvetenskapen sökte både 1872 och 1906, söker nu och finner i varje fall *trevar* sig fram till – elektricitetsatomen, elektronen, i det tredimensionella rummet. Naturvetenskapen tvekar ej i frågan om att det ämne som den utforskar inte existerar annorlunda än i ett rum med tre dimensioner, och följaktligen existerar också detta ämnes delar, även om de är så små att vi icke kan se dem, ”nödvändigtvis” i samma rum med tre dimensioner. Sedan 1872 har mer än tre decennier av gigantiska, svindlande framgångar för vetenskapen i frågan om materiens struktur förflutit, och under denna tid har den materialistiska åsikten om rum och tid fortsatt att vara ”oskadlig”, dvs liksom förut stått i överensstämmelse med naturvetenskapen, medan Mach & Co:s motsatta uppfattning innebär ett ”skadligt” uppgivande av positionen åt fideismen.

I sin Mekanik försvarar Mach de matematiker som undersöker frågan om tänkbara rum med n dimensioner, han försvarar dem mot beskyllningarna för att deras forskningar skulle leda till ”monstruösa” slutsatser. Försvaret är utan tvivel fullt berättigat, men låt oss se vilken *kunskapsteoretisk* position Mach intar i detta försvar. Den nyaste matematiken ställde, säger Mach, den mycket viktiga och nyttiga frågan om det n-dimensionerade rummet som ett tänkbart rum, medan endast det tredimensionella rummet förblir ”ett verkligt fall” (3:e uppl, s 483-485). Förgäves har därför ”flera teologer, som råkat i förlägenhet i fråga om placeringen av helvetet”, liksom även spiritisterna försökt dra nytta av den fjärde dimensionen (ibid).

Mycket bra! Mach vill inte slå sig i lag med teologer och spiritister. Men hur avgränsar han sig i sin *kunskapsteori* från dem? Genom satsen att endast det tredimensionella rummet är ett *verkligt* rum! Men vad är det för ett försvar mot teologer & Co om ni inte tillerkänner rum och tid objektiv ,realitet? Det framgår ju att ni begagnar er av metoden att stillatigande låna från materialismen, när det gäller att ta avstånd från spiritisterna. Ty materialisterna, som anser den verkliga världen, den materia som vi förnimmer, vara en objektiv realitet, har rätt att

[*] Anton von Leclair, *Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik* (Den moderna naturvetenskapens realism i belysning av den berkeley-kantska kunskapskritiken – *Red*), Prag, 1879.

därav dra slutsatsen att alla mänskliga tankekonstruktioner, vilka syften de än tjänar, som går utöver gränserna för tid och rum, är *overkliga*. Ni däremot, herrar machister, förnekar i er kamp mot materialismen den objektiva realitetens ”verklighet” men smyger in den igen, när det gäller att kämpa mot den konsekventa, alltigenom orädda och öppna idealismen! Om det *betingade*, relativa tids- och rumsbegreppet inte innehåller något annat än relativitet, om det inte ges en objektiv (= vare sig av människor eller av mänskligheten beroende) realitet som återspeglas genom dessa relativa begrepp, varför skulle då mänskligheten, varför skulle då mänsklighetens majoritet inte ha rätt till föreställningen om väsen utanför tiden och rummet? Om Mach har rätt att söka elektricitetsatomerna eller atomerna överhuvudtaget *utanför* der tredimensionella rummet, varför skulle då inte mänsklighetens majoritet ha rätt att söka moralens atomer eller grundvalar *utanför* rummet med tre dimensioner?

”En ackuschör”, skriver Mach på samma ställe, ”som verkställt en förlossning genom den fjärde dimensionen har ännu inte funnits.”

Ett förträffligt argument – men bara för dem som i praktikens kriterium ser en bekräftelse på den *objektiva* sanningen, den *objektiva* realiteten hos vår sinnliga värld. Om våra förnimmelser ger oss en objektivt riktig avbild av den oberoende av oss existerande yttervärlden, då duger argumentet med ackuschören, med åberopande av hela den mänskliga praktiken. Men då duger hela machismen som filosofisk riktning ingenting till.

”Jag hoppas dock”, fortsätter Mach och hänvisar till sitt arbete år 1872, ”att ingen kommer att försvara [die Kosten bestreiten] en spökhistoria med det som jag tänkt, sagt eller skrivit i denna fråga.”

Det är omöjligt att hoppas, att Napoleon inte dog den 5 maj 1821. Det är omöjligt att hoppas, att machismen inte kommer att befrämja ”spökhistorier” när den redan gett och fortsätter att ge immanensfilosoferna vind i seglen!

Och förresten inte bara immanensfilosoferna, som vi senare skall se. Den filosofiska idealismen är endast en beslöjad och uppiffad spökhistoria. Se bara på de franska och engelska empiriokriticisterna, som är mindre svulstiga än de tyska representanterna för denna filosofiska riktning. Poincaré säger, att rums- och tidsbegreppen är relativa, och att det följaktligen (för icke-materialisterna är det faktiskt ”följaktligen”), ”inte är naturen som ger [eller påtrugar, impose] oss dem [dessa begrepp], utan vi tvingar dem på naturen, eftersom vi finner dem bekväma” (1 c, s. 6). Rättfärdigar inte detta de tyska kantianernas förtjusning? Bekräftar det inte Engels' uttalande, att de konsekventa filosofiska lärorna måste ta antingen naturen eller människans tänkande som det primära?

Den engelske machisten Karl Pearsons uppfattningar är helt bestämda. ”Vi kan icke påstå”, säger han, ”att rum och tid har en verklig existens; de befinner sig inte i tingen utan i vårt sätt [our mode] att uppfatta tingen.” (L c, s. 184) Detta är direkt och öppen idealism. ”Liksom rummet är också tiden ett av de sätt [bokstavligt: planer, plans] med vilka den stora sorteringsmaskinen, den mänskliga kunskapsförmågan, arrangerar sitt material.” (Ibid) K Pearsons sammanfattande slutsats, vilken han som vanligt framställer i precisa och klara teser, lyder: ”Rum och tid är inga realiteter i företeelsernas värld [phenomenal world] utan de sätt [modus, modes], varpå vi varseblir tingen. De är varken oändligt stora eller oändligt delbara, då de till sitt väsen [essentially] är begränsade av innehållet i våra varseblivningar.” (Sammanfattning av kapitel V om rum och tid, s 191)

Denne samvetsgranne och ärlige fiende till materialismen, med vilken – vi upprepar det – Mach mer än en gång uttrycker sin fullständiga åsiktsenhet och vilken själv öppet talar om sin meningsfrändskap med Mach, uppfinner ingen särskild skylt åt sin filosofi utan nämner utan

minsta omsvep de klassiker, från vilka han härleder sin filosofiska linje: Hume och Kant (s 192)!

Och medan det i Ryssland fanns naiva människor som trodde på att machismen gett en ”ny” lösning på frågan om rum och tid, tog i den engelska litteraturen naturforskarna å den ena sidan och de idealistiska filosoferna å den andra genast och definitivt ställning beträffande machisten K Pearson. Detta är t ex biologen Lloyd Morgans omdöme: ”Naturvetenskapen som sådan accepterar företeelsernas värld som utanför iakttagarens förstånd liggande och av honom oavhängig”, medan professor Pearson intar en ”idealistisk position”.[*] ”Naturvetenskapen är som vetenskap enligt min mening fullständigt berättigad att behandla rum och tid som rent objektiva kategorier. En biolog har, tycker jag, rätt att betrakta organismernas fördelning i rummet och en geolog deras fördelning i tiden utan att hejda sig för att förklara för läsaren, att det endast är fråga om sinnliga varseblivningar, upplagrade sinnliga varseblivningar, bestämda former av varseblivningar. Allt detta kan måhända vara riktigt, men det är alls icke på sin plats i fysiken och biologin.” (s 304) Lloyd Morgan är en representant för den agnosticism som Engels kallade ”blyg materialism”, och hur ”försonliga” denna filosofis tendenser än är, visade det sig dock omöjligt att försona Pearsons åsikter med naturvetenskapen. Enligt Pearson är ”först anden i rummet, men sedan rummet i anden”, säger en annan kritiker.[†] ”Det kan inte råda tvivel om”, svarade Pearsons försvarare R J Ryle, ”att den lära om rum och tid som är förknippad med Kants namn, är den idealistiska kunskapsteorins viktigaste positiva förvärv sedan biskop Berkeleys dagar. Och ett av de märkligaste dragen i Pearsons Vetenskapens grammatik är att vi här, måhända för första gången i en engelsk forskares verk, finner ett fullständigt erkännande av den grundläggande sanningen i Kants lära, jämte en kort men klar framställning av densamma.” [‡]

I England råder således varken hos machisterna själva, deras motståndare i naturforskarnas läger eller deras anhängare bland filosoferna av facket *ens skuggan av tvivel* om den idealistiska karaktären hos Machs lära om tid och rum. Det är endast några ryska författare, som vill vara marxister, som ”inte märkt” det.

”Många av Engels' speciella åsikter”, skriver exempelvis V Bazarov i Studier, s 67, ”t ex hans föreställning om det 'rena' rummet och den 'rena' tiden är numera föråldrade.”

Tacka för det! Materialisten Engels' åsikter är föråldrade men idealisten Pearsons och den virrige idealisten Machs åsikter är de allra nyaste! Det mest kuriösa är att Bazarov inte ens betvivlar att uppfattningen om rum och tid, nämligen erkännandet eller förnekandet av deras objektiva realitet, kan hänföras till ”*de speciella åsikterna*” i motsats till ”*världsåskådningens utgångspunkt*”, som det talas om i nästa sats hos denne författare. Här har ni ett åskådligt exempel på den ”eklektiska fattigsoppa” som Engels brukade tala om i anknytning till den tyska filosofin på 1880-talet. Att ställa ”utgångspunkten” för Marx' och Engels' materialistiska världsåskådning i motsättning till deras ”speciella åsikt” om tidens och rummets objektiva realitet är nämligen en lika frappant meningslöshet som att ställa ”utgångspunkten” för Marx' ekonomiska teori i motsättning till hans ”speciella åsikt” om mervärdet. Att lösrycka Engels' lära om tidens och rummets objektiva realitet från hans lära om förvandlingen av ”tingen i sig” till ”ting för oss”, från hans erkännande av den objektiva och absoluta sanningen – nämligen den objektiva realiteten, som är oss given i förnimmelsen –, från hans erkännande av den objektiva lagbundenheten, kausaliteten, naturnödvändigheten – det betyder att förvandla en helgjuten filosofi till ett sammelsurium. Liksom alla machister har Bazarov råkat på avvägar genom att han förväxlade föränderligheten hos de mänskliga tids- och rums-

[*] *Natural Science*, Vol. I, 1892, p. 300.
[†] J M Bentley om Pearson i *The Philosophical Review*, Vol. VI, 5, Sept. 1897, p. 523
[‡] R J Ryle om Pearson i *Natural Science*, Aug. 1892, p. 454

begreppen, deras uteslutande relativa karaktär med oföränderligheten i det faktum att människan och naturen existerar endast i tiden och rummet, medan de utanför tid och rum existerande väsen, som skapats av prästerskapet och funnit näring i inbillningen hos den okunniga och förtryckta massan av mänskligheten, är sjukliga fantasier, den filosofiska idealismens griller, en oduglig produkt av ett odugligt samhällssystem. Vetenskapens lära om materiens struktur, om födoämnenas kemiska sammansättning, om atomen och elektronen kan föråldras och föråldras också med varje dag, men sanningen att människan inte kan leva av tankar och inte kan avla barn genom platonisk kärlek, den sanningen kan inte föråldras. En filosofi, som förnekar tidens och rummets objektiva realitet, är lika orimlig, rutten i sitt inre och falsk som förnekandet av dessa sistnämnda sanningar. Idealisternas och agnostikernas spetsfundigheter är i stort sett lika hycklande som en fariséprédikan om platonisk kärlek!

För att illustrera skillnaden mellan våra tids- och rumsbegrepps relativitet och den inom kunskapsteorins gränser *absoluta* motsättningen mellan den materialistiska och den idealistiska linjen i denna fråga, skall jag ytterligare anföra ett karakteristiskt citat från en mycket gammal och mycket äkta ”empiriokriticist”, nämligen humeanen Schulze-Aenesidemus, som år 1792 skrev:

”Om vi av våra föreställningars och tankars beskaffenhet skulle sluta oss till beskaffenheten av 'tingen utanför oss' ”, så är ”rum och tid någonting verkligt utanför oss som existerar realiter, ty kropparnas vara låter sig endast tänkas i ett existerande [vorhandenen] rum, och förändringarnas vara endast i en existerande tid” (1 c, s. 100).

Alldeles riktigt! Humes efterföljare Schulze, som bestämt förkastade materialismen och minsta eftergift åt den, tecknar 1792 rums- och tidsfrågans förhållande till frågan om den objektiva realiteten utanför oss precis som materialisten Engels tecknar detta förhållande 1894 (Engels' sista förord till Anti-Dühring av den 23 maj 1894). Det betyder inte, att våra föreställningar om tid och rum inte skulle ha ändrats under loppet av hundra år, att det inte skulle ha samlats ett omfångsrikt nytt material *om utvecklingen* av dessa föreställningar (till vilket material både Vorosjilov-Tjernov och Vorosjilov-Valentinov hänvisar i fåfängt syfte att vederlägga Engels). Det betyder, att det *inbördes förhållandet* mellan materialismen och agnosticismen som filosofiska huvudlinjer inte har kunnat ändras, vilka ”nya” benämningar våra machister än må pråla med.

Inte heller Bogdanov har bibringat idealismens och agnosticismens gamla filosofi någonting förutom ”nya” benämningar. När han upprepar Herings och Machs resonemang om skillnaden mellan det fysiologiska och det geometriska rummet eller mellan den sinnliga varseblivningens rum och det abstrakta rummet (Empiriomonismen, I, 26), upprepar han helt Dührings fel. Hur människan med de olika sinnesorganens hjälp uppfattar rummet och hur de abstrakta begreppen om rummet genom en lång historisk utveckling uppstått ur dessa varseblivningar är en sak, men en helt annan sak är det huruvida dessa varseblivningar och dessa mänsklighetens begrepp motsvarar en objektiv, av mänskligheten oberoende realitet. Denna senare fråga har Bogdanov – trots att det är den enda filosofiska frågan – ”inte märkt” bland massan av detaljundersökningar om den första frågan, och därför har han inte klart kunnat ställa Engels' materialism mot Machs röra.

Tiden är liksom rummet ”en form för den sociala överensstämmelsen mellan de olika människornas erfarenhet” (ibid, s 34), bådas ”objektivitet” ligger i deras ”allmängiltighet” (ibid).

Detta är genomfalskt. Även religionen är allmängiltig och ger uttryck åt den sociala erfarenhetsöverensstämmelsen hos större delen av mänskligheten. Men religionens lära om t ex jordens förtid och om världens skapelse motsvarar ingen objektiv realitet. Vetenskapens lära däremot om att jorden existerade *före* varje socialitet, *före* mänskligheten, *före* den organiska materien, att den existerade under loppet av en *bestämd* tid, i ett i förhållande till de andra

planeterna *bestämt* rum – denna lära *motsvaras* av en objektiv realitet (fast denna lära är lika relativ på varje stadium av vetenskapens utveckling som varje stadium av religionens utveckling är det). Enligt Bogdanov anpassar sig de olika rums- och tidsformerna till människornas erfarenhet och deras kunskapsförmåga. I själva verket är det precis tvärtom: vår ”erfarenhet” och vårt vetande anpassar sig allt mera till det *objektiva* rummet och den *objektiva* tiden och *återspeglar* dem allt riktigare och djupare.

6. Frihet och nödvändighet

På s 140f i Studier citerar A Lunatjarskij Engels' resonemang i Anti-Dühring i denna fråga och ansluter sig fullständigt till den ”frapperande uttrycksfulla och träffsäkra” karakteristik som Engels ger på denna ”underbara sida” [*] av sagda verk.

Faktiskt finns här mycket underbart. Och det ”underbaraste” av allt är, att vare sig A Lunatjarskij eller skaran av andra machister, som vill vara marxister, ”inte märkt” den kunskapsteoretiska betydelsen av Engels' resonemang om frihet och nödvändighet. De läste och skrev av det, men sammanhanget har de inte begripit.

Engels säger: ”Hegel var den förste, som riktigt framställde förhållandet mellan frihet och nödvändighet. För honom är friheten insikten i nödvändigheten. 'Blind är nödvändigheten endast *för så vitt den inte är insedd*.' Inte i det drömda oberoendet av naturlagarna ligger friheten, utan i kunskapen om dessa lagar och i den därmed givna möjligheten att låta dem planmässigt verka för bestämda syften. Detta gäller med hänsyn såväl till den yttre naturens lagar som till de lagar som reglerar människornas fysiska och andliga tillvaro – tvenne klasser av lagar som vi på sin höjd kan skilja från varandra i föreställningen men inte i verkligheten. Viljans frihet innebär därför ingenting annat än förmågan att avgöra med sakkunskap. Ju friare en människas omdöme alltså är med hänsyn till en bestämd fråga, med desto större *nödvändighet* är innehållet i hennes omdöme bestämt ... Friheten består följaktligen av det på kunskap om naturlagarna [Naturnotwendigkeiten] grundade herraväldet över oss själva och över den yttre naturen ...” (5:e tyska upplagan, s 112f)

Låt oss undersöka på vilka kunskapsteoretiska förutsättningar hela detta resonemang vilar.

För det första erkänner Engels från första början av sitt resonemang naturlagarna, lagarna för den yttre naturen, naturnödvändigheten – dvs allt det, som Mach, Avenarius, Petzoldt & Co förklarar vara ”metafysik”. Om Lunatjarskij hade velat ordentligt tänka över Engels' ”underbara” resonemang, skulle han inte kunnat undgå att se den materialistiska kunskapsteorins huvudskillnad från agnosticismen och idealismen, vilka förnekar naturens lagbundenhet eller förkunnar den vara endast ”logisk” osv, osv.

För det andra sysslar Engels inte med att konstruera ”definitioner” på frihet och nödvändighet, sådana skolastiska definitioner som de reaktionära professorerna (å la Avenarius) och deras lärjungar (á la Bogdanov) mest sysslar med. Engels tar människans vetande och vilja å ena sidan och naturnödvändigheten å andra sidan, och i stället för att ge en definition säger han helt enkelt att naturnödvändigheten är det primära, människans vilja och medvetande det sekundära. De senare måste oundvikligen och nödvändigt anpassa sig till det förra; Engels anser detta vara till den grad självklart att han inte slösar onödiga ord på att klargöra sin åsikt. Endast de ryska machisterna kunde *beklaga sig över Engels'* allmänna definition av materialismen (naturen är det primära, medvetandet det sekundära; tänk på Bogdanovs ”villrådighet” i anledning härav!) och samtidigt finna *en av Engels' speciella tillämpningar* av denna allmänna och grundläggande definition ”underbar” och ”frapperande träffsäker”!

[*] Lunatjarskij säger: ” ... denna underbara sida av religiös ekonomi. Jag yttrar mig så med risk att framkalla ett löje hos den icke religiöse läsaren.” Hur välmenande era avsikter än må vara, kamrat Lunatjarskij, så framkallar ert koketteri med religionen inte något löje utan avsky.

För det tredje tvivlar Engels inte på den ”blinda nödvändighetens” existens. Han erkänner, att det existerar en nödvändighet som människan *inte lärt känna*. Det framgår mer än klart av det anförda citatet. Men hur kan människan från machisternas synpunkt *ha kännedom* om existensen av något som hon *icke känner*? Ha kännedom om existensen av den okända nödvändigheten? Är inte detta ”mystik”, ”metafysik”, erkännande av ”fetischer” och ”idoler”, är det inte ”det kantska ofattbara tinget i sig”? Om machisterna hade satt sig in i Engels tankegång, skulle de inte kunnat undgå att märka den *fullständiga identiteten* mellan Engels' resonemang om fattbarheten av tingens objektiva natur och förvandlandet av ”tingen i sig” till ”ting för oss” å ena sidan, och hans resonemang om den blinda, okända nödvändigheten å den andra. Medvetandets utveckling hos varje enskild mänsklig individ och utvecklingen av hela mänsklighetens kollektiva kunskaper visar oss för varje steg hur det okända ”tinget i sig” förvandlas till ett känt ”ting för oss”, hur den blinda, okända nödvändigheten, ”nödvändigheten i sig” förvandlas till en känd ”nödvändighet för oss”. Kunskapsteoretiskt sett finns det absolut ingen skillnad mellan den förra och den senare förvandlingen, eftersom den grundläggande ståndpunkten i båda fallen är en och densamma, nämligen den materialistiska, erkännandet av den objektiva realiteten hos yttervärlden och lagarna för den yttre naturen, varvid denna värld och dessa lagar är fullt fattbara för människan, men aldrig *helt och fullt* kan uppfattas av henne. Vi känner inte till naturnödvändigheten i väderlekens företeelser, och såtillvida är vi oundvikligen vädrets slavar. Men *utan att känna* denna nödvändighet vet vi att den existerar. Varifrån har vi denna kunskap? Från samma källa som vi har vår kunskap om att tingen existerar utanför vårt medvetande och oberoende av detsamma, nämligen ur vårt vetandes utveckling, som miljoner gånger visar varje människa att okunnighet förvandlas till kunskap när ett föremål verkar på våra sinnesorgan, och att tvärtom kunskap går över i okunnighet när möjligheten av en sådan påverkan upphävts.

För det fjärde använder Engels i det anförda resonemanget en utpräglat ”saltovital” metod i filosofin, dvs han gör ett *språng* från teorin till praktiken. Inte en enda av de lärda (och dumma) filosofiprofessorer som våra machister efterapar tillåter någonsin sig några sådana, för en representant för den ”rena vetenskapen” skymfliga språng. För dem är kunskapsteorin, där det gäller att så fyndigt som möjligt svarva till ”definitioner”, och praktiken två helt skilda saker. Hos Engels tränger hela den levande mänskliga praktiken in i själva kunskapsteorin och ger det *objektiva* sanningskriteriet: så länge vi inte känner till naturlagen, som existerar och verkar utan och utanför vårt vetande, gör den oss till slavar under den ”blinda nödvändigheten”. Men när vi lärt känna denna lag, som verkar (vilket Marx upprepade tusentals gånger) *oberoende* av vår vilja och vårt medvetande, är vi naturens herrar. Herraväldet över naturen, som yttrar sig i mänsklighetens praktiska verksamhet, är ett resultat av naturföreteelsernas och naturprocessernas objektivt riktiga återspegling i människans hjärna, är beviset på att denna återspegling (inom gränserna för vad praktiken visar oss) är objektiv, absolut, evig sanning.

Vad får vi då för resultat? Varje steg i Engels' resonemang, nästan bokstavligen varje sats, varje tes, är helt och uteslutande byggd på den dialektiska materialismens kunskapsteori, på premisser som står i skarp motsats till hela det machistiska struntpratet om kropparna som förnimmelsekomplex, om ”element”, om ”den sinnliga föreställningens sammanfallande med den utanför oss existerande verkligheten” osv, osv. Utan att oroas det minsta av detta kastar machisterna materialismen överbord, upprepar (à la Berman) utslitna banaliteter om dialektiken och tar strax efter emot *en* tillämpning av den dialektiska materialismen med öppna armar! De har öst sin filosofi ur den eklektiska fattigsoppan och de fortsätter att servera läsaren en likadan soppa. De tar ett stycke agnosticism och lite idealism från Mach och blandar det med ett stycke dialektisk materialism från Marx och jollrar om, att denna soppa är en *utveckling* av marxismen. De tror att det är en ren tillfällighet att Mach, Avenarius, Petzoldt och alla deras andra auktoriteter inte har den ringaste aning om Hegels och Marx'

lösning av frågan (om frihet och nödvändighet): de har helt enkelt inte läst en viss sida i en viss bok. Men det kan alls inte vara fråga om att dessa ”auktoriteter” var och är komplett okunniga om filosofins *verkliga* utveckling under 1800-talet, att de var och är filosofiska obskuranter.

Här ett resonemang av en sådan obskurant, den högst ordinäre professorn i filosofi vid Wiens universitet Ernst Mach:

”Riktigheten av 'determinismens' eller 'indeterminismens' position kan inte bevisas. Endast en fulländad eller bevisligt omöjlig vetenskap skulle kunna lösa denna fråga. Det rör sig här just om sådana förutsättningar, vilka man inför [heranbringt] i tingens betraktande, allt eftersom man tillmäter forskningens tidigare framgångar eller misslyckanden en större subjektiv vikt. Men under forskningen är varje tänkare nödvändigt en teoretisk determinist.” (Kunskap och villfarelse, 2:a tyska upplagan, s 282f.)

Är inte detta obskurantism, när den rena teorin sorgfälligt avskiljs från praktiken? När determinismen begränsas till ”forskningens” område, medan på moralens eller den samhälleliga verksamhetens område, på alla övriga områden förutom ”forskningens”, frågan överlämnas till ”subjektiv” värdering? I mitt arbetsrum, säger den lärde pedanten, är jag determinist; men att en filosof skulle bekymra sig om en helgjuten världsåskådning, som omfattar både teorin och praktiken och som är byggd på determinismen, kan det inte bli tal om. Mach pratar banaliteter därför att frågan om det inbördes förhållandet mellan frihet och nödvändighet teoretiskt är alldeles oklar för honom.

” ... Varje ny upptäckt avslöjar brister i vår insikt, blottar en hittills inte observerad rest av beroenden” (283) ... Förträffligt! Är denna ”rest” just ”tinget i sig”, som vår kunskap allt djupare återspeglar? Nej, inte alls: ” ... Så måste alltså även den, som i teorin försvarar en extrem determinism, praktiskt dock förbli indeterminist ...” (283) Således en uppgörelse i godo[*]: teorin för professorerna, praktiken för teologerna! Eller: i teorin objektivism (dvs ”blyg” materialism), i praktiken den ”subjektiva metoden i sociologin”. Att kälkborgerlighetens ryska ideologer, narodnikerna, från Lesevitj till Tjernov, sympatiserar med denna banala filosofi, är inte ägnat att förvåna. Men att folk, som vill vara marxister, låter sig förledas av dylikt dravel och skamset skyler över Machs särskilt absurda slutsatser, det är verkligen högst bedrövligt.

Men i frågan om viljan nöjer sig Mach inte med förvirring och halvhjärtad agnosticism utan går åtskilligt längre. I hans Mekanik läser vi: ” ... Vår hunger skiljer sig inte väsentligt från svavelsyrans dragning till zinken, och vår vilja är inte så synnerligen olika stenens tryck på dess underlag.” ”Vi kommer då [dvs med en sådan uppfattning] att känna oss stå närmare naturen, utan att det blir nödvändigt att upplösa oss själva i ett för oss obegripligt dammoln av molekyler eller naturen i ett system av spökgestalter.” (Den franska översättningen, s 434) Det behövs alltså ingen materialism, (inga ”dammoln av molekyler” eller elektroner, dvs inget erkännande av den materiella världens objektiva realitet), det behövs ingen sådan idealism som anser världen för ett andens ”annatvara”, möjlig är däremot en idealism som erkänner världen som *vilja!* Vi står inte bara över materialismen utan också över idealismen hos ”en” Hegel, men vi har ingenting emot att kokettera med en idealism i Schopenhauers anda! Våra machister, som anlägger en min av kränkt oskuld så snart Machs frändskap med den filosofiska idealismen kommer på tal, har föredragit att även i detta fall helt enkelt förtiga denna ömma punkt. Emellertid är det svårt att i den filosofiska litteraturen påträffa någon framställning av Machs åsikter, där inte hans dragning till Willensmetaphysik, dvs till den

[*] Mach i sin *Mekanik*: ”De religiösa åsikterna förblir varje människas *innersta privatsak*, så länge hon inte försöker att truga dem på andra människor eller överföra dem på ting som hör till en annan sfär.” (Den franska översättningen, s 434)

voluntaristiska idealismen, skulle framhållas. Detta påvisade J Baumann[*] och machisten H Kleinpeter, som bemötte honom, vederlade inte denna punkt utan förklarade att Mach naturligtvis ”står närmare Kant och Berkeley än den i naturvetenskapen förhärskande metafysiska empirismen” (dvs den spontana materialismen; ibid, Bd. 6, s. 87). Detsamma påvisar även E Becher, som anmärker att om Mach på en del ställen erkänner den voluntaristiska metafysiken och på andra tar avstånd från den, så vittnar det blott om hans godtyckliga terminologi; Machs faktiska frändskap med den voluntaristiska metafysiken är höjd över allt tvivel.[†] Att denna metafysik (dvs idealismen) finns inblandad i ”fenomenologin” (dvs agnosticismen) erkänner även Lucka.[‡] Samma sak påvisar W Wundt.[§] Att Mach är en fenomenalist som ”inte står främmande för den voluntaristiska idealismen” konstateras jämväl i Ueberweg-Heinzes handbok i den nyaste filosofins historia.[**]

Kort sagt: Machs eklekticism och hans dragning till idealismen är klara för alla, utom möjligen för de ryska machisterna.

Kapitel IV. De filosofiska idealisterna som empiriokriticismens vapenbröder och efterföljare

Vi har hittills betraktat empiriokriticismen isolerad. Nu skall vi undersöka den i dess historiska utveckling, i dess sammanhang och växelverkan med andra filosofiska riktningar. Främst kommer här frågan i vilket förhållande Mach och Avenarius står till Kant.

1. Kritiken mot kantianismen från vänster och från höger

Mach och Avenarius trädde båda fram på den filosofiska banan på 1870-talet, då ropet ”tillbaka till Kant” var på modet inom de tyska professorskretsarna. De båda grundarna av empiriokriticismen utgick i sin filosofiska utveckling just från Kant. ”Hans [Kants] kritiska idealism var”, skriver Mach, ”som jag med den största tacksamhet erkänner, utgångspunkten för hela mitt kritiska tänkande. Men det var omöjligt för mig att stanna vid den. I stället närmade jag mig åter mycket snart Berkeleys åsikter” och sedan ”kom jag till uppfattningar, som är besläktade med Humes ... Och än idag anser jag Berkeley och Hume vara vida konsekventare tänkare än Kant.” (Analys av förnimmelser, s 292)

Mach medger således otvetydigt att han visserligen gick ut från Kant men sedan följde Berkeleys och Humes linje. Låt oss kasta en blick på Avenarius.

I sin Prolegomena till en kritik av den rena erfarenheten (1876) anmärker Avenarius redan i förordet, att orden kritik av den rena erfarenheten ger en antydan om hans förhållande till Kants Kritik av det rena förnuftet ”och självfallet ett antagonistiskt förhållande” till Kant (1876 års upplaga, s. IV). Vari består denna Avenarius' antagonism i förhållande till Kant? Den består i att Kant enligt Avenarius inte ”renat erfarenheten” tillräckligt. Just denna ”rening av erfarenheten” behandlar Avenarius i sin Prolegomena (§§ 56, 72 et passim). Från vad ”renar” Avenarius Kants lära om erfarenheten? För det första från apriorismen. ”Däremot torde”, skriver han i § 56, ”frågan huruvida man inte ur erfarenhetens innehåll på samma sätt borde avlägsna beståndsdelen 'de aprioriska förståndsbegreppen' och därmed upprätta den företrädesvis *rena erfarenheten* härmed, såvitt jag vet, för första gången ha ställts som sådan.”

---

[*] *Archiv für systematische Philosophie* (Arktiv för systematisk filosofi – *Red*), 1898, II, Bd. 4, s. 63, artikeln om Machs filosofiska åsikter.

[†] Erich Becher, *The Philosophical Views of Ernst Mach* (Ernst Machs filosofiska åsikter – *Red*) i *The 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* (Grunddragen av filosofins historia – *Red*) , Bd. 4, 9. Aufl., Berlin 1903, s. 250.

Vi har redan sett, att Avenarius på detta sätt ”renade” kantianismen från erkännandet av nödvändigheten och kausaliteten.

För det andra renar han kantianismen från antagandet av substansen (§ 95), dvs tinget i sig, som enligt Avenarius ”inte är given i det verkligt erfarnas material, utan först läggs in i detta genom den erfarandes tänkande”.

Vi skall strax få se, att denna Avenarius' definition av sin filosofiska linje helt sammanfaller med Machs definition och skiljer sig från denna endast genom det svulstiga uttryckssättet. Först måste dock påpekas, att det är en direkt osanning, när Avenarius säger att han 1876 *för första gången* ställde frågan om ”erfarenhetens renande”, dvs den kantska lärans renande från apriorismen och från antagandet av tinget i sig. I själva verket frambringade den klassiska tyska filosofins utveckling strax efter Kant en kritik av kantianismen, vilken gick i precis samma riktning som Avenarius' kritik. Denna riktning representerades i den klassiska tyska filosofin av Schulze-Aenesidemus, en anhängare av den humeska agnosticismen, och av J G Fichte, anhängare av berkeleyanismen, dvs den subjektiva idealismen. Schulze-Aenesidemus kritiserade 1792 Kant *just* för antagandet av apriorismen (1 c, s. 56, 141 et passim) och tinget i sig. Vi skeptiker eller anhängare av Hume, sade Schulze, förkastar tinget i sig, eftersom det ”överskrider gränserna för varje erfarenhet” (s. 57). Vi bestrider det *objektiva vetandet* (25); vi förnekar att tid och rum realiter existerar utanför oss (100); vi bestrider att det i erfarenheten finns nödvändighet (112), kausalitet, kraft osv (113). Man kan inte tillskriva dem någon ”realitet utanför de mänskliga föreställningarna” (114). Kant bevisar aprioriteten ”dogmatiskt”; han påstår att eftersom vi inte kan tänka annorlunda, finns alltså a priori en lag för tänkandet. ”Denna slutsats har man”, svarar Schulze Kant, ”sedan gammalt använt i filosofin för att bevisa den objektiva naturen hos det som befinner sig utanför våra föreställningar” (141). Om man resonerar på detta sätt kan man tillskriva tingen i sig kausalitet (142). ”Att objektiva föremåls verkan på oss skulle frambringa föreställningar, erfar vi ju aldrig”, och Kant har alls inte bevisat, att ”detta något, som befinner sig utanför förnuftet, måste; hållas för ett från vår förnimmelse [Gemüt] skilt ting i sig. Men nu kan också förnimmelsen tänkas som den *enda* grunden för all vår kunskap.” (265) Kants kritik av det rena förnuftet ”baserar alltså sina resonemang på den satsen, att all kunskap börjar med objektiva föremåls inverkan på våra sinnesorgan [Gemüt] och bestrider sedan själv sanningen och realiteten av denna sats” (266). Kant har i intet avseende vederlagt idealisten Berkeley (268 – 272).

Av detta ser man, att humeanen Schulze förkastar Kants lära om tinget i sig som en inkonsekvent eftergift åt materialismen, dvs åt det ”dogmatiska” påståendet att en objektiv realitet är oss given i förnimmelsen, eller med andra ord att våra föreställningar framkallas genom objektiva (av vårt medvetande oberoende) föremåls verkan på våra sinnesorgan. Agnostikern Schulze förebrår agnostikern Kant för att antagandet av tinget i sig strider mot agnosticismen och leder till materialism. På samma sätt – bara ännu bestämdare – kritiseras Kant av den subjektive idealisten Fichte, som säger att Kants antagande av ett ting i sig, som är oberoende av vårt *jag*, är ”*realism*” (Werke, I, s. 483), och att Kant ”inte klart” skiljer mellan ”realism” och ”idealism”. Fichte ser en flagrant inkonsekvens hos Kant och kantianerna i den omständigheten, att de medger ett ting i sig som ”grund för den objektiva realiteten” (480) och därigenom råkar i motsättning till den kritiska idealismen. Han vänder sig till Kants realistiska uttolkare och utbrister: ”Ert jordklot vilar på den stora elefanten, och den stora elefanten vilar på jordklotet. Ert ting i sig, som endast är en tanke, skall inverka på jaget!” (483)

Avenarius misstog sig således grundligt när han inbillade sig, att det var han som ”för första gången” hos Kant företog en ”rening av erfarenheten” från apriorismen och tinget i sig och därmed skapade en ”ny” riktning i filosofin. I själva verket fortsatte han endast Humes och

Berkeleys, Schulze-Aenesidemus' och J G Fichtes *gamla* linje. Avenarius inbillade sig att han ”renade erfarenheten” överhuvudtaget. I själva verket renade han endast *agnosticismen från kantianism*. Han kämpade inte mot Kants agnosticism (agnosticism är förnekande av den objektiva realiteten, som är oss given i förnimmelsen) utan *för en renare agnosticism*, för avlägsnande av Kants mot agnosticismen stridande antagande, att det finns ett ting i sig, även om det är ett ofattbart, intelligibelt, hinsides ting, att det finns nödvändighet och kausalitet, även om endast a priori, endast i tänkandet men inte i den objektiva verkligheten. Han bekämpade inte Kant från *vänster*, som materialisterna, utan från *höger*, som skeptikerna och idealisterna gjorde. Han inbillade sig gå framåt medan han i verkligheten gick bakåt, till det program för kritiken av Kant, som Kuno Fischer på tal om Schulze-Aenesidemus så träffande uttryckte med orden: ”Kritik av det rena förnuftet med avdrag av det rena förnuftet [dvs apriorism] är skepticism. Kritik av det rena förnuftet med avdrag av tinget i sig är berkeleyansk idealism.” (Den nya filosofins historia, den tyska upplagan, 1869, b V, s 115)

Här kommer vi till en av de besynnerligaste episoderna i hela vår ”machiad”, i de ryska machisternas hela fälttåg mot Engels och Marx. Bogdanovs, Bazarovs, Jusjkevitjs och Valentinovs nyaste upptäckt, som de basunerar ut i tusentals variationer, består i att Plechanov gjort ”ett olycksaligt försök att försona Engels med Kant genom ett kompromissartat, knappt fattbart ting i sig” (Studier, s 67 et passim). Denna upptäckt av våra machister öppnar framför oss en i sanning bottenlös avgrund av den ohjälpligaste förvirring och den oerhördaste oförståelse för Kant och hela den klassiska tyska filosofins utvecklingsgång.

Grunddraget i Kants filosofi är materialismens förlikning med idealismen, en kompromiss mellan de båda, en kombination av olikartade, varandra motsatta filosofiska riktningar i ett system. När Kant antar, att våra föreställningar motsvaras av någonting utanför oss, av något slags ting i sig, så är han materialist. När han förklarar att detta ting i sig är ofattbart, transcendent, hinsides, så uppträder han som idealist. När Kant erkänner erfarenheten, förnimmelserna som den enda källan till våra kunskaper, för han in sin filosofi på sensualismens linje, och genom sensualismen under bestämda betingelser också på materialismens. När Kant erkänner rummets, tidens, kausalitetens osv aprioritet, ger han sin filosofi en idealistisk inriktning. För denna halvhet hos Kant har såväl de konsekventa materialisterna som de konsekventa idealisterna (och likaså de ”rena” agnostikerna, humeanerna) fört en skoningslös kamp mot honom. Materialisterna tadlade Kant för hans idealism, vederlade de idealistiska dragen i hans system, bevisade att tinget i sig är fattbart och finns på denna sidan, bevisade att det inte finns någon principiell skillnad mellan detta ting och företeelsen, att kausaliteten osv måste härledas inte ur aprioriska tankelagar utan ur den objektiva verkligheten. Agnostikerna och idealisterna tadlade Kant för att hans antagande av tinget i sig var en eftergift åt materialismen, ”realismen” eller den ”naiva realismen”, varvid agnostikerna förutom tinget i sig också förkastade apriorismen, medan idealisterna fordrade, att inte endast de aprioriska åskådningsformerna utan hela världen överhuvudtaget konsekvent skall härledas ur det rena tänkandet (varvid de tänjde ut det mänskliga tänkandet till ett abstrakt jag eller en ”absolut idé” eller en universell *vilja* osv, osv). Och våra machister, som ”inte märkt” att de till lärare tagit folk som kritiserade Kant från skepticismens och idealismens ståndpunkt, började riva sina kläder och strö aska i håret när de träffade på sådana förskräckliga människor som kritiserade Kant *från en diametralt motsatt ståndpunkt*, som förkastade de allra ringaste element av agnosticism (skepticism) och idealism i Kants system och som ledde i bevis att tinget i sig är objektivt reellt, fullständigt fattbart, finns på denna sidan och på intet sätt principiellt skiljer sig från företeelsen, att det förvandlas till företeelse vid varje steg i utvecklingen av människans individuella medvetande och mänsklighetens kollektiva medvetande. Hjälp! skrek de, det är ju en otillåten sammanblandning av materialism och kantianism!

När jag läser våra machisters bedyranden, att de kritiserar Kant mycket konsekventare och grundligare än vad några föråldrade materialister gör, så förefaller det mig alltid som om Purisjkevitj hade hamnat i vårt sällskap och ropade: jag har ju mycket konsekventare och grundligare kritiserat kadeterna" än ni, herrar marxister! Förvisso, herr Purisjkevitj, politiskt konsekventa personer kan och kommer alltid att kritisera kadeterna från diametralt motsatta ståndpunkter, men man får likväl inte glömma att ni kritiserar kadeterna för att de är *alltför mycket* demokrater, vi däremot för att de inte är det i *tillräcklig grad*. Machisterna kritiserar Kant för att han är alltför mycket materialist, vi däremot för att han inte är det i tillräcklig grad. Machisterna kritiserar Kant från höger, vi däremot från vänster.

Som exempel på det första slaget av kritik tjänar i den klassiska tyska filosofins historia humeanen Schulze och den subjektive idealisten Fichte. Som vi redan sett bemödar de sig att mönstra ut kantianismens "realistiska" element. Precis som Kant själv kritiserades av Schulze och Fichte, kritiseras de tyska nykantianerna från senare hälften av 1800-talet av de humeanska empiriokriticisterna och de subjektivt idealistiska immanensfilosoferna. Det var samma humeanska och berkeleyanska linje, men i en något uppsnyggad ordklädnad. Mach och Avenarius klandrade inte Kant för att han betraktar tinget i sig otillräckligt realistiskt, otillräckligt materialistiskt utan för att han *antar* dess existens, inte för att han vägrar att härleda kausaliteten och naturnödvändigheten ur den objektiva verkligheten utan för att han överhuvudtaget antar en kausalitet och en nödvändighet av vilket slag det vara må (förutom möjligen den rent "logiska"). Immanensfilosoferna gick hand i hand med empiriokriticisterna och kritiserade också Kant ur humeansk och berkeleyansk synpunkt. Så klandrade t ex Leclair 1879 i samma verk, där han prisade Mach som en utomordentlig filosof, Kant för "inkonsekvens och undfallenhet [Connivenz] gentemot realismen", vilket tog sig uttryck i begreppet "*tinget i sig*", denna "nominella kvarleva [Residuum] av den vulgära realismen" (Der Realismus der modernen Naturwissenschaft etc, s. 9). Som vulgär realism betecknar Leclair materialismen, för att säga det mera "pepprat". "Enligt vår mening", skrev Leclair, "måste alla beståndsdelar av den kantska teorin, vilka graviterar åt den vulgära realismens [realismus vulgaris] sida, övervinnas och upplösas som inkonsekvenser och bastardprodukter [zwitterhafte Produkte] från idealistisk ståndpunkt." (41) "Inkonsekvenserna och motsägelserna" i Kants lära framgår "ur sammanblandningen [Verquickung] av den idealistiska kriticismen med icke övervunna rester av realistisk dogmatik" (170). Med realistisk dogmatik avser Leclair materialismen.

En annan immanensfilosof, Johannes Rehmke, klandrade Kant för att han genom tinget i sig *realistiskt avgränsade* sig från Berkeley (Johannes Rehmke, Die Welt als Wahrnehmung und Begriff[*], Berlin 1880, s. 9). "Kants filosofiska verksamhet hade väsentligen en polemisk karaktär; med tinget i sig vände han sig mot den tyska rationalismen [dvs mot den gamla fideismen från 1700-talet] och med den rena åskådningen mot den engelska empirismen." (25) "Jag skulle vilja likna det kantska tinget i sig vid den rörliga luckan över en fallgrop: tinget ser så oskyldigt och säkert ut, man vågar sig ut på det, och plötsligt sjunker man ned i avgrunden, i *världen i sig*." (27) Det är alltså orsaken till att Machs och Avenarius' vapenbröder, immanensfilosoferna, inte tycker om Kant: att han i ett och annat närmar sig materialismens "avgrund"!

Och nu ett par prov på kritik mot Kant från vänster. Feuerbach klandrar inte Kant för "realism" utan för *idealism*; han betecknar Kants system som "idealism på empirismens ståndpunkt" (Werke, II, 296).

Här ett särskilt viktigt ställe hos Feuerbach om Kant. "Kant säger: Om vi, som rätt och billigt är, betraktar sinnesföremålen som blotta företeelser, så erkänner vi dock härmed på samma

[*] *Världen som förnimmelse och begrepp – Red*

gång att det ligger ett ting i sig till grund för dem, även om vi inte känner det som det i och för sig är beskaffat utan endast dess företeelse, dvs på vilket sätt detta obekanta något inverkar [affiziert] på våra sinnen. Således erkänner vårt förstånd, just genom att det antar företeelserna, tillvaron av ting i sig själva, och i så måtto kan vi säga att det inte endast är tillåtligt utan också oundvikligt att föreställa sig sådana väsen, som ligger till grund för företeelserna och som följaktligen är blotta förståndsväsen ...” Feuerbach väljer ett sådant ställe hos Kant, där tinget i sig betraktas helt enkelt som ett tanketing, som ett förståndsväsen, och inte som en realitet, och riktar hela sin kritik just mot detta. ”... Sinnesföremålen, erfarenhetsföremålen”, säger han, ”är alltså för förståndet blotta företeelser ingen sanning ...” ”Och förståndsväsendena skall inte vara några verkliga objekt för förståndet! Den kantska filosofin är en motsägelse mellan subjekt och objekt, väsen och existens, tänkande och vara. Väsendet tillfaller här förståndet, existensen sinnena. Existens utan väsen [dvs existensen av företeelser utan objektiv realitet] är blott företeelse – dvs sinnliga tingen – , väsende utan existens är blott tanke – dvs förståndsväsenden, *noumena*; de är tänkta, men de saknar existens – åtminstone existens för oss – , objektivitet; de är tingen i sig, de sanna tingen; men de är inga verkliga ting ... Men vilken motsägelse att skilja sanning från verklighet, verklighet från sanning!” (Werke, II, s. 302-303) Feuerbach klandrar inte Kant för att denne antar ting i sig, utan för att han inte antar deras verklighet, dvs deras objektiva realitet, för att han anser dem vara endast tanke, ”tankeväsen” och inte ”väsen som har existens”, dvs som är reella, som verkligen existerar. Feuerbach klandrar Kant för att han avviker från materialismen.

”Den kantska filosofin är en motsägelse, den leder med ofrånkomlig nödvändighet till den fichteska idealismen eller till sensualismen”, skrev Feuerbach den 26 mars 1858 till Bolin. Den första slutsatsen ”tillhör det förgångna”, den andra slutsatsen tillhör ”nuet och framtiden” (Grün, 1 c, II, 49). Vi har redan sett, att Feuerbach försvarar den objektiva sensualismen, dvs materialismen. Den nya vändningen från Kant till agnosticism och idealism, till Hume och Berkeley är till och med från Feuerbachs synpunkt otvivelaktigt *reaktionär*. Och Feuerbachs varma anhängare, Albrecht Rau, som jämte Feuerbachs företräden också övertagit hans brister, vilka Marx och Engels övervunnit, kritiserade Kant helt i sin läromästares anda: ”Kants filosofi är en amfiboli [tvetydighet], den är såväl materialism som idealism, och i denna dess dubbelnatur ligger nyckeln till dess väsen. Som materialist eller empirist kan Kant inte annat än tillerkänna tingen utanför oss vara [Wesenheit]. Som idealist förmådde han emellertid inte befria sig från den fördomen, att själen är ett från de sinnliga tingen fullständigt skilt väsen. Det finns således verkliga ting och en mänsklig ande, som fattar dessa ting. På vilket sätt kommer nu anden till dessa ting, som är fullkomligt olika den? Utvägen är följande: anden har vissa kunskaper a priori, tack vare vilka tingen måste synas den så som de synes. Att vi förstår tingen så som vi förstår dem är således vår skapelse. Ty den i oss levande anden är ju ingenting annat än guds ande, och liksom denna skapade världen av intet, så gör människoanden av tingen någonting som dessa ting i och för sig inte är. De verkliga tingen garanteras tillvaro som 'ting i sig'. Själen åter behövde Kant, eftersom odödligheten för honom var ett moraliskt postulat. 'Tinget i sig', mina herrar”, säger Rau till nykantianerna i allmänhet och förvrängaren A Lange i synnerhet, vilken förfalskat Materialismens historia, ”är således det ting, genom vilket den kantska idealismen skiljer sig från Berkeleys idealism: det bildar bryggan från idealismen till materialismen. Det är min kritik av den kantska filosofin, och må den som kan slå omkull den ... För materialisten är det fullständigt överflödigt att skilja mellan kunskaperna a priori och 'tinget i sig', ty då han ingenstädes bryter naturens kontinuitet, då för honom materia och ande inte är två i grunden olika ting utan endast två

sidor av ett och samma ting, så behöver han inte heller några särskilda konstgrepp för att föra anden fram till tingen.” [*]

Vidare har Engels, som vi sett, förebrått Kant för att han är agnostiker men inte för att han avviker från den konsekventa agnosticismen. Engels' lärjunge Lafargue polemiserade år 1900 på följande sätt mot kantianerna (till vilka Charles Rappoport hörde vid den tiden):

”... I början av 1800-talet började vår bourgeoisi, sedan den slutfört det revolutionära förstörelseverket, att förneka sin voltaireanska och fritänkande filosofi; man gjorde åter katolicismen, som dekorationsmästaren Chateaubriand utmålat [peinturlurait] i romantiska färger, till en modesak och Sébastian Mercier importerade den kantska idealismen för att ge dödsstöten åt encyklopedisternas materialism, vars förkunnare hade giljotinerats av Robespierre.

Vid slutet av 1800-talet, bourgeoisins århundrade som det kommer att kallas i historien, försökte intellektuella att krossa Marx' och Engels' materialism med hjälp av den kantska filosofin. Denna reaktionära rörelse började i Tyskland – detta sagt utan att vilja såra våra integralsocialister som önskar tillskriva grundaren av sin skola, Malon, hela äran. Malon har i verkligheten själv gått i skola hos Höchberg, Bernstein och andra Dührings lärjungar, vilka i Zürich tog itu med att reformera marxismen. [Lafargue talar om den bekanta tankeströmningen i den tyska socialismen under senare hälften av 1870-talet.] Det är att vänta, att Jaurés, Fourniére och våra intellektuella också kommer att servera oss Kant sedan de vant sig vid hans terminologi.. . Pappoport tar fel när han försäkrar, att 'idén och realiteten är identiska' för Marx. Framför allt använder vi aldrig en sådan metafysisk fraseologi. Idén är lika reell som objektet, vars återspegling i hjärnan den är ... För att en smula förströ [récréer] de kamrater som är tvungna att ta befattning med den borgerliga filosofin vill jag klarlägga vad detta berömda problem, som så starkt sysselsatt de spiritualistiska andarna, går ut på ...

En arbetare, som äter korv och tjänar fem franc om dagen, vet mycket väl att han blir bestulen av företagaren och att han äter fläsk, han vet att företagaren är en tjuv, att korven smakar bra och också är närande för kroppen. Men den borgerlige sofisten, likgiltigt om han heter Pyrrhon, Hume eller Kant, säger: ingalunda! Arbetarens åsikt om dessa ting är hans personliga, egna, dvs subjektiva mening. Med samma rätt kunde han tänka, att företagaren är hans välgörare och att korven är gjord av malet skinn, eftersom han inte kan känna *tinget i sig* ...

Hela svårigheten är att frågan ställts på fel sätt ... För att lära känna objektet måste människan först förvissa sig om att sinnena inte bedrar henne ... Kemisterna har gått längre, de har trängt in i kroppens inre, analyserat den, upplöst den i dess element och sedan gjort den motsatta proceduren, dvs en syntes, genom att åter sammansätta kroppen av dess element; från det ögonblick, då människan är i stånd att av dessa element skapa ting för sitt eget bruk, kan hon – som Engels säger – påstå att hon känner tingen i sig. De kristnas gud skulle – ifall han hade existerat och skapat världen – inte heller ha kunnat göra mera.” [†]

Vi har tagit oss friheten att anföra detta långa citat för att visa hur Lafargue uppfattade Engels och hur han kritiserade Kant från vänster, inte för de sidor av kantianismen som skiljer den från humeismen utan för de sidor som Kant och Hume har gemensamt; inte för att han erkänner tinget i sig utan för att han inte uppfattar det tillräckligt materialistiskt.

---

[*] Albrecht Rau, *Ludwig Feuerbachs Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart* (Ludwig Feuerbachs fi. losofi, naturforskningen och nutidens filosofiska kritik – *Red*), Leipzig 1882, s. 87-89.

[†] Paul Lafargue, *Le matérialisme de Marx et l'idealisme de Kant* (Marx' materialism och Kants idealism – *Red*) i *Le Socialiste* av den 25 februari 1900.

Slutligen kritiserar Karl Kautsky i sin Etik likaledes Kant från en ståndpunkt som är diametralt motsatt humeismen och berkeleyanismen. ”Att jag ser grönt och rött och vitt”, skriver han mot Kants kunskapsteori, ”det har sin grund i min synförmåga. Men att det gröna är någonting annat än det röda, det vittnar om någonting som ligger utanför mig, om en verklig skillnad mellan tingen ... Förhållandena och skillnaderna mellan tingen själva, vilka de enskilda rums- och tidsföreställningarna visar mig ... är verkliga förhållanden och skillnader hos yttervärlden, de betingas inte genom arten av min kunskapsförmåga ... Om det verkligen vore så [om den kantska läran om tidens och rummets idealitet vore riktig], då kunde vi ingenting veta om världen utanför oss, inte ens att den existerar.” (Den ryska översättningen, s 33f)

Alltså har Feuerbachs, Marx' och Engels' *hela skola* tagit av åt vänster från Kant och gått vidare till ett fullständigt förnekande av varje idealism och varje agnosticism. Men våra machister har följt den *reaktionära* riktningen i filosofin, de har följt Mach och Avenarius som kritiserade Kant från Humes och Berkeleys ståndpunkt. Det är naturligtvis varje medborgares och i synnerhet varje intellektuells heliga rätt att följa vilken ideologisk reaktionär han så önskar. Men när personer, som i filosofin radikalt brutit med *marxismens grundvalar*, sedan börjar svänga sig, trassla till begreppen, göra undanflykter och försäkra att de ”också” är marxister i filosofin, att de ”nästan” är överens med Marx och bara ”kompletterat” honom en smula – då är det redan ett högst pinsamt skådespel.

2. Hur ”empiriosymbolisten” Jusjkevitj gjorde sig lustig över ”empiriokriticisten” Tjernov

”Det är naturligtvis löjligt att se”, skriver hr P Jusjkevitj, ”hur hr Tjernov vill göra den agnostiske positivisten Michajlovskij, anhängare av Comte och Spencer, till en förelöpare till Mach och Avenarius.” (L c, s 73)

Det löjliga är här framför allt hr Jusjkevitjs förbluffande okunnighet. Liksom alla vorosjilovar skyler han över denna okunnighet med ett svall av lärda ord och namn. Den citerade satsen står i den paragraf som handlar om machismens förhållande till marxismen. Hr Jusjkevitj företar sig att tala om detta, men han vet inte att Engels (liksom varje materialist) betraktar Humes anhängare likaväl som Kants anhängare som agnostiker. Att överhuvudtaget ställa agnosticism i motsats till machism, när t o m Mach själv erkänner sig vara anhängare av Hume, innebär därför helt enkelt att vara en filosofisk analfabet. Uttrycket ”agnostisk positivism” är likaså absurt, eftersom just Humes anhängare kallar sig positivister. Hr Jusjkevitj, som korat Petzoldt till sin mästare, borde veta att denne direkt räknar empiriokriticismen till positivismen. Slutligen är det också orimligt att blanda in Auguste Comtes och Herbert Spencers namn. Marxismen förkastar ju inte det som skiljer den ene positivisten från den andre utan det som är gemensamt för dem, det som gör en filosof till positivist i stället för materialist.

Hela detta ordsvall behövde vår Vorosjilov för att ”prata omkull” läsaren, för att bedöva honom med ordens klang och leda bort hans uppmärksamhet från sakens väsen till obetydliga småsaker. Och sakens väsen består i att materialismen radikalt skiljer sig från positivismens hela breda ström, inom vilken både Auguste Comte och Herbert Spencer, Michajlovskij och en rad nykantianer samt Mach och Avenarius befinner sig. Detta sakens väsen har Engels uttryckt absolut bestämt i sin Ludwig Feuerbach, där han räknar alla kantianer och humeaner från denna tid (dvs 1880-talet) till de ynkliga eklektikernas, loppdräparnas osv läger. Men på vem denna karakteristik kan och bör tillämpas, det vill våra vorosjilovar inte tänka på. Och eftersom de inte förmår tänka, skall vi anföra en åskådlig jämförelse. Engels nämnde *inga* namn och talade 1888 liksom 1892 om kantianer och humeaner i allmänhet. Den enda hänvisningen till en bok som finns hos Engels är hänvisningen till Starckes verk om

Feuerbach, vilket Engels analyserade. ”I övrigt vinnlägger sig Starcke ivrigt”, säger Engels, ”att försvara Feuerbach mot de docenters angrepp och lärosatser, vilka idag under namn av filosofer gör så stort väsen av sig i Tyskland. För folk, som har intresse för denna efterbörd till den klassiska tyska filosofin, är detta naturligtvis viktigt; för Starcke själv kunde det förefalla nödvändigt. Men vi skall skona läsaren.” (Ludwig Feuerbach, s. 255)

Engels ville ”förskona läsaren”, dvs bespara socialdemokraterna den angenäma bekantskapen med de degenererade pratmakare som kallar sig filosofer. Vilka är då representanterna för denna ”efterbörd”?

Vi slår upp Starckes bok (C N Starcke, Ludwig Feuerbach, Stuttgart 1885) och läser hans ständiga hänvisningar till *Humes och Kants anhängare*. Starcke drar en gräns mellan dessa båda riktningar och Feuerbach och citerar *A Riehl, Windelband* och *A Lange* (s. 3, 18-19, 127ff).

Om vi slår upp R Avenarius' bok Det mänskliga världsbegreppet, som kom ut 1891, så läser vi på s 120 i den första tyska upplagan: ”Slutresultatet av vår analys överensstämmer – om också inte genomgående i förhållande till de olika synpunkterna – med det som andra forskare kommit fram till, t ex *E Laas, E Mach, A Riehl, W Wundt*. Jfr också *Schopenhauer*.”

Vem var det som vår Vorosjilov-Jusjkevitj gjorde sig lustig över?

Avenarius betvivlar inte alls sin principiella frändskap – inte i en enskild fråga utan ifråga om empiriokriticismens ”slutresultat” – med *kantianerna* Riehl och Laas och *idealisten* Wundt. Mach nämner han mellan två kantianer. Och är det inte i själva verket ett och samma sällskap, där Riehl och Laas anrättat Kant å la Hume, medan Mach och Avenarius anrättat Hume á la Berkeley?

Är det att undra på, att Engels ville ”förskona” de tyska arbetarna, bespara dem den närmare bekantskapen med hela detta docentkompani av ”loppdräpare”?

Engels förstod att skona de tyska arbetarna, men vorosjilovarna skonar inte de ryska läsarna.

Det måste påpekas, att det till sitt väsen eklektiska förenandet av Kant med Hume eller Hume med Berkeley är möjligt så att säga i olika proportioner, varvid företrädesvis än det ena, än det andra elementet i blandningen understryks. Tidigare har vi t ex sett, att endast en machist, H Kleinpeter, öppet erkänner sig själv och Mach som solipsister (dvs konsekventa berkeley-aner). Däremot framhävs humeismen i Machs och Avenarius' uppfattningar av många av deras lärjungar och anhängare, t ex Petzoldt, Willy, Pearson, den ryske empiriokriticisten Lesevitj, fransmannen Henri Delacroix[*]. Vi skall som exempel anföra en särskilt betydande forskare, som i filosofin också förenade Hume och Berkeley men därvid betonade de materialistiska elementen i denna blandning. Det är den berömde engelske naturforskaren T Huxley som präglade uttrycket ”agnostiker” och som Engels utan tvivel framför allt och allra mest hade i sikte när han talade om den engelska agnosticismen. Engels betecknade 1892 agnostiker av detta slag som ”blyga materialister”.” Den engelske spiritualisten James Ward angriper i sin bok Naturalism och agnosticism huvudsakligen ”agnosticismens vetenskaplige ledare” (Vol. II, s. 229) Huxley, och han bekräftar Engels' värdering med följande ord: ”Hos Huxley är tendensen att erkänna den fysiska sidan [en ”rad av element”, enligt Mach] som det primära så starkt utpräglad, att man här överhuvudtaget knappast kan tala om parallellism. Fastän Huxley utomordentligt häftigt tillbakavisar namnet materialist som en skymflig

[*] *Bibliothéque du congrés international de philosophie, vol. IV. Henri Delacroix, David Hume et la philosophie critique* (Den internationella filosofiska kongressens bibliotek, b 4. Henri Delacroix, David Hume och den kritiska filosofin – *Red*). Till Humes anhängare hänför författaren Avenarius och immanensfilosoferna i Tyskland, Ch Renouvier och hans skola (”neokriticisterna”) i Frankrike.

benämning på hans obefläckade agnosticism, känner jag dock ingen annan författare, som bättre förtjänar detta namn." (Vol. II, s. 30-31) För att bekräfta sin mening anför James Ward följande uttalanden av Huxley: "Envar som känner vetenskapens historia kommer att medge, att dess framåtskridande i alla tider inneburit och nu mer än någonsin innebär en utvidgning av området för det, som vi kallar materia och kausalitet, och en motsvarande successiv bannlysning av det, som vi kallar ande och godtycke, från alla områden av det mänskliga tänkandet." Eller: "I och för sig är det inte av vikt, om vi kommer att uttrycka materiens företeelser [phenomena] i andens termer eller andens företeelser i materiens termer – bägge formuleringarna är i en viss relativ mening sanna ["relativt beständiga elementkomplex", enligt Mach]. Från det vetenskapliga framåtskridandets synpunkt är dock den materialistiska terminologin i varje avseende att föredra. Ty den förknippar tanken med andra företeelser i världen ... medan den motsatta eller spiritualistiska terminologin är ytterst torftig [utterly barren] och inte leder till någonting annat än förvirring och mörker ... Det torde knappast råda något tvivel om att naturföreteelserna i och med vetenskapens framåtskridande alltmer omfattande och konsekvent kommer att framställas genom materialistiska formler och symboler." (I, 17-19)

Så resonerar den "blyge materialisten" Huxley, som under inga omständigheter vill erkänna materialismen såsom "metafysik" vilken orättmätigt går utöver "förnimmelsegrupperna". Och samme Huxley skriver: "Om jag vore tvungen att välja mellan absolut materialism och absolut idealism, skulle jag känna mig nödgad att acceptera den senare ... Det enda vi med säkerhet känner är den andliga världens existens." (J Ward, II, 216)

Huxleys filosofi är en likadan blandning av humeism och berkeleyanism som Machs filosofi. Men hos Huxley är de berkeleyanska utfallen tillfälligheter och hans agnosticism tjänar till att skyla över materialismen. Hos Mach har emellertid blandningen en annan "nyans", och samme spiritualist Ward, som med raseri bekämpar Huxley, klappar vänligt Mach och Avenarius på axeln.

3. Immanensfilosoferna som Machs och Avenarius' medkämpar

När vi behandlade empiriokriticismen, kunde vi inte undgå att upprepade gånger hänvisa till filosoferna i den så kallade immanensskolan, vars främsta representanter är Schuppe, Leclair, Rehmke och Schubert-Soldern. Vi övergår nu till att granska empiriokriticismens förhållande till immanensfilosoferna och innebörden i den filosofi som de sistnämnda förkunnar.

År 1902 skrev Mach: "... Idag ser jag, att en hel rad filosofer – positivister, empiriokriticister, representanter för immanensfilosofin och några enstaka naturforskare – utan att veta någonting om varandra slagit in på vägar, som trots all individuell olikhet nästan löper samman i en punkt." (Analys av förnimmelser. s 9) Här måste man för det första notera Machs sällsynt uppriktiga erkännande, att endast *några enstaka* naturforskare tillhör anhängarna av den förment "nya" men i verkligheten mycket gamla hume-berkeleyanska filosofin. För det andra är det utomordentligt viktigt, att Mach uppfattar denna "nya" filosofi som en bred *strömning*, i vilken immanensfilosoferna står sida vid sida med empiriokriticisterna och positivisterna. "Så börjar", upprepar Mach i förordet till den ryska översättningen av Analys av förnimmelser (1906), "en gemensam rörelse." (s 4) "Även representanterna för immanensfilosofin", säger Mach på ett annat ställe, "står jag rätt nära ... Jag har i denna bok [Kunskapsteorins och logikens grunddrag av Schuppe] knappast funnit någonting som jag inte, måhända med en liten modifikation, gärna skulle kunna instämma i." (46) Även Schubert-Soldern räknas av Mach till dem som följer "rätt nära vägar" (s 4), och Wilhelm Schuppe *tillägnar* han rentav sitt sista och så att säga sammanfattande filosofiska verk: Kunskap och villfarelse.

Den andre av empiriokriticismens grundläggare, Avenarius, skrev 1894, att Schuppes sympati för empiriokriticismen "gläder" och "uppmuntrar" honom och att han betraktar "differensen"

mellan sig och Schuppe som ”möjligen endast temporär” (vielleicht nur einstweilen noch bestehend).[*] Joseph Petzoldt slutligen, vars lära V Lesevitj anser vara empiriokriticismens sista ord, *proklamerar utan omsvep som den ”nya” riktningens ledare* just *treenigheten* Schuppe, Mach och Avenarius (Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, Bd. II, 1904, s. 295, och Das Weltproblem, 1906, s. V och 146[†]). Petzoldt tar avgjort ställning mot R Willy (Einf., II, 321), denne nästan ende kände machist som skämdes för frändskapen med Schuppe och försökte att principiellt avgränsa sig från honom, för vilket Avenarius' lärjunge erhöll en skrapa av sin käre lärare. Avenarius skrev de ovan citerade orden om Schuppe i en anmärkning till Willys artikel mot Schuppe, och han tillade att Willys kritik möjligen ”blev intensivare än vad som var nödvändigt” (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 18. Jahrg., 1894, s. 29; Willys artikel mot Schuppe återfinns också i detta nummer).

Efter att ha lärt känna empiriokriticisternas bedömning av immanensfilosoferna skall vi nu övergå till immanensfilosofernas bedömning av empiriokriticisterna. Leclairs uttalande från 1879 har vi redan nämnt. Schubert-Soldern talar 1882 direkt om sin ”partiella enighet med Fichte d ä” (dvs med den berömde representanten för den subjektiva idealismen, Johann Gottlieb Fichte, som hade en lika misslyckad filosofisk son som Josef Dietzgen), likaså ”med Schuppe, Leclair, *Avenarius* och delvis med Rehmke”. Med särskilt nöje citeras *Mach* (Erhaltung der Arbeit[‡]) som spelas ut mot den ”naturvetenskapliga metafysiken” [§] – så kallar nämligen alla reaktionära docenter och professorer i Tyskland den naturvetenskapliga materialismen. År 1893, då Avenarius' bok Det mänskliga världsbegreppet kommit ut, hälsade W Schuppe i Öppet brev till R Avenarius detta verk som en ”bekräftelse på den naiva realismen”, vilken han, Schuppe, ju också försvarade. ”Min uppfattning av tänkandet”, skrev Schuppe, ”harmonierar förträffligt med Er [Avenarius'] rena erfarenhet.” [**] Senare, år 1896, sammanfattade Schubert-Soldern den ”metodologiska riktning i filosofin”, som han ”stöder sig på”. Han härledde sitt stamträd från Berkeley och Hume över *F A Lange* ”från och med Lange daterar sig egentligen början av vår riktning i Tyskland”), vidare Laas, Schuppe & Co, *Avenarius* och *Mach*), nykantianen Riehl, fransmannen Ch Renouvier osv.[††] Slutligen läser vi i den programmatiska Inledning, som publicerades i första numret av immanensanhängarnas speciella filosofiorgan, vid sidan av en krigsförklaring mot materialismen och ett sympatiuttalande för Charles Renouvier, följande: ”Till och med i naturforskarnas eget läger höjs redan röster av enskilda tänkare för att predika mot sina yrkeskamraters växande självöverskattning, mot den ofilosofiska anda som bemäktigat sig naturvetenskaperna. Så fysikern Mach ... Så kommer överallt friska krafter i rörelse och arbetar på att förstöra den blinda tron på naturvetenskapens ofelbarhet, och man börjar åter att se sig om efter andra vägar in i det hemligas avgrunder, söka en bättre ingång till sanningens boning.” [‡‡]

Ett par ord om Ch Renouvier. Han är ledare för den s k neokriticistiska skolan som har stort inflytande och är vitt spridd i Frankrike. Hans teoretiska filosofi är en förening av Humes fenomenalism och Kants apriorism. Tinget i sig förkastas bestämt. Sammanhanget mellan

---

[*] *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1894, 18. Jahrg., Heft I, s. 29.

[†] *Das Weltproblem von positivistischen Standpunkte aus* (Världsproblemet från positivistisk ståndpunkt – *Red*) 1906, s. V och 146.

[‡] *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit* (Principen om arbetets bevarande, dess historia och rot – *Red*)

[§] Dr. Richard von Schubert-Soldern, *Über Transzendenz des Objekts und Subjekts* (Om objektets och subjektets transcendens – *Red*), 1882, s. 37 och § 5. Jfr också hans *Grundlagen einer Erkenntnistheorie* (Grunddragen till en kunskapsteori – *Red*), 1884, s. 3.

[**] *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 17. Jahrg., 1893, s. 384.

[††] Dr. Richard von Schubert-Soldern, *Das menschliche Glück und die soziale Frage* (Den mänskliga lyckan och den sociala frågan – *Red*), 1896, ss. V, VI.

[‡‡] *Zeitschrift für immanente Philosophie*, Bd. I, Berlin 1896, ss. 6, 9.

företeelserna, ordning och lag förklaras för aprioriska, lagen skrivs med stor bokstav och blir grundval för religionen. De katolska prästerna är förtjusta över denna filosofi. Machisten Willy kallar indignerat Renouvier en ”andra apostel Paulus”, en ”obskurant i den högre skolan”, en ”kasuistisk förkunnare av viljans frihet” (Gegen die Schulweisheit, s. 129). Och dessa immanensfilosofernas meningsfränder *hälsar på det varmaste* Machs filosofi. Då hans Mekanik kom ut i fransk översättning skrev ”neokriticisternas” organ, l'Année Philosophique, som utges av Pillon, Renouviers medarbetare och lär junge: ”Det är överflödigt att nämna, i vilken grad hr Machs positiva vetenskap genom sin kritik av substansen, tinget, tinget i sig stämmer överens med den neokriticistiska idealismen.” (B XV, 1904, s 179)

Vad de ryska machisterna beträffar, så är de alla generade över sin frändskap med immanensfilosoferna, och något annat var naturligtvis inte att vänta av personer, som inte medvetet vill följa Struves, Mensjikov & Co:s väg. Endast Bazarov kallar ”några representanter för immanensskolan” för ”realister”.[*] Bogdanov förklarar kort (och faktiskt oriktigt), att ”immanensskolan endast är en mellanform mellan kantianismen och empiriokriticismen” (Empiriomonismen, III, s XXII). V Tjernov skriver: ”Överhuvudtaget närmar sig immanensfilosoferna endast med en sida av sin teori positivismen, medan de med de andra går vida utöver dess ram.” (Filosofiska och sociologiska studier, s 37) Valentinov säger att ”immanensskolan har klätt dessa [machistiska] tankar i en obrukbar form och hamnat i solipsismens återvändsgränd” (1 c, s 149). Som synes kan envar här få vad han önskar: konstitution och stör med pepparrot, realism och solipsism. Men att klart och tydligt säga ut sanningen om immanensfilosoferna, det törs inte våra machister.

Saken är den, att immanensfilosoferna är ärkereaktionärer, öppna förkunnare av fideismen, hundraprocentiga obskuranter. Det finns *inte en enda* bland dem, som inte *öppet* låter sina högteoretiska arbeten om kunskapsteorin mynna ut i försvar av religionen, i rättfärdigande av en eller annan medeltida kvarleva. Leclair försvarade 1879 sin filosofi med att den tillfredsställer ”alla det religiöst stämda sinnets anspråk” (Der Realismus etc, s. 73[†]). J Rehmke tillägnade 1880 sin ”kunskapsteori” den protestantiske pastorn Biedermann och avslutade sin bok med att förkunna inte en översinnlig gud utan gud som ”reellt begrepp” (var det därför som Bazarov räknade ”några” immanensfilosofer till ”realisterna”?), varvid ”objektiveringen av detta reella begrepp överlämnas åt och avgörs av det praktiska livet allena”; som mönster på ”teologin som vetenskap” förklaras Biedermanns Kristliga dogmatik (J. Rehmke, Die Welt als Wahrnehmung und Begriff, Berlin 1880, s. 312). Schuppe försäkrar i Tidskrift för immanensfilosofi, att även om immanensfilosoferna förnekar det transcendenta, faller likväl inte gud och det kommande livet under detta begrepp (Zeitschrift für immanente Philosophie, II. Band, s. 52). I sin Etik försvarar han ”sedelagens sammanhang ... med en metafysisk världsuppfattning” och fördömer den ”meningslösa frasen” om kyrkans skiljande från staten (Dr. Wilhelm Schuppe, Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie, Breslau 1881, s. 181, 325[‡]). Schubert-Soldern drar i Grunddragen till en kunskapsteori slutsatsen om en preexistens av *jaget* före den egna kroppens tillvaro och en postexistens av *jaget* efter kroppen, dvs själens odödlighet (1 c, s. 82) osv. I Den sociala frågan[§] försvarar han vid sidan av ”sociala reformer” ståndsrösträtten mot Bebel och säger att ”socialdemokraterna ignorerar det faktum, att det utan den av gud skänkta olyckan inte kan finnas någon lycka” (s. 330). Han

[*] ”Realisterna i den moderna filosofin – några representanter för immanensskolan som kommer från kantianismen, Mach– Avenarius' skola och många med dem besläktade strömningar – anser att det absolut inte finns några skäl att förkasta den naiva realismens utgångspunkt.” (Studier, s 26)

[†] *Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik*, s. 73 – *Red*

[‡] Dr Wilhelm Schuppe, *Etikens och rättsfilosofins grunder*, s 181, 325 – *Red*

[§] R. von Schubert-Soldern, *Das menschliche Glück und die sociale Frage*. – *Red*

gjuter tårar över att materialismen ”härskar” (s. 242): ”Den som i våra dagar tror på ett liv efter detta, om också blott på möjligheten därav, anses som en narr.” (Ibid)

Just dylika tyska mensjikovar, obskuranter av lika rent vatten som Renouvier, lever i ett bestående konkubinat med empiriokriticisterna. Deras teoretiska frändskap är obestridlig. Det finns inte mer kantianism hos immanensfilosoferna än hos Petzoldt eller Pearson. Vi såg tidigare, att de själva bekänner sig som Humes och Berkeleys lärjungar, och denna värdering av immanensfilosoferna är allmänt erkänd i den filosofiska litteraturen. För att åskådligt visa från vilka kunskapsteoretiska förutsättningar dessa Machs och Avenarius' vapenbröder utgår, skall vi citera några grundläggande teoretiska lärosatser ur immanensfilosofernas verk.

År 1879 hade Leclair ännu inte uppfunnit benämningen ”immanent”, som egentligen betyder ”enligt erfarenhet”, ”given i erfarenheten” och som är en lika bedräglig skylt för att dölja ruttenheten som de europeiska borgerliga partiernas skyltar. 1 sitt första verk kallar sig Leclair öppet och utan omsvep ”*kritisk idealist*” (Der Realismus etc, s. 11, 21, 206 et passim). Kant kritiserar han här, som vi redan sett, för eftergifter åt materialismen och visar helt otvetydigt en *egen väg* från Kant till Fichte och Berkeley. Mot materialismen i allmänhet och *mot de flesta naturforskares dragning till materialismen* i synnerhet kämpar Leclair lika skoningslöst som Schuppe, Schubert-Soldern och Rehmke.

”Återvänder vi till den kritiska idealismens ståndpunkt”, säger Leclair, ”tillskriver vi inte naturen i sin helhet och naturprocesserna en transcendent existens [dvs en existens utanför det mänskliga medvetandet], då är för det seende subjektet totaliteten av kroppar såväl som hans egen kropp, såvida den är syn- och kännbar för honom, jämte alla förändringar hos den ett omedelbart givet fenomen av i rummet ordnade koexistenser och successioner i tiden, och all förklaring av naturen inskränker sig till att konstatera lagarna för dessa koexistenser och successioner.” (21)

Tillbaka till Kant, sade de reaktionära nykantianerna. Tillbaka till Fichte och Berkeley, det är vad de reaktionära immanensfilosoferna säger *i själva verket*. För Leclair är allt som existerar ”*komplex av förnimmelser*” (s. 38), varvid några klasser av egenskaper som verkar på våra sinnen betecknas t ex med bokstaven M, medan andra klasser som verkar på andra naturobjekt betecknas med bokstaven N (s. 150 m fl). Härvid talar Leclair om naturen som ett ”medvetenhetsfenomen” inte hos en enskild människa utan hos ”människosläktet” (s. 55-56). Beaktar man, att Leclair gav ut sin bok i samma Prag där Mach var professor i fysik och att Leclair med beundran citerar endast Machs Erhaltung der Arbeit, som utkom 1872, så frågar man sig ovillkorligen om inte anhängaren av fideismen, den öppne idealisten Leclair, bör anses vara den verklige stamfadern för Machs ”originella” filosofi.

Vad Schuppe beträffar, som enligt Leclair[*] kommit till ”samma resultat”, så gör han faktiskt som vi redan sett anspråk på att försvara den ”naiva realismen”. I Öppet brev till R Avenarius beklagar han sig bittert över den ”gängse förvrängningen av min [Wilhelm Schuppes] kunskapsteori till subjektiv idealism”. Vari den grova svindel består, som immanensfilosofen Schuppe kallar försvar av realismen, framgår tillräckligt tydligt av en sats riktad mot Wundt, vilken utan tvekan placerar immanensfilosoferna bland fichteanerna, de subjektiva idealisterna (Philosophische Studien[†], 1. c., s. 386, 397, 407).

”Satsen 'vara är medvetande' har hos mig den meningen”, *invände* Schuppe mot Wundt, ”att medvetandet inte är tänkbart utan yttervärlden, att den senare alltså tillhör det förra, dvs den

[*] *Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie* (Bidrag till en monistisk kunskapsteori – *Red*), Breslau 1882, s. 10.
[†] *Filosofiska studier – Red*

av mig redan ofta påstådda och förklarade absoluta samhörigheten mellan bägge, i vilken de utgör varats enhetliga, ursprungliga helhet.” [*]

Man måste vara synnerligen naiv för att inte märka den renrasiga subjektiva idealismen i en dylik ”realism”! Man tänke sig bara: yttervärlden ”tillhör medvetandet”, befinner sig i en *absolut* samhörighet med den! Man har sannerligen smutskastat den stackars professorn, då man ”allmänt” räknat honom till de subjektiva idealisterna. Med Avenarius' ”principial-koordination” sammanfaller en dylik filosofi fullständigt; inga förbehåll och protester av Tjernov och Valentinov kan skilja dem från varandra, båda filosofierna kommer att tillsammans skickas till det tyska professorsmuseet för reaktionära fabrikat. Som en kuriositet, som återigen vittnar om hr Valentinovs tanklöshet, noterar vi att han kallar Schuppe solipsist (det hör till saken att Schuppe, liksom Mach, Petzoldt & Co, energiskt, högt och heligt svurit på att han inte är solipsist och skrivit artiklar i denna fråga), samtidigt som han är synnerligen förtjust över Bazarovs artikel i Studier! Jag skulle ha lust att till tyska översätta Bazarovs sats att ”sinnesföreställningen är just den utanför oss existerande verkligheten” och skicka den till en någorlunda intelligent immanensfilosof. Han skulle omfamna och kyssa Bazarov, precis som Schuppe, Leclair och Schubert-Soldern & Co omfamnade och kysste Mach och Avenarius. Ty Bazarovs sentens utgör immanenslärans *alfa och omega.*

Så till sist också Schubert-Soldern. ”Naturvetenskapens materialism”, ”metafysiken” i erkännandet av yttervärldens objektiva realitet är denne filosofs huvudfiende (Grunddragen till en kunskapsteori, 1884, s. 31 och hela II kapitlet: Naturvetenskapens metafysik). ”Naturvetenskapen abstraherar från alla medvetenhetsförhållanden” (s. 52) – det är det största onda (och just häri består materialismen!). Ty för människan finns det ingen utväg ur ”förnimmelserna, alltså ur medvetenhetsrelationer” (s. 33, 34). Förvisso, erkänner Schubert-Soldern 1896, är min ståndpunkt en *kunskapsteoretisk solipsism* (Den sociala frågan, s. X) men ingen ”metafysisk”, ingen ”praktisk” solipsism. ”Vad som är oss omedelbart givet är förnimmelser, komplex av ständigt växlande förnimmelser.” (Über Transcendenz des Objects und Subjects, s. 73)

”Denna materiella produktionsprocess”, säger Schubert-Soldem, ”har Marx på samma (och lika falska) sätt gjort till orsak för de inre processerna och motiven, som naturvetenskapen gjort den [för mänskligheten] gemensamma yttervärlden till orsak för de individuella inre världarna.” (Den sociala frågan, s XVIII) Att Marx' historiska materialism står i samband med den naturvetenskapliga och överhuvudtaget den filosofiska materialismen är ställt utom allt tvivel för denne Machs vapenbroder.

”Många, ja de flesta, kommer att vara av den meningen, att ur kunskapsteoretisk-solipsistisk synpunkt ingen metafysik är möjlig, dvs att metafysik alltid är transcendent. Efter moget övervägande kan jag inte ansluta mig till denna åsikt. Här följer mina motiv ... Den omedelbara grunden för allt givet är det andliga (solipsistiska) sammanhanget, vars medelpunkt utgörs av det individuella *jaget* (den individuella föreställningsvärlden) med dess kropp. Man kan inte tänka sig vare sig den övriga världen utan detta *jag* eller detta *jag* utan den övriga världen; med det individuella *jagets* förintande förflyktigas också världen i intet, vilket förefaller att vara omöjligt; med den övriga världens förintande blir inte heller någonting kvar för mitt individuella *jag*, eftersom det inte till rum och tid utan endast i begreppet kan skiljas från densamma. Därför måste mitt individuella *jag* existera också efter min död, eftersom inte hela världen förintas tillsammans med det ...” (Ibid, s XXII I)

[*] Wilhelm Schuppe, *Die immanente Philosophie und Wilhelm Wundt* (Immanensfilosofin och Wilhelm Wundt – *Red*) *i Zeitschrift für immanente Philosophie,* Band II, s. 195.

”Principialkoordinationen”, ”förnimmelsekomplexen” och den övriga machistiska banaliteten tjänar troget de rätta människorna!

”Vad är då hinsidessfären [das Jenseits] sedd från solipsistisk synpunkt? Det är endast en möjlig erfarenhet för mig i framtiden ...” (Ibid) ”Spiritismen ... vore förpliktad att leverera bevis för existensen av das Jenseis ... Men i varje fall kan inte naturvetenskapens materialism föras i fält emot den, eftersom denna materialism endast är, som vi sett, en sida av världsprocessen inom det alltomfattande andliga sammanhanget” (= ”principialkoordinationen”) . (s. XXIV)

Allt detta sägs i samma filosofiska inledning till Den sociala frågan (1896), i vilken Schubert-Soldern *hela tiden* uppträder arm i arm med Mach och Avenarius. Det är endast hos en handfull machister i Ryssland som machismen uteslutande gör tjänst som föremål för intellektuellt prat, medan dess roll som fideismens lakej öppet proklameras i dess hemland!

4. Vart är empiriokriticismen på väg?

Låt oss nu kasta en blick på machismens utveckling efter Mach och Avenarius. Vi har sett, att deras filosofi är en soppa, ett sammelsurium av varandra motsägande kunskapsteoretiska lärosatser utan sammanhang. Vi skall nu se hur och varthän, dvs i vilken riktning denna filosofi utvecklar sig, vilket skall hjälpa oss att lösa några ”tvistefrågor” genom hänvisning till obestridliga historiska fakta. Den ifrågavarande riktningens filosofiska utgångspunkter är så eklektiska och utan sammanhang, att olika tolkningar av den och ofruktbara stridigheter om detaljer och småsaker i själva verket är oundvikliga. Men i likhet med varje ideologisk strömning är empiriokriticismen någonting levande, som växer och utvecklas, och dess utveckling i en eller annan riktning skall bättre än långa resonemang hjälpa oss att lösa *huvud*frågan om denna filosofis egentliga väsen. Man bedömer inte en människa efter vad hon själv säger eller tänker om sig, utan efter hennes handlingar. Inte heller filosoferna får man bedöma efter de skyltar de visar upp (”positivism”, den ”rena erfarenhetens” filosofi, ”monism” eller ”empiriomonism”, ”naturvetenskapens filosofi” osv), utan efter hur de i verkligheten löser de teoretiska huvudfrågorna, vem de går hand i hand med, vad de lär ut och vad de lärt sina lärjungar och efterföljare.

Just den senaste frågan är det som intresserar oss nu. Allt väsentligt har redan sagts av Mach och Avenarius för mer än 20 år sedan. Under denna tid har det inte kunnat undgå att visa sig hur dessa ”ledare” *uppfattats* av dem som velat förstå dessa ledare och vem dessa (åtminstone Mach, som överlevt sin kollega) betraktar som fortsättare av sitt verk. För noggrannhetens skull skall vi ta dem som själva betecknar sig som lärjungar (eller anhängare) av Mach och Avenarius och dem som Mach räknar till detta läger. På så vis får vi en föreställning om empiriokriticismen som filosofisk *strömning* och inte som en samling av litterära märkvärdigheter.

I Machs förord till den ryska översättningen av Analys av förnimmelser rekommenderas Hans Cornelius som en ”ung forskare” som följer ”om inte samma så dock mycket närliggande vägar” (s 4). I texten till Analys av förnimmelser ”gläder sig” Mach återigen bland annat över att ”kunna hänvisa” till H Cornelius o a, ”vilka håller på att blotta kärnan i Avenarius' idéer och utveckla dem vidare” (48). Låt oss ta H Cornelius' bok Inledning till filosofin[*] (tysk utgåva, 1903): vi ser att dess författare också påpekar att han strävar efter att följa Mach och Avenarius i fotspåren (s. VIII, 32). Vi har alltså här en av *läraren erkänd lärjunge*. Denne lärjunge börjar också med förnimmelserna-elementen (17, 24), förklarar kategoriskt att han vill förbli inom erfarenhetens gränser (s. VI), kallar sina åskådningar ”konsekvent eller kunskapsteoretisk empirism” (335), fördömer på det bestämdaste såväl idealismens

[*] H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*. – *Red*

”ensidighet” som både idealisternas och materialisternas ”dogmatism” (s. 129), tillbakavisar ytterst energiskt det eventuella ”missförståndet” (123), att hans filosofi utmynnar i antagandet att världen existerar i människans huvud, koketterar med den naiva realismen lika skickligt som Avenarius, Schuppe och Bazarov (s. 125: ”Varje syn- och likaså varje annan sinnesvarseblivning har sin plats just och endast där vi finner den, dvs där den lokaliseras av det naiva, av ingen falsk filosofi besmittade medvetandet”) och till slut hamnar denne av läraren erkände lärjunge i *odödligheten* och hos *gud*. Materialismen förvandlar människan till en automat, dundrar denne vaktmästare i professorskatedern, jag ber om ursäkt, de ”nyaste positivisternas” lärjunge var det ju. ”Det behöver inte nämnas, att samtidigt med tron på friheten i våra beslut också alla resonemang om våra handlingars sedliga värde och om vårt ansvar för detta värde flyter ut i intet. Lika liten plats blir det för tanken på att vårt liv fortsätter efter döden.” (s. 116) Bokens final lyder: Uppfostran (tydligen av ungdom som fördummas av denne lärde) behövs inte bara för praktisk verksamhet utan ”framför allt ... för vördnad [Ehrfurcht], inte för en tillfällig traditions förgängliga värden, utan för pliktens och skönhetens oförgängliga värden, för det gudomliga i oss och utanför oss.” (357)

Jämför med detta A Bogdanovs påstående att det i Machs filosofi, som förnekar varje ”ting i sig”, ”*absolut inte finns*” (kursiv av Bogdanov) och ”inte heller kan finnas någon plats” för idéerna om gud, viljans frihet och själens odödlighet (Analys av förnimmelser, s XII[*]). I samma bok förklarar Mach (s 293): ”Det finns ingen Machs filosofi” och rekommenderar inte bara immanensfilosoferna utan också Cornelius som den som blottat kärnan i Avenarius' idéer! För det första således: Bogdanov *känner absolut inte till* ”Machs filosofi” som en strömning, vilken inte blott funnit en fristad under fideismens vingar utan även själv gått ända fram till fideismen. För det andra: Bogdanov *känner absolut inte till* filosofins historia, eftersom det är ett hån mot denna historia att förknippa förnekandet av de nämnda idéerna med förnekandet av varje ting i sig. Vill Bogdanov möjligen förneka, att alla konsekventa anhängare av Hume *bereder* plats åt dessa idéer just genom att förneka varje ting i sig? Har Bogdanov inte hört talas om de subjektiva idealisterna, vilka bestrider varje ting i sig och just därmed ger plats åt dessa idéer? ”Inte finnas någon plats” för dessa idéer kan det *endast och allenast* i en filosofi, som lär att endast det sinnliga varat existerar, att världen är den i rörelse befintliga materien, att den för alla bekanta yttervärlden, det fysiska, är den enda objektiva realiteten – dvs i materialismens filosofi. Därför, just därför bekämpas materialismen såväl av de av Mach rekommenderade immanensfilosoferna som av Machs lärjunge Cornelius och hela den moderna professorsfilosofin.

Våra machister började ta avstånd från Cornelius sedan man påpekat oanständigheten för dem. Sådana avståndstaganden är inte mycket värda. Friedrich Adler har tydligen inte blivit ”varnad” och därför rekommenderar han samme Cornelius i en socialistisk tidskrift (Der Kampf, 1908, 5, s. 235[†]: ”en lättläst, högst rekommendabel skrift”). Genom machismen smugglar man in direkta filosofiska reaktionärer och förkunnare av fideismen som lärare åt arbetarna!

Petzoldt lade utan varningar märke till Cornelius' falskhet, men hans metod att bekämpa denna är faktiskt en pärla. Hör bara: ”Att påstå att världen är föreställning [som idealisterna gör, vilka vi – skämt åsido! – bekämpar] har en mening endast om man med det vill säga, att den är den talandes eller om man så vill alla talandes föreställning, dvs att den i sin existens är beroende endast av hans eller deras tänkande: den finns endast såvitt han tänker sig den, och vad han inte tänker existerar inte heller. Vi däremot gör inte världen beroende av en eller flera enskildas tänkande, eller ännu bättre och skarpare: inte av tankeakten eller av något som helst

[*] Hänvisningen gäller Bogdanovs förord till ryska översättningen av *Analys av förnimmelser*. – *Red*
[†] *Kampen*, 1908, häfte 5, s 235 – *Red*

aktuellt [verkligt] tänkande, utan av tänkandet överhuvudtaget, och det uteslutande i logiskt avseende. Idealisten blandar ihop det ena med det andra, och resultatet är den agnostiska halvsolipsismen sådan vi iakttar den hos Cornelius." (Einführung, II, 317[*])

Stolypin dementerade att det existerade svarta kabinett!' Petzoldt slog idealisterna sönder och samman. Det är bara underligt att detta förintande av idealismen ser ut som ett råd åt idealisterna att skickligare dölja sin idealism. Världen är beroende av människornas tänkande – det är den falska idealismen. Världen är beroende av tänkandet överhuvudtaget – det är den nyaste positivismen, det är kritisk realism, kort sagt ett kompakt borgerligt skojeri! Om Cornelius är en agnostisk halvsolipsist, så är Petzoldt en solipsistisk halvagnostiker. Loppdräperi, mina herrar!

Låt oss gå vidare. I andra upplagan av Kunskap och villfarelse säger Mach: "En systematisk framställning [av Machs åsikter], som jag i allt väsentligt kan godkänna", ger professor dr Hans Kleinpeter (Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart[†], Leipzig 1905). Låt oss ta Hans nr 2. Denne professor är en edsvuren propagandist för machismen. Han har publicerat en mängd artiklar om Machs åsikter i filosofiska facktidskrifter såväl på tyska som på engelska, översatt verk som rekommenderats av Mach och försetts med förord av Mach. Han är kort sagt "lärarens" högra hand. Så här ser hans åsikter ut: "... hela min (yttre och inre) erfarenhet, allt mitt tänkande och all min traktan är mig given som en psykisk process, som en del av mitt medvetande." (A a, s 18) "Vad vi kallar fysiskt är en konstruktion av psykiska element." (144) "*Subjektiv övertygelse, inte objektiv visshet är det enda uppnåeliga målet för all vetenskap*." (s. 9, kursiv av Kleinpeter, som tillfogar en anmärkning: "Ungefär så heter det redan hos Kant i Kritik av det praktiska förnuftet.") "Antagandet av ett främmande medvetande är ett sådant antagande, som aldrig låter sig bekräftas genom erfarenheten." (42) "Jag vet alls inte om det förutom mig överhuvudtaget finns andra *jag*." (43) I § 5: "Om aktiviteten (spontaniteten) i medvetandet." Hos en animal automat försiggår föreställningarnas växling rent mekaniskt; detsamma sker hos oss, då vi drömmer. "Från detta skiljer sig emellertid helt väsentligt beskaffenheten av vårt medvetande i normalt tillstånd. Det besitter en egenskap, som fullständigt saknas hos dessa [automaterna] och som det åtminstone faller sig svårt för oss att förklara mekaniskt eller automatiskt: *jagets* så kallade självverksamhet. Envar är i stånd att ställa sina medvetenhetstillstånd framför sig, manipulera med dem, skarpare iaktta dem eller låta dem träda i bakgrunden, analysera dem, jämföra delarna med varandra osv. Allt detta är ett den (omedelbara) erfarenhetens faktum. Vårt *jag* är således väsentligt olika summan av alla medvetenhetstillstånd och kan inte likställas med den. Socker består av kol, väte och syre; om vi skulle tillskriva sockret en sockersjäl, måste denna enligt analogi också besitta förmågan att efter behag kunna flytta om kol-, väte- och syredelarna." (29--30) § 4 i följande kapitel: "Kunskapsakten är en viljehandling". "Däremot måste man som ett fastställt faktum betrakta uppdelningen av alla mina psykiska upplevelser i två stora huvudgrupper: de tvungna och de godtyckliga handlingarna. Till de förra räknas samtliga intryck av yttervärlden." (47) "Att det emellertid är möjligt att ge flera teorier beträffande ett och samma område av fakta ... är ett för fysikern lika välbekant som med förutsättningen för en absolut kunskapsteori förvisso oförenligt faktum. Också det hänger samman med vårt tänkandes viljekaraktär; också i det yttrar sig vår viljas obundenhet av de yttre omständigheterna." (50)

Döm nu hur djärv Bogdanovs förklaring är att det i Machs filosofi "absolut inte finns någon plats för viljefriheten", då Mach själv rekommenderar en sådan person som Kleinpeter! Vi har redan sett, att den sistnämnde varken försöker dölja sin egen eller Machs idealism. Åren 1898-99 skrev Kleinpeter: "Hertz ådagalägger samma subjektivistiska uppfattning [som

[*] *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, II, 317. – *Red*
[†] *Den nutida naturforskningens kunskapsteori – Red*

Mach] om våra begrepps väsen ... Medan Mach och Hertz [med vilken rätt Kleinpeter drar in den berömde fysikern i saken, skall vi senare se] från idealistisk synpunkt förvärvat sig förtjänsten av att ha betonat, att *alla* våra begrepp och sambandet mellan dem – inte blott några – har subjektivt ursprung, har de ur empirisk synpunkt förvärvat den inte mindre förtjänsten att ha erkänt, att det är erfarenheten som en av tänkandet fullständigt oavhängig instans som har att avgöra frågan om begreppens riktighet." (Archiv für systematische Philosophie, Bd. V, 1898 1899, s. 169-170) År 1900 skrev han: Kant och Berkeley kommer, trots alla sina olikheter med Mach, "dock alltid att stå honom närmare än den i naturvetenskapen härskande metafysiska empirismen [dvs materialismen! hr professorn aktar sig för att nämna djävulen vid namn!], som ju bildar hans [Machs] främsta angreppsmål (ibid, B. VI, s. 87). År 1903: "Berkeleys och Machs utgångspunkt är oangriplig ..." "Mach är ... Kants fulländare." (Kantstudien, Bd. VIII, 1903, s. 314, 274)

I förordet till den ryska översättningen av Analys av förnimmelser nämner Mach också Theodor Ziehen, som "följer om inte samma så dock mycket närliggande vägar". Tar vi professor Ziehens bok Psykofysiologisk kunskapsteori (Psychophysiologische Erkenntnistheorie, Jena, 1898), så ser vi att författaren redan i förordet åberopar sig på Mach, Avenarius, Schuppe osv. Således återigen en av läraren erkänd lärjunge. Ziehens "nyaste" teori består i att endast "hopen" kan tänka sig, att "ett verkligt ting förorsakar förnimmelsen" (s. 3). "Vid ingången till kunskapsteorin är ingen annan överskrift möjlig än Berkeleys sats: De yttre objekten existerar inte i sig utan endast i vårt förstånd." (s. 5) "Förnimmelser och föreställningar är oss givna. Båda sammanfattar vi med ordet psykiska processer eller det psykiska. Icke-psykiskt är ett ord utan innehåll." (s. 100) Naturlagarna är inga förhållanden mellan materiella kroppar, utan "mellan reducerade förnimmelser" (s. 104: i detta "nya" begrepp – "reducerade förnimmelser" – består allt det originella i Ziehens berkeleyanism!).

Redan 1904 tog Petzoldt avstånd från Ziehen som idealist i andra bandet av sin Introduktion (s. 298-301). År 1906 räknade han redan upp Cornelius, Kleinpeter, Ziehen och Verworn i sin lista över *idealister eller psykomonister* (Das Weltproblem etc, s. 137, anm). Hos alla dessa hrr professorer förekommer nämligen "missförstånd" vid tolkningen av "Machs och Avenarius' åsikter" (ibid).

Stackars Mach och Avenarius! Inte bara fienderna har smutskastat dem som idealister och "rentav" (som Bogdanov säger) som solipsister, också vännerna, lärjungarna, anhängarna, professorerna av facket har förstått sina lärare oriktigt, i idealistisk mening. Om empiriokriticismen växer över i idealism, bevisar det alls inte hur grundfalska dess förvirrade, berkeleyanska huvudpremisser är. Gud bevare! Det är endast ett litet "missförstånd", så som Nozdrjov-Petzoldt uppfattar detta ord.

Det löjligaste är väl här, att renhetens och oskuldens väktare, Petzoldt själv, för det första "kompletterat" Mach och Avenarius genom ett "logiskt a priori" och för det andra kopplat dem samman med fideismens språkrör Wilhelm Schuppe.

Ifall Petzoldt hade känt till Machs engelska anhängare, skulle han ha fått lov att betydligt utvidga sin lista över machister som (genom ett "missförstånd") förfallit till idealism. Vi har redan nämnt den av Mach prisade Karl Pearson som en hundraprocentig idealist. Här följer citat från ytterligare två "smutskastare" som säger detsamma om Pearson: "Professor Karl Pearsons lära är ett enkelt eko av Berkeleys verkligt stora lära." (Howard V Knox i Mind, Vol. VI, 1897, s. 205) "Herr Pearson är, och om det råder inget tvivel, en idealist i ordets strängaste bemärkelse." (Georges Rodier i Revue philosophique, 1888, II, vol. 26, s. 200) Den engelske idealisten William Clifford, vars filosofi av Mach räknas som "mycket närstående" (Analys av förnimmelser, s 8), måste man snarare räkna som en lärare än lärjunge till Mach, ty Cliffords filosofiska arbeten kom ut på 1870-talet. "Missförståndet" härleder sig här direkt

från Mach, som 1901 ”inte märkte” idealismen i Cliffords lära att världen är ”andlig substans” (mind-stuff), ”socialt objekt”, ”högorganiserad erfarenhet” osv.[*] Till karakteristiken av de tyska machisternas skojeri bör anmärkas, att Kleinpeter 1905 upphöjde denne idealist till grundläggare av ”den moderna naturvetenskapens kunskapsteori”!

På sidan 284 i Analys av förnimmelser nämner Mach en (buddismen och machismen) ”närstående” filosof, amerikanaren P Carus, som kallar sig ”beundrare av och personlig vän” till Mach. Han redigerar tidskriften The Monist i Chicago, som ägnas filosofi, och en annan liten tidskrift, The Open Court, som sysslar med religiös propaganda. ”Vetenskapen är den gudomliga uppenbarelsen”, säger redaktionen för denna populära lilla tidskrift. ”Vi anser, att vetenskapen kan medföra en reform av kyrkan, vilken kommer att bevara allt det sunda, riktiga och goda av religionen.” Mach är en ständig medarbetare i The Monist och låter i den publicera enskilda kapitel av sina nya verk. Carus förbättrar Mach ”en smula” à la Kant och förklarar att Mach ”är en idealist eller, som vi hellre skulle säga, en subjektivist”, men att han, Carus, oavsett vissa meningsskiljaktigheter är övertygad om att Mach och han är ”besläktade andar”. Vår monism, säger Carus, ”är inte materialistisk, inte spiritualistisk, inte agnostisk, [†]den innebär rätt och slätt följdriktighet ... Den tar erfarenheten till grundval och tillämpar som metod erfarenhetsförhållandenas systematiserade former.” (Uppenbart ett plagiat ur A Bogdanovs Empiriomonismen!) Carus' valspråk är: ”Inte agnosticism utan positiv vetenskap, inte mysticism utan klart tänkande; inte supranaturalism, inte materialism utan monistisk världsåskådning, inte dogm utan religion, inte tro som lära utan ren tro [not creed, but faith].” I överensstämmelse med detta valspråk predikar Garns en ”ny teologi”, en ”vetenskaplig teologi” eller teonomi, vilken förnekar bibelns bokstav men vidhåller, att ”all sanning är gudomlig och att gud uppenbarar sig i naturvetenskapen likasåväl som i historien”.[‡] Det måste noteras, att Kleinpeter i den ovannämnda boken om den moderna naturvetenskapens kunskapsteori rekommenderar Carus vid sidan av Ostwald, Avenarius och immanens-filosoferna (s 151f). När Haeckel gav ut sina teser för ett monistförbund, uttalade sig Carus energiskt emot dem: för det första förkastar Haeckel med orätt apriorismen, som ”är fullt förenlig med den vetenskapliga filosofin”; för det andra är Carus emot Haeckels doktrin om determinismen som ”utesluter möjligheten av fri vilja”; för det tredje gör Haeckel det felet, ”att han betonar naturforskarens ensidiga ståndpunkt gentemot kyrkornas traditionella konservatism. Han uppträder därför som fiende till de existerande kyrkorna, i stället för att med glädje arbeta för deras högre utveckling till en ny och exaktare tolkning av dogmerna.” (Ibid, Vol. XVI, 1906, s. 122) Carus erkänner själv, att ”många fritänkare anser mig vara reaktionär och klandrar mig för att jag inte instämmer i deras kör som stämplar varje religion som vidskepelse” (355).

Alldeles uppenbart har vi här att göra med ledaren för ett gäng amerikanska litterära lycksökare, som sysslar med att bedöva folket med religiöst opium. Det är tydligen också på grund av ett litet ”missförstånd” som Mach och Kleinpeter har hamnat i detta sällskap.

5. A Bogdanovs ”empiriomonism”

”Personligen känner jag”, skriver Bogdanov om sig själv, ”tills vidare i litteraturen bara en enda empiriomonist, nämligen en viss A Bogdanov. Honom känner jag emellertid mycket bra, och jag kan garantera, att hans uppfattning fullständigt motsvarar den sakramentala formeln

---

[*] William Kingdon Clifford, *Lectures and Essays* (Föreläsningar och avhandlingar – *Red*), 3rd ed., London 1901, Vol. II, pp. 55, 65, 69: ”Jag är för Berkeley mot Spencer” (p. 58); ”Objektet är en rad av förändringar i mitt medvetande, men inte någonting utanför detsamma” (p. 52).

[†] *The Monist*, Vol. XVI, 1906, July; P. Carus, *Professor Mach's Philosophy* (Professor Machs filosofi – *Red*) pp. 320, 345, 333. Det är ett svar på en i samma tidskrift publicerad artikel av Kleinpeter.

[‡] Ibid., Vol. XIII, p. 24ff. Carus' artikel *Theology as a Science* (Teologin som vetenskap – *Red*).

om naturens ursprunglighet gentemot anden. Han betraktar nämligen allt existerande som en oavbruten utvecklingskedja, vars undre länkar förlorar sig i elementens kaos och vars övre, oss bekanta länkar utgör *människornas erfarenhet* [kursiv av Bogdanov], den psykiska och ännu högre den fysiska erfarenheten, varvid denna erfarenhet och den därav uppkommande kunskapen motsvarar det, som man vanligen kallar ande." (Empiriomonismen, III, XII)

Som "sakramental" formel förlöjligar här Bogdanov den oss bekanta satsen av Engels, vars namn han dock diplomatiskt förtiger! Det kan aldrig bli tal om några meningsskiljaktigheter med Engels, nej då ...

Men låt oss se lite uppmärksammare på Bogdanovs egen resumé av sin beryktade "empiriomonism" och sin "substitution". Den fysiska världen betecknas som *människornas erfarenhet* och det förklaras, att den fysiska erfarenheten står "*högre*" i utvecklingskedjan än den psykiska. Men det är ju en hårresande meningslöshet! Och en meningslöshet av just det slag som är utmärkande för all slags idealistisk filosofi. Det är rentav komiskt då Bogdanov räknar också ett sådant "system" till materialismen: även hos mig är ju naturen det primära och anden det sekundära. Om man tillämpar Engels' definition på detta sätt, blir även Hegel materialist, eftersom också han ställer den psykiska erfarenheten (under beteckningen absolut idé) främst, därefter, "högre", följer den fysiska världen, naturen, och slutligen människans kunskap, vilken genom naturen lär känna den absoluta idén. Ingen enda idealist kommer att i denna mening förneka naturens ursprunglighet, ty i verkligheten är det ingen ursprunglighet, i verkligheten tas inte naturen som det *omedelbart* givna, som utgångspunkt för kunskapsteorin. Till naturen leder i verkligheten ännu en lång övergångsväg *över abstraktionen* av det "psykiska". Det är likgiltigt hur man kallar dessa abstraktioner: en absolut idé, ett universellt jag eller en världsvilja osv, osv. Detta är vad som skiljer idealismens *varianter* från varandra, och sådana varianter finns det ett otal av. Idealismens väsen består i att det psykiska tas till utgångspunkt; ur det härleds naturen *och först sedan* ur naturen det vanliga mänskliga medvetandet. Detta ursprungliga "psykiska" visar sig därför alltid vara en *död abstraktion* som döljer en utspädd teologi. Envar vet t ex vad en mänsklig *idé* är, men en idé utan människan och före människan, en idé in abstracto, den absoluta idén är en teologisk uppfinning av idealisten Hegel. Envar vet vad en mänsklig förnimmelse är, men en förnimmelse utan människan, före människan är nonsens, är en död abstraktion, ett idealistiskt påhitt. ‚Just en sådan idealistisk kullerbytta gör Bogdanov när han ställer upp följande skala:

1. "Elementens" kaos (vi vet att det enda mänskliga begrepp som döljer sig bakom ordet element är *förnimmelse*).

2. Människornas psykiska erfarenhet.

3. Människornas fysiska erfarenhet.

4. "Den därav uppkommande kunskapen."

Det finns inga (mänskliga) förnimmelser utan människan. Följaktligen är det första ledet en död idealistisk abstraktion. I själva verket har vi här inte de allmänt kända och vanliga *mänskliga* förnimmelserna utan några utspekulerade förnimmelser, ingens förnimmelser, förnimmelser *överhuvudtaget*, gudomliga förnimmelser, såsom hos Hegel den vanliga, mänskliga idén blev gudomlig sedan den en gång lösryckts från människan och den mänskliga hjärnan.

Således bort med det första ledet.

Det andra ledet skall också bort, eftersom det *psykiska före* det fysiska (och det andra ledet står ju hos Bogdanov *före* det tredje) är något som ingen människa och inte heller naturvetenskapen känner till. Den fysiska världen existerade redan innan det psykiska kunde framträda

som den högsta produkten av den organiska materiens högsta former. Bogdanovs andra led är också en död abstraktion, en tanke utan hjärna, mänskligt förstånd lösryckt från människan.

Först sedan vi kastat bort de båda första lederna, och endast då, kan vi få en världsbild som verkligen motsvarar naturvetenskapen och materialismen. Nämligen: 1) den fysiska världen existerar *oberoende* av det mänskliga medvetandet och har existerat långt *före* människan, *före* varje ”mänsklig erfarenhet”; 2) det psykiska, medvetandet osv är den högsta produkten av materien (dvs av det fysiska), det är en funktion av det särskilt komplicerade stycke materia som kallas människans hjärna.

”Substitutionens område sammanfaller”, skriver Bogdanov, ”med de fysiska företeelsernas område; de psykiska företeelserna behöver man inte substituera därför att de är de omedelbara komplexen.” (XXXIX)

Detta är just idealism, ty det psykiska, dvs medvetande, föreställning, förnimmelse osv, tas som det *omedelbara*, medan det fysiska härleds ur det, substitueras under det. Världen är *icke-jaget*, som är skapat av vårt jag, sade Fichte. Världen är en absolut idé, sade Hegel. Världen är vilja, sade Schopenhauer. Världen är ett begrepp och en föreställning, säger immanensfilosofen Rehmke. Varat är medvetande, säger immanensfilosofen Schuppe. Det fysiska är substitutionen av det psykiska, säger Bogdanov. Man måste vara blind för att inte se samma idealistiska kärna i de olika språkdräkterna.

”Låt oss ställa oss frågan”, skriver Bogdanov i första boken av Empiriomonismen, s 128f, ”vad ett 'levande väsen', t ex en 'människa' är?” Och han svarar: ”'Människan' är *framför allt* ett bestämt komplex av 'omedelbara upplevelser'. [Observera: ”framför allt”!] *Senare*, under erfarenhetens fortsatta utveckling, visar sig 'människan' för sig och för andra som en fysisk kropp i raden av andra fysiska kroppar.”

Detta är ju ett kompakt ”komplex” av nonsens, användbart endast till att härleda själens odödlighet eller gudsidén osv. Människan är framför allt ett komplex av omedelbara upplevelser och *i den fortsatta utvecklingen* en fysisk kropp! Alltså ges det ”omedelbara upplevelser” *utan* fysiska kroppar, *före* den fysiska kroppen. Skada bara att denna storartade filosofi ännu inte införts i våra prästseminarier; där skulle man ha förstått att uppskatta den till dess fulla värde.

” ... Vi har konstaterat, att själva den fysiska naturen är en *produkt* [kursiv av Bogdanov] av komplex av omedelbar karaktär (till vilka också de psykiska koordinationerna hör), att den är en återspegling av dylika komplex i andra, med dem analoga men till den mest komplicerade typen hörande komplex (i den socialt organiserade erfarenheten hos de levande väsendena).” (146)

En filosofi som lär, att den fysiska naturen själv är en produkt, är den allra renaste präs-tfilosofi. Och denna dess karaktär kommer inte att ändras det minsta genom att Bogdanov själv ivrigt avsvär sig varje religion. Dühring var också ateist; i sin ”socialitära” ordning ville han rentav ha religionen förbjuden. Likväl hade Engels alldeles rätt när han påvisade, att Dührings ”system” inte går ihop utan religion.” Detsamma gäller för Bogdanov, bara med den väsentliga skillnaden, att det citerade stället inte är någon tillfällig inkonsekvens utan det väsentliga i hans ”empiriomonism” och i hela hans ”substitution”. Om naturen är skapad, så är det självklart att den endast kan vara skapad av någonting som är större, rikare, vidare, mäktigare än naturen, av någonting som existerar, ty för att ”producera” naturen är det nödvändigt att existera oberoende av naturen. Följaktligen existerar någonting *utanför* naturen, och därtill någonting som *skapar* naturen. På ryska kallas detta gud. De idealistiska filosoferna har alltid bemödat sig att ändra detta namn, att göra det abstraktare, dimmigare och samtidigt (för att göra det mera trovärdigt) närmare det ”psykiska” som det ”omedelbara

komplexet", det omedelbart givna, som inte behöver något bevis. Den absoluta idén, den universella anden, världsviljan, det psykiskas "*allmänna substitution*" under det fysiska – det är en och samma idé, bara i olika formuleringar. Varje människa känner till – och naturvetenskapen utforskar – idén, anden, viljan, det psykiska som en funktion av den normalt arbetande mänskliga hjärnan; men att rycka lös denna funktion från den på ett bestämt sätt organiserade substansen, att förvandla den till en universell, allmän abstraktion, att med denna abstraktion "substituera" hela den fysiska naturen – det är den filosofiska idealismens fantasterier, det är ett hån mot naturvetenskapen.

Materialismen hävdar, att de "levande väsendenas socialt organiserade erfarenhet" är någonting som frambringats av den fysiska naturen, ett resultat av dess långvariga utveckling, och därtill en utveckling från ett sådant tillstånd hos den fysiska naturen då det varken fanns eller kunde finnas socialitet eller organisation eller erfarenhet eller levande väsen. Idealismen hävdar att den fysiska naturen är någonting som frambringats av denna de levande väsendenas erfarenhet och likställer (om inte rent av underordnar) därmed naturen med gud, ty gud är otvivelaktigt någonting som skapats av de levande väsendenas socialt organiserade erfarenhet. Hur man än vrider och vänder på Bogdanovs filosofi, så innehåller den ingenting annat än en reaktionär röra.

Det förefaller Bogdanov som om pratet om erfarenhetens sociala organisation skulle vara "kunskapsteoretisk socialism" (bok III, s XXXIV). Det är vanvettigt nonsens. Jesuiterna är – ifall man resonerar om socialismen på detta sätt – varma anhängare av den "kunskapsteoretiska socialismen", eftersom utgångspunkten för deras kunskapsteori är gudomen som "socialt organiserad erfarenhet". Och utan tvivel är katolicismen en socialt organiserad erfarenhet; den återspeglar emellertid inte den objektiva sanningen (som Bogdanov förnekar och som vetenskapen återspeglar) utan bestämda samhällsklassers utnyttjande av folkets okunnighet.

Men varför tala om jesuiterna! Vi återfinner Bogdanovs "kunskapsteoretiska socialism" i sin helhet hos de av Mach så omtyckta immanensfilosoferna. Leclair betraktar naturen som "människosläktets" medvetande (Der Realismus etc, s. 55[*]) och alls inte som den enskilde individens medvetande. En likadan kunskapsteoretisk socialism i Fichtes anda kan man få så mycket man vill av hos de borgerliga filosoferna. Även Schuppe betonar das generische, das gattungsmässige Moment des Bewusstseins (jfr s. 379-380 i Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, band XVII), dvs det allmänna momentet, släktmomentet i kunskapen. Att tro att den filosofiska idealismen försvinner genom att man ersätter individens medvetande med mänskligheten medvetande eller en persons erfarenhet med den socialt organiserade erfarenheten är precis detsamma som att tro, att kapitalismen försvinner om man ersätter den enskilde kapitalisten med ett aktiebolag.

Våra ryska machister Jusjkevitj och Valentinov upprepade materialisten Rachmetovs ord om att Bogdanov är en idealist (varvid de rent slyngelaktigt skällde ut Rachmetov). Men de var ur stånd att tänka efter varifrån denna idealism kommer. Enligt dem är Bogdanov en individuell företeelse, en tillfällighet, ett enskilt fall. Det är inte sant. Bogdanov kan inbilla sig själv att han uppfunnit ett "originellt" system, men man behöver bara jämföra honom med de ovan citerade lärjungarna till Mach för att inse hur falsk en sådan uppfattning är. Skillnaden mellan Bogdanov och Cornelius är betydligt mindre än skillnaden mellan Cornelius och Carus. Skillnaden mellan Bogdanov och Carus är mindre (naturligtvis endast vad det filosofiska systemet beträffar, inte ifråga om det medvetna i de reaktionära slutsatserna) än mellan Carus och Ziehen osv. Bogdanov är endast en av den "socialt organiserade erfarenhetens" yttringar som vittnar om hur machismen växer över i idealism. Bogdanov (det är självfallet *uteslutande*

[*] *Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik*, s. 55. – *Red*

fråga om Bogdanov som filosof) skulle inte ha sett dagens ljus om det inte i hans mästare Machs lära hade funnits ”element” av – berkeleyanism. Och jag kan inte tänka mig någon ”förfärligare hämnd” på Bogdanov än att hans Empiriomonismen skulle översättas till exempelvis tyska och lämnas till recension åt Leclair och Schubert-Soldern, Cornelius och Kleinpeter, Carus och Pillon (Renouviers franske medarbetare och lärjunge). Den förtjusning dessa Machs uppenbara vapenbröder och delvis direkta efterföljare skulle ådagalägga över ”substitutionen” skulle vara mer vältalig än deras resonemang.

För övrigt är det knappast riktigt att betrakta Bogdanovs filosofi som ett avslutat och orörligt system. Under nio år, från 1899 till 1908, gick Bogdanov igenom fyra stadier i sina filosofiska irrfärder. Först var han ”naturhistorisk” (dvs till hälften omedveten och instinktivt trogen naturvetenskapens anda) materialist. Hans verk Den historiska naturuppfattningens grundelement bär tydliga spår av detta stadium. Det andra stadiet är Ostwalds ”energetik”, som kom på modet i slutet av 1890-talet, dvs en förvirrad agnosticism som här och var snubblar in i idealismen. Från Ostwald (på titelbladet till Ostwalds Föreläsningar om naturfilosofi står det ”Tillägnas E Mach”) gick Bogdanov över till Mach, dvs övertog huvudförutsättningarna för en subjektiv idealism som är lika inkonsekvent och virrig som Machs hela filosofi. Det fjärde stadiet: försök att rensa bort några av machismens motsägelser och skapa ett slags objektiv idealism. ”Den allmänna substitutionens teori” visar, att Bogdanov från sin utgångspunkt beskrivit en kurva på nästan 180 grader. Är nu detta stadium i Bogdanovs filosofi avlägsnare eller närmare den dialektiska materialismen än de föregående stadierna? Om han står stilla på ett ställe, är avståndet givetvis större. Men om han fortsätter framåt i samma kurva som han rört sig i under de nio åren, så är han närmare. Han behöver nu ta *bara ett* allvarligt steg för att åter svänga om till materialismen, nämligen att universellt kasta sin universella substitution överbord. Ty denna universella substitution koncentrerar på samma sätt alla den halvhjärtade idealismens synder, alla den konsekventa subjektiva idealismens svagheter i en kinesisk fläta, som (si licet parva componere magnis! – om man kan jämföra det lilla med det stora) Hegels ”absoluta idé” sammanfattade alla den kantska idealismens motsägelser och alla fichteanismens svagheter. För Feuerbach återstod det *bara ett* allvarligt steg för att vända tillbaka till materialismen, nämligen att universellt kasta överbord, absolut avlägsna den absoluta idén, denna Hegels ”substitution” av den fysiska naturen under det ”psykiska”. Feuerbach skar bort den filosofiska idealismens kinesiska fläta, dvs tog naturen utan varje ”substitution” som grund.

Tiden kommer att visa hur länge den machistiska idealismens kinesiska fläta ännu kommer att växa.

6. ”Symbolteorin” (eller hieroglyfteorin) och Helmholtz' kritik

Som tillägg till det ovan sagda om idealisterna som empiriokriticismens vapenbröder och efterföljare torde det vara på sin plats att påvisa beskaffenheten av den machistiska kritiken mot några av de filosofiska satser, som berörts i vår litteratur. Så har t ex våra machister, som vill vara marxister, med särskild glädje kastat sig över Plechanovs ”hieroglyfer”, dvs den teori, enligt vilken människans förnimmelser och föreställningar inte är kopior av verkliga ting och naturprocesser, inte deras avbilder utan endast överenskomna tecken, symboler, hieroglyfer osv. Bazarov gör sig lustig över denna hieroglyfiska materialism och det bör Påpekas att *han skulle ha rätt* om han förkastade den hieroglyfiska materialismen till förmån för den icke-hieroglyfiska *materialismen*. Men Bazarov utför här åter ett taskspelartrick, då han under sken av kritik mot ”hieroglyfismen” smugglar in sitt förnekande av materialismen. Engels talar varken om symboler eller hieroglyfer utan om kopior, avbilder, återspeglingar, spegelbilder av tingen. I stället för att påvisa det felaktiga i Plechanovs avvikelse från Engels'

formulering av materialismen använder Bazarov Plechanovs fel för att dölja Engels' sanning för läsaren.

För att klargöra såväl Plechanovs fel som Bazarovs virrigheter skall vi ta en framträdande representant för ”symbolteorin” (att ordet symbol ersatts med orden hieroglyf ändrar ingenting i sak), Helmholtz, och se hur denne kritiserades av materialisterna och av idealisterna tillsammans med machisterna.

Helmholtz, en av de största i naturvetenskapen, var liksom de allra flesta naturforskare inkonsekvent i filosofin. Han lutade åt kantianismen men höll inte heller konsekvent fast vid denna ståndpunkt i sin kunskapsteori. Så t ex resonerade han på det här sättet om bergeppens överensstämmelse med objekten i sin Handbok för fysiologisk optik: ”Jag har ... betecknat sinnesförnimmelserna endast som *symboler* för yttervärldens förhållanden och frånkänt dem varje slags analogi eller likhet med det de betecknar.” (Den franska översättningen, s 579, det tyska originalet, s 442) Detta är agnosticism; men litet längre ned på samma sida läser vi: ”Våra åskådningar och föreställningar är *verkningar*, som de åskådade och föreställda objekten åstadkommit på vårt nervsystem och vårt medvetande.” Detta är materialism. Helmholtz föreställer sig bara oklart förhållandet mellan absolut och relativ sanning, vilket framgår av hans fortsatta resonemang. Litet längre fram säger Helmholtz t ex: ”Jag menar därför, att det inte kan vara den ringaste mening i att tala om en annan sanning hos våra föreställningar än en *praktisk*. Våra föreställningar om tingen *kan inte vara* någonting annat än symboler, naturligt givna tecken för tingen, vilka vi lär oss att använda för att reglera våra rörelser och handlingar. Om vi lärt oss att riktigt tyda dessa symboler, så kan vi med deras hjälp rikta in våra handlingar på så sätt, att de får det önskade resultatet ... ” Det stämmer inte. Helmholtz glider här ned till subjektivism, till förnekande av den objektiva realiteten och den objektiva sanningen. Och en flagrant osanning blir det när han avslutar stycket med orden: ”Föreställningen och det föreställda är ting, som uppenbart tillhör två olika världar ...” Så skiljer endast kantianer idé och verklighet, medvetande och natur från varandra. Lite längre ned läser vi dock: ”Vad närmast egenskaperna hos yttervärldens objekt beträffar, så visar en lätt eftertanke, att alla egenskaper som vi kan tillskriva dem endast betecknar verkningar som de utövar antingen på våra sinnen eller på andra naturobjekt ...” (Franska upplagan, s 581, tyska originalet, s 445. Jag översätter från franska.) Här går Helmholtz åter över till en materialistisk ståndpunkt. Helmholtz var en inkonsekvent kantian, som än erkände de aprioriska tankelagarna, än lutade åt den ”transcendenta realiteten” av tid och rum (dvs åt en materialistisk uppfattning av dem), som den ena gången härledde de mänskliga förnimmelserna från de yttre föremålens inverkan på våra sinnen och en annan gång förklarade förnimmelserna för blotta symboler, dvs några slags godtyckliga beteckningar, lösryckta från de betecknade tingens ”helt olika” värld. (Jfr Victor Heyfelder, Über den Begriff der Erfahrung bei Helmholtz, Berlin 1897.[*])

Så här formulerade Helmholtz i ett tal 1878 sin uppfattning av ”fakta i varseblivningarna” (”en stor händelse i det realistiska lägret” som Leclair kallade detta tal): ”Våra förnimmelser är just verkningar, som framkallas i våra organ genom yttre orsaker, och hur en sådan verkan yttrar sig är naturligtvis i väsentlig grad beroende av arten hos den apparat, på vilken verkan utövas. Försåvitt vår förnimmelses kvalitet underrättar oss om det utmärkande för den yttre inverkan, genom vilken den framkallas, kan förnimmelsen gälla som ett tecken för densamma, men inte som en *avbild*. Ty av en bild fordras en viss likhet med det avbildade föremålet ... Ett tecken åter behöver alls inte ha någon likhet med det som det är ett tecken för.” (Vorträge und Reden[†], Bd. II, 1884, s. 226) Om förnimmelserna inte är avbilder av tingen utan endast

[*] Victor Heyfelder, *Om erfarenhetsbegreppet hos Helmholtz*, Berlin 1897 – *Red*
[†] *Föredrag och tal – Red*

tecken eller symboler, som ”alls inte har någon likhet” med dem, så undergrävs Helmholtz' materialistiska premiss, de yttre föremålens existens underkastas ett visst tvivel, eftersom tecken eller symboler är fullständigt möjliga också ifråga om inbillade föremål, och envar känner exempel på *sådana* tecken eller symboler. I likhet med Kant försöker Helmholtz att dra upp någonting liknande en principiell skiljelinje mellan ”företeelse” och ”ting i sig”. Mot en rätlinjig, klar och öppen materialism hyser Helmholtz en oövervinnlig fördom. Men litet längre ned säger han: ”Jag inser inte hur man skulle kunna vederlägga ett system av även den mest extrema subjektiva idealism som skulle vilja betrakta livet som en dröm. Man skulle förklara 1 det för så osannolikt, så otillfredsställande som möjligt – jag skulle i detta avseende instämma i de allra skarpaste förkastelsedomar – men det är konsekvent genomförbart ... Den realistiska hypotesen däremot tror på den vanliga själviakttagelsens utsaga, enligt vilken de på en handling följande förändringarna i en varseblivning inte har det ringaste psykiska sammanhang med den viljeimpuls som föregår. Denna hypotes betraktar allt det, som bekräftas av dagliga varseblivningar, den materiella världen utanför oss, som existerande oberoende av våra föreställningar.” (242-243) ”Utan tvivel är den realistiska hypotesen den enklaste vi kan bilda, prövad och bekräftad på utomordentligt breda tillämpningsområden, skarpt definierad i alla enskilda delar och därför i högsta grad brukbar och fruktbar som grundval för handlandet.” (243) Helmholtz' agnosticism liknar också en ”blyg materialism”, med kantianska utfällningar till skillnad från Huxleys berkelyanska utfällningar.

Albrecht Rau, en anhängare av Feuerbach, kritiserar därför energiskt Helmholtz' symbolteori som en inkonsekvent avvikelse från ”realismen”. Helmholtz' grundåskådning är, säger Rau, en realistisk förutsättning, enligt vilken ”vi medelst våra sinnen erfar tingens objektiva beskaffenhet”.[*] Symbolteorin går inte ihop med en sådan (fullt materialistisk som vi sett) åsikt, eftersom den för med sig en viss misstro mot det sinnliga, misstro mot våra sinnesorgans vittnesbörd. Förvisso kan en avbild aldrig vara fullständigt lik modellen, men en avbild är någonting helt annat än en symbol, ett *överenskommet tecken*. En avbild förutsätter nödvändigt och oundvikligt det ”avbildades” objektiva realitet. Det ”överenskomna tecknet”, symbolen, hieroglyfen är begrepp, som för in ett fullständigt onödigt element av agnosticism. Därför har A Rau helt rätt när han säger, att Helmholtz' symbolteori är en eftergift åt kantianismen. ”Om Helmholtz hade”, säger Rau, ”förblivit sin realistiska uppfattning trogen, om han hade hållit fast vid den grundsatsen, att kropparnas egenskaper uttrycker både tingens förhållanden inbördes och deras förhållande till oss, så skulle han uppenbarligen alls inte ha behövt hela denna symbolteori; han skulle då kort och träffande ha kunnat säga: de sensationer, som tingen framkallar hos oss, är avbilder av tingens väsen.” (Ibid, s 320)

Så kritiseras Helmholtz av en materialist. Han förkastar Helmholtz' hieroglyfiska eller symboliska materialisen eller hans halvmaterialism för Feuerbachs konsekventa materialism.

Idealisten Leclair (en representant för den ”immanenta skolan” som Mach älskar både med förstånd och känsla) anklagar också Helmholtz för inkonsekvens och vacklan mellan materialism och spiritualism (Der Realismus etc, s. 154). Men för Leclair är symbolteorin inte för lite utan för mycket materialistisk. ”Helmholtz menar”, skriver Leclair, ”att vårt medvetandes varseblivningar skulle bjuda tillräckliga hållpunkter för kunskap om tidsföljden och vidare om likheten eller olikheten hos de transcendenta orsakerna. Detta vore, enligt Helmholtz, tillräckligt för antagandet av och kunskapen om en lagbunden ordning i transcendensen” (dvs på det objektivt reellas område, s 33). Mot denna ”Helmholtz' dogmatiska fördom” dundrar nu Leclair. ”Berkeleys gud är”, utropar han, ”som hypotetisk orsak till det *naturlagbundna* idéförloppet i vår ande minst lika mycket ägnad att tillfredsställa vårt

[*] Albrecht Rau, *Empfinden und Denken* (Förnimmande och tänkande – *Red*), Giessen 1896, s. 304.

kausalitetsbehov som en värld av yttre ting.” (34) Ett ”konsekvent genomförande av symbolteorin” är omöjligt ”utan en riklig tillsats av realismus vulgaris” (dvs materialism, s 35).

Så fick sig Helmholtz år 1879 en skopa ovett för sin materialism av en ”kritisk idealist”. Tjugo år senare vederlade Machs prisade lärjunge Kleinpeter med hjälp av Machs ”nyaste” filosofi den ”föråldrade” Helmholtz i sin artikel Om Ernst Machs och Heinrich Hertz' principiella uppfattning av fysiken:* Vi skall tills vidare lämna Hertz (som egentligen var lika inkonsekvent som Helmholtz) åsido och se på Kleinpeters jämförelse mellan Mach och Helmholtz. Kleinpeter anför en rad citat från båda författarna och understryker med särskild betoning Machs bekanta förklaringar, att kropparna är tänkta symboler för förnimmelsekomplexen osv och säger sedan:

”Om vi följer Helmholtz' tankegång, möter vi följande grundpremisser:

1) Det finns föremål i yttervärlden.

2) En förändring av dessa föremål är otänkbar utan inverkan av en (som reell antagen) orsak.

3) 'Orsak är – i överensstämmelse med detta ords ursprungliga betydelse – det bakom de växlande företeelserna oföränderligt förblivande eller varande, nämligen substansen och la gen för dess verkan, kraften.' [Citerat av Kleinpeter efter Helmholtz]

4) Det är möjligt att logiskt strikt och entydigt härleda alla företeelser ur orsakerna.

5) Att uppnå detta mål är liktydigt med att komma i besittning av den objektiva sanningen, vars ernående således synes vara tänkbart.” (163)

Upprörd över dessa premisser, över deras motsägelsefulla karaktär, över skapandet av olösliga problem, anmärker Kleinpeter att Helmholtz inte håller strikt fast vid dessa åsikter och ibland använder ”talesätt, som i viss mån påminner om Machs rent logiska uppfattning av dessa ord”, t ex materia, kraft, orsak osv.

”Det är inte svårt att spåra upp källan till vårt missnöje med Helmholtz, om vi erinrar oss Machs så sköna och klara ord. En oriktig uppfattning av orden massa, kraft osv – det är just vad Helmholtz' resonemang lider av. Det är ju endast begrepp, produkter av vår fantasi, men inga utanför tänkandet existerande realiteter. Vi är ju alls inte i stånd att lära känna några sådana. Av våra sinnens iakttagelser är vi ju – på grund av deras ofullkomlighet – överhuvudtaget inte i stånd att dra ens en enda entydig slutsats. Aldrig kan vi påstå, att vi t ex genom att avläsa en skala erhåller ett bestämt tal, det finns alltid – inom bestämda gränser – en oändlig mängd tal som lika bra stämmer överens med iakttagelsens faktiska förhållande. Och vi är helt i avsaknad av varje möjlighet att lära känna någonting reellt, som ligger utanför oss. Men låt oss rentav anta att det är möjligt och att vi hade lärt känna realiteter; då skulle vi ju inte på dem kunna tillämpa logikens lagar som ju är *våra* lagar och endast låter sig tillämpas på *våra* begrepp, *våra* tankeprodukter [överallt kursiv av Kleinpeter]. Mellan fakta finns inget logiskt sammanhang utan endast enkel succession; inga apodiktiska omdömen är här tänkbara. Det är alltså fel att säga, att ett faktum är orsak till ett annat, och med detta faller hela Helmholtz' på detta begrepp uppbyggda deduktion. Slutligen är det omöjligt att uppnå en objektiv, dvs oberoende av varje subjekt existerande sanning, inte endast på grund av våra sinnens beskaffenhet, utan emedan vi som människor överhuvudtaget aldrig kan få en aning om det som existerar alldeles oberoende av oss.” (164)

Vår machlärjunge upprepar älsklingsuttryck från både sin lärare och Bogdanov, som inte anser sig vara machist, och förkastar som läsaren ser alltigenom Helmholtz' hela filosofi, förkastar den från idealistisk ståndpunkt. Symbolteorin, som idealisten anser vara en oviktig

* *Archiv für Philosophie*, II, *Systematische Philosophie,* Band V, 1899, i synnerhet ss. 163-164.

och måhända tillfällig avvikelse från materialismen, framhävs inte ens särskilt. Helmholtz är för Kleinpeter en representant för ”det allmänt gängse åskådningssättet i fysiken”, ”vilket större delen av fysikerna håller sig till än idag” (160).

Vi har alltså kommit fram till att Plechanov begått ett tydligt fel vid framställningen av materialismen och att Bazarov fullständigt rört ihop det hela genom att skära materialismen och idealismen över en kam och mot ”symbolteorin” eller den ”hieroglyfiska materialismen” ställa upp ett idealistiskt nonsens om att ”sinnesföreställningen är just den utanför oss existerande verkligheten”. Från kantianen Helmholtz likaväl som från Kant själv gick materialisterna åt vänster och machisterna åt höger.

7. Två sätt att kritisera Dühring

Låt oss notera ännu ett utmärkande drag hos machisternas otroliga förvrängning av materialismen. Valentinov vill slå marxisterna genom att jämföra dem med Büchner, som påstås ha stor likhet med Plechanov även om Engels skarpt tar avstånd från Büchner. Bogdanov griper sig an samma fråga från en annan sida och låtsas försvara ”naturforskarmaterialismen”, som ”man vanligen talar om med förakt” (Empiriomonismen, bok III, s X). Såväl Valentinov som Bogdanov rör ohjälpligt ihop det hela. Marx och Engels talade alltid ”med förakt” om dåliga socialister, men härav följer att det är den riktiga, vetenskapliga socialismens lära som är i deras anda, och inte, överlöperiet från socialismen till borgerliga åskådningar. Marx och Engels fördömde alltid den dåliga (och huvudsakligen antidialektiska) materialismen, men de fördömde den utifrån den högre, mera utvecklade, dialektiska materialismens ståndpunkt och inte från humeismens eller berkeleyanismens ståndpunkt. Marx, Engels och Dietzgen talade om de dåliga materialisterna, emedan de räknade med dem och ville rätta deras fel, men om humeaner och berkeleyaner, om Mach och Avenarius skulle de inte ens ha talat, de skulle ha nöjt sig med en enda, ännu föraktfullare anmärkning om hela deras riktning. Därför betyder våra machisters otaliga gester och grimaser över Holbach & Co, Büchner & Co osv detsamma som att slå blå dunster i ögonen på publiken, att skyla över hela machismens avvikelse från materialismens grundvalar överhuvudtaget, fruktan för att direkt klargöra sitt förhållande till Engels.

Och det skulle nog vara svårt att uttala sig klarare om den franska materialismen från 1700-talet och om Büchner, Vogt och Moleschott än vad Engels gjorde i slutet av andra kapitlet i sin Ludwig Feuerbach. Det är *omöjligt* att missförstå Engels ifall man *inte vill* förvanska honom. Marx och jag är materialister, säger Engels i detta kapitel, där han klargör vad som *framför allt* skiljer materialismens alla skolor från idealismens *hela läger*, från alla kantianer och humeaner överhuvudtaget. Och Engels *klandrar Feuerbach för ett visst klenmod*, ett lättsinne, som kom till uttryck i att han här och var tog avstånd från materialismen överhuvudtaget på grund av fel som en eller annan materialistisk skola begick. Feuerbach ”hade bara inte rätt [durfte nicht] att förväxla kolportörernas [Büchner & Co] lära med materialismen överhuvud”, säger Engels (s. 21). Endast hjärnor, som fördärvats genom läsning av de reaktionära tyska professorerna och genom okritisk tro på deras läror kunde *missförstå* arten av *sådana* förebråelser som Engels riktade mot Feuerbach.

Engels säger ytterst klart, att Büchner & Co ”förmådde i intet avseende gå utöver denna skranka som hindrade deras lärare”, dvs 1700-talets materialister, att de inte tagit *ett enda steg framåt*. Det är därför och *endast därför* som Engels förebrår Büchner & Co, inte för deras materialism, som de okunniga tror, utan för att de *inte förde* materialismen *framåt*, för att ”*de faktiskt inte hade den ringaste tanke på att vidare utveckla* [den materialistiska] *teorin*”. *Endast* för detta klandras Büchner & Co av Engels. Och här räknar Engels *punkt för punkt* upp de *tre* viktigaste ”begränsningarna” hos 1700-talets franska materialister, vilka Marx och Engels hade befriat sig ifrån men vilka Büchner & Co inte förmådde frigöra sig ifrån. Den

första begränsningen: de gamla materialisternas åskådning var ”mekanisk” *i den meningen*, att de uteslutande använde ”mekanikens måttstock på processer av kemisk och organisk natur” (s. 19). Vi skall i nästa kapitel se hur missuppfattning av dessa Engels' ord lett till att vissa personer genom den nya fysiken förirrat sig till idealismen. Engels förkastar inte den *mekaniska* materialismen för de fel som fysiker tillhörande den ”nyaste” idealistiska (alias machistiska) riktningen beskyller den för. Den andra begränsningen: de gamla materialisternas metafysiska uppfattning i betydelsen av ”*ett antidialektiskt sätt att filosofera*”. Denna begränsning delar våra machister fullständigt med Büchner & Co, eftersom de som vi sett inte förstått det ringaste av Engels' tillämpning av dialektiken på kunskapsteorin (absolut och relativ sanning t ex). Den tredje begränsningen: bibehållandet av idealismen ”upptill”, på samhällsvetenskapens område, oförståelse för den historiska materialismen.

Sedan Engels räknat upp och med en tydlighet, som uttömmer frågan, klargjort dessa tre ”begränsningar” (s. 19-21), tillägger han *med detsamma:* ”*utöver denna skranka*” gick inte Büchner & Co.

Det är uteslutande för dessa tre saker, *uteslutande* inom denna ram, som Engels förkastar 1700-talets materialism och likaså Büchner & Co:s lära! I alla övriga, mera elementära materialismens frågor (som machisterna förvrängt) finns det *inte – och kan det inte finnas – någon skillnad* mellan Marx och Engels å den ena sidan och alla dessa gamla materialister å den andra. I denna fullkomligt klara sak har endast de ryska machisterna skapat förvirring, ty för deras västeuropeiska lärare och meningsfränder är den radikala skillnaden mellan Mach & Co:s linje och materialisternas linje överhuvudtaget fullständigt klar. Våra machister ansåg det nödvändigt att bringa förvirring i frågan för att framställa sin brytning med marxismen och sin övergång till den borgerliga filosofins läger i form av ”små rättelser” av marxismen!

Låt oss ta Dühring. Det är svårt att föreställa sig något mera ringaktande än Engels' uttalanden om Dühring. Men se bara *hur samme Dühring samtidigt med Engels kritiserades av Leclair*, som prisade Machs ”revolutionerande filosofi”. För Leclair är Dühring materialismens ”*yttersta vänster*”, där ”förnimmelsen liksom överhuvudtaget varje yttring av medvetandet och förståndet ohöljt gäller som en utsöndring, en funktion, den högsta blomman, totaleffekten m m av den animala organismen” (Der Realismus etc, 1879, s. 23-24).

Var det för detta Engels kritiserade Dühring? Nej. I detta var han *fullständigt överens* med Dühring såväl som med varje annan materialist. Han kritiserade Dühring från diametralt motsatt ståndpunkt, för inkonsekvent materialism, för de idealistiska grillerna som lämnade ett kryphål för fideismen.

”Naturen själv arbetar i det väsen, som har föreställningar, och också utifrån, för att genom ett lagbundet framkallande av sammanhängande åskådningar förmedla den erforderliga kunskapen om tingens förlopp.” Dessa ord av Dühring citerar Leclair och angriper med raseri materialismen i denna ståndpunkt, den ”ytterst grova metafysiken” hos denna materialism, ”självbedrägeriet” osv, osv. (s. 160, 161-163).

Var det för detta Engels kritiserade Dühring? Nej. Han hånade varje svulstighet, men när det gällde erkännandet av naturens objektiva lagbundenhet, som återspeglas i medvetandet, *var Engels fullständigt överens med Dühring* såväl som med varje annan materialist.

”Tänkandet är en högre art av den övriga verkligheten ...” ”Den materiellt existerande världens självständighet och skiljaktighet från gruppen av medvetenhetsföreteelser som uppstår i denna värld och lär känna den är en grundpremiss för filosofin.” Dessa Dührings ord citerar Leclair tillsammans med en rad angrepp av Dühring mot Kant osv och beskyller på grund härav Dühring för ”metafysik” (s. 218-222), för att erkänna en ”metafysisk dogm” osv.

Var det för detta Engels kritiserade Dühring? Nej. I uppfattningen att världen existerar oberoende av medvetandet och att kantianernas, humeanernas, berkeleyanernas osv alla avvikelser från denna sanning är falska, var Engels fullständigt överens med Dühring såväl som med varje annan materialist. Om Engels hade sett *från vilken sida* Leclair, arm i arm med Mach, kritiserat Dühring, så skulle han mot dessa båda filosofiska reaktionärer ha använt *hundra gånger* föraktligare uttryck än mot Dühring! För Leclair förkroppsligade Dühring den fördärvliga realismen och materialismen (jfr också Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie, 1882, s. 45). W Schuppe, Machs lärare och vapenbroder, beskyllde 1878 Dühring för ”drömrealism” [*] som hämnd för uttrycket ”drömidealism” som Dühring lanserat mot alla idealister. För Engels var det *precis tvärtom:* som materialist var Dühring *inte tillräckligt* följdriktig, klar och konsekvent.

Såväl Marx och Engels som J Dietzgen trädde fram på den filosofiska arenan vid en tid, då materialismen härskade bland de framskridna intellektuella i allmänhet och i arbetarkretsar i synnerhet. Det är därför helt naturligt, att Marx och Engels inte riktade all sin uppmärksamhet på att upprepa det gamla utan på en seriös teoretisk *utveckling* av materialismen, på dess tillämpning på historien, dvs på *färdigställandet* av den materialistiska filosofins byggnad ända upp *till krönet*. Det är helt naturligt, att de på kunskapsteorins område *inskränkte sig* till att rätta Feuerbachs fel, förlöjliga materialisten Dührings banaliteter, kritisera Büchners fel (se J Dietzgen) och understryka det, som *särskilt* fattades hos dessa i arbetarkretsar mest spridda och populära författare, nämligen dialektiken. Materialismens elementära sanningar, som kolportörerna ropade ut i dussintals upplagor, bekymrade sig Marx, Engels och J Dietzgen inte om, de riktade all sin uppmärksamhet på att inte dessa elementära sanningar skulle vulgariseras, alltför mycket förenklas och leda till stagnation i tänkandet (”materialism nedtill, idealism upptill”), till att man glömde bort de idealistiska systemens *värdefulla* frukt, den hegelska dialektiken – denna äkta pärla, som tupparna Büchner, Dühring & Co (jämte Leclair, Mach, Avenarius m fl) inte kunde ta fram ur den absoluta idealismens gödselhög.

Om man någotsånär konkret föreställer sig dessa historiska betingelser för Engels' och J Dietzgens filosofiska arbeten, så blir det alldeles klart, varför de *mera* lade an på att *avgränsa* sig från vulgariseringen av materialismens elementära sanningar än att *försvara* dessa sanningar. Marx och Engels gick ju också mera in för att avgränsa sig från vulgariseringen av den politiska demokratins huvudkrav än att försvara dessa krav.

Endast filosofiska reaktionärers lärjungar kunde ”förbise” denna omständighet och framställa saken för läsaren på så sätt att Marx och Engels inte skulle ha förstått vad som menas med att vara materialist.

8. Hur kunde J Dietzgen finna nåd för de reaktionära filosoferna?

Det tidigare anförda exemplet med Gelfond innehåller redan svaret på denna fråga, och vi skall inte vidare följa de otaliga fall, då våra machister behandlar J Dietzgen på Gelfonds maner. Det torde vara ändamålsenligare att anföra en rad resonemang av J Dietzgen själv för att visa hans svaga sidor.

”Tänkandet är en funktion av hjärnan”, säger Dietzgen. (Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit, 1903, s. 52. Föreligger i rysk översättning.) ”Tänkandet är en produkt av hjärnan... Mitt skrivbord som min tankes innehåll sammanfaller med denna tanke, skiljer sig inte från den. Skrivbordet utanför min hjärna är likväl ett objekt som fullständigt skiljer sig från densamma.” (53) Dessa helt klara materialistiska satser kompletterar Dietzgen dock med en sats som denna: ”Likväl är också den osinnliga föreställningen sinnlig, materiell, dvs verklig ... Anden skiljer sig inte mera från bordet, från ljuset, från tonen, än dessa ting

[*] Dr. Wilhelm Schuppe, *Erkenntnistheoretische Logik* (Kunskapsteoretisk logik – *Red*), Bonn 1878, s. 56.

sinsemellan skiljer sig från varandra.” (54) Här har vi en uppenbar oriktighet. Det är sant, att såväl tanken som materien är ”verkliga”, dvs existerar. Men att kalla en tanke materiell är att ta ett felaktigt steg, ett steg i riktning mot en sammanblandning av materialism och idealism. Egentligen är det snarare fråga om ett inexakt uttryck av Dietzgen, som på ett annat ställe säger helt riktigt: ”Ande och materia har åtminstone det gemensamt, att de existerar.” (80) ”Tänkandet är ett kroppsligt arbete”, säger Dietzgen. ”För tänkandet behöver jag ett ämne, som låter sig tänkas. Detta ämne är givet i naturens och livets företeelser ... Materien är andens skranka; den kan inte komma utöver densamma ... Anden är en produkt av materien, materien är likväl mer än en produkt av anden ... ” (64) Machisterna avstår från att analysera sådana materialistiska resonemang av materialisten J Dietzgen! De föredrar att ta fasta på de inexaktheter och virrigheter som finns hos Dietzgen. Han säger t ex, att naturforskarna kan vara ”idealister endast utanför sitt fack” (108). Om det är så och i så fall varför, det förtiger machisterna. Däremot erkänner Dietzgen på en tidigare sida ”den moderna idealismens positiva sida” (106) och ”den materialistiska principens otillräcklighet”, vilket måste glädja machisterna! Dietzgens oriktigt uttryckta tanke består i att också skillnaden mellan materia och ande *är relativ, inte omåttligt stor* (107). Det är riktigt, men härav följer inte, att materialismen är otillräcklig, utan att den metafysiska, antidialektiska materialismen är otillräcklig.

”Den profana, verkliga sanningen grundar sig inte på en person. Den har sina grunder utanför [dvs utanför personen], i sitt material, den är objektiv ... Vi kallar oss materialister ... Utmärkande för de filosofiska materialisterna är att de ställer den kroppsliga världen i början, i spetsen, och idén eller anden som en följd, medan motståndarna på religiöst maner härleder saken ur ordet ... , den materiella världen ur idén.” (Kleinere philosophische Schriften, 1903, s. 59, 62) Machisterna förbigår detta erkännande av den objektiva sanningen och upprepandet av *Engels'* definition av materialismen. Dietzgen säger dock vidare: ”Vi kunde också med samma fog kalla oss idealister, eftersom vårt system baserar sig på filosofins totalresultat, på det vetenskapliga utforskandet av idén, på den klara insikten om andens natur.” (63) Det är inte svårt att kasta sig över denna uppenbart felaktiga sats för att förneka materialismen. Det som är falskt hos Dietzgen är emellertid mera formuleringen än grundtanken, vilken utmynnar i påpekandet att den gamla materialismen inte förstått att vetenskapligt (med hjälp av den historiska materialismen) utforska idéerna.

Så här resonerar Dietzgen om den gamla materialismen: ”Liksom vår uppfattning om den politiska ekonomin, så är också vår materialism en vetenskaplig, en historisk vinning. Liksom vi skarpt skiljer oss från gångna tiders socialister, skiljer vi oss också från de tidigare materialisterna. Med de senare har vi endast det gemensamt, att vi erkänner materien som idéns förutsättning eller urgrund.” (140) Detta ”endast” är betecknande! Det innesluter i sig materialismens alla kunskapsteoretiska grundvalar *till skillnad* från agnosticismen, machismen, idealismen. Men Dietzgens uppmärksamhet är riktad på att avgränsa sig från den vulgära materialismen.

Men längre fram följer ett direkt oriktigt ställe: ”Materiens begrepp måste fattas vidare. Till det hör verklighetens alla företeelser, även vår begrepps- eller förklaringsförmåga.” (141) Denna virrighet är endast ägnad att blanda ihop materialism och idealism under skenet av att ”fatta materialismen vidare”. Att dra växlar på ett dylikt ”vidarefattande” betyder att glömma grundvalen för Dietzgens filosofi, nämligen erkännandet av materien som det primära, som ”andens skranka”. Några rader längre fram rättar Dietzgen egentligen sig själv: ”Det hela regerar delen, materien anden ... I denna mening kan vi älska och ära den materiella världen ... som den första orsaken, som himmelens och jordens skapare.” (142) Att man i begreppet materia också måste innesluta tankarna, vilket Dietzgen upprepar i Strövtåg (a a, s 214), är att villa bort sig, ty härigenom förlorar den kunskapsteoretiska motsättningen mellan materia och

ande, mellan materialism och idealism, sin mening, en motsättning som Dietzgen själv håller fast vid. Att denna motsättning inte får vara ”omåttligt stor”, överdriven, metafysisk, är obestridligt (och det är den *dialektiske* materialisten Dietzgens stora förtjänst att han understryker detta). Gränserna för denna relativa motsättnings absoluta nödvändighet och absoluta riktighet är just de gränser som bestämmer de kunskapsteoretiska forskningarnas *riktning*. Att utanför dessa gränser operera med motsättningen mellan materia och ande, mellan fysiskt och psykiskt, som med en absolut motsättning vore ett kolossalt fel.

Till skillnad från Engels uttrycker Dietzgen sina tankar svävande, oklart, rörigt. Men oavsett brister i framställningen och enskilda fel, kämpar han dock inte förgäves för den ”*materialistiska kunskapsteorin*” (s. 222 och 271), för den ”*dialektiska materialismen*” (s. 224). ”Ty däri utmynnar”, säger J Dietzgen, ”den materialistiska kunskapsteorin: att konstatera att det mänskliga kunskapsorganet inte utstrålar något metafysiskt ljus utan är ett stycke av naturen, som återspeglar andra stycken av naturen”. (222-223) ”Vår kunskapsförmåga är ingen övernaturlig sanningskälla utan ett spegelartat instrument, som reflekterar tingen i världen eller naturen.” (243) Våra djupsinniga machister drar sig undan en analys av varje enskild tes i J Dietzgens *materialistiska kunskapsteori*, de tar fasta på hans avvikelser från den, oklarheterna och förvirringen. J Dietzgen kunde falla de reaktionära filosoferna på läppen därför att han på sina ställen är virrig. Och där det finns förvirring, där finns också machisterna, det är självklart.

Marx skrev till Kugelmann den 5 december 1868: ”För ganska länge sedan skickade han [Dietzgen] mig ett brottstycke av ett manuskript om Tankeförmåga, vilket trots en viss rörighet och alltför talrika upprepningar innehåller mycket förträffligt och – som självständig tankeprodukt av en arbetare – rent av beundransvärt.” (Den ryska översättningen, s 53) Herr Valentinov citerar detta uttalande av Marx, men *det faller honom inte in* att fråga sig, *i vad* Marx såg *rörigheten* hos J Dietzgen: om det var i det som närmar Dietzgen till Mach eller i det som sätter Dietzgen i motsättning till Mach. Hr Valentinov har inte ställt denna fråga, eftersom han har läst såväl Dietzgen som Marx' brev på samma sätt som Gogols Petrusjka läste. Det är dock inte svårt att finna ett svar på denna fråga. Marx betecknade upprepade gånger sin världsåskådning som dialektisk materialism, och Engels' Anti-Dühring, som *Marx fullständigt läste igenom i manuskript*, framlägger just denna världsåskådning. Av detta skulle t o m herrar av Valentinovs typ kunnat begripa, att J Dietzgens *oklarhet* endast kunde ligga i *hans avvikelser* från en konsekvent tillämpning av dialektiken, från den konsekventa *materialismen*, bl a från Anti-Dühring.

Förstår nu inte hr Valentinov et consortes att när Marx talar om oklarhet hos Dietzgen, så syftar han *endast på det som närmade Dietzgen till Mach*, vilken från Kant vandrade till Berkeley och Hume och inte till materialismen? Eller tror han att materialisten Marx betecknade just Dietzgens materialistiska kunskapsteori som rörighet men däremot godkände hans avvikelser från materialismen? Godkände det som inte stämde överens med den under hans medverkan skrivna Anti-Dühring?

Vem är det våra machister, vilka vill gälla som marxister och därvid förkunnar för hela världen att ”*deras*” Mach godkände Dietzgen, försöker föra bakom ljuset? Våra hjältar begriper inte, att Mach hos Dietzgen kunde gilla endast det som Marx betecknade som rörighet!

Vid en allmän bedömning förtjänar J Dietzgen på det hela taget inte en så skarp dom. Han är till nio tiondelar en materialist som aldrig gjorde anspråk på originalitet eller på en särskild filosofi, som skulle skilja sig från materialismen. Marx nämndes av Dietzgen många gånger och aldrig annorlunda än som *riktningens ledare* (Kleinere philosophische Schriften, s. 4 – ett uttalande från år 1873; på s. 95 – år 1876 – betonas att Marx och Engels ”besatt den

nödvändiga filosofiska skolan", dvs filosofisk bildning; på s. 181 – år 1886 – talas om Marx och Engels som riktningens "erkända grundare"). J Dietzgen var marxist, och Eugen Dietzgen och – tyvärr – kamrat P Dauge, vilka diktade ihop en "naturmonism", en "dietzgenism" osv, gör honom en björntjänst. "Dietzgenism" till skillnad från dialektisk materialism är en *virrighet*, ett *steg* mot reaktionär filosofi, ett försök att skapa en linje, och därtill inte av det stora som finns hos Josef Dietzgen (hos denne arbetarfilosof, som på sitt sätt upptäckte den dialektiska materialismen, finns mycket stort!) utan av det *svaga som finns hos honom!*

Jag inskränker mig till två exempel för att visa hur kamrat P Dauge och Eugen Dietzgen är på glid mot den reaktionära filosofin.

P Dauge skriver i andra upplagan av Akquisit, s 273: "Till och med den borgerliga kritiken påvisar Dietzgens frändskap med empiriokriticismen och immanensfilosofin", och längre ned:"särskilt med Leclair" (i citatet ur den "borgerliga kritiken").

Det råder inget tvivel om att P Dauge uppskattar och respekterar J Dietzgen. Lika otvivelaktigt är det att han *skämmer ut* J Dietzgen när han *utan att protestera* citerar den borgerlige pennfäktarens omdöme, som sammanför den svurne fienden till fideismen och professorerna, bourgeoisins "diplomerade lakejer", med den öppne förkunnaren av fideismen, ärkereaktionären Leclair. Det är möjligt, att Dauge endast upprepat en annan persons omdöme om immanensfilosoferna och Leclair utan att själv känna till dessa reaktionärers skrifter. Då bör detta tjäna honom till varning: vägen *från* Marx till Dietzgens säregenheter – till Mach – till immanensfilosoferna, är vägen till träsket. Det är inte endast närmandet till Leclair utan också närmandet till Mach, som framhäver den rörige Dietzgen till skillnad från materialisten Dietzgen.

Jag skall försvara J Dietzgen mot P Dauge. Jag hävdar, att J Dietzgen inte gjort sig förtjänt av en sådan smälek som att sammanföras med Leclair. Och jag kan åberopa mig på ett vittne, som i denna fråga har den största auktoritet, en likadan reaktionär filosof, fideist och "immanent" som Leclair, nämligen Schubert-Soldern. År 1896 skrev denne: "Socialdemokraterna stöder sig gärna med större eller mindre (i regel mindre) rätt på Hegel, varvid Hegels filosofi då materialiseras; jfr J Dietzgen. Hos Dietzgen blir det absoluta till universum och detta till ting i sig, till absolut subjekt, vars företeelser är dess predikat. Att han därmed gör en ren abstraktion till grundval för den konkreta processen ser han naturligtvis lika litet som Hegel ... Dietzgen blandar ofta kaotiskt ihop Hegel, Darwin, Haeckel och den naturvetenskapliga materialismen." (Den sociala frågan, s. XXXIII) Schubert-Soldern är mera hemma i de filosofiska nyanserna än Mach, som prisar vem som helst, t o m kantianen Jerusalem.

Eugen Dietzgen var nog naiv att hos den tyska publiken beklaga sig över att de trångsynta materialisterna i Ryssland "förolämpat" Josef Dietzgen, och han lät översätta Plechanovs och Dauges artiklar om J Dietzgen till tyska (se J. Dietzgen, Erkenntnis und Wahrheit[*], Stuttgart 1908, bilagan). Den stackars "naturmonistens" jämmer föll tillbaka på hans eget huvud: Franz Mehring, som förstår en hel del i filosofin och marxismen, skrev i sin recension att *Plechanov i det väsentliga hade rätt mot Dauge* (Die Neue Zeit, 1908, Nr. 38, 19. Juni, Feuilleton, s. 432[†]). Att J Dietzgen *trampade i klaveret* på de ställen där han avvek från Marx och Engels, det tvivlar Mehring inte på (s. 431). Eugen Dietzgen svarade Mehring i en lång och gråtmild notis, där han gick så långt att han påstod att J Dietzgen kunde vara till nytta "för att förena" "de fientliga bröderna: de rättrogna och revisionisterna" (Die Neue Zeit, 1908, Nr. 44, 31. Juli, s. 652).

[*] Kunskap och sanning – *Red*
[†] *Den nya tiden*, 1908, nr 38, den 19 juni, artikel på s. 432 – *Red*

Ännu en varning, kamrat Dauge! Vägen från Marx till ”dietzgenismen” och ”machismen” är en *väg till träsket*, självfallet inte för enskilda personer, inte för Ivan, Sidor eller Pavel, utan för riktningen.

Och skrik nu inte, herrar machister, att jag åberopar mig på ”auktoriteter”: era protester mot auktoriteter är endast ett försök att dölja, att ni ersätter de socialistiska auktoriteterna (Marx, Engels, Lafargue, Mehring, Kautsky) med borgerliga *auktoriteter* (Mach, Petzoldt, Avenarius, immanensfilosoferna). Det skulle ha varit bättre för er, om ni inte hade tagit upp frågan om ”auktoriteterna” och ”auktoritetstron”!

Kapitel V. Den nyaste revolutionen inom naturvetenskapen och den filosofiska idealismen

För ett år sedan publicerades i tidskriften Die Neue Zeit en artikel av Josef Diner-Dénes som var rubricerad Marxismen och den nyaste revolutionen inom naturvetenskapen (1906 – 07, N° 52). Artikeln lider av den bristen, att den ignorerar de kunskapsteoretiska slutsatser som dras av den ”nya” fysiken och som är av speciellt intresse för oss just nu. Men det är just denna brist som gör, att den nämnde författarens ståndpunkt och slutsatser blir särskilt intressanta för oss. Josef Diner-Dénes intar, i likhet med skrivaren av dessa rader, samma ståndpunkt som den ”enkle marxist” som våra machister med så upphöjt förakt talar om. ”Dialektisk materialist”, skriver exempelvis hr Jusjkevitj, ”kallar sig vanligen den enkle genomsnitts-marxisten.” (s 1 i hans bok) Just denne enkle marxist i J Diner-Dénes person har jämfört de senaste upptäckterna inom naturvetenskapen och särskilt inom fysiken (röntgenstrålningen, becquerelstrålarna, radium osv) *direkt* med Engels' Anti-Dühring. Till vilken slutsats ledde honom då denna jämförelse? ”På de mest olika områden av naturvetenskapen har man”, skriver J Diner-Dénes, ”vunnit nya kunskaper, vilka alla pekar mot den punkt som Engels ville klarlägga, nämligen att det i naturen 'inte finns några polära motsatser, inga strängt fixerade gränslinjer och skillnader' och att, om det förekommer motsatser och skillnader i naturen, så är det endast vi själva som dragit in deras stelhet och absoluta giltighet i naturen.” Man har t ex upptäckt, att ljus och elektricitet endast är yttringar av en och samma naturkraft. Med varje dag blir det sannolikare, att den kemiska affiniteten låter sig återföras på elektriska processer. Kemins oförstörbara och olösliga element, som fortfarande blir allt fler liksom för att håna föreställningen om världens enhet, visar sig vara förstörbara och möjliga att sönderdela. Man har lyckats förvandla grundämnet radium till grundämnet helium. ”Liksom naturkrafterna återförts till en kraft, så har med denna kunskap också alla naturämnen återförts till *ett ämne*.” (Kursiv av Diner-Dénes) Efter att ha citerat en av de skriftställare, som anser att atomen endast är förtätad eter, utropar författaren: ”Hur glänsande har inte Engels' uttalande bekräftats: rörelsen är materiens existensform.” ”Alla naturföreteelser är rörelse och skillnaderna mellan dem består endast i att vi människor varseblir denna rörelse i olika former ... Det förhåller sig så som Engels sagt. Precis på samma sätt som historien är också naturen underordnad den dialektiska rörelselagen.”

Å andra sidan kan man inte ta machistisk litteratur eller litteratur om machismen i sin hand utan att stöta på anspråksfulla hänvisningar till den nya fysiken som påstås ha vederlagt materialismen osv, osv. Huruvida dessa hänvisningar är motiverade är en annan fråga, men sambandet mellan den nya fysiken – eller rättare sagt en bestämd skola inom den nya fysiken – och machismen och andra varianter av den moderna idealistiska filosofin är alldeles otvetydiga. Att analysera machismen och därvid ignorera detta samband – vilket Plechanov gör – betyder att håna den dialektiska materialismens anda, dvs att offra Engels' metod för en eller annan bokstav hos Engels. Engels säger direkt: ”Med varje epokgörande upptäckt enbart på det naturvetenskapliga området [för att nu inte tala om mänsklighetens historia] måste materialismen ändra sin form.” (L Feuerbach, den tyska upplagan, s 19) Följaktligen

innefattar en revision av ”formen” för Engels' materialism, en revision av hans naturfilosofiska satser, ingalunda någonting ”revisionistiskt” i detta ords vanliga mening utan är tvärtom ett oundgängligt krav för marxismen. Det är alls inte för en sådan revision vi kritiserar machisterna utan för deras rent revisionistiska metod att under skenet av en kritik av materialismens form ändra dess väsen, att överta den reaktionära borgerliga filosofins grundläggande satser utan det ringaste försök att direkt, öppet och bestämt ta i betraktande exempelvis sådana, för denna fråga obetingat högst väsentliga, satser av Engels som hans påstående att rörelse utan materia är otänkbar (Anti-Dühring, s 50).

Då vi granskar frågan om sambandet mellan en viss skola bland de nyaste fysikerna och den filosofiska idealismens pånyttfödelse, är vi självfallet fjärran från tanken på att befatta oss med fysikens specialvetenskaper. Vi intresserar oss uteslutande för de kunskapsteoretiska slutsatser som följer av några bestämda satser och allmänt bekanta upptäckter. Dessa kunskapsteoretiska slutsatser gör sig till den grad själva gällande att de redan berörs av många fysiker. Bland fysikerna finns t o m redan olika riktningar, och skolor uppstår på denna grundval. Vår uppgift inskränker sig därför till att klart och tydligt framlägga det väsentliga i meningsskiljaktigheterna mellan dessa riktningar och i vilket förhållande de står till filosofins huvudlinjer.

1. Den moderna fysikens kris

Den kände franske fysikern Henri Poincaré säger i sin bok Vetenskapens värde att det finns ”tecken på en allvarlig kris” inom fysiken och han ägnar ett särskilt kapitel åt denna kris (ch. VIII, jfr s. 171). Denna kris består inte endast i att ”den store revolutionären radium” undergräver energiprincipen. ”Också alla andra principer är i fara.” (180) Exempelvis Lavoisiers princip eller principen om massans oförstörbarhet som har undergrävts genom elektronteorin om materien. Enligt denna teori bildas atomerna av ytterst små, med positiv eller negativ elektricitet laddade partiklar som kallas elektroner och som är ”sänkta i ett medium, vilket vi kallar eter.” Fysikernas experiment levererar material för att beräkna elektronernas rörelsehastighet och deras massa (eller förhållandet mellan deras massa och deras elektriska laddning). Rörelsehastigheten visar sig vara jämförlig med ljusets hastighet (300 000 kilometer i sekunden), den uppnår t ex en tredjedel av denna hastighet. Under sådana omständigheter måste man räkna med två slags massa hos elektronen, motsvarande nödvändigheten att övervinna trögheten för det första hos elektronen själv och för det andra hos etern. Den första massan blir således elektronens verkliga eller mekaniska massa, den andra den ”elektrodynamiska massan, som representerar eterns tröghet”. Och nu visar sig den första massan vara lika med noll. Elektronernas, eller åtminstone de negativa elektronernas, hela massa visar sig till sitt ursprung helt och hållet vara elektrodynamisk. Massan försvinner. Mekanikens grundvalar undergrävs. Newtons princip, likheten mellan verkan och motverkan, undergrävs osv.

Framför oss ligger, säger Poincaré ”ruinerna” av fysikens gamla principer, vi upplever ”principernas allmänna sammanbrott”. Visserligen hör, anmärker han, alla dessa undantag från principerna endast till de oändligt små kvantiteternas område; det är möjligt att vi ännu inte känner till andra oändligt små storheter som motverkar de gamla lagarnas rubbande – och dessutom är ju radium ytterst sällsynt. I varje fall har emellertid ”tvivlens period” inträtt. Författarens kunskapsteoretiska slutsatser av denna ”*tvivlens period*” har vi redan lärt känna: ”Det är inte naturen som påtvingar oss begreppen om rum och tid, utan vi som påtvingar dem naturen”, ”allt som inte är tanke är det renaste intet”. Detta är idealistiska slutsatser. Sammanbrott för de mest fundamentala principerna bevisar (det är Poincarés tankegång), att dessa principer inte är några slags kopior, bilder av naturen, inga avbilder av någonting som ligger utanför det mänskliga medvetandet, utan produkter av detta medvetande. Poincaré

utvecklar inte dessa slutsatser konsekvent, han intresserar sig inte någotsånär väsentligt för frågans filosofiska sida. Denna behandlas ingående av den franske filosofiske skriftställaren Abel Rey i hans bok Fysikens teori hos de moderna fysikerna (La théorie de la physique chez les physiciens contemporains, Paris, F. Alcan, 1907). Författaren är visserligen själv positivist, dvs en virrhjärna och till hälften machist, men i detta fall erbjuder det till och med en viss fördel, eftersom man inte kan misstänka honom för att vilja ”baktala” våra machisters idol. Då det är fråga om en exakt filosofisk begreppsdefinition och i synnerhet om materialismen kan man inte lita på Rey, ty Rey är också professor och som sådan full av ett gränslöst förakt för materialisterna (och utmärker sig för en gränslös okunnighet om materialismens kunskapsteori). Det behöver inte nämnas, att någon Marx eller Engels överhuvudtaget inte existerar för sådana ”vetenskapsmän”. Men Rey gör en omsorgsfull och i allmänhet samvetsgrann överblick av den utomordentligt rika litteraturen i denna fråga, och inte endast den franska utan också den engelska och den tyska (särskilt Ostwald och Mach), och vi kommer därför ofta att betjäna oss av hans arbete.

Filosoferna i allmänhet, menar författaren, och likaså de som av ett eller annat skäl önskar kritisera vetenskapen överhuvudtaget, har för närvarande sin uppmärksamhet riktad särskilt på fysiken. ”Diskussionen om gränserna för och värdet av de fysikaliska kunskaperna är i själva verket kritik av den positiva vetenskapens berättigande, möjligheten att vinna kunskap om objektet.” (s. I– II) Ur ”den moderna fysikens kris” skyndar man sig att dra skeptiska slutsatser (s. 14). Vad är då det väsentliga i denna kris? Under de två första tredjedelarna av 1800-talet var fysikerna i allt väsentligt ense med varandra. ”Man trodde på en rent mekanisk förklaring av naturen. Man antog, att fysiken endast var en mera komplicerad mekanik, nämligen molekylärmekanik. Oense var man endast i frågan om hur fysiken skulle reduceras till mekanik och beträffande mekanismens detaljer.” ”Idag förefaller oss den bild, som de fysikalisk-kemiska vetenskaperna bjuder oss, vara fullständigt omvänd. I stället för den allmänna enigheten har extrema meningsskiljaktigheter yppat sig, och dessa meningsskiljaktigheter gäller inte längre blott detaljer utan de grundläggande och ledande idéerna. Även om det vore en överdrift att säga att varje forskare har sina egna tendenser, är det dock nödvändigt att konstatera att vetenskapen, särskilt fysiken, i likhet med konsten uppvisar talrika skolor, med ofta vitt divergerande, ibland varandra motsatta och motstridiga slutsatser ...

Av detta kan man se betydelsen och omfattningen av det som kallas den moderna fysikens kris.

Till mitten av 1800-talet antog den traditionella fysiken att det var tillräckligt att helt enkelt fortsätta fysiken för att komma fram till en materiens metafysik. Denna fysik tillmätte sina teorier en ontologisk betydelse och de var helt och hållet mekaniska. Den traditionella mekanismen [Rey använder detta ord i en särskild mening och avser det system av åskådningar som reducerar fysiken till mekanik] utgjorde i enlighet därmed – vida utöver erfarenhetens resultat, utöver gränserna för erfarenhetsresultaten – den *reella* kunskapen om den materiella världen. Den var inte ett hypotetiskt uttryck för erfarenheten, den var en dogm ...” (16)

Här måste vi avbryta den ärade ”positivisten”. Det är klart, att han beskriver den traditionella fysikens materialistiska filosofi utan att vilja nämna djävulen (dvs materialismen) vid namn. För en humean måste materialismen se ut som metafysik, som en dogm, som ett överskridande av erfarenhetens gränser osv. Humeanen Rey, som inte känner till materialismen, har ännu mindre något begrepp om dialektiken, om skillnaden mellan dialektisk materialism och metafysisk materialism som Engels uppfattar termen. Därför är exempelvis förhållandet mellan absolut och relativ sanning absolut oklart för Rey.

”... De kritiska anmärkningar, som under senare hälften av 1800-talet restes mot den traditionella mekanismen, undergrävde förutsättningen för dess ontologiska realitet. På grundvalen av denna kritik rotfäste sig en filosofisk uppfattning av fysiken, som mot slutet av 1800-talet nästan blev till en tradition inom filosofin. Enligt denna åsikt är vetenskapen inte mer än en symbolisk formel, en metod för noterande [betecknande, repérage, framställande av märken, emblem, symboler], och då dessa voteringsmetoder är olika hos olika skolor, drog man snart slutsatsen, att man härvid endast noterar det som tidigare framställts [façonné] av människorna för beteckning [för symbolisering]. Vetenskapen blev till ett konstverk för dilettanter och för utilitarister: en ståndpunkt som man naturligtvis allmänt började framställa som ett förnekande av vetenskapens möjlighet. Vetenskapen som ett rent konstlat medel för att inverka på naturen, som en enkel utilitaristisk teknik, har ingen rätt att kalla sig vetenskap, om man inte vill vanställa ordets betydelse. Att säga att vetenskapen inte kan vara något annat än ett konstlat medel för påverkan, betyder att förneka vetenskapen i ordets egentliga mening.

Den traditionella mekanismens sammanbrott, eller rättare sagt den kritik som den underkastades, ledde till tesen att vetenskapen själv också gjort fiasko. Från omöjligheten att helt enkelt och uteslutande hålla sig till den traditionella mekanismen slöt man sig till vetenskapens omöjlighet.” (16-17)

Och författaren ställer frågan: ”Är fysikens nuvarande kris en övergående, yttre incident i vetenskapens utveckling, eller gör vetenskapen en tvärvändning och lämnar definitivt den väg den hittills följt? ...”

... Om dessa [de fysikalisk-kemiska] vetenskaper, som i historien egentligen främjat emancipationen, går under i en kris som endast låter dem behålla värdet av tekniskt nyttiga recept men berövar dem varje betydelse som naturkunskap, så måste detta framkalla en fullständig omvälvning såväl i logiken som i idéernas historia. Fysiken förlorar varje uppfostrande värde; den positiva vetenskapens anda, som den representerar, blir falsk och farlig.” Vetenskapen kan endast ge praktiska recept men ingen verklig kunskap. ”Kunskapen om det reella måste sökas och ges med andra medel ... Man måste slå in på en annan väg, den subjektiva intuitionen, realitetens mystiska känsla, med ett ord, det hemlighetsfulla, måste återfå allt vad man trott sig ha ryckt ifrån dem genom vetenskapen.” (19)

Som positivist anser författaren att denna uppfattning är oriktig och att fysikens kris är övergående. På vilket sätt Rey rentvår Mach, Poincaré & Co från dessa slutsatser skall vi se längre fram. Nu skall vi bara konstatera ”krisen” som faktum och dess betydelse. Av Reys senast anförda ord framgår det klart vilka reaktionära element som dragit nytta av denna kris och skärpt den. I förordet till sitt verk förklarar Rey utan omsvep, att ”den fideistiska och antiintellektualistiska strömningen under 1800-talets sista år” sökt ”stödja sig på den moderna fysikens allmänna anda” (II). Fideister (av det latinska fides = tro) kallar man i Frankrike dem som sätter tron över förnuftet. Antiintellektualism kallas den lära som förnekar förnuftets rätt eller anspråk. I filosofiskt avseende går följaktligen ”den moderna fysikens kris” ut på att den gamla fysiken i sina teorier såg ”den reella kunskapen om den materiella världen”, dvs en återspegling av den objektiva realiteten. Den nya strömningen i fysiken ser däremot i teorin endast symboler, tecken, emblem för praktiken, dvs förnekar existensen av en objektiv realitet som är oberoende av vårt medvetande och återspeglas av det. Hade Rey använt en riktig filosofisk terminologi, borde han ha sagt: den materialistiska kunskapsteorin, som spontant antagits av den tidigare fysiken, har avlösts av en idealistisk och agnostisk, och detta har fideismen utnyttjat tvärtemot idealisternas och agnostikernas önskan.

Men denna avlösning, som utgör krisen, föreställer sig Rey inte som om samtliga nya fysiker skulle stå i motsats till samtliga gamla fysiker. Inte alls. Han påvisar, att de moderna fysikerna i enlighet med sina kunskapsteoretiska tendenser är uppdelade i tre skolor: en energetisk eller

konceptualistisk (av concept=rent begrepp), en mekanistisk eller nymekanistisk, vid vilken det överväldigande flertalet fysiker fortfarande håller fast, och en mellanliggande, kritisk skola. Till den första hör Mach och Duhem; till den tredje Henri Poincaré; till den andra Kirchhoff, Helmholtz, Thomson (Lord Kelvin), Maxwell bland de äldre och Larmor och Lorentz bland de yngre fysikerna. Vad som är det väsentliga i de *bägge* huvudriktningarna (den tredje är nämligen osjälvständig och mellanliggande) framgår av följande ord av Rey:

”Den traditionella mekanistiska uppfattningen konstruerade ett system för den materiella världen.” I läran om materiens struktur gick den ut från ”kvalitativt homogena och identiska element”, varvid elementen måste betraktas som ”oföränderliga, ogenomträngliga” osv. Fysiken ”konstruerade en *reell* byggnad av *reella* material och *reellt* murbruk. Fysikern disponerade över *materiella element*, *orsaker* och *sätt* för deras verkan, över reella lagar för deras verkan” (33-38). ”Förändringarna i denna uppfattning av fysiken består främst i att teoriernas ontologiska värde förkastas och fysikens fenomenologiska betydelse i utomordentlig grad betonas.” Den konceptualistiska uppfattningen opererar med ”rena abstraktioner”, den ”söker en rent abstrakt teori, som såvitt möjligt skall avlägsna hypotesen om materien”. ”Begreppet energi blev den nya fysikens underbyggnad [substructure], och därför kan den konceptualistiska fysiken till största delen betecknas som *energetisk* fysik”, även om denna beteckning inte passar in på t ex en sådan representant för den konceptualistiska fysiken som Mach (s. 46).

Denna Reys sammanblandning av energetiken och machismen är självfallet inte alldeles riktig, liksom inte heller påståendet att också den nymekanistiska skolan med all sin djupgående divergens från konceptualisterna hamnar i den fenomenologiska synen på fysiken (s. 48). Reys ”nya” terminologi gör inte saken klarare utan fördunklar den, men vi kunde inte undvika den eftersom det gällde att ge läsaren en föreställning om en ”positivists” uppfattning av krisen inom fysiken. Vad frågans kärna beträffar, sammanfaller den ”nya” skolans placering i opposition till den gamla åsikten, som läsaren kunnat se, fullständigt med Kleinpeters tidigare anförda kritik av Helmholtz. När Rey återger de olika fysikernas åsikter, återspeglar han i sin framställning allt det obestämda och vacklande i deras filosofiska åsikter. Kärnpunkten i den nutida fysikens kris består i de gamla lagarnas och grundprincipernas sammanbrott och prisgivandet av den objektiva realiteten utanför medvetandet, dvs i att materialismen ersätts av idealism och agnosticism. ”Materien har försvunnit” – med dessa ord kan man uttrycka den fundamentala och med hänsyn till många delfrågor typiska svårighet, som denna kris skapat. Det är vid denna svårighet vi nu skall dröja.

2. ”Materien har försvunnit”

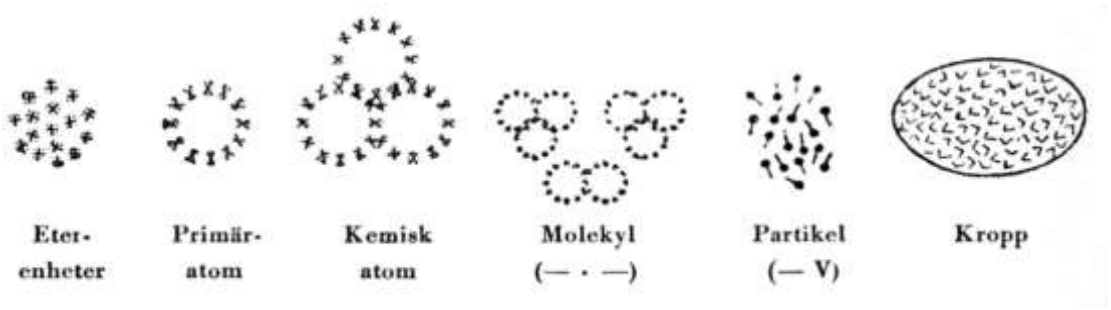
En sådan formulering kan man ordagrant återfinna i de moderna fysikernas skildring av de nyaste upptäckterna. Så ger t ex L Houllevigue i sin bok Vetenskapernas evolution kapitlet om de nya teorierna om materien rubriken: Existerar materien? ”Atomen avmaterialiseras”, säger han där, ”materien försvinner.” [*] För att se hur lätt machisterna drar fundamentala filosofiska slutsatser av detta kan vi ta t ex Valentinov. Han skriver: ”Påståendet att den vetenskapliga förklaringen av världen får en fast motivering *'endast* i materialismen' är ingenting annat än ett påhitt, och därtill ett dumt påhitt.” (s 67) Som detta dumma påhitts vederläggare åberopas den kände italienske fysikern Augusto Righi, som säger att elektronteorin ”inte så mycket är en teori om elektriciteten som om materien; det nya systemet sätter helt enkelt elektriciteten i materiens ställe” (Augusto Righi, Die moderne Theorie der

[*] L. Houllevigue, *L'évolution des sciences*, Paris (A. Collin), 1908, pp. 63, 87, 88. Jfr hans artikel *Les idées des physiciens sur la matiére* (Fysikernas uppfattningar om materien – *Red*) i *l'Année Psychologigue*, 1908.

physikalischen Erscheinungen, Leipzig 1905, s. 131.* Föreligger i rysk översättning). Efter att ha citerat dessa ord (s 64) utropar hr Valentinov:

”Varför tillåter sig Augusto Righi att på detta sätt förgå sig mot den heliga materien? Kanske därför att han är solipsist, idealist, borgerlig kriticist, något slags empiriomonist eller någonting ännu värre?”

Denna anmärkning mot materialisterna, som förefaller hr Valentinov så mördande giftig, blottar hela hans jungfruliga oskuld i frågan om den filosofiska materialismen. Vari det *verkliga* sambandet mellan den filosofiska idealismen och ”materiens försvinnande” består, det har hr Valentinov absolut inte begripit. Och *det* ”materiens försvinnande”, som han i samklang med de nutida fysikerna talar om, har ingenting att göra med den kunskapsteoretiska skillnaden mellan materialism och idealism. För att klargöra detta skall vi ta en av de konsekventaste och klaraste machisterna, Karl Pearson. Den fysiska världen är för honom grupper av sinnliga varseblivningar. ”Vår kunskapsmodell av den fysiska världen” illustrerar han genom följande diagram, med det förbehållet att storleksförhållandena inte beaktats i diagrammet (The Grammar of Science, s. 282):



För att förenkla diagrammet har Karl Pearson helt uteslutit frågan om förhållandet mellan eter och elektricitet eller mellan positiva och negativa elektroner. Det spelar emellertid ingen roll. Viktigt är, att från Pearsons idealistiska ståndpunkt är ”kropparna” sinnliga varseblivningar; dessa kroppars sammansättning av partiklar, partiklarnas av molekyler osv hänför sig däremot redan till förändringarna i modellen av den fysiska världen men ingalunda till frågan om huruvida kropparna är symboler av förnimmelserna eller förnimmelserna avbilder av kropparna. Materialismen och idealismen skiljer sig från varandra genom det sätt på vilket de löser frågan om *källan* till vår kunskap, om kunskapens (och överhuvudtaget det ”psykiskas”) förhållande till den *fysiska* världen, medan materiens struktur, atomerna och elektronerna är en fråga som uteslutande rör denna ”fysiska värld”. Med orden ”materien försvinner” vill fysikerna säga, att naturvetenskapen hittills återfört alla sina forskningar om den fysiska världen till de tre yttersta begreppen: materia, elektricitet och eter; nu däremot återstår *endast* de två sista, eftersom man kan återföra materien till elektricitet, atomen kan förklaras som ett slags oändligt litet solsystem, inom vilket de negativa elektronerna rör sig kring den positiva elektronen” med en bestämd (och som vi sett ofantlig) hastighet. I stället för dussintals element lyckas det följaktligen att återföra den fysiska världen till två eller tre (försåvitt de positiva och negativa elektronerna utgör ”två väsentligt olika slag av materia”, som fysikern H Pellat menar; Rey, 1 c, s. 294-295). Naturvetenskapen leder följaktligen till ”*materiens enhet*” (ibid).† Det är det verkliga innehållet i den sats om materiens försvinnande, om

---

* *Den moderna teorin om de fysikaliska egenskaperna*, Leipzig 1905, s 131– *Red*

† Jfr Oliver Lodge, *Sur les électrons* (Om elektonerna – *Red*), Paris 1906, p. 159: ”Den elektriska teorin om materien”, erkännandet av elektriciteten som ”fundamental substans” är ”nästan ett teoretiskt uppnående av de mål som filosoferna alltid strävat till, nämligen materiens enhet.” Jfr också Augusto Righi, *Über die Struktur der Materie* (Om materiens struktur– Red), Leipzig 1908; J. J. Thomson, *The Corpuscular Theory of Matter*

materiens ersättande med elektricitet osv, som får så många att tappa huvudet. ”Materien försvinner” betyder att den gräns, till vilken vi hittills känt materien, försvinner, vår kunskap blir djupare; sådana egenskaper hos materien, som tidigare gällde som absoluta, oföränderliga, primära, försvinner (ogenomtränglighet, tröghet, massa osv) och numera visar sig vara relativa, kännetecknande för endast några tillstånd hos materien. Ty den enda ”egenskap” hos materien, vid vars erkännande den filosofiska materialismen är bunden, är dess egenskap att *vara en objektiv realitet*, att existera utanför vårt medvetande.

Machismen överhuvudtaget liksom den nya machistiska fysiken gör det felet, att denna grundval för den filosofiska materialismen och skillnaden mellan den metafysiska och den dialektiska materialismen ignoreras. Erkännandet av några slags oföränderliga element, ett ”tingens oföränderliga väsen” osv är inte materialism utan *metafysisk*, dvs antidialektisk materialism. Därför betonade J Dietzgen, att ”objektet för all vetenskap är oändligt”, att inte endast det oändliga utan också den ”minsta atom” är omätlig, omöjlig att lära känna alltigenom, *outtömlig*, ty ”naturen är till alla delar utan början och slut” (Kleinere philosophische Schriften, s. 229-230). Därför anförde också Engels exemplet med upptäckten av alizarin i koltjäran och kritiserade den *mekaniska* materialismen. För att ställa frågan på det enda rätta sättet, dvs dialektisk-materialistiskt, måste man fråga: existerar elektronerna, etern *och så vidare* som objektiv realitet utanför det mänskliga medvetandet eller inte? Denna fråga måste naturforskarna också utan tvekan besvara med *ja*, och det gör de också ständigt liksom de utan tvekan erkänner naturens existens före människan och den organiska materien. Och därmed har frågan lösts till förmån för materialismen, ty begreppet materia betyder, som vi redan sagt, kunskapsteoretiskt *ingenting annat* än den objektiva realiteten, som existerar oberoende av människans medvetande och avbildas av det.

Men den dialektiska materialismen hävdar att varje vetenskaplig tes om materiens struktur och dess egenskaper har en ungefärlig, relativ karaktär, att det inte finns absoluta gränser i naturen, att den i rörelse stadda materien förvandlas från ett tillstånd till ett annat, som ur vår synpunkt sett framstår som oförenligt med det förra osv. Hur besynnerlig den ovägbara eterns förvandling till vägbar materia och omvänt än är från det ”sunda förnuftets” synpunkt, hur ”sällsam” frånvaron av all annan massa än den elektromagnetiska hos elektronerna än kan förefalla, hur ovanligt begränsandet av de mekaniska rörelselagarna till endast ett område av naturföreteelserna och deras underordnande under de elektromagnetiska fenomenens mera djupgående lagar än kan te sig osv – så *bekräftar* allt detta endast ytterligare den dialektiska materialismen. Den nya fysiken har huvudsakligen förirrat sig till idealismen just därför att fysikerna inte känt till dialektiken. De bekämpade den metafysiska (i den mening som Engels och inte positivisterna, dvs Hume, ger detta ord) materialismen, dess ensidiga, ”mekaniska karaktär” och kastade därvid ut barnet med badvattnet. De förnekade oföränderligheten hos materiens dittills kända element och egenskaper och gled ned till förnekande av materien, dvs den fysiska världens objektiva realitet. De förnekade den absoluta karaktären hos de viktigaste och fundamentala lagarna och gled ned till förnekande av varje objektiv lagbundenhet i naturen, till att förklara att en naturlag är rent godtycke, en ”förväntningsbegränsning”, en ”logisk nödvändighet” osv. De konstaterade att vårt vetande har en ungefärlig, relativ karaktär och gled ned till förnekande av det av vår kunskap oberoende objektet, som tillnärmelsevis troget, relativt riktigt återspeglas genom denna kunskap. Osv i det oändliga.

Bogdanovs resonemang år 1899 om ”tingens oföränderliga väsen”, Valentinovs och Jusjkevitjs om ”substansen” osv – allt detta är likadana produkter av okunnighet om dialektiken. Oföränderligt är enligt Engels' ståndpunkt endast ett: det mänskliga medvetandets

---

(Korpuskularteorin om materien – *Red*), London 1907; P. Langevin, *La physique des électrons* (Elektronernas fysik – *Red*) i Revue générale des sciences, 1905, pp. 257-276.

(då detta existerar) återspegling av yttervärlden, som existerar och utvecklas oberoende av detta medvetande. För Marx och Engels finns det ingen annan ”oföränderlighet”, inget annat ”väsen”, ingen ”absolut substans” i den mening som den tomma professorsfilosofin gett dessa begrepp. Tingens ”väsen” eller ”substans” är *också* relativa; de uttrycker endast djupet av den mänskliga kunskapen om objekten, och om denna kunskap igår inte sträckte sig längre än till atomen och idag inte når längre än till elektronen och etern, så hävdar den dialektiska materialismen att alla dessa *milstolpar* för den framåtskridande mänskliga vetenskapens kunskap om naturen är temporära, relativa, ungefärliga. Elektronen är lika *outtömlig* som atomen, naturen är oändlig, men den *existerar* oändligt, och det är just detta enda kategoriska, enda villkorslösa erkännande av dess *existens* utanför människans medvetande och förnimmelse som skiljer den dialektiska materialismen från den relativistiska agnosticismen och idealismen.

Låt oss anföra två exempel på hur den nya fysiken omedvetet och spontant pendlar mellan den dialektiska materialismen, som förblir obekant för de borgerliga lärda, och ”fenomenalismen” med dess oundvikliga subjektivistiska (och senare rent av fideistiska) slutsatser.

Samme Augusto Righi, som hr Valentinov *inte förstod* att rådfråga beträffande problemet med materialismen som fångat hans intresse, skriver i inledningen till sin bok: ”Vad elektronerna eller de elektriska atomerna egentligen är förblir än idag en hemlighet; men likväl är måhända den nya teorin kallad att med tiden också uppnå en inte ringa filosofisk betydelse, försåvitt den kommer till helt nya antaganden beträffande den ponderabla materiens struktur och strävar att återföra samtliga yttervärldens företeelser till ett gemensamt ursprung.

För de positivistiska och utilitaristiska tendenserna i vår tid betyder väl ett dylikt företräde inte så mycket, och en teori kan i första hand endast tjäna som ett medel att på ett bekvämt sätt ordna och sammanställa fakta och som en ledtråd vid sökandet efter ytterligare företeelser. Men om förgångna tider måhända skänkte den mänskliga andens förmåga ett alltför stort förtroende och alltför lätt trodde sig kunna fatta alla tings yttersta orsaker med blotta händerna, är man idag benägen att förfalla till det motsatta felet.” (L.c., s. 3)

Varför avgränsar sig Righi här från de positivistiska och utilitaristiska tendenserna? Därför att han, som tydligen inte har någon bestämd filosofisk ståndpunkt, spontant håller fast vid yttervärldens realitet och vid erkännandet av den nya teorin inte endast som ett ”bekvämt” medel (Poincaré), inte endast som en ”empiriosymbol” (Jusjkevitj), inte endast som en ”harmoniering av erfarenheten” (Bogdanov) eller vad dylika subjektivistiska griller än må kallas, utan som ytterligare ett steg i inhämtandet av kunskap om den objektiva realiteten. Ifall denne fysiker hade lärt känna den *dialektiska* materialismen, skulle hans dom över det fel, som står som motsats till den gamla metafysiska materialismen, ha kunnat bli utgångspunkten för en riktig filosofi. Men hela den miljö, som dessa personer lever i, stöter dem bort från Marx och Engels och driver dem i armarna på den banala officiella filosofin.

Även för Rey är dialektiken någonting helt okänt. Men också han är tvungen konstatera, att det bland de nyaste fysikerna finns sådana som för ”mekanismens” (dvs materialismens) traditioner vidare. Det är, säger han, inte endast Kirchhoff, Hertz, Boltzmann, Maxwell, Helmholtz och Lord Kelvin som följer ”mekanismens” väg. ”Rena mekanister och ur en viss synpunkt sett ännu mera mekanistiska än alla andra, ja representanter för den mest extrema [l'aboutissant] mekanismen är de, som efter Lorentz och Larmor formulerar en elektrisk teori för materien och kommer till förnekandet av massans konstans och gör den till en funktion av rörelse. *Alla är de mekanister, eftersom de tar de reella rörelserna till utgångspunkt.*” (Kursiv av Rey, ss. 290291)

”... Om de nya hypoteserna av Lorentz, Larmor och Langevin bekräftades experimentellt och fick en tillräckligt stabil grundval för fysikens systematisering, skulle det stå klart att lagarna

för den nutida mekaniken är beroende av de elektromagnetiska lagarna; mekanikens lagar skulle vara ett strikt begränsat specialfall. Massans konstans, vår tröghetsprincip skulle gälla endast för kropparnas mellanhastigheter, varvid uttrycket 'mellan' bör förstås i förhållande till våra sinnen och till de företeelser som utgör vår vanliga erfarenhet. En allmän omgestaltning av mekaniken skulle bli oundgänglig och följaktligen också en allmän omgestaltning av fysikens systematisering.

Skulle detta innebära ett avståndstagande från mekanismen? Ingalunda. Den rent mekanistiska traditionen skulle bibehållas liksom förut, mekanismen skulle fortfarande följa sin normala utvecklingsbana." (295)

"Elektronfysiken, som måste räknas till de enligt sin anda mekanistiska teorierna, har en tendens att utsträcka sin systembildning till hela fysiken. Dess anda är mekanistisk, även om fysikens huvudprinciper inte längre levereras av mekaniken utan av elektricitetsteorins experimentella fakta, och det av följande skäl: 1) Den använder *åskådliga* [figurés], *materiella* element för att framställa de fysiska egenskaperna och deras lagar, den uttrycker sig i varseblivningens termer. 2) Om den också inte längre betraktar de fysikaliska företeelserna som specialfall av mekaniska fenomen, betraktar den dock mekaniska fenomen som specialfall av de fysikaliska företeelserna. Mekanikens lagar behåller följaktligen ett *omedelbart samband* med fysikens lagar; mekanikens begrepp förblir begrepp av samma slag som de fysisk-kemiska begreppen. I den traditionella mekanismen var dessa begrepp avbilder [calqués] av *relativt långsamma* rörelser, vilka då de ensamma var kända och tillgängliga för den direkta iakttagelsen ... ansågs vara förebilder för alla möjliga rörelser. *Nya experiment* har däremot visat, att vår föreställning om de möjliga rörelserna *måste utvidgas*. Den traditionella mekaniken förblir i det stora hela oantastad, men den är användbar endast på de relativt långsamma rörelserna ... För de stora hastigheterna är rörelselagarna andra. Materien återförs till elektriska partiklar, atomens yttersta element ... 3) Rörelsen, omflyttningen i rummet, förblir den fysikaliska teorins enda åskådliga [figuré] element. 4) Slutligen – och sett utifrån fysikens allmänna anda står detta argument högre än alla andra – förblir uppfattningen om fysiken, dess metod, dess teori och dess förhållande till erfarenheten *absolut identisk* med den mekanistiska uppfattningen, med fysikens teori sedan renässansen." (46-47)

Jag har anfört detta långa utdrag från Rey i dess helhet därför att det – med hänsyn till hans ständiga ängsliga bemödanden att undvika den "materialistiska metafysiken" – är det enda möjliga sättet att framlägga hans uppfattning. Men hur än Rey och de fysiker han talar om skulle avsvärja sig materialismen, står det dock utom allt tvivel, att mekaniken var en avbild av långsamma reella rörelser medan den nya fysiken är en avbild av gigantiskt snabba reella rörelser. Erkännandet av teorin som en avbild, som en ungefärlig kopia av den objektiva realiteten, är just materialism. När Rey säger, att det bland de nya fysikerna finns en "reaktion mot den konceptualistiska [machistiska] och energetiska skolan" och när han till representanterna för denna reaktion hänför elektronteorins fysiker (46) – då kan vi inte ens önska oss en bättre bekräftelse på det faktum, att kampen i själva verket förs mellan de materialistiska och de idealistiska tendenserna. Man får bara inte glömma, att de mest framstående teoretikerna, vid sidan av hela det bildade kälkborgerskapets allmänna fördomar mot materialismen, är behäftade av en fullständig okunnighet om dialektiken.

3. Är rörelse tänkbar utan materia?

Orsaken till att den filosofiska idealismen bemödar sig att utnyttja den nya fysiken eller de idealistiska slutsatserna av den är inte att nya slags ämnen och krafter, materia och rörelse upptäcks utan att det görs ett försök att tänka sig rörelse utan materia. Just detta försök underlåter våra machister egentligen att behandla. De har ingen lust att besinna Engels' ord, att "rörelse utan materia är *otänkbar*". J Dietzgen uttalade redan 1869 samma tanke som

Engels i sin Det mänskliga tankearbetets väsen – visserligen inte utan sina vanliga förvirrade försök att ”försona” materialismen med idealismen. Dessa försök, som i betydande grad har sin förklaring i att Dietzgen polemiserar mot Büchners odialektiska materialism, skall vi lämna åsido och i stället betrakta Dietzgens egna uttalanden i den fråga som intresserar oss. Han säger: ”De [idealisterna] vill det allmänna utan det särskilda, ande utan materia, kraft utan ämne, vetenskap utan erfarenhet eller material, det absoluta utan det relativa.” (Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit, 1903, s. 108.) Strävan att skilja rörelsen från materien, kraften från ämnet förbinder alltså Dietzgen med idealismen, han ställer den vid sidan av strävan att isolera tanken från hjärnan. ”Liebig”, fortsätter Dietzgen, ”som särskilt älskar att från sin induktiva vetenskap sväva över till spekulation, säger i idealismens anda: 'Kraften låter sig inte ses.' ” (109) ”Spiritualisten eller idealisten tror på ett andligt, dvs ett spöklikt, oförklarligt kraftväsen.” (110) ”Motsatsen mellan kraft och ämne är lika gammal som motsatsen mellan idealism och materialism.” (111) ”Förvisso, ingen kraft utan ämne, inget ämne utan kraft. Ämnen utan kraft och krafter utan ämnen är nonsens. Om idealistiska naturforskare tror på en immateriell tillvaro av krafter, är de på denna punkt inga naturforskare utan – andeskådare.” (114).

Vi ser alltså, att det för fyrtio år sedan också fanns naturforskare, som var redo att medge tänkbarheten av rörelse utan materia, och att Dietzgen ”på denna punkt” beskrev dem som andeskådare. Vilket sammanhang finns det då mellan den filosofiska idealismen och materiens skiljande från rörelsen, ämnets avlägsnande från kraften? Kanske det verkligen vore mera ”ekonomiskt” att tänka sig rörelse utan materia?

Låt oss tänka oss en konsekvent idealist, som t ex anser att hela världen endast är hans förnimmelse, hans föreställning osv (om vi tar ”ingens” förnimmelse eller föreställning, ändras endast den filosofiska idealismens art, men inte dess väsen). Idealisten har inte den minsta tanke på att förneka, att världen är rörelse, nämligen hans tankars, föreställningars, förnimmelsers rörelse. Frågan om vad som rör sig kommer idealisten att avvisa och anse absurd: det sker en växling av hans förnimmelser, föreställningar försvinner och uppstår, det är allt. Utanför honom finns ingenting. ”Det rör sig”, och därmed basta! Ett mera ”ekonomiskt” tänkande kan man inte föreställa sig. Och man kan inte vederlägga solipsisten med argument, syllogismer eller definitioner om han konsekvent genomför sin åsikt.

Den grundläggande skillnaden mellan materialisten och anhängaren av den idealistiska filosofin är att materialisten fattar förnimmelsen, varseblivningen, föreställningen och överhuvudtaget människans medvetande som en avbild av den objektiva realiteten. Världen utgör rörelse av denna objektiva realitet som återspeglas av vårt medvetande. Föreställningarnas, varseblivningarnas osv rörelse motsvaras av rörelsen hos materien utanför mig. Begreppet materia uttrycker ingenting annat än den objektiva realiteten, som är oss given i förnimmelsen. Att skilja rörelsen från materien är därför detsamma som att skilja tänkandet från den objektiva realiteten, att skilja mina förnimmelser från yttervärlden, dvs att gå över till idealismen. Det konststycke som vanligen utförs i och med att materien förnekas, i och med att rörelse utan materia antas, består i att man förtiger materiens förhållande till tanken. Man framställer saken som om detta förhållande alls inte skulle existera, medan man i själva verket plockar in det i smyg; man undviker att tala om det i början av resonemanget, men i fortsättningen dyker det mer eller mindre omärkligt upp.

Materien har försvunnit, säger man oss i avsikt att dra kunskapsteoretiska slutsatser av detta. Men har tanken blivit kvar? frågar vi. Om inte, om också tanken försvunnit tillsammans med den försvunna materien, om också föreställningarna och förnimmelserna försvunnit tillsammans med den försvunna hjärnan och nervsystemet – då har således allt försvunnit, då har också ert resonemang som uttryck för något slags ”tanke” (eller tankefattigdom) försvunnit! I motsatt fall, om man vid materiens försvinnande förutsätter en icke försvunnen

tanke (föreställning, förnimmelse osv), då har man alltså i hemlighet gått över till den filosofiska idealismens ståndpunkt. Just detta sker alltid med personer som av ”ekonomiska” skäl vill tänka sig rörelse utan materia, ty redan genom att de fortsätter sitt resonemang medger de ju *stillatigande* att tanken existerar *efter* materiens försvinnande. Och det betyder, att en mycket enkel eller en mycket komplicerad filosofisk idealism läggs som grund: en mycket enkel, ifall det hela öppet mynnar ut i solipsism (*jag* existerar, hela världen är endast min förnimmelse); en mycket komplicerad, ifall det i stället för tanken, föreställningen, förnimmelsen hos den levande människan tas en död abstraktion: ingens tankar, ingens föreställningar, ingens förnimmelser, tanken överhuvudtaget (den absoluta idén, universalviljan osv), förnimmelsen som ett obestämt ”element”, det ”psykiska” som substitueras under hela den fysiska naturen osv, osv. Den filosofiska idealismens varianter är härvid möjliga i tusentals schatteringar, och man kan ständigt skapa ännu en tusende och första schattering, och skillnaden mellan detta system och de övriga kan förefalla upphovsmannen till detta tusende och första system (t ex empiriomonismen) viktig. Från materialismens synpunkt är dessa skillnader helt oväsentliga. Väsentlig är utgångspunkten. Väsentligt är, att försöket att *tänka sig* rörelse utan materia smugglar in den från materien lösryckta *tanken,* och det är just filosofisk idealism.

Därför börjar t ex den engelske machisten Karl Pearson, som är den klaraste, konsekventaste, mot allt ordvrängeri mest fientlige machisten, utan omsvep det sjunde kapitlet – om ”materien” – i sin bok med en paragraf som har den betecknande rubriken ”*Alla ting rör sig – men endast i begreppet*” (”All things move – but only in conception”). ”Ifråga om varseblivningarnas område är det fåfängt att fråga [it is idle to ask] vad som rör sig och varför det rör sig.” (The Grammar of Science, s. 243)

Därför började också Bogdanovs filosofiska missöden egentligen före hans bekantskap med Mach. De började från det ögonblick, då han satte tro till den store kemisten och lille filosofen Ostwalds påstående, att man kan tänka sig rörelse utan materia. Det är så mycket mera på sin plats att dröja vid denna för länge sedan gångna episod i Bogdanovs filosofiska utveckling, som det är omöjligt att förbigå Ostwalds ”energetik” när man talar om sammanhanget mellan den filosofiska idealismen och vissa strömningar i den nya fysiken.

”Vi har redan sagt”, skrev Bogdanov 1899, ”att det inte lyckats för 1800-talet att definitivt lösa frågan om 'tingens oföränderliga väsen.' Detta väsen spelar rentav en viktig roll i världsåskådningen hos århundradets mest framskridna tänkare under namnet 'materia'...” (Den historiska naturuppfattningens grundelement, s 38)

Vi sade, att detta är begreppsförvirring. Erkännandet av yttervärldens objektiva realitet, erkännandet av att det existerar en i evig rörelse och evig förändring stadd materia utanför vårt medvetande blandas här ihop med erkännandet av tingens oföränderliga väsen. Man kan omöjligt anta, att Bogdanov år 1899 inte skulle räkna Marx och Engels till de ”mest framskridna tänkarna”. Men den dialektiska materialismen har han uppenbart inte förstått.

... I naturprocesserna skiljer man vanligen fortfarande mellan två sidor: materien och dess rörelse. Man kan inte säga, att begreppet 'materia' utmärker sig för stor klarhet. På frågan om vad materien är, är det inte lätt att ge ett tillfredsställande svar. Man definierar den som 'förnimmelsernas orsak' eller som 'en ständig möjlighet av förnimmelser'; men det är uppenbart, att materien här blandas samman med rörelsen ...”

Det är uppenbart, att Bogdanovs resonemang är oriktigt. Inte nog med att han förväxlar det materialistiska erkännandet av förnimmelsernas objektiva källa (oklart formulerad i orden förnimmelsernas orsak) med Mills agnostiska definition av materien som en ständig *möjlighet* att förnimma. Huvudfelet är att författaren, när han kommer in på frågan om existensen eller ickeexistensen av en objektiv förnimmelsekälla, lämnar denna fråga på halva vägen och

hoppar över till en annan fråga, om existensen eller icke-existensen av materia utan rörelse. Idealisten kan betrakta världen som rörelsen hos våra förnimmelser (även om de är ”socialt organiserade” och i högsta grad ”harmonierade”); materialisten kan anse den vara rörelsen hos våra förnimmelsers objektiva källa, deras objektiva modell. Den metafysiske, dvs den antidialektiske, materialisten kan erkänna materiens existens utan rörelse (om också endast för en tid, före den ”första impulsen” osv). Den dialektiske materialisten anser inte endast att rörelsen är en oskiljbar egenskap hos materien utan förkastar också den förenklade uppfattningen av rörelsen osv.

”... Mest exakt vore kanske följande definition: 'Materia är det som rör sig'; det är dock lika innehållslöst som om vi skulle säga: materien är subjektet i en sats med predikatet 'rör sig'. Emellertid förhåller sig väl saken så, att människorna under statikens epok vant sig att i subjektets roll ovillkorligen se någonting solitt, något slags 'föremål', men ett för det statiska tänkandet så obekvämt ting som 'rörelsen' var man villig att tolerera endast som predikat, som ett av 'materiens' attribut.”

Detta är redan någonting i stil med Akimovs beskyllning mot Iskra-anhängarna, att ordet proletariat i deras program aldrig förekommer i nominativ! Om vi säger att världen är en i rörelse stadd materia eller att världen är den materiella rörelsen gör ju ingen skillnad.

”... 'Energin måste dock ha en bärare!', säger materiens anhängare. 'Varför det?', frågar Ostwald med rätta. 'Måste naturen bestå av subjekt och predikat?' ” (s 39)

Ostwalds svar som Bogdanov i så hög grad gillade 1899, är en ren sofism. Måste våra omdömen bestå av elektroner och eter? skulle man kunna svara Ostwald. Faktiskt innebär det tänkta avlägsnandet av materien som ”subjekt” ur ”naturen” att man stillatigande accepterar *tanken* som ”subjekt” (dvs som någonting primärt, ursprungligt, oberoende av materien) i *filosofin*. Det är ju inte subjektet som avlägsnas utan förnimmelsens objektiva källa, och det som blir ”subjekt” är *förnimmelsen*, dvs filosofin blir berkeleyansk hur man än senare försöker maskera ordet förnimmelse. Ostwald försökte att komma ifrån detta oundvikliga filosofiska alternativ (materialism eller idealism) genom att på ett obestämt sätt använda ordet ”energi”, men hans försök visar bara återigen hur fåfänga sådana knep är. Om energin är rörelse, har svårigheten endast förflyttats från subjektet till predikatet, så har endast frågan, huruvida materien rör sig, ersatts av frågan om energin är materiell. Äger energins förvandling rum utanför mitt medvetande, oberoende av människorna och av mänskligheten, eller rör det sig endast om idéer, symboler, överenskomna tecken osv? Denna fråga blev fatal för den ”energetiska” filosofin, detta försök att genom en ”ny” terminologi sudda över de gamla kunskapsteoretiska felen.

Här följer ett par exempel på den förvirring som energetikern Ostwald råkat i. I förordet till sina Föreläsningar om naturfilosofi[*] förklarar han, att han anser ”det enkla och naturliga upphävandet av de gamla svårigheterna, vilka reste sig mot förenandet av begreppen materia och ande, blir en stor vinst genom att bägge underordnas begreppet energi”. Det är ingen vinst utan en förlust, ty frågan huruvida den kunskapsteoretiska undersökningen (Ostwald har inte klar för sig att han reser en kunskapsteoretisk och inte en kemisk fråga!) skall föras i materialistisk eller idealistisk riktning löses inte utan trasslas till genom den godtyckliga användningen av ordet ”energi”. Om man ”underordnar” såväl materien som anden under detta begrepp, är naturligtvis motsättningen otvivelaktigt upphävd i ord, men det absurda i läran om troll och tomtar kommer ju inte att försvinna därför att vi kallar den ”energetisk”. På s 394 i Ostwalds Föreläsningar läser vi: ”Att nu alla yttre företeelser visar sig kunna framställas som processer mellan energierna, får sin enklaste förklaring om just processerna i vårt medvetande

[*] Wilhelm Ostwald, *Vorlesungen über Naturphilosophie*, 2. Auflage, Leipzig 1902, s. VIII.

själva är energetiska och präglar alla de yttre erfarenheterna med denna sin beskaffenhet.” Detta är ren idealism: det är inte vår tanke som återspeglar energins förvandling i yttervärlden, utan yttervärlden som återspeglar vårt medvetandes ”beskaffenhet”! Den amerikanske filosofen Hibben hänvisar till detta och andra liknande ställen i Ostwalds Föreläsningar och säger mycket träffande, att Ostwald här ”uppträder i kantianismens dräkt”: möjligheten att förklara yttervärldens företeelser härleds ur vårt förstånds egenskaper![*] ”Det är uppenbart”, säger Hibben, ”att om energins ursprungliga begrepp definieras på så sätt att det också innesluter psykiska företeelser, så kommer detta inte längre att vara det enkla energibegrepp som erkänns i vetenskapliga kretsar eller t o m av energetikerna själva.” Energins förvandling betraktas av naturvetenskapen som en objektiv, av människornas medvetande och av mänsklighetens erfarenhet oberoende process, den betraktas med andra ord materialistiskt. Även Ostwald själv betraktar i ett stort antal fall, sannolikt t o m i de allra flesta fallen, energin som en *materiell* rörelse.

Detta förklarar också en så originell företeelse som att Ostwalds lärjunge Bogdanov, sedan han blivit Machs lärjunge, började klandra Ostwald inte för att denne inte konsekvent genomför den materialistiska uppfattningen om energin, utan för att han accepterar den materialistiska uppfattningen om energin (och ibland rentav tar den som grund). Materialisterna kritiserar Ostwald för att han förfaller till idealism, för att han försöker försona materialism och idealism. Bogdanov kritiserar Ostwald från *idealistisk* synpunkt: ”... Ostwalds energetik”, skrev Bogdanov 1906, ”som är fientlig mot atomismen men i övrigt mycket nära besläktad med den gamla materialismen, väckte mina varmaste sympatier. Snart märkte jag emellertid en viktig motsägelse i hans naturfilosofi: även om han många gånger framhäver den rent *metodologiska* betydelsen av begreppet energi, så håller han själv i många fall inte fast vid den. Energin förvandlas allt som oftast hos honom från en ren symbol för förhållandet mellan erfarenhetens fakta till en erfarenhetens substans, till världsmateria ...” (Empiriomonismen, bok III, s XVIf)

Energin är en ren symbol! Efter detta kan Bogdanov disputera så mycket han vill med ”empiriosymbolisten” Jusjkevitj, med de ”rena machisterna”, med empiriokriticisterna osv – från materialisternas ståndpunkt blir det en tvist mellan en person som tror på den gula djävulen och en som tror på den gröna djävulen. Det som är viktigt är nämligen inte skillnaderna mellan Bogdanov och de andra machisterna utan vad som är gemensamt för dem – den *idealistiska* tolkningen av ”erfarenheten” och ”energin” och förnekandet av den objektiva realiteten – ty anpassningen till den utgör den mänskliga erfarenheten och avbildandet av den är den enda vetenskapliga ”metodologin” och vetenskapliga ”energetiken”.

”För den [Ostwalds energetik] är världens substans likgiltig; med den är såväl den gamla materialismen som panpsychismen [dvs den filosofiska idealismen?] fullt förenliga.” (XVII) Och från den tilltrasslade energetiken gick Bogdanov inte den materialistiska utan *den idealistiska vägen* ... ”Då man framställer energin som substans, är det ingenting annat än den gamla materialismen minus den absoluta atomen, materialismen korrigerad i meningen av det existerandes *kontinuitet*.” (Ibid) Javisst, från den ”gamla” materialismen, dvs från naturforskarnas metafysiska materialism, gick Bogdanov inte till den *dialektiska* materialismen, som han förstod lika litet 1906 som 1899, utan till idealismen och fideismen, ty mot det ”metodologiska” begreppet energi, mot dess tolkning som en ”ren symbol för förhållandet mellan erfarenhetens fakta” kommer ingen bildad representant för den moderna fideismen, ingen immanensfilosof, ingen ”neokriticist” osv att ha någonting att invända. Ta P Carus, vars

[*] J. G. Hibben, *The Theory of Energetics and Its Philosophical Bearings* (Den energetiska teorin och dess plats i filosofin – *Red*), The Monist, Vol. XIII, N° 3, April 1903, pp. 329-330.

fysionomi vi tidigare lärt känna tillräckligt, och ni skall se att denne machist kritiserar Ostwald *precis som Bogdanov gör*. ”Materialism och energetik tillhör obetingat en och samma kategori”, skriver Carus. (The Monist, Vol. XVII, 1907, N° 4, s. 536) ”Av materialismen får vi föga upplysning när den säger oss att allt är materia, att kropparna är materia och tanken endast materiens funktion; men professor Ostwalds energetik är inte det ringaste bättre när den säger oss att materien är energi och själen endast en faktor av energin.” (533)

Ostwalds energetik är ett bra exempel på hur snabbt en ”ny” terminologi kan komma på modet och hur snabbt det visar sig att ett något ändrat uttryckssätt alls inte avlägsnar de filosofiska huvudfrågorna och de filosofiska huvudriktningarna. Både materialism och idealism kan uttryckas i ”energetikens” termer (självfallet mer eller mindre konsekvent), likaväl som i ”erfarenhetens” osv. Den energetiska fysiken är källan till nya idealistiska försök att tänka sig rörelsen utan materia – med anledning av uppspaltningen av sådana partiklar av materien som hittills gällt som odelbara, och upptäckten av hittills okända former av den materiella rörelsen.

4. De två riktningarna i den moderna fysiken och den engelska spiritualismen

För att konkret visa den filosofiska kamp, som brutit ut i den nutida litteraturen om de olika slutsatserna av den nya fysiken, skall vi lämna ordet åt dem som direkt deltar i ”drabbningen” och då först åt engelsmännen. Fysikern Arthur W Rücker försvarar den ena riktningen, från naturforskarens synpunkt; filosofen James Ward den andra, från kunskapsteoretisk synpunkt.

På den engelska naturforskarkongressen i Glasgow 1901 tog ordföranden för den fysikaliska sektionen, A W Rücker, i sitt tal upp frågan om den fysikaliska teorins värde, om de tvivel som atomens och i synnerhet eterns existens underkastades. Talaren åberopade sig på fysikerna Poincaré och Poynting (en engelsk meningsfrände till symbolisterna eller machisterna), som väckt denna fråga, på filosofen Ward, på E Haeckels kända bok, och försökte ge en framställning av sina egna åsikter.[*]

”Tvistefrågan rör sig om”, sade Rücker, ”huruvida de hypoteser, som ligger till grund för de mest spridda vetenskapliga teorierna, skall betraktas som exakta beskrivningar av den oss omgivande världens struktur eller endast som bekväma fiktioner.” (Uttryckt i termerna från vår tvist med Bogdanov, Jusjkevitj & Co blir det: är de en kopia av den objektiva realiteten, av den i rörelse stadda materien, eller ingenting annat än ”metodologi”, ”ren symbol”, ”former för erfarenhetens organisation”?) Rücker medger, att det i praktiken kan visa sig att det inte finns någon skillnad mellan de bägge teorierna: en flods riktning kan nog lika väl fastställas av den, som endast betraktar den blåa strimman på kartan eller på ett diagram, som av den som vet, att denna strimma föreställer en riktig flod. Ur den bekväma fiktionens synpunkt kommer teorin att vara ett ”underlättande av minnet”, ett ”införande av ordning” i våra iakttagelser, deras inordnande i ett visst konstlat system, en ”reglering av vårt vetande”, dess reducering till ekvationer osv. Man kan t ex inskränka sig till att betrakta värmet som en form av rörelse eller av energi, ”och på så sätt ersätta den levande bilden av de i rörelse stadda atomerna med en färglös förklaring om värmeenergin, vars reella natur vi inte försöker bestämma”. Rücker erkänner oreserverat möjligheten av stora vetenskapliga framsteg på denna väg, men ”vågar påstå, att man inte kan betrakta ett sådant taktiskt system som vetenskapens sista ord i kampen för sanningen”. Frågan står fortfarande öppen: ”Kan vi från materiens företeelser sluta till strukturen hos materien själv?” ”Har vi anledning förmoda, att

[*] The British Association at Glasgow, 1901, Presidential Address by Professor Arthur W. Rücker i *The Scientific American. Supplement* (Den brittiska associationens kongress i Glasgow, 1901. Tal av ordföranden, professor Arthur W Rücker i Amerikansk vetenskap, Supplement – *Red*), 1901, N° 1345 och 1346.

det utkast som vetenskapen redan gett i viss mån är en kopia och inte ett enkelt diagram av sanningen?”

Vid analysen av frågan om materiens struktur tar Rücker luften som exempel och säger att den består av gaser och att vetenskapen sönderdelar ”varje elementär gas i en blandning av atomer och eter”. Men här, fortsätter han, ropar man: ”Stopp!” Molekyler och atomer kan man inte se; de kan endast användas som ”blotta begrepp [mere conceptions], men man kan inte betrakta dem som realiteter”. Denna invändning bemöter Rücker!

genom att hänvisa till ett av de oräkneliga fallen i vetenskapens utveckling: Saturnus' ringar ser i teleskopet ut som en kompakt massa. Matematikerna har genom beräkningar bevisat, att detta är omöjligt och spektralanalysen har bekräftat de slutsatser som dragits på grundval av beräkningarna. En annan invändning: atomerna och etern tillskrivs egenskaper, som våra sinnen inte visar oss hos den vanliga materien. Rücker avfärdar denna invändning genom att hänvisa till sådana exempel som gasernas och vätskornas diffusion osv. En rad fakta, iakttagelser och experiment bevisar, att materien består av enskilda partiklar eller små korn. Huruvida dessa partiklar, atomerna, skiljer sig från ”uromgivningen”, från ”grundomgivningen”, som omsluter dem (etern), eller om de endast är delar av denna omgivning, vilka befinner sig i ett särskilt tillstånd, förblir tills vidare en öppen fråga och berör inte själva teorin om atomernas existens. Det finns ingen orsak att a priori, tvärtemot erfarenhetens anvisning, förneka existensen av ”kvasimateriella substanser” som skiljer sig från den vanliga materien (atomerna och etern). Detaljfel är här oundvikliga, men hela summan av vetenskapliga fakta lämnar inte rum för tvivel på atomernas och molekylernas existens.

Rücker hänvisar sedan till nya fakta om atomernas sammansättning av med negativ elektricitet laddade korpuskler (små kroppar, elektroner) och konstaterar att olika experiment och beräkningar ifråga om molekylernas storlek har sammanfallande resultat: en ”första approximation” ger ett genomsnitt av cirka 100 millimikron (miljondels millimeter). Vi förbigår enskilda anmärkningar av Rücker och hans kritik av neovitalismen samt citerar hans slutsatser:

”De som förringar betydelsen av de idéer, vilka hittills varit bestämmande för den vetenskapliga teorins framåtskridande, antar alltför ofta att det inte finns något annat val än en av de två motsatserna: antingen att atomen och etern är blotta fiktioner av den vetenskapliga inbillningen, eller att den mekaniska teorin om atomerna och etern som ännu inte är fulländad men som, ifall den kunde fulländas, skulle ge oss en fullkomlig och adekvat föreställning om den djupare liggande realiteten. Enligt min mening finns det en medelväg.” En person i ett mörkt rum kan endast ytterst otydligt urskilja föremålen, men om han inte stöter mot möbler och inte går genom en spegel som genom en dörr, så betyder det att han ser en del saker riktigt. Vi behöver därför inte avstå vare sig från anspråken att tränga djupare än till ytan av naturen eller resa anspråk på att vi redan ryckt bort alla slöjor från den omgivande världens hemligheter. ”Man kan medge, att vi ännu inte gjort oss någon enhetlig bild vare sig av atomerna eller av etern, i vilken dessa existerar; men jag har försökt visa att atomteorin, trots att några av våra teorier har en trevande karaktär, trots många enskilda svårigheter, ... i sina grundsatser är riktig; att atomerna inte endast är hjälpbegrepp för matematikerna [puzzled mathematicians] utan fysiska realiteter.”

Så slutade Rücker sitt tal. Läsaren ser, att talaren inte befattade sig med kunskapsteorin, men realiter hävdade han utan tvivel å en stor mängd naturforskares vägnar den spontant materialistiska ståndpunkten. Kvintessensen i hans position är följande: fysikens teori är en (ständigt alltmera exakt) avbild av den objektiva realiteten; världen är i rörelse stadd materia som vi lär känna allt djupare. Inexaktheterna i Rückers filosofi härrör från det onödiga försvaret av den ”mekaniska” (varför inte elektromagnetiska?) teorin om eterns rörelser och oförståelsen för

förhållandet mellan relativ och absolut sanning. Vad som fattas denne fysiker är *endast* kunskaper om den *dialektiska* materialismen (naturligtvis bortsett från de mycket viktiga världsliga synpunkter, som föranleder de engelska professorerna att kalla sig ”agnostiker”).

Låt oss nu se hur spiritualisten James Ward kritiserar denna filosofi: ”... Naturalismen är ingen vetenskap och den mekaniska teorin om naturen, som ligger till grund för den, är inte heller någon vetenskap ... Men även om naturalismen och naturvetenskapen, den mekaniska världsteorin och mekaniken som vetenskap logiskt är skilda ting, är de dock vid första anblicken mycket lika varandra och historiskt nära förknippade. Det är ingen risk för att naturvetenskapen skall blandas ihop med en filosofi av idealistisk eller spiritualistisk riktning, ty en sådan filosofi omfattar nödvändigt en kritik av de kunskapsteoretiska förutsättningar som vetenskapen omedvetet gör ...” [*] Alldeles riktigt! Naturvetenskapen antar *omedvetet*, att dess lära återspeglar den objektiva realiteten, och *endast* en sådan filosofi är förenlig med naturvetenskapen! ”... Annorlunda förhåller det sig med naturalismen, som ifråga om kunskapsteorin är lika oskyldig som vetenskapen själv. Faktiskt är naturalismen liksom materialismen helt enkelt fysik behandlad som metafysik ... Naturalismen är otvivelaktigt mindre dogmatisk än materialismen, eftersom den gör agnostiska förbehåll beträffande den yttersta realitetens natur; likväl hävdar den helt bestämt prioriteten hos den materiella sidan av detta 'Oförnimbara' ...”

Materialisten behandlar fysiken som metafysik. Ett bekant argument! Erkännandet av den objektiva realiteten utanför människan betecknas som metafysik: spiritualisterna går samman med kantianerna och humeanerna i dessa beskyllningar mot materia]ismen. Det är också förståeligt: utan att avlägsna den objektiva realiteten hos de allbekanta tingen, kropparna och föremålen är det omöjligt att bana väg för de ”reella begreppen” i Rehmkes anda! ...

”... Då den till sitt väsen filosofiska frågan dyker upp, hur erfarenheten som helhet på bästa sätt skall systematiseras [plagiat från Bogdanov, hr Ward!] påstår ... naturforskaren, att vi måste börja från den fysiska sidan. Endast dessa fakta är exakta, bestämda och strikt förknippade med varandra; varje tanke som upprört människohjärtat ... kan, heter det, återföras till en fullständigt exakt omgruppering av materien och rörelsen ... Att påståenden av sådan filosofisk betydelse och räckvidd är berättigade slutsatser av den fysikaliska vetenskapen [dvs naturvetenskapen], vågar knappast någon av de moderna fysikerna påstå direkt. Men många av dem anser att vetenskapens betydelse undergrävs av dem som strävar efter att blottlägga den latenta metafysiken, den fysikaliska realism på vilken den mekaniska världsteorin vilar ...” Och även Rücker har uppfattat Wards filosofi på detta sätt. ”... I verkligheten baserar sig emellertid min kritik [av den ”metafysik” som också är förhatlig för alla machister] fullständigt på slutsatser som dragits av en fysikalisk skola – om man kan kalla den så – som blir allt större och inflytelserikare och som förkastar denna nästan medeltida realism ... Denna realism har inte mött några invändningar under så lång tid att revolten mot den jämställs med proklamerandet av vetenskaplig anarki. Emellertid vore det verkligen extravagant att misstänka sådana män som Kirchhoff och Poincaré – jag nämner endast två stora namn bland många – för att vilja 'undergräva vetenskapens betydelse' ... För att skilja dem från den gamla skolan, som vi har rätt att kalla fysikaliska realister, kan vi kalla den nya skolan fysikaliska symbolister. Detta uttryck är inte alldeles lyckat, men det framhåller åtminstone en väsentlig skillnad mellan de båda skolorna, en skillnad som för ögonblicket speciellt intresserar oss. Tvistefrågan är mycket enkel. Bägge skolorna utgår självfallet från samma sinnliga [perceptual] erfarenhet; båda använder abstrakta begreppssystem, som i detalj är olika men till sitt väsen lika; båda tillgriper samma metoder för att pröva teorierna. Men den ena antar, att den alltmera närmar sig den yttersta realiteten och lämnar enbart de skenbara tingen bakom

[*] James Ward, *Naturalism and Agnosticism*, 1906, Vol. 1, p. 30,

sig. Den andra menar att den substituerar komplicerade konkreta fakta med generaliserade, beskrivande schema användbara för intellektuella operationer ... Varken från den ena eller den andra sidan berörs fysikens värde som ett systematiskt vetande om [kursiv av Ward] tingen; möjligheten att vidareutveckla fysiken och dennas praktiska tillämpning är lika stor i båda fallen. Men den filosofiska [speculative] skillnaden mellan de båda skolorna är mycket stor och i detta avseende får frågan, vilken av dem som har rätt, betydelse ...”

Den öppenhjärtige och konsekvente spiritualistens frågeställning är anmärkningsvärt riktig och klar. Skillnaden mellan de båda skolorna i den moderna fysiken är verkligen endast filosofisk, *endast* kunskapsteoretisk. Huvudskillnaden består faktiskt *endast* i att den ena erkänner den ”yttersta” (det borde heta objektiva) realiteten, som återspeglas genom vår teori, medan den andra förnekar detta och betraktar teorin endast som en systematisering av erfarenheten, som ett system av empiriosymboler osv, osv. Den nya fysiken, som upptäckt nya slag av materia och nya former för dess rörelse, har med anledning av de gamla fysikaliska begreppens sammanbrott ställt de gamla filosofiska frågorna. Medan anhängarna av de ”mellanliggande” filosofiska riktningarna (”positivister”, humeaner, machister) inte kan ställa tvistefrågan klart, har den öppne idealisten Ward låtit masken falla.

”... Rücker ... ägnade sitt öppningstal åt att försvara den fysikaliska realismen mot den symboliska tolkning som på senaste tid försvarats av professorerna Poincaré, Poynting och mig.” (s. 305-306; på andra ställen i sin bok kompletterar Ward denna förteckning med Duhem, Pearson och Mach, se II Vol., s. 161, 63, 57, 75, 83 m fl)

”... Rücker talar ständigt om 'tankebilder' och förklarar därvid alltid, att atomer och eter måste vara någonting mer än tankebilder. Ett sådant betraktelsesätt går i verkligheten ut på följande: i detta fall kan jag inte göra mig någon annan bild, därför måste realiteten vara lik den ... Rücker medger den abstrakta möjligheten av en annan tankebild ... Han medger t o m att några av våra teorier är av 'trevande' natur och att det finns många 'iögonenfallande svårigheter'. Sist och slutligen försvarar han endast en arbetshypotes, som därtill i betydande grad förlorat sin prestige under det senaste halvseklet. Men om den atomistiska teorin och övriga teorier om materiens struktur endast är arbetshypoteser och därtill hypoteser, som är strängt begränsade genom de fysikaliska företeelserna, kan man på intet sätt rättfärdiga en teori som påstår, att mekanismen är grundvalen för allt och att den reducerar livets och andens fakta till epifenomen, nämligen gör dem så att säga en grad mera till fenomen och en grad mindre reella än materia och rörelse. Sådan är den mekaniska världsteorin, och om professor Rücker inte direkt vill stödja denna teori, har vi ingenting att tvista med honom om.” (s. 314-315)

Det är naturligtvis rena struntpratet att materialismen skulle hävda en ”mindre” realitet hos medvetandet eller ovillkorligen en ”mekanisk” men inte en elektromagnetisk eller någon annan oändligt mera komplicerad bild av världen som den *i rörelse stadda materien*. Men fullkomligt virtuost, mycket skickligare än våra machister (dvs virriga idealister) *hittar* den direkte och öppne idealisten Ward de svaga ställena hos den ”spontana” naturvetenskapliga materialismen, t ex oförmågan att klargöra förhållandet mellan relativ och absolut sanning. Ward gör en kullerbytta och förklarar, att eftersom sanningen är relativ, ungefärlig, och endast ”trevar” efter tingens väsen, så kan den följaktligen inte återspegla realiteten! Alldeles riktigt ställer däremot spiritualisten frågan om atomerna m m som en ”arbetshypotes”. Den moderna, kultiverade fideismen (Ward härleder den öppet ur sin spiritualism) *hyser ingen tanke på att fordra* någonting mer än en förklaring om att de naturvetenskapliga begreppen är ”arbetshypoteser”. Vi överlämnar vetenskapen åt er, herrar naturforskare, lämna ni kunskapsteorin, filosofin åt oss – det är villkoret för teologernas och professorernas samliv i ”framskridna” kapitalistiska länder.

Vad beträffar de andra punkterna där Ward förknippar sin kunskapsteori med den ”nya” fysiken, så måste man även räkna hans energiska kamp mot materien dit. Vad är materia? Vad är energi? frågar Ward och gör sig lustig över mångfalden av varandra motsägande hypoteser. Eter eller eterarter? Något slags ny ”ideal vätska” som godtyckligt utrustas med nya och osannolika egenskaper? Wards slutsats lyder: ”... vi finner ingenting bestämt förutom rörelse. Värmet är en form av rörelse, elasticiteten är en form av rörelse, ljuset, magnetismen är former av rörelse. Till och med massan själv visar sig sist och slutligen antagligen vara en form av rörelse av någonting som varken är en fast kropp eller vätska eller gas, som varken är en kropp eller en samling kroppar, som inte är fenomenellt och inte får vara noumenalt – ett verkligt apeiron [ett uttryck som tillhör den grekiska filosofin och betecknar något som är ändlöst, gränslöst][*], på vilket vi kan tillämpa våra egna bestämningar.” (I, 140)

Spiritualisten är sig själv trogen, när han skiljer rörelsen från materien. Kropparnas rörelser förvandlas i naturen till rörelse av någonting, som inte är kroppar med ständig massa, rörelse av något som är en obekant laddning av en obekant elektricitet i en obekant eter – denna dialektik i de *materiella* förvandlingar som utförs i laboratoriet och i fabriken tjänar i idealistens ögon (såväl som i den breda publikens och i machisternas ögon) inte som en bekräftelse på den materialistiska dialektiken, utan som argument mot materialismen: ”... Den mekaniska teorin som en förment [professed] förklaring av världen erhåller ett dödande slag genom själva den mekaniska fysikens framåtskridande.” (143) Världen är i rörelse stadd materia, svarar vi, och denna materias rörelselagar återspeglas av mekaniken ifråga om den långsamma rörelsen och av den elektromagnetiska teorin ifråga om de snabba rörelserna ... ”Den utsträckta, fasta, oförstörbara atomen har alltid varit den materialistiska världsåskådningens stöd. Men till denna åskådnings olycka tillfredsställde inte den utsträckta atomen de krav [was not equal to the demands], som det växande vetandet ställt på den.” (144) Atomens förstörbarhet, dess outtömlighet, föränderligheten hos alla former av materien och hos dess rörelse har alltid varit den dialektiska materialismens stöd. Alla gränser i naturen är villkorliga, relativa, rörliga och ger uttryck åt den omständigheten att vårt förstånd kommer allt närmare kunskap om materien. Men detta bevisar inte alls, att naturen, materien själv, skulle vara en symbol, ett överenskommet tecken, dvs en produkt av vårt förstånd. Elektronen förhåller sig till atomen som en punkt i denna bok till volymen av ett hus, som är 200 fot långt, 100 fot brett och 50 fot högt (Lodge), den rör sig med en hastighet av upp till 270 000 kilometer i sekunden, dess massa förändras med hastigheten, den gör 500 biljoner svängningar i sekunden. Allt detta är mycket mer komplicerat än den gamla mekaniken, men allt detta är dock materiens rörelse i rum och tid. Mycket underbart har människoförståndet upptäckt i naturen, det kommer att upptäcka ännu mera och därigenom öka sin makt över naturen, men det betyder inte att naturen är en skapelse av vårt förstånd eller av ett abstrakt förstånd, dvs av Wards gud, av Bogdanovs ”substitution” osv.

”... Strängt [rigorously] genomfört som teori för den reella världen för oss detta ideal [”mekanismens” ideal] till nihilism: alla förändringar är rörelser, ty rörelserna är de enda förändringar som vi kan lära känna, men det som rör sig måste återigen vara rörelse för att vi skall lära känna det ...” (166) ”Som jag försökt åskådliggöra, och som jag tror, visar sig just fysikens framåtskridande vara det mäktigaste kampmedlet mot den okunniga tron på materien och rörelsen, mot erkännandet av desamma som den yttersta [inmost] substansen och inte som den abstraktaste symbolen för existensens summa ... Genom den nakna mekanismen kommer vi aldrig att nå fram till gud.” (180)

[*] I den första upplagan av Lenin översatt som otillgängligt för erfarenheten, ofattbart – *Red*.

Men det här är ju exakt som i Studier ”i” marxismens filosofi! Ni skulle försöka vända er dit, hr Ward, till Lunatjarskij, Jusjkevitj, Bazarov och Bogdanov. De är visserligen mera ”blyga” än ni, men de predikar precis detsamma.

5. De två riktningarna i den moderna fysiken och den tyska idealismen

År 1896 skrev den kände kantianen och idealisten Hermann Cohen en osedvanligt jublande och triumferande inledning till femte upplagan av Friedrich Albert Langes Materialismens historia, en förfalskad historia. ”Den teoretiska idealismen har redan”, utropade Cohen (s. XXVI), ”börjat rubba naturforskarnas materialism, och det torde inte dröja länge förrän den segrat definitivt.” ”... Om vi betraktar ... detta inträngande [Durchwirkung] av idealismen i den nyare fysiken.” ”Atomismen måste vika för dynamiken.” ”Det är en underbar vändning, att återgången till de kemiska substansproblemen skulle leda till ett principiellt övervinnande av den materialistiska åsikten om materien. Liksom Thales utförde den första abstraktionen av begreppet substans och med detta förknippade spekulationer om elektronen, var det elektricitetsläran beskärt att genomföra den största omvandlingen i uppfattningen om materien och genom materiens förvandling till kraft hemföra idealismens seger.” (XXIX)

Liksom James Ward fastställer också Hermann Cohen klart och bestämt de filosofiska *huvud*riktningarna, utan att tappa bort sig (som våra machister gör) i bagatellartade olikheter beträffande energetisk, symbolisk, empiriokriticistisk, empiriomonistisk m m idealism. Cohen tar den filosofiska huvudtendensen hos den fysikaliska skola, som idag är förknippad med Mach, Poincaré m fl, och betecknar alldeles riktigt denna tendens som *idealistisk*. ”Materiens förvandling till kraft” är här för Cohen idealismens viktigaste vinning, alldeles som fallet var med de naturforskande ”andeskådare” som J Dietzgen avslöjade år 1869. Elektriciteten proklameras som idealismens medhjälpare, ty den har slagit sönder den gamla teorin om materiens struktur, den har sönderdelat atomen, upptäckt nya former för den materiella rörelsen, vilka är så olika de gamla, ännu så föga undersökta, så outforskade, så ovanliga och ”underbara”, att det blir möjligt att smuggla in en tolkning av naturen som *immateriell* (andlig, tänkt, psykisk) rörelse. Gårdagens gräns för vår kunskap om materiens oändligt små partiklar har försvunnit; följaktligen har, sammanfattar den idealistiske filosofen, också materien försvunnit (men tanken har blivit kvar). Varje fysiker och varje ingenjör vet, att elektriciteten är en (materiell) rörelse, men ingen vet riktigt vad det är som rör sig; följaktligen kan man, sammanfattar den idealistiske filosofen, dupera filosofiskt obildade personer med ett frestande ”ekonomiskt” förslag: låt oss *tänka oss* rörelsen *utan materia* ...

Hermann Cohen vinnlägger sig om att få den berömde fysikern Heinrich Hertz till bundsförvant; Hertz tillhör oss, han är kantian, hos honom påträffar man a priori-antagandet! Hertz tillhör oss, han är machist, påstår däremot machisten Kleinpeter, därför att hos Hertz förekommer ”samma subjektivistiska uppfattning av våra begrepps väsen som hos Mach”.[*] Denna kuriösa tvist om vem Hertz tillhör är ett bra exempel på hur de idealistiska filosoferna fiskar upp det allra minsta fel, den allra minsta oklarhet i de berömda naturforskarnas uttryckssätt för att rättfärdiga sitt renoverade försvar av fideismen. I verkligheten återspeglar Hertz' filosofiska inledning till hans Mekanik[†] den vanliga ståndpunkten hos en naturforskare, som låtit sig skrämmas av professorsgnyet mot materialismens ”metafysik” men ändå inte kan övervinna den spontana övertygelsen om yttervärldens realitet. Det medger Kleinpeter själv, som å ena sidan bland den läsande allmänheten kastar ut alltigenom förljugna populära broschyrer om *naturvetenskapens* kunskapsteori, i vilka Mach figurerar vid sidan av Hertz, och å andra sidan i filosofiska specialartiklar erkänner, att ”Hertz i motsats till Mach och

[*] *Archiv für systematische Philosophie*, Bd. V, 1898-1899, ss. 169-170.
[†] Heinrich Hertz, *Gesammelte Werke* (Samlade skrifter – *Red*), Bd. 3, Leipzig 1894, i synnerhet ss. 1, 2, 49.

Pearson fortfarande håller fast vid fördomen att hela fysiken kan förklaras mekaniskt" [*], att han behåller begreppet tinget i sig och "fysikernas vanliga ståndpunkt", att Hertz "fortfarande håller fast vid världens existens i sig" [†] osv.

Det är intressant att notera Hertz' åsikt om energetiken: "Om vi frågar efter den egentliga orsaken till att fysiken idag älskar att i sina resonemang använda energilärans uttryckssätt, så måste vi, svara: därför att den på detta sätt bäst undviker att tala om ting som vi vet mycket litet om ... Visserligen är vi för närvarande övertygade om, att den vägbara materien består av atomer; likaså har vi i vissa fall någorlunda bestämda föreställningar om dessa atomers storlek och deras rörelser. Men atomens gestalt, dess sammanhang, dess rörelser i de flesta fall, allt detta är fullständigt förborgat för oss ... Vår föreställning om atomerna är därför själv ett viktigt och intressant mål för fortsatt forskning, men den är ingalunda ägnad att tjäna som en bekant och säker grundval för matematiska teorier." (L c, III, 21) Av den fortsatta undersökningen av etern väntade sig Hertz ett klargörande av "den gamla materiens väsen, dess tyngd och tröghet" (I, 354).

Det framgår härav, att det inte ens faller Hertz in att en ickematerialistisk uppfattning av energin är möjlig. För filosoferna blev energetiken en anledning att fly från materialism till idealism. Naturforskaren betraktar energetiken som ett lämpligt medel att framställa den materiella rörelsens lagar i en tid, då fysikerna, om man kan uttrycka sig så, har lämnat atomen men ännu inte kommit fram till elektronen. Denna tid varar i betydande grad fortfarande: den ena hypotesen avlöser den andra; om den positiva elektronen vet man absolut ingenting; bara för tre månader sedan (den 22 juni 1908) meddelade Jean Becquerel den franska vetenskapsakademin, att han lyckats upptäcka denna "nya beståndsdel av materien" (Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences[‡], s. 1311). Hur skulle då den idealistiska filosofin kunna avstå från att utnyttja en så gynnsam omständighet som att "materien" ännu endast "söks" av det mänskliga förståndet och följaktligen inte är någonting mer än en "symbol" osv.

En annan tysk idealist av betydligt mer reaktionär schattering än Cohen, Eduard von Hartmann, ägnade en hel bok åt den moderna fysikens världsåskådning (Die Weltanschauung der modernen Physik, Leipzig 1902). Författarens speciella betraktelser över den variant av idealismen, som han hävdar, intresserar oss naturligtvis inte. För oss är det endast viktigt att påvisa, att också denne idealist konstaterar samma företeelser som påvisades av både Rey, Ward och Cohen. "Den moderna fysiken växte", säger Hartmann, "upp på realistisk grund och endast den nykantianska och agnostiska tidsströmningen ledde den till en omtolkning av sina resultat i idealistisk anda." (218) Enligt Hartmann är det tre kunskapsteoretiska system som ligger till grund för den moderna fysiken: hylokinetiken (av grekiska hyle=materia och kinesis= rörelse, dvs erkännandet av de fysikaliska företeelserna som materiens rörelse), energetiken och dynamismen (dvs erkännandet av en kraft utan substans). Det är klart, att idealisten Hartmann försvarar "dynamismen" och av den drar slutsatsen, att naturlagarna är världstankar, kort sagt låter det psykiska "substituera" den fysiska naturen. Men han måste erkänna, att de flesta fysikerna står på hylokinetikens sida, att detta system är det "mest anlitade" (190), att en allvarlig brist hos det är "de från den rena hylokinetiken hotande materialismen och ateismen" (189). Energetiken betraktar författaren helt riktigt som ett mellansystem och kallar den agnosticism (136). Självfallet är den en "bundsförvant till den rena dynamismen, eftersom den avskaffar substansen" (s. VI, s. 192), men dess agnosticism

[*] *Kantstudien*, VIII. Band, 1903, s. 309.
[†] *The Monist*, Vol. XVI, 1906, N° 2, p. 164; artikeln om Machs "monism".
[‡] *Redogörelser för vetenskapsakademins sammanträden – Red*

misshagar Hartmann som ett slags ”anglomani” som strider mot en äkta tysk ärkereaktionärs genuina idealism.

Det är utomordentligt lärorikt att se hur denne partimässigt oförsonlige idealist (partilösa personer är lika hopplösa stympare i filosofin som i politiken) förklarar för fysikerna, vad det egentligen betyder att följa den ena eller andra kunskapsteoretiska linjen. ”Endast ett fåtal av de fysiker som dragits med i den nya modeströmningen”, skriver Hartmann om den idealistiska tolkningen av fysikens senaste resultat, ”är helt medvetna om räckvidden och konsekvensen av en sådan omtolkning. De har inte observerat, att fysiken jämte dess lagar ännu behåller en självständig betydelse endast i den mån som de trots sin idealism håller fast vid *realistiska* grundtankar, nämligen existensen av ting i sig, dessas reella förändringar i tiden, den reella kausaliteten ... Endast under dessa realistiska förutsättningar (transcendent giltighet av kausalitet, tid och tredimensionellt rum), dvs endast på det villkor, att samma natur som fysikens lagar talar om sammanfaller med ... ett rike av tingen i sig, kan det bli fråga om naturlagar till skillnad från psykologiska lagar. Endast om naturlagarna verkar inom ett av vårt tänkande oberoende område kan de tjäna som förklaring till den omständigheten, att de logiskt nödvändiga slutsatserna av våra bilder visar sig vara bilder av de naturnödvändiga resultaten av det obekanta, som de i vårt medvetande avbildar eller symboliserar.” (218-219)

Hartmann har den riktiga känslan, att den nya fysikens idealism är just en *modesak* och ingen allvarlig filosofisk vändning bort från den naturhistoriska materialismen. Därför förklarar han alldeles riktigt för fysikerna, att man för att förvandla ”modet” till en konsekvent, helgjuten filosofisk idealism måste genomgripande omgestalta läran om tidens, rummets, kausalitetens och naturlagarnas objektiva realitet. Det räcker inte att anse atomerna, elektronerna, etern för bara en symbol, en enkel ”arbetshypotes”; man måste också förklara tiden, rummet och naturlagarna samt hela yttervärlden för en ”arbetshypotes”. Antingen materialism eller ett universellt insättande av det psykiska i stället för hela den fysiska naturen. Det finns en mängd människor som älskar att blanda ihop dessa två saker, men Bogdanov och jag hör inte till dem.

Bland de tyska fysikerna kämpade den år 1906 avlidne Ludwig Boltzmann systematiskt mot den machistiska strömningen. Vi har redan visat, att ”begeistringen över de nya kunskapsteoretiska dogmerna” bemötte han med att klart och tydligt förklara att machismen mynnar ut i solipsism (se ovan kap I, § 6). Boltzmann är naturligtvis rädd för att kalla sig materialist och förklarar t o m speciellt, att han inte alls är emot guds existens.[*] Hans kunskapsteori är dock till sitt väsen materialistisk och ger – som S Günther medger i sin historia över 1800-talets naturvetenskaper[†] – uttryck åt de flesta naturforskares mening. ”Vi sluter oss till alla tings existens endast av de intryck de gör på våra sinnen”, säger Boltzmann (1 c, s. 29). Teorin är en ”avbild” (eller en kopia) av naturen, av yttervärlden (77). Dem som säger, att materien endast är ett komplex av sinnesförnimmelser, påminner Boltzmann om att i så fall också de andra människorna endast är den talandes förnimmelser (168). Dessa ”ideologer”, som Boltzmann ibland kallar de filosofiska idealisterna, tecknar en ”subjektiv världsbild” för oss (176), medan författaren däremot föredrar en ”enklare objektiv världsbild”. ”Idealisten jämför påståendet, att materien existerar likaväl som våra förnimmelser, med barnets tro, att den slagna stenen känner smärta. Realisten jämför meningen att man aldrig kan föreställa sig, hur psykiskt kan framgå ur materiellt eller rentav genom atomernas spel, med en obildad människas åsikt, att solen inte kan befinna sig 20 miljoner mil från jorden, ty det kan han inte

[*] Ludwig Boltzmann, *Populäre Schriften* (Populära skrifter – *Red*), Leipzig 1905, s. 187.
[†] Siegmund Günther, *Geschichte der anorganischen Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert* (De oorganiska naturvetenskapernas historia under 1800-talet – *Red*), Berlin 1901, ss. 942 och 941.

föreställa sig.” (186) Boltzmann avstår inte från vetenskapens ideal att framställa anden och viljan som ”komplicerade verkningar av delar av materien” (396).

Mot Ostwalds energetik polemiserade Boltzmann upprepade gånger från en fysikers ståndpunkt och visade, att Ostwald varken kan vederlägga eller avlägsna den kinetiska energins formel (hälften av massan multiplicerad med hastigheten i kvadrat) och att det är fråga om cirkelbevis när han först härleder energin ur massan (accepterar den kinetiska energins formel) men sedan definierar massan som energi (s 112, 139). Av denna anledning erinrar jag mig Bogdanovs återgivning av Mach i tredje boken av Empiriomonismen. ”I vetenskapen reduceras”, skriver Bogdanov med åberopande av Machs Mekanik, ”begreppet materia till den i mekanikens ekvationer förekommande masskoefficienten, medan denna senare vid en noggrann analys visar sig vara det omvända värdet av accelerationen när två fysiska kroppkomplex samverkar.” (s 146) Det är självklart att om man tar något slags *kropp* som enhet, så kan man uttrycka den (mekaniska) rörelsen hos alla övriga kroppar som ett enkelt accelerationsförhållande. Men genom detta försvinner ju alls inte ”kropparna” (dvs materien), de upphör inte att existera oberoende av vårt medvetande. Då hela världen återförts till rörelse av elektronerna, blir det möjligt att avlägsna elektronen ur alla ekvationer just därför att den överallt underförstås, och förhållandet mellan elektrongrupperna eller elektronaggregaten kommer att reduceras till deras ömsesidiga acceleration – ifall rörelsens former vore lika enkla som i mekaniken.

I sin polemik mot Mach & Co:s ”fenomenologiska” fysik hävdade Boltzmann, att ”den, som tror sig kunna göra sig kvitt atomistiken genom differentialekvationer, ser inte skogen för bara träd” (144). ”Om man inte vill hänge sig åt någon illusion beträffande en differentialekvations betydelse ... så kan man inte hysa något tvivel om att denna världsbild (uttryckt genom differentialekvationer) till sitt väsen återigen måste vara atomistisk, dvs en föreskrift att efter bestämda regler tänka sig förändringarna i tiden hos ett oerhört stort antal ting, som är anordnade i en mångfald med tre dimensioner. Tingen kan självfallet vara likartade eller av olika art, oföränderliga eller föränderliga” osv. (156) ”Om man har fullständigt klart för sig”, sade Boltzmann i ett föredrag på naturforskarkongressen i München 1899, ”att fenomenologerna, höljda i differentialekvationernas mantel, likaledes går ut ifrån atomartade enskilda väsen [Einzelwesen], vilka de emellertid för varje företeelsegrupp på de mest komplicerade sätt måste tänka sig annorlunda begåvade, än med den ena, än med den andra egenskapen, så kommer snart återigen behovet av en förenklad enhetlig atomistik att inställa sig.” (223) ”Elektronteorin utvecklade sig till en atomistisk teori för den samlade elektricitetsläran.” (357) Naturens enhet uppenbarar sig i den ”överraskande analogin” mellan differentialekvationerna på olika företeelseområden. ”Samma ekvationer kan användas vid lösningen av hydrodynamikens och potentialteorins problem. Teorin om vätskevirvlarna såväl som om gasernas friktion [Gasreibung] visar en överraskande analogi med teorin om elektromagnetismen osv.” (7) Personer, som erkänner ”teorin om den universella substitutionen”, kan absolut inte komma ifrån frågan vem som egentligen kommit på tanken att så enhetligt ”substituera” den fysiska naturen.

Liksom till svar åt dem, som avfärdar ”fysikerna av den gamla skolan”, skildrar Boltzmann utförligt hur några specialister på ”fysikalisk kemi” ställer sig på en kunskapsteoretisk ståndpunkt som står i motsättning till machismen. Författaren till ”en av de bästa”, som Boltzmann säger, sammanfattande böckerna från år 1903, Vaubel, ”ställer sig i den skarpaste motsättning till den idag så ofta rekommenderade s k fenomenologin” (381). ”Han gör sig snarare en så konkret, åskådlig föreställning som möjligt om atomernas och molekylernas natur och de mellan dem verkande krafterna och drivfjädrarna, och denna föreställning försöker han att anpassa till de nyaste erfarenheterna på detta område [joner, elektroner, radium, Zeeman-

effekt osv]. Författaren håller strikt fast vid dualismen mellan materia och energi[*], vilka båda har det gemensamt att en särskild lag om oförstörbarhet gäller för envar av dem. I fråga om materien håller han vidare fast vid dualismen mellan vägbara ämnen och etern, vilken senare han emellertid också i strängaste mening betraktar som materiell." (381) I andra bandet av sitt arbete (elektricitetsteorin) ställde sig författaren "genast från början på den ståndpunkten, att de elektriska företeelserna är betingade av växelverkan mellan och rörelsen hos atomliknande partiklar, elektronerna" (383).

Följaktligen bekräftas också för Tysklands vidkommande detsamma som spiritualisten James Ward medgav för Englands del: att fysikerna av den realistiska skolan inte är mindre framgångsrika än de som tillhör den symbolistiska skolan när det gäller att systematisera de fakta och upptäckter som gjorts under de senare åren, och att den väsentliga skillnaden mellan dem "*endast*" består i den kunskapsteoretiska ståndpunkten.[†]

6. De två riktningarna i den moderna fysiken och den franska fideismen

I Frankrike kastade sig den idealistiska filosofin inte mindre energiskt över den machistiska fysikens vacklan. Vi har redan sett hur neokriticisterna tog emot Machs Mekanik och hur de genast framhävde den idealistiska karaktären hos den machska filosofins grundvalar. Den franske machisten Henri Poincaré hade i detta avseende ännu större framgång. Den ärke-reaktionära idealistiska filosofin med utpräglat fideistiska slutsatser störtade sig genast över hans teori. En av denna filosofis representanter, Le Roy, resonerade på följande sätt: de vetenskapliga sanningarna är överenskomna tecken, symboler; ni har kastat överbord de absurda, "metafysiska" anspråken på kunskap om den objektiva realiteten; var alltså logiska och medge tillsammans med oss, att vetenskapen har praktisk betydelse endast på ett område av de mänskliga handlingarna, medan religionen har *en inte mindre verklig betydelse* än vetenskapen på ett annat område av handlingarna; den "symboliska", machistiska vetenskapen har ingen rätt att förneka teologin. Poincaré skämdes för dessa slutsatser och angrep dem speciellt i sin bok Vetenskapens värde. Men se här *vilken* kunskapsteoretisk ståndpunkt han

---

[*] Boltzmann vill säga, att författaren inte försöker tänka sig rörelse utan materia. Att här tala om "dualism" är löjligt. Den filosofiska moraismen och dualismen består i en konsekvent eller inkonsekvent tillämpning av materialism eller idealism.

[†] Erich Bechers arbete om "de exakta naturvetenskapernas filosofiska förutsättningar" (*Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften*, Leipzig 1907), vilket jag lärde känna först sedan jag slutat denna bok, bekräftar det jag sagt i denna paragraf. Författaren, som står närmast Helmholtz' och Boltzmanns kunskapsteoretiska ståndpunkt, dvs den "blyga", inte helt genomtänkta materialismen, ägnar sitt arbete åt att försvara och tolka fysikens och kemins huvudpremisser. Detta försvar förvandlas naturligtvis till en kamp mot den machistiska riktningen, vilken kommit på modet i fysiken men stöter på allt större motstånd (jfr s. 91 m fl). Becher betecknar träffande denna riktning som "*subjektivistisk positivism*" (s. III) och förlägger tyngdpunkten i kampen mot den till att bevisa "hypotesen" om yttervärlden (kap II–VII), bevisa dess "existens oberoende av varseblivandet". Machisternas förnekande av denna "hypotes" leder dem ofta till *solipsism* (s. 78-82 m fl). Machs åsikt, att naturvetenskapernas enda föremål är "förnimmelserna och deras komplex, men inte ytter-världen" (s. 138), betecknar Becher som "förnimmelsemonism" och hänför den till de "rent konscientialistiska riktningarna". Denna klumpiga och absurda term är bildad av det latinska ordet conscientia, medvetande, och betyder ingenting annat än filosofisk idealism (jfr s. 156). I bokens två sista kapitel jämför Becher ganska skickligt den gamla, mekaniska teorin med den nya, elektriska teorin om materien och dess världsbild (den kinetisk-elastiska och den kinetisk-elektriska naturuppfattningen, som författaren uttrycker sig). Den sist anförda teorin, som är grundad på elektronläran, är ett steg framåt i kunskapen om världens enhet; för den är "den materiella världens element elektriska laddningar" (s. 223) "Varje rent kinetisk naturuppfattning känner ingenting annat än ett antal i rörelse stadda ting, de må sedan kallas elektroner eller vad som helst. Rörelse-tillståndet hos dessa ting i varje följande tidsmoment är fullständigt lagbundet bestämt genom rörelsens läge och tillstånd under föregående tidsmoment." (225) Den största bristen i Bechers bok är att författaren absolut inte känner till den dialektiska materialismen. Denna okunnighet förleder honom ofta till virrighet och absurditeter, som vi här inte kan dröja vid.

måste inta för att frigöra sig från sådana bundsförvanter som Le Roy. Poincaré skriver: ”Herr Le Roy förklarar förståndet för ohjälpligt maktlöst endast i syfte att ge mera plats åt andra kunskapskällor, t ex hjärtat, känslan, instinkten eller tron.” (214-215) ”Jag följer honom inte till slutet”: de vetenskapliga lagarna är överenskommelser, symboler, men ”om de vetenskapliga 'recepten' har ett värde som regler för handlandet, så är det därför att de som vi vet åtminstone i det stora hela har framgång. Att veta detta är redan att veta någonting, och hur kan man i så fall säga att vi inte kan veta någonting?” (219)

Poincaré åberopar sig på praktikens kriterium. Men med detta förskjuter han endast frågan utan att lösa den, ty man kan ju lika bra tolka detta kriterium i subjektiv som objektiv mening. Le Roy erkänner också detta kriterium för vetenskapens och industrins vidkommande; han förnekar endast att detta kriterium bevisar den *objektiva* sanningen, eftersom ett sådant förnekande är tillräckligt för honom för att erkänna religionens subjektiva sanning vid sidan av vetenskapens subjektiva (som ej existerar utanför mänskligheten) sanning. Poincaré inser, att det är otillräckligt att gentemot Le Roy åberopa sig på praktiken, och han går över till frågan om vetenskapens objektivitet: ”Vad är kriteriet för vetenskapens objektivitet? Just detsamma som kriteriet för vår tro på de yttre objekten. Dessa är reella i den mån som de förnimmelser som de framkallar hos oss [qu'ils nous font éprouver] förefaller oss att sinsemellan vara förknippade genom ett visst oförstörbart bindemedel men inte genom en flyktig tillfällighet.” (269-270)

Att författaren till ett sådant resonemang kan vara en stor *fysiker*, det är möjligt. Men det är absolut obestridligt, att endast Vorosjilov-Jusjkevitjar kan ta honom på allvar som filosof. Man förkunnar att materialismen är förintad genom en ”teori” som vid första anstormning av fideismen *tar sin tillflykt under materialismens vingar!* Det är nämligen den renaste materialism att anse, att förnimmelserna framkallas hos oss genom reella föremål och att ”tron” på vetenskapens objektivitet är detsamma som ”tron” på de yttre föremålens objektiva existens.

”... Man kan t ex säga, att etern är lika reell som vilken yttre kropp som helst.” (270)

Vilket gny skulle det inte ha blivit bland machisterna, om detta hade sagts av en materialist! Hur många dåliga vitsar skulle man inte ha gjort om ”eterisk materialism” m m. Men redan fem sidor längre fram förkunnar den nyaste empiriosymbolismens grundare: ”Allt som inte är tanke är rena intet; vi kan inte tänka något annat än tankar.” (276) Ni tar fel, hr Poincaré: era verk vittnar om att det finns människor som endast kan tänka meningslösheter. Till dessa hör också den kända virrhjärnan Georges Sorel som påstår, att de ”två första delarna” av Poincarés bok om vetenskapens värde är ”skrivna i Le Roys anda” och att de båda filosoferna därför skulle kunna ”enas” om följande: försöket att åstadkomma identitet mellan vetenskapen och världen är en illusion; det är onödigt att ställa frågan om vetenskapen kan lära känna naturen, det är tillräckligt att vetenskapen motsvarar de av oss skapade mekanismerna (Georges Sorel, Les préoccupations métaphysiques des physiciens modernes[*], Paris 1907, s. 77, 80, 81).

Men medan Poincarés ”filosofi” endast förtjänar ett flyktigt omnämnande, är det nödvändigt att utförligt dröja vid Abel Reys verk. Vi har redan visat att de två huvudriktningarna i den moderna fysiken, vilka Rey kallar den ”konceptualistiska” och den ”nymekaniska”, mynnar ut i skillnaden mellan idealistisk och materialistisk kunskapsteori. Vi skall nu se hur positivisten Rey löser en uppgift som är diametralt motsatt den uppgift som spiritualisten James Ward och idealisterna Hermann Cohen och Eduard von Hartmann företog sig att lösa, nämligen att inte

[*] *De moderna fysikernas metafysiska fördomar – Red*

förfalla till den nya fysikens filosofiska fel, dess avvikelse till idealismen utan rätta dessa fel och bevisa hur oberättigade de idealistiska (och fideistiska) slutsatserna av den nya fysiken är.

Genom Reys hela verk går som en röd tråd erkännandet av att *fideismen* (s II, 17, 220, 362 m fl) och den ”*filosofiska idealismen*” (200), skepticismen beträffande förnuftets och vetenskapens rättigheter (210, 220), subjektivismen (311) osv kastade sig över ”konceptualisternas” (machisternas) nya fysikteori. Och därför gör Rey helt riktigt en analys av ”fysikernas uppfattningar om fysikens objektiva värde” (3) till *medelpunkten* i sitt arbete.

Vad är nu resultaten av denna analys?

Låt oss ta huvudbegreppet, begreppet erfarenhet. Rey försäkrar, att Machs subjektivistiska tolkning (för enkelhetens och korthetens skull tar vi Mach som representant för den skola, som Rey kallar konceptualistisk) blott är ett missförstånd. Det hör visserligen till ”de nya huvuddragen hos filosofin vid 1800-talets slut”, att ”den allt finare och nyansrikare empirismen leder till fideism, till erkännande av trons överhöghet – samma empirism, som en gång var ett mäktigt vapen för skepticismen mot metafysikens påståenden. Har man inte i själva verket genom omärkliga nyanser så småningom vanställt den reella meningen i ordet 'erfarenhet'? I verkligheten leder oss erfarenheten, om man tar den i dess existensbetingelser, i den experimentella vetenskap som preciserar och luttrar den, till nödvändighet och till sanning.” (398) Utan tvivel är hela machismen i detta ords vida bemärkelse ingenting annat än en förvrängning av den reella meningen i ordet ”erfarenhet” genom omärkliga nyanser! Men hur korrigerar då Rey denna förvrängning som han lägger endast fideisterna men inte Mach själv till last? Här skall ni få höra: ”Enligt den gängse definitionen är erfarenheten kunskap om objektet. I den fysikaliska vetenskapen är denna definition mera på sin plats än annorstädes ... Erfarenhet är det, över vilket vår ande inte har någon makt, det som våra önskningar, vår vilja inte kan förändra, det som är givet och det som vi inte skapar. Erfarenheten är objektet gentemot [en face du] subjektet.” (314)

Det var ett exempel på hur Rey försvarar machismen! Hur genialt klarsynt var inte Engels, då han karakteriserade den senaste typen av anhängare av den filosofiska agnosticismen och fenomenalismen med namnet ”blyga materialister”! Positivisten och ivrige fenomenalisten Rey är ett förträffligt exemplar av denna typ. Om erfarenheten är ”kunskap om objektet”, om ”erfarenheten är objektet gentemot subjektet”, om erfarenheten består i att ”någonting yttre [quelque chose du dehors] existerar och existerar nödvändigt” (se pose et en se posant s'impose, s. 324), så tillhör detta uppenbarligen materialismen! Reys fenomenalism, hans synnerligen ivriga betonande av att det inte finns någonting annat än förnimmelser, att det objektiva är det allmängiltiga osv, osv – allt är ett fikonlöv, en fåfäng maskering av materialismen i ord, så snart man säger oss:

”Objektivt är det, som är oss givet utifrån, påtvingat [imposé] genom erfarenheten; det som vi inte skapar utan som uppstått oberoende av oss och i viss mening skapar oss.” (320) Rey försvarar ”konceptualismen” genom att förinta konceptualismen! De idealistiska slutsatserna av machismen vederläggs endast genom att machismen tolkas som blyg materialism. Sedan Rey själv erkänt skillnaden mellan de båda riktningarna i den moderna fysiken, bemödar han sig i sitt anletes svett att utplåna alla olikheter till förmån för den materialistiska riktningen. Rey säger exempelvis om den nymekaniska skolan, att den inte tillåter ”det ringaste tvivel, inte den ringaste osäkerhet” i frågan om fysikens objektivitet (237): ”Här [dvs på basis av denna skolas läror] står man fjärran från alla de omvägar, vilka man från de andra fysikteoriernas ståndpunkt måste göra för att nå fram till ett bekräftande av denna objektivitet.”

Det är just dessa machismens ”omvägar” som Rey skyler över genom att kasta en slöja över dem i hela sin framställning. Grunddraget i materialismen är just att den *utgår* från veten-

skapens objektivitet, från erkännandet av den genom vetenskapen återspeglade objektiva realiteten, medan idealismen behöver ”omvägar” för att på ett eller annat sätt ”härleda” objektiviteten ur anden, ur medvetandet, ur det ”psykiska”. ”Den nymekaniska [dvs den härskande] skolan i fysiken *tror på* den fysikaliska teorins *realitet* i samma mening som mänskligheten *tror* på yttervärldens *realitet*”, skriver Rey (s. 234, § 22: tesen). För denna skola ”vill teorin vara en kopia [le décalque] av objektet” (235).

Det stämmer. Och detta grunddrag hos den ”nymekaniska” skolan är ingenting annat än den *materialistiska* kunskapsteorins bas. Detta grundläggande faktum kan inte på något sätt försvagas genom några avståndstaganden från materialisterna, genom några försäkringar av Rey om att nymekanisterna egentligen också är fenomenalister osv. Den väsentliga skillnaden mellan nymekanisterna (mer eller mindre blyga materialister) och machisterna är just att machisterna *avviker* från denna kunskapsteori och därigenom oundvikligen *glider ned* i fideism.

Låt oss se hur Rey ställer sig till Machs lära om kausaliteten och naturnödvändigheten. Endast vid första anblicken ser det, försäkrar Rey, ut som om Mach ”närmar sig skepticismen” (76) och ”subjektivismen” (76); denna ”tvetydighet” (équivoque, s. 115) försvinner om man tar Machs lära i dess helhet. Och Rey tar den i dess helhet, han anför en rad citat ur Värmeläran och ur Analys av förnimmelser, dröjer speciellt vid kapitlet om kausaliteten i det första av de nämnda verken, men – *men han aktar sig för att citera det avgörande stället, Machs förklaring att det inte finns någon fysisk utan endast en logisk nödvändighet!* Till det kan man endast säga, att det inte är en tolkning av Mach utan ett förskönande av honom, att det betyder att sudda ut skillnaderna mellan ”nymekanismen” och machismen. Reys slutsats är: ”Mach fortsätter analysen och accepterar de slutsatser som dragits av Hume, Mill och alla fenomenalister, enligt vilka kausaliteten inte har något substantiellt I sig och endast är en tankevana. Mach accepterar fenomenalismens huvudtes, som kausalitetsläran är en enkel följd av, nämligen att det inte existerar någonting annat än förnimmelser. Mach tillägger emellertid i rent objektivistisk mening: vid undersökningen av förnimmelserna upptäcker vetenskapen i dem konstanta och gemensamma element, som vid abstraktion från förnimmelserna har samma realitet som dessa, då de genom sinnlig iakttagelse hämtas ur förnimmelserna. Dessa konstanta och gemensamma element, såsom energin och dess förvandlingar, är grundvalen för fysikens systematisering.” (117)

Det betyder, att Mach övertar Humes subjektiva kausalitetsteori och tolkar den i objektivistisk mening! Rey slingrar sig, försvarar Mach genom hänvisningar till hans inkonsekvens och får det hela att gå ut på att vid en ”reell” tolkning av erfarenheten leder denna erfarenhet till ”nödvändigheten”. Men erfarenhet är det som är givet utifrån, och om naturnödvändigheten, naturens lagar också är givna människan utifrån, ur den objektivt reella naturen, så försvinner givetvis varje skillnad mellan machism och materialism. Rey försvarar machismen mot ”nymekanismen” genom att över hela linjen kapitulera för den sistnämnda, varvid han försvarar ordet fenomenalism men inte det väsentliga hos denna riktning.

Poincaré t ex härleder helt i Machs anda naturlagarna – t o m att rummet har tre dimensioner – ur ”bekvämlighetsskäl”. Men detta betyder ingalunda ”godtycke”, skyndar sig Rey att ”korrigera”. Nej, ”bekväm” betyder här ”*anpassning till objektet*” (kursiv av Rey, s 196). En storartad avgränsning mellan de båda skolorna och ”vederläggning” av materialismen, det måste man säga! ... ”Även om Poincarés teori genom en oöverstiglig logisk klyfta är skild från den mekaniska skolans ontologiska tolkning [dvs från denna skolas bekännelse, att teorin är objektets avbild] ... om också Poincarés teori är ägnad att tjäna som stöd åt den filosofiska idealismen, så låter den sig dock åtminstone på vetenskapens grundval mycket bra, bringas i samklang med den allmänna utvecklingen av den klassiska fysikens idéer, med tendensen att

betrakta fysiken som ett objektivt vetande vilket är lika objektivt som erfarenheten, dvs som förnimmelserna, ur vilka erfarenheten framgår.” (200)

Å ena sidan kan det inte bestridas, å andra sidan måste man erkänna. Å ena sidan är det en oöverstiglig klyfta som skiljer Poincaré från nymekanismen, ehuru Poincaré står *mitt emellan* Machs ”konceptualism” och nymekanismen, medan det inte alls tycks finnas någon klyfta mellan Mach och nymekanismen. Å andra sidan kan Poincaré fullständigt bringas i samklang med den klassiska fysiken, som enligt Reys egna ord helt intar ”mekanismens” ståndpunkt. Å ena sidan är Poincarés teori ägnad att tjäna som stöd åt den filosofiska idealismen, å andra sidan kan den förenas med den objektiva tolkningen av ordet erfarenhet. Å ena sidan har dessa usla fideister förvrängt meningen i ordet erfarenhet genom omärkliga avvikelser från den riktiga åsikten att ”erfarenheten är objektet”, å andra sidan betyder erfarenhetens objektivitet endast att erfarenheten består av förnimmelser – med vilket såväl Berkeley som Fichte är fullkomligt ense!

Rey har trasslat in sig därför att han ställde sig en olöslig uppgift: att ”försona” motsatsen mellan den materialistiska och den idealistiska skolan i den nya fysiken. Han försöker försvaga den nymekaniska skolans materialism genom att som fenomenalism beteckna uppfattningen hos de fysiker som anser teorin vara en avbild av objektet.[*] Och han försöker försvaga den konceptualistiska skolans idealism genom att kapa av de mest energiska förklaringarna av dess anhängare och tolka de återstående i den blyga materialismens anda. Hur fiktivt och pressat Reys avståndstagande från materialismen härvid är, visar t ex hans omdöme om den teoretiska betydelsen av Maxwells och Hertz' differentialekvationer. I den omständigheten, att dessa fysiker begränsar sin teori till ett system av ekvationer, ser machisterna en vederläggning av materialismen: ekvationer och ingenting mer, ingen materia, ingen objektiv realitet, bara symboler. Boltzmann vederlägger denna åsikt och är medveten om att han vederlägger den fenomenologiska fysiken. Rey åter vederlägger den och tror att han försvarar fenomenalismen! Han säger: ”Man kan inte utesluta Maxwell och Hertz ur 'mekanisternas' skara på grund av att de inskränkte sig till ekvationer liknande differential-ekvationerna i Lagranges dynamik. Det betyder inte, att man enligt Maxwell och Hertz inte kan grunda en mekanisk elektricitetsteori på reella element. Tvärtom, denna möjlighet bevisas genom det faktum, att de elektriska företeelserna framställs genom en teori, vars form, är identisk med den klassiska mekanikens allmänna form ...” (253) Det obestämda hos den nuvarande lösningen av problemet ”kommer att minskas i samma mån som naturen hos de kvantitativa enheter, dvs element, som ingår i ekvationerna, kommer att framträda exaktare”. Den omständigheten, att en eller annan form för den materiella rörelsen ännu är outforskad,

[*] ”Försonaren” Rey beslöjade inte bara den filosofiska materialismens frågeställning utan lämnade också de franska fysikernas mest pregnant uttalade materialistiska förklaringar obeaktade. Han nämnde t ex inte den 1902 avlidne Alfred Cornu. Denne fysiker bemötte Ostwalds ”förstörelse [eller övervinnande. Überwindung] av den vetenskapliga materialismen” med en ringaktande anmärkning om den anspråksfulla behandlingen av problemet i kåseristil (se *Revue générale des sciences*, 1895, p. 1030-1031). På en internationell fysikerkongress i Paris 1900 sade Cornu: ”... Ju mer vi lär känna naturföreteelserna, desto mer utvecklas och desto exaktare blir den djärva kartesianska uppfattningen av världsmekanismen: i den fysiska världen finns det ingenting annat än materia och rörelse. Problemet om de fysiska krafternas enhet ... träder åter i förgrunden efter de stora upptäckter som utmärkte slutet av 1800-talet. Våra nutida ledare för vetenskapen – Faraday, Maxwell, Hertz (om vi endast tar de redan avlidna berömda fysikerna) – riktade framför allt sin uppmärksamhet på att allt exaktare bestämma naturen och tyda egenskaperna hos den ovägbara materien [matiére subtile] , världsenergins bärare ... Återgången till de kartesianska idéerna är uppenbar ...” (*Rapports présentés au congrés international de Physique* [Referat på den internationella fysikkongressen – *Red*], Paris 1,900, t. 4-me, p. 7.) Lucien Poincaré anmärker med rätta i sin bok *Modern fysik* (La physique moderne, Paris 1906, p. 14), att denna kartesianska idé upptogs och utvecklades av encyklopedisterna på 1700-talet, men varken denne fysiker eller Cornu vet någonting om att de dialektiska materialisterna Marx och Engels befriat denna materialismens huvudförutsättning från den mekaniska materialismens ensidigheter.

utgör för Rey ingen anledning att förneka rörelsens materialitet. ”Materiens homogenitet” (262), inte som postulat utan som resultat av erfarenheten och av vetenskapens utveckling, ”homogeniteten hos fysikens objekt” – det är förutsättningen för att mätningar och matematiska beräkningar skall vara användbara.

Så här bedömer Rey praktikens kriterium i kunskapsteorin: ”I motsats till skepticismens premisser är vi berättigade att säga, att vetenskapens praktiska värde framgår av dess teoretiska värde ...” (368) Att dessa skepticismens förutsättningar alldeles otvetydigt accepterats av Mach, Poincaré och hela deras skola föredrar Rey att förtiga ... ”Det ena såväl som det andra värdet är de två oskiljbara och strängt parallella sidorna av vetenskapens objektiva värde. Om man säger, att den givna naturlagen har ett praktiskt värde ... så är det i själva verket detsamma som att säga att denna naturlag har ett objektivt värde ... En inverkan på objektet förutsätter en förändring av objektet, en reaktion av objektet, som motsvarar den förväntan eller det förutseende, som vi baserat vårt ingrepp på. Följaktligen innehåller denna förväntan eller detta förutseende element som *kontrolleras* genom objektet och genom vår handling ... I dessa olika teorier ligger således en del av det objektiva.” (368) Detta är en helt materialistisk och enbart materialistisk kunskapsteori. De andra ståndpunkterna, i synnerhet machismen, förnekar den objektiva, dvs den av människan och mänskligheten oberoende betydelsen av praktikens kriterium.

För att sammanfatta: Rey har gripit sig an frågan från en helt annan sida än Ward, Cohen & Co men kommer till samma resultat: erkännandet att den materialistiska och den idealistiska tendensen utgör grundvalen för särskiljandet mellan de två viktigaste skolorna i den moderna fysiken.

7. En rysk ”idealistisk fysiker”

På grund av vissa ogynnsamma omständigheter, under vilka mitt arbete ägt rum, har det varit nästan omöjligt för mig att lära känna den ryska litteraturen om den fråga vi behandlar. Jag inskränker mig därför till att framlägga en för mitt ämne mycket viktig artikel av vår kände filosofiske ärkereaktionär hr Lopatin. Den är rubricerad En idealistisk fysiker och publicerades i Filosofiska och psykologiska frågors' för förra året (1907, september– oktober). Den äktryske filosofiske idealisten hr Lopatin har ungefär samma inställning till de moderna europeiska idealisterna som Ryska folkets förbund till de reaktionära partierna i väst. Så mycket lärorikare är det då att se hur likartade filosofiska tendenser framträder i fullständigt olika kultur- och levnadsmiljöer. Hr Lopatins artikel är, som fransmännen säger, en éloge över den avlidne ryske fysikern N I Sjisjkin (död 1906). Hr Lopatin fascinerades av att denne bildade man, som i hög grad intresserade sig för Hertz och överhuvudtaget för den nya fysiken, inte endast var en högersinnad konstitutionell demokrat (s 339) utan också en djupt religiös människa, en beundrare av Vladimir Solovjovs filosofi osv, osv. Trots att hr Lopatin huvudsakligen ”dras” till gränsområdet mellan filosofi och polisväsen, ger han dock även ett och annat bidrag till karakteristiken av den idealistiske fysikerns *kunskapsteoretiska* åsikter. Hr Lopatin skriver: ”Han var en äkta positivist i sin outtröttliga strävan till den mest vittgående kritik av vetenskapens forskningsmetoder, hypoteser och fakta efter deras användbarhet som medel och material för uppbyggandet av en helgjuten och fulländad världsåskådning. I detta avseende var N I Sjisjkin raka motsatsen till många av sina samtida. I mina tidigare artiklar i denna tidskrift har jag redan flera gånger försökt klargöra, av vilket olikartat och ofta osäkert material en s k vetenskaplig världsåskådning är sammansatt. Där finns såväl fastställda fakta som mer eller mindre djärva generaliseringar, hypoteser som för tillfället passar det ena eller andra vetenskapliga området och t o m vetenskapliga hjälpfiktioner. Allt detta upphöjs till oangripliga objektiva sanningar, varifrån alla andra idéer och bekännelser av såväl filosofiskt som religiöst slag bör bedömas, varvid allt som inte ingår i dessa sanningar

förkastas. Vår högt begåvade naturforskare och tänkare, professor V I Vernadskij, har med mönstergill klarhet visat hur tomma och malplacerade sådana anspråk är, som vill förvandla en given historisk epoks vetenskapliga åskådningar till ett orörligt, allmänt förpliktande, dogmatiskt system. Sådana förvandlingar gör sig emellertid inte endast breda kretsar av den läsande allmänheten [*Fotnot av hr Lopatin:* ”För dessa kretsar har skrivits en hel rad populära böcker i syfte att övertyga dem om att det finns en sådan alla problem lösande vetenskaplig katekes. Typiska verk av detta slag är Büchners Kraft och materia och Haeckels Världs-gåtorna”] och enskilda lärda inom de naturvetenskapliga specialfacken skyldiga till. Mycket märkvärdigare är det, att inte sällan officiella filosofer försyndar sig på samma sätt och ibland inriktar alla sina bemödanden på att bevisa att de inte säger någonting annat än vad som redan sagts av representanterna för de enskilda specialvetenskaperna; de säger det emellertid på sitt särskilda språk.

Hos N I Sjisjkin fanns överhuvudtaget ingen förutfattad dogmatism. Han var en övertygad förkämpe för den mekaniska förklaringen av naturföreteelserna, fast den för honom endast var en forskningsmetod ...” (341) Hm, hm ... En bekant melodi! ... ”Han menade ingalunda att den mekaniska teorin avslöjar de utforskade företeelsernas själva natur och han såg i den endast det bekvämaste och fruktbaraste sättet att förena och motivera dem för vetenskapliga syften. För honom sammanfaller därför långt ifrån den mekaniska uppfattningen av naturen och den materialistiska synen på densamma ...” Alldeles som hos författarna till Studier ”i” marxismens filosofi! ... ”Det föreföll honom alldeles tvärtom som om den mekaniska teorin i frågor av högre ordning måste inta en strängt kritisk, ja, t o m en försonande hållning ...”

På machisternas språk kallas detta att ”övervinna den föråldrade, trånga och ensidiga” motsättningen mellan materialism och idealism ... ”Frågorna om tingens första begynnelse och sista slut, om vår andes innersta väsen, viljans frihet, själens odödlighet osv kan inte i sin innebörds fulla omfattning underställas dess kompetens, redan därför att den som forsknings-metod är inskränkt till de naturliga gränserna för sin tillämpning, som gäller endast för den fysiska erfarenhetens fakta ...” (342) De två sista raderna är otvivelaktigt ett plagiat ur Bogdanovs Empiriomonismen.

”Ljuset kan betraktas som substans, som rörelse, som elektricitet, som förnimmelse”, skrev Sjisjkin i artikeln Om de psykofysiska företeelserna från den mekaniska teorins ståndpunkt (Filosofiska och psykologiska frågor, bok 1, s 127).

Det står utom allt tvivel, att hr Lopatin hade alldeles rätt när han hänförde Sjisjkin till positivisterna och att denne fysiker helt och hållet hörde till den nya fysikens machistiska skola. Med sina ord om ljuset vill Sjisjkin säga, att de olika sätten att betrakta ljuset utgör skilda, från olika synpunkter lika berättigade metoder för ”erfarenhetens organiserande” (enligt Bogdanovs terminologi) eller skilda ”förbindelser av elementen” (enligt Machs terminologi) och att fysikernas lära om ljuset i varje fall inte är någon avbild av den objektiva realiteten. Men Sjisjkins resonemang är uruselt. ”Ljuset kan betraktas som substans, som rörelse ...” I naturen finns det varken substans utan rörelse eller rörelse utan substans. Sjisjkins första ”motsatsförhållande” är alltså meningslöst ... ”Som elektricitet ...” Elektriciteten är en rörelse av substansen, följaktligen har Sjisjkin också här fel. Den elektromagnetiska ljusteorin har bevisat, att ljus och elektricitet är former av rörelse i ett och samma ämne (etern) ... ”Som förnimmelse ...” Förnimmelsen är en avbild av den i rörelse stadda materien. På annat sätt än genom förnimmelser kan vi inte få veta någonting vare sig om substansens eller rörelsens former; förnimmelserna framkallas genom den i rörelse stadda materiens inverkan på våra sinnesorgan. Detta är naturvetenskapens syn. Förnimmelsen av rött återspeglar etersvängningar med en frekvens av ca 450 biljoner i sekunden. Förnimmelsen av ljusblått återspeglar etersvängningar med en frekvens av ca 620 biljoner i sekunden. Etersvängningarna existerar oberoende av våra ljusförnimmelser. Våra ljusförnimmelser är

beroende av etersvängningarnas inverkan på det mänskliga synorganet. Våra förnimmelser återspeglar den objektiva realiteten, dvs det som existerar oberoende av mänskligheten och de mänskliga förnimmelserna. Det är naturvetenskapens syn. Sjisjkins resonemang, som är riktat mot materialismen, är den allra billigaste sofistik.

8. Den ”fysikaliska” idealismens väsen och betydelse

Vi har sett, att frågan om de kunskapsteoretiska slutsatserna av den nya fysiken väckts och diskuteras ur de mest olika synpunkter i den engelska såväl som i den tyska och den franska litteraturen. Utan tvivel har vi här att göra med en viss internationell ideologisk strömning, som inte är beroende av ett enda filosofiskt system utan framspringer ur vissa allmänna, utanför filosofin liggande orsaker. Den tidigare anförda faktaöversikten visar otvivelaktigt att machismen ”hänger samman” med den nya fysiken, och den påvisar samtidigt den *grund-falska* uppfattning av detta sammanhang, som våra machister sprider. Såväl i filosofin som i fysiken följer machisterna slaviskt *modet* och förstår inte att utifrån sin – marxistiska ståndpunkt ge en allmän översikt av bestämda strömningar och att bedöma deras plats.

Dubbelt falskt är allt tal om att Machs filosofi är ”filosofin för 1900-talets naturvetenskap”, ”naturvetenskapernas nyaste filosofi”, ”den nyaste naturvetenskapliga positivismen” osv (Bogdanov i förordet till Analys av förnimmelser, s IV, XII; jfr också hos Jusjkevitj, Valentinov & Co). För det första är machismen ideologiskt förbunden med endast en skola inom en gren av den moderna naturvetenskapen. För det andra, och *det är huvudsaken*, vad som förbinder machismen med denna skola är *inte det, som skiljer den från alla andra riktningar och system inom den idealistiska filosofin, utan det som den har gemensamt med hela den filosofiska idealismen överhuvudtaget.* Man behöver bara kasta en blick på hela den ifrågavarande ideologiska strömningen *som totalitet* för att inte ens en skugga av tvivel på riktigheten i denna sats skall bli kvar. Ta fysikerna av denna skola: tysken Mach, fransmannen Henri Poincaré, belgaren P Duhem, engelsmannen K Pearson. De har mycket gemensamt med varandra, de har samma grundval och samma riktning, såsom envar av dem med rätta erkänner, men i detta gemensamma ingår varken empiriokriticismens lära i allmänhet eller t ex Machs lära om ”världselementen” i synnerhet. Både den förra och den senare läran är t o m fullständigt obekant för de tre sistnämnda fysikerna. De har alla ”endast” ett gemensamt: den filosofiska idealismen, mot vilken de alla utan undantag mer eller mindre medvetet, mer eller mindre avgjort *lutar*. Ta de filosofer, som stöder sig på *denna skola* inom den nya fysiken och vinnlägger sig om att kunskapsteoretiskt motivera och utveckla den, och ni skall här återigen få se tyska immanensfilosofer, Machs lärjungar, franska neokriticister och idealister, engelska spiritualister, ryssen Lopatin plus A Bogdanov, den ende empiriomonisten. De har endast ett gemensamt, nämligen att de alla mer eller mindre medvetet, mer eller mindre avgjort, antingen med en tvär och hastig lutning mot fideismen eller med personlig motvilja mot den (A Bogdanov) är språkrör för den filosofiska idealismen.

Grundtanken hos ifrågavarande skola inom den nya fysiken är förnekandet av den objektiva realitet, som är oss given i förnimmelserna och återspeglas av våra teorier, eller tvivlet på att en sådan realitet existerar. Här skiljer sig denna skola från den *enligt samfälld utsago* bland fysikerna härskande materialismen (som inexakt kallas realism, nymekanism, hylokinetik och som inte i någon mån medvetet utvecklas av fysikerna själva), och den avskiljer sig som den ”fysikaliska” idealismens skola.

För att förklara denna sistnämnda term, som låter mycket besynnerlig, måste vi påminna om en episod i den nyaste filosofins och den nyaste naturvetenskapens historia. År 1866 angrep Ludwig Feuerbach Johannes Müller, den berömde grundaren av den moderna fysiologin, och kallade honom ”fysiologisk idealist” (Werke, X, s. 197) . Denne fysiologs idealism bestod i att han vid undersökningen av vilken betydelse våra sinnesorgans mekanism har i deras

förhållande till förnimmelserna – varvid han t ex påvisade, att ljusförnimmelsen är följden av olikartad inverkan på ögat – var benägen att härav dra slutsatsen att våra förnimmelser inte är avbilder av den objektiva realiteten. Denna tendens hos en naturforskarskola till ”fysiologisk idealism”, dvs till en idealistisk tolkning av vissa resultat av fysiologin, hade Feuerbach fattat utomordentligt träffsäkert. Fysiologins ”sammanhang” med den filosofiska idealismen, företrädesvis av den kantianska schatteringen, utnyttjades sedan under lång tid av den reaktionära filosofin. F A Lange åberopade fysiologin till förmån för den kantska idealismen och för att vederlägga materialismen, och bland immanensfilosoferna (som Bogdanov så felaktigt placerade mittemellan Mach och Kant) drog särskilt Johannes Rehmke år 1882 i fält mot kantianismens förmenta bekräftande genom fysiologin[*]. Att flera stora fysiologer vid denna tid *lutade åt* idealismen och kantianismen är lika obestridligt som att en rad stora fysiker i vår tid lutar åt den filosofiska idealismen. Den ”fysikaliska” idealismen, dvs idealismen hos en viss fysikerskola vid sekelskiftet, ”vederlägger” lika litet materialismen, bevisar lika litet sammanhanget mellan idealismen (eller empiriokriticismen) och naturvetenskapen som de motsvarande ansträngningarna av F A Lange och de ”fysiologiska” idealisterna gör det. Avvikelsen åt den reaktionära filosofins sida, som i bägge fallen framträdde hos en naturvetenskapsgren, är en tillfällig sicksackrörelse, en övergående sjukdomsperiod i vetenskapens historia, en växtsjukdom, som framför allt framkallats av det *tvära sammanbrottet* av gamla fastställda begrepp.

Sammanhanget mellan den nutida ”fysikaliska” idealismen och den nutida fysikens kris är, som vi redan tidigare visat, allmänt erkänt. ”De argument som den skeptiska kritiken riktar mot den moderna fysiken”, skriver A Rey, som inte så mycket syftar på skeptikerna som på öppna anhängare av fideismen av typ Brunetière, ”utmynnar i själva verket alla i det berömda argument som alla skeptiker för fram: meningsskiljaktigheter” (bland fysikerna). Men dessa meningsskiljaktigheter ”bevisar ingenting mot fysikens objektivitet”. ”I fysikens historia kan man liksom i varje historia särskilja betydande perioder vilka kännetecknas genom teoriernas skiljaktiga form och skiljaktiga allmänna karaktär ... Så snart en av de upptäckter gjorts som påverkar alla delar av fysiken, därför att de fastställer ett grundläggande faktum som hittills varit obekant eller ofullständigt värderat, förändrar sig fysikens hela utseende och en ny period börjar. Så var det efter Newtons upptäckter och efter Joule–Mayers och Carnot–Clausius' upptäckter. Detsamma äger tydligen också rum efter upptäckten av radioaktiviteten ... En historiker, som senare kommer att betrakta händelserna på ett visst nödvändigt avstånd, kommer utan svårighet att urskilja en oavbruten utveckling där de samtida endast sett konflikter, motsägelser och splittring i olika skolor. Tydligen är också den kris, som fysiken upplevt under de senaste åren, ingenting annat (trots de slutsatser, som den filosofiska kritiken dragit på grund av denna kris). Det är en typisk växandets kris [crise de croissance], framkallad av de stora nya upptäckterna. Det är obestridligt, att krisen leder till en omgestaltning av fysiken – annars funnes det ju ingen utveckling, intet framåtskridande – men den kommer inte märkbart att förändra den vetenskapliga andan.” (L c, s. 370-372)

Försonaren Rey bemödar sig att förena den moderna fysikens alla skolor mot fideismen! Det är visserligen en välment men dock förfalskning, ty det är obestridligt att skolan Mach–Poincaré– Pearson viker av åt idealismen (dvs en förfinad fideism). Men den fysikens objektivitet, som är förknippad med grundvalarna för den ”vetenskapliga andan” till skillnad från den fideistiska andan och som Rey så varmt försvarar, är ingenting annat än en ”blyg” formulering av materialismen. Fysikens liksom hela den moderna naturvetenskapens grundläggande materialistiska anda kommer att övervinna alla möjliga kriser, men endast om den metafysiska materialismen absolut ersätts av den dialektiska.

[*] Johannes Rehmke, *Philosophie und Kantianismus* (Filosofi och kantianism – *Red*), Eisenach 1882, s. 15 et seq.

Att krisen i den moderna fysiken består i att denna undviker att direkt, bestämt och oåterkalleligt erkänna sina teoriers objektiva värde försöker försonaren Rey mycket ofta att skymma undan, men fakta är starkare än alla försoningsförsök. Matematikerna, skriver Rey, ”som är vana att ha att göra med en vetenskap där objektet – åtminstone skenbart – skapas av de lärdas förstånd eller där åtminstone de konkreta företeelserna inte spelar in i forskningarna, har bildat sig en alltför abstrakt föreställning om fysiken: när de sökte närma fysiken till matematiken överförde de matematikens allmänna teori på fysiken ...

Alla experimentatorer framhåller den matematiska andans inträngande [invasion] i det fysikaliska bedömandets metoder och i uppfattningen av fysiken. Kan man inte med detta inflytande – som inte blir mindre därigenom att det ibland förblir förborgat – förklara den ofta uppträdande osäkerheten, tankens vacklan ifråga om fysikens objektivitet, de omvägar, på vilka man kommer till objektiviteten, de hinder man härvid måste övervinna? ...” (227)

Pet är förträffligt sgt. ”Tankens vacklan” i frågan om fysikens objektivitet – det är det väsentliga i den ”fysikaliska” idealismen, som nu kommit på modet.

”... Matematikens abstrakta fiktioner tycks ha rest en skärm mellan den fysiska realiteten och det sätt, på vilket matematikerna förstår vetenskapen om denna realitet. De anar dunkelt fysikens objektivitet ... de vill framför allt vara objektiva när de tar itu med fysiken, de försöker att stödja sig på realiteten och att upprätthålla detta stöd, men de tidigare vanorna gör sig gällande. Och även i de energetiska konceptionerna, som vill konstruera världen mycket solidare och med färre hypoteser än den gamla mekaniska fysiken och som strävade att efterbilda [décalquer] sinnesvärlden och inte att rekonstruera den, har vi alltjämt att göra med matematikernas teorier ... Matematikerna har gjort allt för att rädda objektiviteten, ty utan objektivitet kan det inte vara tal om fysik, det förstår de mycket bra ... Men det komplicerade i deras teorier, deras omvägar efterlämnar dock en pinsam känsla. Det är alltför konstlat, för mycket sökt, konstruerat [édifié]; den experimenterande finner inte här det spontana förtroende som den ständiga beröringen med den fysiska realiteten inger honom ... Det är vad alla fysiker som framför allt är fysiker eller endast fysiker – och deras namn är legio – i grund och botten säger, det är vad hela den nymekaniska skolan säger ... Fysikens kris består i att matematikens anda erövrar fysiken. Fysikens framsteg å ena sidan och matematikens å den andra ledde under 1800-talet till ett intimt närmande mellan dessa båda vetenskaper ... Den teoretiska fysiken blev till matematisk fysik ... Sedan började den formella fysikens period, dvs perioden av matematisk fysik, rent matematisk; matematisk fysik inte som en gren av fysiken utan som en gren av matematiken. I detta nya skede kunde matematikern, vilken vant sig vid de konceptionella (rent logiska) element som utgjorde det enda materialet för hans arbete, vilken kände sig besvärad av de grova, materiella element som han fann föga smidiga, inte göra annat än sträva efter att så mycket som möjligt abstrahera dem, att föreställa sig dem helt immateriella, rent logiska eller t o m att fullständigt ignorera dem. Elementen som reella, objektiva fakta, dvs som *fysiska* element, har fullständigt försvunnit. Kvar är endast formella relationer, uttryckta i differentialekvationer ... Ifall matematikern inte låter dupera sig av detta sitt förstånds konstruktiva arbete ... kommer han att kunna finna sammanhanget mellan den teoretiska fysiken och erfarenheten, men vid första anblicken och för en oinvigd människa verkar det hela vara en godtycklig teoretisk konstruktion ... Det abstrakta begreppet [le concept] ersätter de reella elementen ... Så förklaras historiskt, till följd av den matematiska form som den teoretiska fysiken antagit ... fysikens sjukdom [le malaise] och kris, dess skenbara avlägsnande från objektiva fakta.” (228-232)

Det är den första orsaken till den ”fysikaliska” idealismen. De reaktionära försöken framkallas av vetenskapens egna framsteg. Naturvetenskapens stora framgång, närmandet till så likartade och enkla element av materien, vilkas rörelselagar låter sig matematiskt bearbetas, får matematikerna att glömma materien. ”Materien försvinner”, kvar blir endast ekvationer. På ett nytt

utvecklingsstadium och liksom på ett nytt sätt resulterar det i den gamla kantska idén: förnuftet föreskriver lagarna för naturen. Hermann Cohen, vilken som vi sett är förtjust över den nya fysikens idealistiska anda, går så långt att han predikar att den högre matematiken skall införas i skolorna för att hos gymnasisterna inympa idealismens anda, som trängs ut av vår materialistiska epok. (F. A. Lange, Geschichte des Materialismus, 5. Auflage, 1896, Bd. II, s. XLIX) Detta är naturligtvis en reaktionärs absurda dröm, och i verkligheten finns här och kan inte finnas någonting annat än ett övergående svärmeri för idealismen hos en liten del fackmän. Det är emellertid i högsta grad betecknande hur den drunknande griper efter ett halmstrå, med vilka raffinerade medel representanterna för den bildade bourgeoisin försöker att på ett konstlat sätt bevara eller att finna en plats åt fideismen, som genom okunnighet, förtryck och de kapitalistiska motsättningarnas vansinniga barbari framkallas bland folkets breda lager.

Den ”fysikaliska” idealismens andra orsak är relativismens princip, vårt vetandes relativitet, en princip som under en period, när de gamla teorierna plötsligt bryter samman, med särskild kraft tränger sig på fysikerna och som – *om man inte känner till dialektiken* – oundvikligt leder till idealism.

Frågan om förhållandet mellan relativism och dialektik är väl den allra viktigaste för att förklara machismens teoretiska missöden. Rey t ex har, som alla europeiska positivister, inget begrepp om den marxska dialektiken. Ordet dialektik använder han uteslutande i betydelsen idealistiska filosofiska spekulationer. När han därför märker att den nya fysiken råkat på avvägar i frågan om relativismen, sprattlar han hjälplöst i sina försök att skilja mellan en måttfull och en måttlös relativism. Visserligen ”gränsar den måttlösa relativismen, om än inte praktiskt så dock logiskt till den sanna skepticismen” (215), men hos Poincaré finns ju inte denna ”måttlösa” relativism. Som om man på en apoteksvåg skulle kunna väga en aning mer eller en aning mindre relativism och därmed förbättra machismens sak!

Den enda teoretiskt riktiga frågeställningen om relativismen finns i själva verket i Marx' och Engels' materialistiska dialektik, och okunnighet om den måste *oundvikligen* leda från relativism till filosofisk idealism. Enbart bristen på insikt om denna omständighet berövar för övrigt hr Bermans absurda bok Dialektiken i den moderna kunskapsteorins ljus varje betydelse. Hr Berman upprepade det urgamla struntpratet om dialektiken vilken han absolut inte begripit. Vi har redan sett, att alla machister gör sig skyldiga till samma brist på insikt *vid varje steg* i kunskapsteorin.

Alla de gamla sanningarna i fysiken, även de som gällt som obestridliga och orubbliga, visar sig vara relativa – *alltså* kan det inte finnas någon objektiv, av mänskligheten oberoende sanning. Så resonerar inte endast hela machismen utan hela den ”fysikaliska” idealismen överhuvudtaget. Att den absoluta sanningen utgör summan av de relativa sanningarna i deras utveckling, att de relativa sanningarna är relativt riktiga återspeglingar av det av mänskligheten oberoende objektet, att dessa återspeglingar blir allt riktigare, att i varje vetenskaplig sanning trots dess relativitet ingår ett element av absolut sanning – alla dessa satser, vilka är självklara för envar som tänkt över Engels' Anti-Dühring, utgör en bok med sju insegel för den ”moderna” kunskapsteorin.

Sådana verk som Fysikens teori av P Duhem[*] eller Den moderna fysikens begrepp och teori av Stallo[†], vilka Mach särskilt rekommenderar, visar utomordentligt åskådligt att dessa ”fysikaliska” idealister tillmäter just beviset för vårt vetandes relativitet den största betydelse, att de i själva verket vacklar mellan idealism och dialektisk materialism. De bägge författarna,

[*] P. Duhem, *La théorie physique, son objet et sa structure*, Paris 1906.

[†] J. B. Stallo, *The Concepts and Theories of Modern Physics*, London 1882. Föreligger i fransk och tysk översättning,

som tillhör olika epoker och närmar sig frågan från olika synpunkter (Duhem är fysiker och har arbetat 20 år på detta område; Stallo är en f d ortodox hegelian, som skäms för sin 1848 publicerade och i gammalhegeliansk anda hållna naturfilosofi), bekämpar med största energi den atomistisk-mekaniska uppfattningen av naturen. De påvisar inskränktheten i en sådan uppfattning, omöjligheten av att erkänna den som en gräns för vår kunskap, stelheten i många begrepp hos de författare som företräder denna uppfattning. Och denna brist hos den *gamla* materialismen står över allt tvivel; Engels förebrådde de tidigare materialisterna för att de inte förstod alla vetenskapliga teoriers relativitet, inte kände till dialektiken och överskattade den mekaniska synpunkten. Men Engels var (till skillnad från Stallo) i stånd att kasta den hegelska idealismen överbord *och inse* den genialt sanna kärnan i den hegelska dialektiken. Engels förkastade den gamla, metafysiska materialismen till förmån för den *dialektiska* materialismen men inte till förmån för en relativism som glider över i subjektivism. ”Den mekaniska teorin”, säger t ex Stallo, ”hypostaserar liksom alla metafysiska teorier, partiella, ideella och eventuellt rent villkorliga grupper av attribut eller enskilda attribut och behandlar dem som variationer av den objektiva realiteten.” (s. 150) Det är riktigt, om man inte förkastar den objektiva realiteten och bekämpar metafysiken som antidialektisk. Det har Stallo ingen klar uppfattning om. Den materialistiska dialektiken har han inte förstått och därför hamnar han ofta via relativismen i subjektivism och idealism.

Detsamma gäller Duhem. Med en kolossal arbetsinsats, med en rad lika intressanta och värdefulla exempel ur fysikens historia, som ofta förekommer hos Mach, söker han bevisa att ”varje fysikalisk lag är temporär och relativ, emedan den är ungefärlig” (280). Det är ju att slå in öppna dörrar, tänker maxisten när han läser de långa betraktelserna över detta ämne. Men det är just det fatala med Duhem, Stallo, Mach och Poincaré, att de inte ser den dörr som den dialektiska materialismen öppnat. Då de inte kan ge en riktig formulering av relativismen glider de från den över till idealism. ”En fysikalisk lag är egentligen varken riktig eller falsk utan ungefärlig”, skriver Duhem (s. 274). Detta ”utan” innehåller redan början till felet till utsuddandet av gränsen mellan en vetenskaplig teori, som tillnärmelsevis *återspeglar objektet,* dvs närmar sig den objektiva sanningen, och en godtycklig, fantastisk, rent konventionell teori, såsom t ex religionsteorin eller schackspelets teori.

Duhem går så långt i detta fel, att han förklarar frågan om huruvida de sinnliga företeelserna motsvaras av en ”materiell realitet” för *metafysik* (s. 10): bort med frågan om realiteten, våra begrepp och hypoteser är endast symboler (signes, s. 26), ”godtyckliga” (27) konstruktioner osv. Härifrån är det bara ett steg till idealismen, till ”den troendes fysik”, vilken hr Pierre Duhem i kantianismens anda just predikar (Rey, s. 162; jfr s. 160). Men den gode Adler (Fritz) – också en machist som vill vara marxist! – hittade inte på någonting klokare än att ”korrigera” Duhem på följande sätt: denne avlägsnar de ”realiteter, som döljer sig bakom företeelserna, endast som teorins objekt men inte som *verklighetens objekt*”.[*] Det är en för oss välkänd kritik av kantianismen från Humes och Berkeleys ståndpunkt.

Emellertid kan det inte vara tal om en medveten kantianism hos Duhem. Liksom Mach *vacklar* han helt enkelt, utan att veta, på vad han skall stödja sin relativism. På en hel rad ställen kommer han den dialektiska materialismen mycket nära. Vi känner tonen ”sådan den är i förhållande till oss, men inte sådan den själv är beskaffad i den tonande kroppen. Akustikens teorier gör det möjligt för oss att lära känna den verklighet, av vilken våra förnimmelser endast är höljet och slöjan. De vill lära oss, att där vi endast varseblir det som vi kallar ton äger i verkligheten en mycket liten och mycket snabb svängning rum” osv (s. 7). Det är inte kropparna som är symboler fön förnimmelserna, utan förnimmelserna som är symboler för (rättare sagt avbilder av) kropparna. ”Fysikens utveckling framkallar en

[*] Översättarens anmärkning till den tyska översättningen av Duhems bok, Leipzig 1908, J Barth

fortgående kamp mellan naturen, som inte tröttnar att visa upp nytt, och förståndet, som inte vill tröttna på att begripa.” (s. 32) Naturen är oändlig, såsom dess minsta delar (bland dem också elektronen) är oändliga, men förnuftet förvandlar lika oändligt ”tingen i sig” till ”ting för oss”. ”Så kommer denna kamp mellan verkligheten och de fysikaliska lagarna att utsträckas i det oändliga. Varje lag, som fysiken kommer att formulera, kommer verkligheten förr eller senare hänsynslöst att vederlägga genom ett faktum. Men fysiken kommer outtröttligt att förbättra, modifiera och komplicera den vederlagda lagen.” (290) Detta skulle vara en alldeles riktig framställning av den dialektiska materialismen, om författaren bara höll fast vid att denna av mänskligheten oberoende, objektiva realitet existerar. ”... den fysikaliska teorin är inte ett rent konstlat system, som idag är bekvämt men imorgon kommer att vara onyttigt, den blir till en allt naturligare klassifikation, en allt klarare återspegling av de realiteter som den experimentella metoden inte kan betrakta ansikte mot ansikte.” (s. 445)

Machisten Duhem koketterar i sista satsen med den kantska idealismen: som om det skulle öppnas en väg för en annan metod än den ”experimentella”, som om vi inte direkt, omedelbart, ansikte mot ansikte skulle kunna lära känna ”tingen i sig”. Men om den fysikaliska teorin blir allt naturligare, så existerar följaktligen oberoende av vårt medvetande en ”natur”, en realitet, som ”återspeglas” genom denna teori. Det är just den dialektiska materialismens åsikt.

Kort sagt, den ”fysikaliska” idealismen av idag betyder precis på samma sätt som den ”fysiologiska” idealismen av igår endast, att en naturforskarskola inom en gren av naturvetenskapen glidit ned till en reaktionär filosofi, därför att den inte var i stånd att direkt och på en gång höja sig från den metafysiska materialismen till den dialektiska materialismen.[*] Detta steg är den moderna fysiken i färd att ta och den kommer att ta det. Den närmar sig emellertid den enda riktiga metoden och den enda riktiga naturvetenskapliga filosofin inte längs en rak väg utan i sicksack, inte medvetet utan spontant, inte med det egna ”slutmålet” klart för ögonen utan trevande, vacklande, ibland t o m baklänges. Den moderna fysiken ligger i födslovåndor. Den håller på att föda den dialektiska materialismen. Förlossningen är smärtsam. Förutom ett levande och livskraftigt väsen kommer oundvikligen också vissa döda produkter, en del avfall fram, som bör kastas på sophögen. Till detta avfall hör hela den fysikaliska idealismen, hela den empiriokritiska filosofin jämte empiriosymbolismen, empiriomonismen med mera dylikt.

[*] Den berömde kemisten William Ramsay säger: ”Man frågar mig ofta: Är elektriciteten inte en vibration? Hur kan den trådlösa telegrafin förklaras genom rörelse av små partiklar eller korpuskler? Svaret på detta lyder: elektriciteten är ett *ting*; den *består* [kursiv av Ramsay] av dessa små korpuskler, och när dessa korpuskler flyger ut från en kropp, sprider sig i etern en våg liknande ljusvågen och denna våg utnyttjas för den trådlösa telegrafin.” (William Ramsay, *Essays, Biographical and Chemical* [Biografiska och kemiska essäer – *Red*], London 1908, p. 126) Sedan Ramsay skildrat förvandlingen av radium till helium anmärker han: ”Ett s k element kan åtminstone inte längre betraktas som den yttersta materien, den förvandlas själv till en enklare form av materia.” (P. 160) ”Det råder nästan inget tvivel om att den negativa elektriciteten är en särskild form av materia- och den positiva elektriciteten är materia som saknar den negativa elektriciteten, dvs den är materia minus denna elektriska materia.” (176) ”Vad är elektricitet? Tidigare trodde man, att det fanns två slags elektricitet: positiv och negativ. Vid den tiden var det omöjligt att svara på frågan. Men de nyaste forskningarna gör det sannolikt, att det som man brukar kalla negativ elektricitet i verkligheten är substans. Faktiskt är den relativa vikten hos dess smådelar uppmätt; varje partikel utgör ungefär en sjuhundradel av väteatomens massa ... Elektricitetsatomerna heter elektroner.” (196) Om våra machister som skriver böcker och artiklar i filosofiska ämnen kunde tänka, skulle de ha förstått att sådana uttryck som ”materien försvinner”, ”materien reducerar sig till elektricitet” osv endast är kunskapsteoretiskt hjälplösa uttryck för den sanningen, att forskningen är i stånd att upptäcka nya former av materien, nya former av den materiella rörelsen, att återföra de gamla formerna på dessa nya osv.

Kapitel VI. empiriokriticism och historisk materialism

De ryska machisterna är, som vi redan har sett, uppdelade i två läger: hr V Tjernov och medarbetarna i Russkoje Bogatstvo är totala och konsekventa motståndare till den dialektiska materialismen både i filosofin och i historien. Det andra machistsällskapet, som mest intresserar oss här, vill vara marxister och beflitar sig på alla sätt om att försäkra läsarna, att machismen är förenlig med Marx' och Engels' historiska materialism. Visserligen förblir dessa försäkringar till största delen endast försäkringar: ingen enda machist, som vill vara marxist, har gjort ens det minsta försök att i någon mån systematiskt framställa de tendenser som empiriokriticismens grundare verkligen uppvisar på samhällsvetenskapernas område. Vi skall i korthet dröja vid denna fråga och i första hand ta i litteraturen förekommande uttalanden av tyska empiriokriticister och sedan av deras ryska lärjungar.

1. De tyska empiriokriticisternas strövtåg på samhällsvetenskapernas område

År 1895, medan Avenarius ännu levde, publicerades i den filosofiska tidskrift som han utgav, en artikel av hans lärjunge Franz Blei: Metafysiken i nationalekonomin.[*] Empiriokriticismens alla läromästare för krig mot ”metafysiken”, inte endast hos den öppna, medvetna filosofiska materialismen utan också hos naturvetenskapen, som spontant intar den materialistiska kunskapsteorins ståndpunkt. Lärjungen förklarar krig mot metafysiken i den politiska ekonomin. Detta krig är riktat mot de mest olika skolor inom den politiska ekonomin, men vi intresserar oss här uteslutande för arten av den empiriokriticistiska argumentationen mot Marx' och Engels' skola.

”Syftet med den följande undersökningen”, skriver Franz Blei, ”är att visa, att hela den moderna nationalekonomin i sina försök att förklara det ekonomiska livets företeelser opererar med metafysiska förutsättningar: att den 'härleder' ekonomins 'lagar' ur dess 'natur', och människan uppträder endast som någonting tillfälligt i förhållande till dessa 'lagar'... Med alla sina moderna teorier står nationalekonomin på metafysisk grund, alla dess teorier är obiologiska och därför ovetenskapliga och värdelösa för kunskapen ... Teoretikerna vet inte på vad de bygger sina teorier, de vet inte, av vilken jord dessa teorier är en frukt. De inbillar sig vara de mest förutsättningslösa realister, eftersom de sysslar med så 'nyktra', 'praktiska' och 'uppenbara' [sinnfällige] ekonomiska företeelser ... Och de har också alla den släktlikhet med många riktningar inom fysiologin, som alltid endast ett och samma föräldrapar – här metafysiken och spekulationen – kan skänka sina barn, fysiologerna och ekonomerna. En del av de senare analyserar 'ekonomins' 'företeelser' [Avenarius och hans skola sätter vanliga ord inom citationstecken och vill därmed visa, att de, de sanna filosoferna, genomskådar hela ”metafysiken” i ett dylikt vulgärt talesätt, som inte luttrats av den ”kunskapsteoretiska analysen”] utan att sätta det, som de på detta sätt funnit [das Gefundene] i samband med individernas uppförande: fysiologerna utesluter från sina undersökningar individernas uppförande såsom 'själsyttringar' – ekonomerna av denna riktning förklarar individernas uppförande vara negligerbara i förhållande till 'ekonomins immanenta lagar'.” (378-379) ”Hos Marx har teorin av konstruerade processer konstaterat 'ekonomiska lagar', varvid 'lagarna' stod i den avhängiga vitalräckans initialavsnitt, de ekonomiska processerna i finalavsnittet ... 'Ekonomin' blev hos ekonomerna till en transcendental kategori, i vilken de fann de 'lagar' som de ville finna: 'lagarna' för 'kapitalet' och 'arbetet', för 'räntan', 'lönen' och 'profiten'. Människan blev hos ekonomerna till ett platoniskt begrepp: 'kapitalist', 'arbetare' osv. Socialismen tillskrev 'kapitalisten' egenskapen 'profithungrig', liberalismen tillskrev arbetaren egenskapen

[*] *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1895, Bd. XIX, F. Blei, *Die Metaphysik in der Nationalökonomie*, ss. 378-390.

'fordrande' – och båda egenskaperna förklarades dessutom med 'kapitalets lagbundna verkan'." (381-382)

"Marx hade redan en socialistisk världsåskådning vid detta studium [av den franska socialismen och den politiska ekonomin], och hans kunskapsmål var att ge denna sin världsåskådning en 'teoretisk motivering' för att 'trygga' dess utgångsvärde. Han fann denna värdelag hos Ricardo ... De franska socialisternas slutsatser av Ricardo kunde inte tillfredsställa Marx för att 'trygga' hans till en vitaldifferens bragta E-värde, dvs 'världsåskådning', ty de bildade redan som 'harm över stölden från arbetarna' och dylikt en beståndsdel av innehållet i hans utgångsvärde. Slutsatserna förkastades som 'ekonomiskt formellt falska', ty de är 'helt enkelt en tillämpning av moralen på ekonomin'. 'Men vad som i formell-ekonomisk mening är falskt kan därför dock vara världshistoriskt riktigt.[*] Om massans moraliska medvetande förklarar ett ekonomiskt faktum... för oriktigt, så är det ett bevis för att detta faktum har överlevat sig självt, att andra ekonomiska fakta har inträtt, i kraft av vilka detta har blivit outhärdligt och ohållbart. Bakom den formella ekonomiska oriktigheten kan alltså vara dolt ett mycket sant ekonomiskt innehåll'." (Engels i förordet till Filosofins elände av Karl Marx)

"I det ovan citerade", fortsätter Blei efter citatet från Engels, "har mittavsnittet [Medialabschnitt] i den avhängiga räckan, som här är av intresse för oss, tagits fram [abgehoben, en teknisk term hos Avenarius i betydelsen "nått fram till medvetandet, framhävts"]. Efter 'kunskapen' om att bakom det 'sedliga medvetandet om orättvisan' ett 'ekonomiskt faktum' måste ligga förborgat, kommer finalavsnittet ... [Marx' teori är en utsaga, dvs E-värde, dvs vitaldifferens, som genomgår tre stadier, tre avsnitt: början, mitt och slut, Initialabschnitt, Medialabschnitt, Finalabschnitt], nämligen att 'lära känna' detta 'ekonomiska faktum'. Eller med andra ord: det gäller nu att i de 'ekonomiska fakta' 'återfinna' utgångsvärdet, 'världsåskådningen', för att 'trygga' utgångsvärdet. – Denna bestämda variation av den avhängiga räckan innehåller redan den marxska metafysiken, likgiltigt hur det man 'lärt känna' uppträder i slutavsnittet. Den 'socialistiska världsåskådningen' som det självständiga E-värdet, som 'absolut sanning', motiveras 'i efterhand' genom en 'speciell' kunskapsteori, nämligen Marx' ekonomiska system och den materialistiska historieteorin ... Med hjälp av detta mervärdebegrepp finner nu det 'subjektivt' 'sanna' i den marxska världsåskådningen sin 'objektiva sanning' i de 'ekonomiska kategoriernas' kunskapsteori – utgångsvärdets tryggande har fullbordats, metafysiken har i efterhand erhållit sin kunskapskritik." (384-386)

Läsaren är nog förargad på oss för att vi så utförligt citerat detta otroligt banala svammel, detta kvasilärda struntprat, skrudat i Avenarius' terminologi. Men – wer den *Feind* will verstehen, muss in *Feindes* Lande gehen: den som vill lära känna *fienden*, måste bege sig till *fiendens* land. Och Avenarius' filosofiska tidskrift är sannerligen ett fiendeland för marxister. Vi ber därför läsaren att för ett ögonblick övervinna den berättigade motviljan mot den borgerliga vetenskapens clowner och analysera de argument som Avenarius' lärjunge och medarbetare anför.

Första argumentet: Marx är en "metafysiker" som inte fattat den kunskapsteoretiska "begreppskritiken", inte utarbetat någon allmän kunskapsteori och utan vidare stuckit in materialismen i sin "speciella kunskapsteori".

I detta argument finns ingenting som endast och uteslutande tillhör Blei. Vi har redan tio- och hundratals gånger sett, att empiriokriticismens *samtliga* grundare och samtliga ryska

[*] Den svenska översättningen av denna mening i *Filosofins elände*, Arbetarkulturs förlag, Stockholm 1949, s 10, är inte korrekt utan lyder: "Men vad som är ekonomiskt falskt kan därför dock vara världshistoriskt riktigt." – *Red*

machister beskyller materialismen för ”metafysik”, eller rättare sagt upprepar kantianernas, humeanernas, idealisternas utslitna argument mot den materialistiska ”metafysiken”.

Andra argumentet: marxismen är lika metafysisk som naturvetenskapen (fysiologin). Inte heller här är ”felet” Bleis utan Machs och Avenarius', eftersom det var de som förklarade krig mot den ”naturvetenskapliga metafysiken”, vilket var deras beteckning på den spontant materialistiska kunskapsteori, som det stora flertalet naturforskare håller fast vid (enligt vad de själva erkänner och enligt alla som i någon mån känner till frågan).

Tredje argumentet: marxismen förklarar ”individen” vara storhet utan all betydelse, en quantité négligeable, den förklarar människan vara en ”tillfällighet”, underordnad något slags ”immanenta ekonomiska lagar”, den ger ingen analys av ”des Gefunden” – det som vi finner, som är oss givet osv. Detta argument rör sig *helt* inom den empiriokriticistiska ”principial-koordinationens” idékrets, dvs de *idealistiska* grillerna i Avenarius' teori. Blei har alldeles rätt i att man inte kan finna ens ett spår av en antydan om ett dylikt idealistiskt nonsens hos Marx och Engels och att man utifrån detta nonsens oundvikligt måste förkasta hela marxismen, ända från grunden, från dess filosofiska huvudpremisser.

Fjärde argumentet: Marx' teori är ”obiologisk”, den vill inte veta av några ”vitaldifferenser” och dylik lek med biologiska termer, som utgör den reaktionäre professor Avenarius' ”veten-skap”. Bleis argument är riktigt ur machismens synpunkt, ty klyftan mellan Marx' teori och Avenarius' ”biologiska” bagateller faller verkligen genast i ögonen. Vi skall strax se hur de ryska machister, som vill vara marxister, faktiskt följde i Bleis spår.

Femte argumentet: partiandan, partiskheten i Marx' teori, dess på förhand avgjorda lösning. *Hela* empiriokriticismen och alls inte bara Blei ensam gör anspråk på partilöshet både i filosofin och i samhällsvetenskapen. Varken socialism eller liberalism. Ingen avgränsning mellan de fundamentala och oförsonliga riktningarna i filosofin, materialism och idealism, utan strävan att höja sig över dem. Vi har följt denna tendens hos machismen i en lång rad kunskapsteoretiska frågor och bör inte förvåna oss över att vi möter den också i sociologin.

Sjätte ”argumentet”: förlöjligandet av den ”objektiva” sanningen. Blei anade genast och med rätta, att den historiska materialismen och Marx' hela ekonomiska lära är genomsyrade av erkännandet av den objektiva sanningen. Och Blei uttryckte alldeles riktigt tendenserna hos Machs och Avenarius' doktrin när han redan från början, ”från tröskeln” som det heter, förkastade marxismen just för idén om den objektiva sanningen, när han genast förklarade att det bakom marxismens lära i själva verket ingenting annat finns än Marx' ”subjektiva” åsikter.

Och om våra machister skulle ta avstånd från Blei (vilket de säkert kommer att göra), så skall vi säga dem: skyll inte på spegeln ... osv. Blei är en spegel, som *riktigt* återspeglar empirio-kriticismens tendenser, medan våra machisters avståndstagande endast vittnar om deras goda avsikter – och om deras absurda eklektiska strävan att förena Marx och Avenarius.

Låt oss gå över från Blei till Petzoldt. Medan den förre endast är lärjunge, förklarar så fram-trädande empiriokriticister som Lesevitj den senare för mästare. Medan Blei utan omsvep ställer frågan om marxismen, så framställer Petzoldt – utan att nedlåta sig till att ta befattning med någon Marx eller Engels – empiriokriticismens åsikter i sociologin i positiv form, varigenom det blir möjligt för oss att jämföra dem med marxismen.

Det andra bandet av Petzoldts Introduktion i den rena erfarenhetens filosofi bär titeln På väg till stabiliteten (Auf dem Wege zum Dauernden). Tendensen till stabilitet lägger författaren till grund för sin undersökning. ”Mänsklighetens slutgiltiga stabilitetstillstånd låter sig från sin formella sida klarläggas i sina huvuddrag. Därmed erhåller vi grundvalarna för etiken, estetiken och den formella kunskapsteorin.” (s. III) ”Den mänskliga utvecklingen bär sitt mål inom sig”, också den är inriktad på ett ”fullkomligt stabilitetstillstånd” (60). Tecknen på detta

är många och olikartade. Till exempel: hur många ivriga radikaler har inte med åldern blivit ”klokare” och lugnare? Visserligen är denna ”förtidiga stabilitet” (s. 62) en kälkborgerlig egenskap. Men är det inte kälkborgarna som bildar den ”kompakta majoriteten”? (s. 62)

Sin slutsats kursiverar vår filosof: ”Det väsentligaste kännetecknet för vårt tänkandes och skapandes alla mål är stabiliteten.” (72) Förklaringen: ”Många kan inte lägga en nyckel snett på bordet och ännu mindre se en tavla hänga snett på väggen ... Och de behöver absolut inte vara pedanter ...” (72) De har bara en ”*känsla av att någonting inte är i ordning*” (72, kursiv av Petzoldt). Kort sagt: ”tendensen till stabilitet är strävan till ett yttersta, till sin natur sista tillstånd” (73). Allt detta har hämtats ur andra bandets femte kapitel: Den psykiska tendensen till stabilitet. Bevisen för denna tendens är alla högst vägande. Till exempel: ”Bergsbestigaren följer till stor del strävan att nå det yttersta, det högsta i ordets ursprungliga, rumsliga mening. Det är inte alltid bara längtan efter en vidsträckt utsikt och glädjen över kroppsrörelsen under uppstigandet i den fria luften och den stora naturen, som driver honom uppåt mot toppen, utan också den djupt hos alla organiska väsen slumrande driften att fortsätta i den riktning man en gång slagit in på i sin verksamhet till dess ett naturligt mål uppnåtts.” (73) Ett annat exempel: vilka pengar betalar inte folk för att skaffa sig en komplett samling frimärken! ”Man kan gripas av svindel när man bläddrar igenom en frimärkshandlares prislista ... Och likväl är ingenting naturligare och mera förståeligt än denna strävan efter stabilitet ...” (74)

Filosofiskt obildade personer fattar inte hela vidden av principerna om stabilitet eller tankeekonomi. Petzoldt utvecklar ingående sin ”teori” för de oinvigda. ”Medlidandet som uttryck för det omedelbara behovet av stabilitetstillstånd” är innehållet i § 28 ... ”Medlidande är inte en upprepning, en fördubbling av det iakttagna lidandet, utan ett lidande med anledning av detta lidande ... På denna omedelbarhet hos medlidandet måste det största eftertryck läggas. Om vi erkänner den, medger vi också att andras väl lika omedelbart och ursprungligt kan ligga människan om hjärtat som hennes eget väl, och härmed avvisar vi samtidigt varje utilitaristisk och eudemonistisk motivering för sedeläran. Tack vare sin längtan efter stabilitet och lugn är människonaturen i grunden inte ond utan beredd till hjälp.

Det omedelbara i medlidandet framträder ofta i hjälpens omedelbarhet. Utan att besinna sig störtar sig ofta räddaren efter den drunknande. Anblicken av en för sitt liv kämpande är outhärdlig för honom, han glömmer fullständigt sina andra plikter och sätter måhända sin och sina egnas existens på spel för att rädda en förkommen fyllbult åt ett onyttigt liv. Medlidandet kan alltså under vissa omständigheter få en människa att begå handlingar, som inte kan rättfärdigas moraliskt ...”

Och med dylika outsägliga banaliteter är tiotals och hundratals sidor av den empiriokriticistiska filosofin fyllda!

Moralen härleds ur begreppet ”sedligt stabilitetstillstånd” (andra bandets andra avsnitt: Själens stabilitetstillstånd, kapitel 1, Om etiska stabilitetstillstånd). ”I enlighet med sitt begrepp innehåller stabilitetstillståndet inte i någon av sina komponenter några slags ändringsbetingelser för sig självt. Härav följer utan vidare, att det inte kan hysa någon möjlighet för kriget.” (202) Den ”ekonomiska och sociala jämlikheten härleds ur det slutgiltiga stabilitetstillståndets begrepp” (213). Detta ”stabilitetstillstånd” kommer inte av religionen utan av ”vetenskapen”. Det är inte ”majoriteten” som kommer att förverkliga det, som socialisterna tror, det är inte socialisternas makt som ”skulle kunna hjälpa mänskligheten” (207) – nej, ”i fritt vardande” kommer det ideala tillståndet att uppstå. Är det inte faktiskt så, att profiten på kapitalet sjunker och att arbetslönen oupphörligt stiger? (223). Alla dessa påståenden om ”löneslaveri” är osanna (229). På slavarna kunde man ostraffat krossa benen, men nu? Nej, det ”sedliga framåtskridandet” står utom allt tvivel: se bara på settlementsrörelsen i England, på Frälsningsarmén (230), på de ”etiska sällskapen” i Tyskland. I

det ”estetiska stabilitetstillståndets” namn (avsnitt II, kapitel 2) förkastas ”romantiken”. Och till romantiken hör alla slag av en överdriven betoning av *jaget*, idealism, metafysik, ockultism, solipsism, egoism, ”majoriteternas våldsamma majorisering av minoriteterna” och det ”socialdemokratiska idealet att allt arbete skall organiseras av staten” (240f).[*]

Den gränslösa stupiditeten hos en kälkborgare vilken självbelåtet presenterar det mest slitna skräp som en ”ny”, ”empiriokriticistisk” systematisering och terminologi – det är alltså vad Bleis, Petzoldts och Machs sociologiska strövtåg mynnar ut i. En pretentiös dräkt av ordvrängeri, tillkrånglade syllogistiska hårklyverier, raffinerad skolastik – kort sagt, både i kunskapsteorin och i sociologin finner vi samma reaktionära innehåll bakom samma skrikiga reklamskylt.

Låt oss nu granska de ryska machisterna.

2. Hur Bogdanov korrigerar och ”utvecklar” Marx

I sin artikel Livets utveckling i natur och samhälle (1902, se Ur samhällets psykologi, s 35ff) citerar Bogdanov det kända stället ur förordet till Zur Kritik, där den ”störste sociologen”, dvs Marx, framlägger den historiska materialismens grunder. Efter att ha citerat Marx förklarar Bogdanov, att ”den gamla formuleringen av den historiska monismen inte längre helt tillfredsställer oss, även om den inte upphört att vara riktig till sin grundval” (37). Författaren vill alltså korrigera eller utveckla teorin med *utgångspunkt i dess egna grundvalar*. Författarens viktigaste slutsats är följande:

”Vi har visat, att de samhälleliga formerna tillhör de biologiska anpassningarnas omfattande *släkte*. Men härmed har vi ännu inte bestämt området för de samhälleliga formerna: en definition fordrar att inte endast *släktet*, utan också *arten* fastställs ... I sin kamp för tillvaron kan människorna inte förena sig på annat sätt än genom medvetandet: utan medvetande inget umgänge. Därför *är det sociala livet i alla dess företeelser ett medvetet psykiskt liv* ... Socialitet är oskiljbar från medvetenhet. *Det samhälleliga varat och det samhälleliga medvetandet är identiska i dessa ords exakta mening*.” (50f, kursiv av Bogdanov).

Att denna slutsats inte har något gemensamt med marxismen har redan Ortodox påvisat (Filosofiska essäer, S:t Petersburg 1906, s 183 och tidigare). Men Bogdanov svarade helt simpelt med skällsord och tjatade om ett fel i citatet. I stället för ”i dessa ords exakta mening” citerade Ortodox ”i fullständig mening”. Ett fel är begånget och författaren var helt i sin rätt att korrigera det, men att börja skrika om ”förvrängning”, ”förfalskning” osv (Empiriomonismen, bok III, s XLIV) betyder helt enkelt att med ynkliga ord *sudda över* det väsentliga i meningsskiljaktigheterna. Vilken ”exakt” mening Bogdanov än skulle hitta på för orden ”samhälleligt vara” och ”samhälleligt medvetande”, så förblir det otvivelaktigt att hans av oss citerade tes är oriktig. Det samhälleliga varat och det samhälleliga medvetandet är inte identiska, precis som varat överhuvudtaget och medvetandet överhuvudtaget inte heller är identiska. Av det faktum, att människorna träder i förbindelse med varandra som medvetna väsen *följer ingalunda*, att det samhälleliga medvetandet är identiskt med det samhälleliga varat. Då människorna träder i förbindelse med varandra, är de i alla någorlunda komplicerade samhällsformationer – och särskilt i den kapitalistiska samhällsformationen – *inte medvetna* om vilka samhälleliga relationer som härvid uppstår, enligt vilka lagar de utvecklas osv. Bonden som säljer spannmål, träder exempelvis i ”förbindelse” med världsspannmålsproducenterna på världsmarknaden, men han är inte medveten om detta, lika litet som han är

[*] I samma anda uttalar sig Mach för Poppers och Mengers byråkratiska socialism, vilken påstås trygga ”individens frihet”, medan den socialdemokratiska läran som ”ofördelaktigt skiljer sig” från detta slags socialism hotar att medföra ett ”slaveri ännu allmännare och mera tryckande än i en monarkisk eller oligarkisk stat”. Se *Erkenntnis und Irrtum*, 2. Auflage, 1906, ss. 80-81.

medveten om vilka samhälleliga relationer som uppstår genom utbytet. Det samhälleliga medvetandet *återspeglar* det samhälleliga varat – det är innehållet i Marx' lära. Återspeglingen kan vara en tillnärmelsevis trogen kopia av det återspeglade, men att här tala om identitet är absurt. Medvetandet *återspeglar* överhuvudtaget varat – det är den allmänna tesen för hela materialismen. Det är omöjligt att inte se dess direkta och *oupplösliga* sammanhang med den historiska materialismens tes: det samhälleliga medvetandet *återspeglar* det samhälleliga varat.

Bogdanovs försök att i smyg korrigera och utveckla Marx i ”hans grundsatsers anda” är en uppenbar förvrängning av dessa *materialistiska* grundsatser i *idealismens* anda. Det skulle vara löjligt att förneka detta. Låt oss påminna oss Bazarovs framställning av empiriokriticismen (för all del, inte empiriomonismen! Det är ju en så kolossal, en så oerhörd skillnad mellan dessa två ”system”!): ”Sinnesföreställningen är just den utanför oss existerande verkligheten.” Det är uppenbar idealism, en uppenbar teori om medvetandets och varats identitet. Erinra er vidare immanensfilosofen W Schuppe (vilken lika ivrigt som Bazarov & Co svor och bedyrade att han inte är någon idealist och lika bestämt som Bogdanov betonade den särskilt ”exakta” meningen i sina ord). Hans formulering lyder: ”Varat är medvetande.” Jämför nu med detta immanensfilosofen Schubert-Solderns *vederläggning* av Marx' historiska materialism: ”Varje materiell produktionsprocess är alltid en medvetandeföreteelse från iakttagarens sida ... Kunskapsteoretiskt är således inte den yttre produktionsprocessen det *ursprungliga* [prius], utan subjektet respektive subjekten. Med andra ord: inte heller den rent materiella produktionsprocessen för [oss] ut ur det allmänna medvetandesammanhanget.” (Se Das menschliche Glück und die soziale Frage, s. 293 och 295-196[*].)

Bogdanov må förbanna materialisterna så mycket han vill för att de ”förvränger hans tankar”. Inga förbannelser kan dock ändra det enkla och klara faktum, att ”empiriomonisten” Bogdanovs korrigering av Marx och utveckling av Marx – som det påstås i Marx' anda – *inte väsentligt* skiljer sig från idealisten och den kunskapsteoretiske solipsisten Schubert-Solderns vederläggning av Marx. Bogdanov försäkrar att han inte är idealist. Schubert-Soldern försäkrar att han är realist (vilket Bazarov rentav trodde på). I våra dagar måste en filosof förklara sig vara ”realist” och ”fiende till idealismen”. Det är på tiden att begripa det, herrar machister!

Immanensfilosoferna, empiriokriticisterna och empiriomonisten strider alla om enskildheter, om detaljer, om formuleringen av *idealismen*, vi däremot förkastar *från början* alla de för hela denna treenighet gemensamma grunderna för deras filosofi. Bogdanov kan acceptera Marx' *alla slutsatser* och i allra bästa mening och i de bästa avsikter predika det samhälleliga varats och det samhälleliga medvetandets ”identitet”; vi kommer att säga: Bogdanov *minus* ”empiriomonismen” (rättare sagt, minus machismen) är en marxist. Ty denna teori om det samhälleliga varats och det samhälleliga medvetandets identitet är *totalt nonsens*, en *heltigenom reaktionär teori*. Om enskilda personer anser den förenlig med marxism, med marxistiskt uppförande, så måste vi erkänna att dessa personer är bättre än deras teorier, men vi får inte rättfärdiga hårresande teoretiska förvrängningar av marxismen.

Bogdanov anser att hans teori blir förenlig med Marx' slutsatser genom att elementär konsekvens offras för dessa slutsatser. Varje enskild producent i världshushållningen är medveten om att han inför en eller annan ändring i produktionstekniken, varje företagare vet att han byter vissa produkter mot andra, men dessa producenter och dessa företagare är inte medvetna om att de därmed förändrar det *samhälleliga varat*. Summan av alla dessa förändringar i alla deras förgreningar inom den kapitalistiska världshushållningen skulle inte ens Marx kunna omfatta. Det mesta man kunnat göra är att *lagarna* för dessa förändringar upptäckts, att den

[*] Den mänskliga lyckan och den sociala frågan, s 293 och 295f – *Red*

objektiva logiken i dessa förändringar och i deras historiska utveckling uppvisats i sina huvud- och grunddrag – objektiv inte i den meningen, att ett samhälle av medvetna väsen, människor, kunde existera och utvecklas oberoende av tillvaron av medvetna väsen (endast sådana bagateller är det som Bogdanov *framhäver* i sin ”teori”) utan i den meningen, att det samhälleliga varat *är oberoende* av människornas *samhälleliga medvetande*. Av det faktum, att ni lever och hushållar, föder barn, framställer och utbyter produkter, uppstår en objektivt nödvändig händelsekedja, en utvecklingskedja som är oberoende av ert *samhälleliga* medvetande, som aldrig fullständigt fattas av detta. Mänsklighetens högsta uppgift är att fatta denna objektiva logik i den ekonomiska evolutionen (det samhälleliga varats evolution) i dess allmänna grunddrag för att så tydligt, klart och kritiskt som möjligt anpassa sitt samhälleliga medvetande och de progressiva klassernas medvetande i alla kapitalistiska länder *till den*.

Allt detta erkänner Bogdanov. Alltså? Alltså har hans teori om det ”samhälleliga varats och det samhälleliga medvetandets identitet” *realiter* kastats överbord av honom, den förblir ett tomt skolastiskt bihang – lika tomt, dött och värdelöst som ”teorin om den universella substitutionen” eller läran om ”elementen”, ”introjektionen” och hela den övriga machistiska smörjan. Men ”den döde klamrar sig fast vid den levande”, det döda skolastiska bihanget förvandlar Bogdanovs filosofi – *mot hans vilja och oberoende av hans medvetande* – till ett *hjälpmedel* åt Schubert-Soldern och andra reaktionärer, som från hundratals professorskatedrar på tusentals sätt sprider *just detta* döda som något levande, mot det levande, för att kväva det levande. Bogdanov är personligen en svuren fiende till varje reaktion och i synnerhet borgerlig reaktion. Bogdanovs ”substitution” och hans teori om det ”samhälleliga varats och det samhälleliga medvetandets identitet” *tjänar* denna reaktion. Det är bedrövligt, men dock ett faktum.

Materialismen överhuvudtaget erkänner det objektivt reella varat (materien), som är oberoende av mänsklighetens medvetande, förnimmelse, erfarenhet osv. Den historiska materialismen erkänner det samhälleliga varat som oberoende av mänsklighetens samhälleliga medvetande. Medvetandet är i båda fallen endast varats återspegling, i bästa fall dess tillnärmelsevis riktiga (adekvata, idealt exakta) återspegling. Ur denna marxismens filosofi, vilken är som gjuten av ett stycke stål, kan man inte avlägsna en enda grundpremiss, inte en enda väsentlig del utan att avvika från den objektiva sanningen, utan att hamna i den borgerliga reaktionära lögnens armar.

Här följer ännu några exempel på hur den döda filosofiska idealismen griper tag i den levande marxisten Bogdanov.

Artikeln Vad är idealism? från 1901 (ibid, s 11ff): ”Vi kommer till följande slutsats: både när människorna är överens i sina uttalanden om framåtskridandet och när de inte är det, förblir grundtanken i framåtskridandets idé densamma: *en växande fullständighet och harmoni hos medvetandets liv*. Det är det objektiva innehållet i begreppet framåtskridande ... Om vi nu jämför det erhållna psykologiska uttrycket för framåtskridandets idé med det tidigare klargjorda biologiska [”biologiskt *betecknas livssummans tillväxt som framåtskridande*”, s 14], så inser vi lätt att det förra fullständigt täcker det senare och kan härledas ur det ... Eftersom det sociala livet begränsar sig till samhällsmedlemmarnas psykiska liv, förblir också här innehållet i framåtskridandets idé densamma: tillväxt av livets fullständighet och harmoni; man måste bara tillägga: människornas *sociala* liv. Något annat innehåll har det sociala framåtskridandets idé naturligtvis aldrig haft och kan inte heller ha.” (s 16)

”Vi har funnit ... att idealismen är ett uttryck för de mera sociala stämningarnas seger över de mindre sociala i människans själ, att framåtskridandets ideal är en återspegling av den samhälleligt progressiva tendensen i det idealistiska psyket.” (32)

Det behöver knappast påpekas, att hela denna lek med biologi och sociologi inte innehåller *ens ett uns* marxism. Hos Spencer och Michajlovskij kan man finna hur många definitioner som helst som inte är ett dugg sämre och som inte definierar någonting annat än författarens ”goda avsikter” och som visar, att han *saknar all insikt* om ”vad som är idealism” och vad som är materialism.

Tredje boken av Empiriomonismen, artikeln Det sociala urvalet (metodens grundvalar), 1906. Författaren börjar med att han förkastar ”de eklektiska socialbiologiska försöken av Lange, Ferri, Woltmann och många andra” (s 1), och redan på s 15 framläggs den här slutledningen av ”undersökningen”: ”Vi kan på följande sätt formulera huvudsammanhanget mellan energetiken och det sociala urvalet:

Varje akt av det sociala urvalet representerar stigande eller sjunkande energi hos det samhälleliga komplex som denna akt hänför sig till. I det första fallet har vi framför oss ett 'positivt urval', i det senare fallet ett 'negativt'.” (Kursiv av författaren)

Och ett dylikt obeskrivligt struntprat utges för marxism! Kan man tänka sig något mera sterilt, dött, skolastiskt än ett sådant uppradande av biologiska och energetiska ord, som absolut ingenting ger och inte kan ge någonting på samhällsvetenskapernas område? Inte ett spår av konkret ekonomisk undersökning, inte en skymt av Marx' *metod*, av dialektikens metod och av materialismens världsåskådning, utan endast *uppfinning* av definitioner, försök att anpassa dem till marxismens färdiga slutsatser. ”Den snabba tillväxten av produktivkrafterna i det kapitalistiska samhället är utan tvivel en stegring av den sociala totalitetens energi ...” Den senare hälften av satsen är utan tvivel en enkel upprepning av den första hälften, uttryckt i innehållslösa termer som ser ut att ”fördjupa” frågan men som i själva verket *inte en hårsmån* skiljer sig från Lange & Co:s eklektiska biologiskt sociologiska försök! ”... men den disharmoniska karaktären hos denna process medför att den utmynnar i en 'kris', ett kolossalt slöseri med produktivkrafter, en stark energiminskning; det positiva urvalet avlöses av ett negativt.” (18)

Är inte det här Lange? På de färdiga slutsatserna om kriser klistrar man – utan att tillägga det ringaste konkreta material, utan att klargöra krisernas natur – en biologiskt energetisk etikett. Alltsammans är synnerligen välment, eftersom författaren vill bekräfta och fördjupa Marx' slutsatser, men i verkligheten *urvattnar* han dem genom en odrägligt långtråkig, död skolastik. ”Marxistiskt” är här endast *upprepandet* av en redan känd slutsats; däremot är hela den ”nya” motiveringen av denna slutsats, hela denna ”*sociala energetik*” (34) och detta ”sociala urval” ingenting annat än ett *ordsvall*, blott och bart hån mot marxismen.

Bogdanov sysslar alls inte med marxistisk undersökning utan med att kläda resultat, som redan tidigare vunnits genom denna undersökning, i en skrud av biologisk och energetisk terminologi. Hela detta försök är absolut odugligt från början till slut, eftersom tillämpning av begreppen ”urval”, energins ”assimilation och deassimilation”, den energetiska balansen osv, osv, på samhällsvetenskapernas område är en *tom fras*. Att företa något slags *undersökning* av de samhälleliga företeelserna, något slags klargörande av samhällsvetenskapernas *metod* med hjälp av dessa begrepp är i själva verket *omöjligt*. Ingenting är lättare än att klistra en ”energetisk” eller ”biologiskt sociologisk” etikett på sådana företeelser som kriser, revolutioner, klasskamp osv, men ingenting är heller mera ofruktbart, skolastiskt och dött än denna sysselsättning. Det är här inte fråga om att Bogdanov anpassar *alla* sina resultat och slutsatser eller ”nästan” alla (vi har ju sett ”rättelsen” beträffande förhållandet mellan det samhälleliga varat och det samhälleliga medvetandet) till Marx, utan i att *metoderna* för denna anpassning, för denna ”sociala energetik” är helt och hållet falska och inte det minsta skiljer sig från Langes metoder.

”Herr Lange”, skrev Marx den 27 juni 1870 till Kugelmann, ”ger mig svassande komplimanger (i anda upplagan av Arbetarfrågan etc), men detta sker huvudsakligen för att göra sig själv viktig. Herr Lange har nämligen gjort en stor upptäckt. Hela historien kan sammanfattas i en enda stor naturlag. Denna naturlag är *frasen* (Darwins uttryck blir i denna användning endast en fras) 'the struggle for life', 'kampen för tillvaron', och innehållet i denna fras är Malthus' befolknings- eller hellre överbefolkningslag. I stället för att analysera 'the struggle for life', såsom den historiskt framträtt i olika samhällsformer, har man ingenting annat att göra än omsätta varje konkret kamp i frasen 'the struggle for life' och denna fras i Malthus' befolkningsfantasi. Man måste tillstå, att detta är en synnerligen övertygande metod – för en uppblåst, kvasivetenskaplig, högtravande okunnighet och tankelättja.”

Grunden för Marx' kritik mot Lange är inte att Lange speciellt smusslar in malthusianismen i sociologin, utan att överföringen av biologiska begrepp *överhuvudtaget* till samhällsvetenskaperna är en *fras*. Oavsett om denna överföring sker i ”god” avsikt eller i syfte att bekräfta falska sociologiska slutsatser, så upphör inte frasen att vara en fras. Och Bogdanovs ”sociala energetik”, hans sammankoppling av läran om det sociala urvalet med marxismen är just en sådan fras.

Liksom Mach och Avenarius i kunskapsteorin inte utvecklade idealismen utan belamrade de *gamla* idealistiska felen med ett anspråksfullt terminologiskt nonsens (”element”, ”principialkoordination”, ”introjektion” osv), så leder empiriokriticismen också i sociologin – t o m vid den uppriktigaste sympati för marxismens slutsatser – till förvrängning av den historiska materialismen genom ett tomt och pretentiöst energetiskt och biologiskt ordflöde.

Historiskt utmärkande för den moderna ryska machismen (rättare sagt den machistiska epidemin bland en del socialdemokrater) är följande omständighet. Feuerbach var ”materialist nedtill, idealist upptill”. Detsamma gäller i viss mån också för Büchner, Vogt, Moleschott och Dühring, dock med den väsentliga skillnaden, att alla dessa filosofer var pygméer och ynkliga bläcksuddare jämfört med Feuerbach.

Marx och Engels, vilka växte fram ur Feuerbach och mognade i kampen mot bläcksuddarna, riktade självfallet sin huvuduppmärksamhet på att bygga ut materialismens filosofi uppåt, dvs inte på den materialistiska kunskapsteorin utan på den materialistiska historieuppfattningen. Därför underströk Marx och Engels i sina verk mera den *dialektiska* materialismen än den *dialektiska* materialismen, de hävdade mera den *historiska* materialismen än den historiska *materialismen*. Våra machister som vill vara marxister har närmat sig marxismen under en helt annan historisk period, vid en tidpunkt då den borgerliga filosofin särskilt specialiserade sig på kunskapsteorin och, samtidigt som den i ensidig och förvrängd form tillägnade sig några av dialektikens beståndsdelar (t ex relativismen), företrädesvis riktade sin uppmärksamhet på att försvara eller förnya idealismen nedtill och inte idealismen upptill. Åtminstone sysselsatte sig positivismen i allmänhet och machismen i synnerhet betydligt mera med en raffinerad förfalskning av kunskapsteorin – utgav sig för materialism och gömde idealismen bakom en pseudomaterialistisk terminologi – och ägnade relativt liten uppmärksamhet åt historiefilosofin. Våra machister förstod inte marxismen, därför att det föll på deras lott att närma sig den så att säga *från en annan sida*, och de tillägnade sig – och ibland inte så mycket tillägnade sig som pluggade in – Marx' ekonomiska och historiska teori utan att klart uppfatta dess grundval, dvs den filosofiska materialismen. Följden är, att Bogdanov & Co bör betecknas som en bakvänd rysk upplaga av Büchner och Dühring. De skulle vilja vara materialister upptill men kan inte befria sig från den virriga idealismen nedtill! ”Upptill” har Bogdanov den historiska materialismen, visserligen vulgär och starkt anfrätt av idealism, ”nedtill” är idealismen, förklädd i marxistisk terminologi, smyckad med marxistiska talesätt. ”Socialt organiserad erfarenhet”, ”kollektiv arbetsprocess” är marxistiska ord, men allt detta är *endast ord* som döljer en idealistisk filosofi, enligt vilken tingen är komplex av ”element”,

av förnimmelser, yttervärlden är mänsklighetens ”erfarenhet” eller ”empiriosymbol”, den fysiska naturen är ”härledd” ur det ”psykiska” osv, osv.

En alltmer raffinerad förfalskning av marxismen, alltmer raffinerade försök att utge antimaterialistiska läror för marxism – det är vad som kännetecknar den moderna revisionismen både i den politiska ekonomin, i de taktiska frågorna och i filosofin överhuvudtaget, såväl i kunskapsteorin som i sociologin.

3. Om Suvorovs ”grundsatser för den sociala filosofin”

Studier ”i” marxismens filosofi, vilka avslutas med den ovannämnda artikeln av kamrat S Suvorov, utgör just på grund av bokens kollektiva karaktär en ovanligt starkt verkande bukett. Framför oss uppträder gemensamt och sida vid sida Bazarov, som säger att enligt Engels ”sinnesföreställningen är just den utanför oss existerande verkligheten”; Berman, som förklarar Marx' och Engels' dialektik för mystik; Lunatjarskij, som kommit ända till religionen; Jusjkevitj, som för in ”Logos i det givnas irrationella ström”; Bogdanov, som betecknar idealismen som marxismens filosofi; Gelfond, som luttrar J Dietzgen från materialism, och till sist S Suvorov med artikeln Grundsatser för den sociala filosofin – och vi känner genast den nya linjens ”anda”. Kvantiteten har slagit om i kvalitet. ”Sökarna”, som hittills var för sig sökte i enskilda artiklar och böcker, har här uppträtt med ett verkligt pronunciamento[*]. De enskilda meningsskiljaktigheterna mellan dem utplånas enbart genom det faktum, att de kollektivt uppträder mot (och inte ”i”) marxismens filosofi, och de reaktionära dragen hos machismen som strömning träder öppet i dagen.

Under dessa omständigheter är Suvorovs artikel så mycket intressantare som författaren varken är empiriomonist eller empiriokriticist utan helt enkelt ”realist” – han är således inte förbunden med det övriga sällskapet genom det som utmärker Bazarov, Jusjkevitj, Bogdanov som filosofer, utan genom det som de alla har gemensamt *mot* den dialektiska materialismen. En jämförelse mellan denne ”realists” sociologiska resonemang och empiriomonistens argumentation skall därför hjälpa oss att teckna deras *gemensamma* tendens.

Suvorov skriver: ”I graderingen av de lagar som reglerar världsprocessen låter sig de enskilda och komplicerade återföras till de allmänna och enkla, och alla är underkastade utvecklingens universallag, *lagen om krafternas ekonomi. Denna lags väsen är att varje kraftsystems bibehållnings- och utvecklingsförmåga är desto större, ju mindre förbrukningen i det är, ju större ackumulationen är och ju bättre förbrukningen tjänar ackumulationen*. Formerna för den labila jämvikten, vilka sedan gammalt framkallat idén om den objektiva ändamålsenligheten (solsystemet, jordföreteelsernas kretslopp, livsprocessen), bildas och utvecklas just i kraft av att den för dem egna energin bevaras och ackumuleras, i kraft av deras inre ekonomi. Lagen om krafternas ekonomi är den förenande och reglerande principen för varje utveckling; såväl den oorganiska som den biologiska och den sociala.” (s 293, kursiv av författaren)

Hur anmärkningsvärt lätt kokar inte våra ”positivister” och ”realister” ihop ”universallagar”! Skada bara, att dessa lagar inte alls är bättre än de som Eugen Dühring lika lätt och ledigt satte ihop. Suvorovs ”universallag” är en lika innehållslös och uppblåst fras som Dührings universallagar. Försök att tillämpa denna lag på det första av de tre områden som författaren nämner, den oorganiska utvecklingen. Det visar sig att någon ”krafternas ekonomi”, *förutom* energiprincipen, går det inte att tillämpa, och därtill tillämpa ”universellt”. Men principen om ”energins oförstörbarhet” har ju författaren redan avskilt, den har han redan tidigare (s 292) anfört som en särskild lag.[†] Vad blir då kvar på den oorganiska utvecklingens område förutom

[*] Upprorisk förklaring – *Red*

[†] Det är karakteristiskt, att Suvorov betecknar upptäckten av energiprincipen som ”fastställandet av *energetikens* grundsatser” (292). Har vår ”realist”, som vill vara marxist, någonsin hört att såväl vulgärmaterialisterna

denna lag? Var finns kompletteringarna eller kompliceringarna, var finns de nya upptäckter eller de nya fakta som gav författaren anledning att förändra (”fullkomna”) energiprincipen till lagen om ”*krafternas ekonomi*”? Det finns inga sådana fakta eller upptäckter, och Suvorov har inte heller sagt ett ord om några sådana. Han viftade helt enkelt – för att imponera som Turgenens Bazarov sade – med pennan och slängde fram en ny ”universallag” för den ”realmonistiska filosofin” (s 292). Se bara, vad vi kan! Är vi kanske sämre än Dühring?

Ta det andra utvecklingsområdet, det biologiska. Vad är det på detta område, där organismerna utvecklas genom kampen för tillvaron och genom urvalet, som är universellt – lagen om krafternas ekonomi eller ”lagen” om krafternas bortslösande? Det spelar ingen roll! För den ”realmonistiska filosofin” kan man förstå ”*meningen*” i en universallag på ett område så och på ett annat annorlunda, t ex som de *högre* organismernas utveckling ur de lägre. Vad gör det, att universallagen härigenom blir till en tom fras – i stället upprätthålls ”monismens” princip. Vad åter det tredje området (det sociala) beträffar, så kan man förstå ”universallagen” på ett tredje sätt, som produktivkrafternas utveckling. Den är ju en ”universallag” just för att man skall kunna hänföra allt möjligt till den.

”Fastän samhällsvetenskapen ännu är ung besitter den redan både en stabil bas och definitiva sammanfattningar; under 1800-talet utvecklades den till en teoretisk höjdpunkt – och det utgör Marx' största förtjänst. Han lyfte samhällsvetenskapen till samhällsteori ...” Engels sade, att Marx förvandlat socialismen från utopi till vetenskap, men det räcker inte för Suvorov. Det blir ett strå vassare om vi dessutom *skiljer teorin från vetenskapen* (fanns det någon samhällsvetenskap före Marx?). Det spelar ingen roll att denna skillnad blir meningslös!

”... genom att fastställa grundlagen för den sociala dynamiken, varigenom produktivkrafternas evolution utgör den bestämmande principen för all ekonomisk och samhällelig utveckling. Men produktivkrafternas utveckling motsvarar tillväxten av arbetsproduktiviteten, den relativa minskningen av energiförbrukningen och ökningen av energins ackumulation [se bara, hur fruktbringande den ”realmonistiska filosofin” är: den har gett oss en ny, energetisk motivering för marxismen!] ... det är en ekonomisk princip. Sålunda lade Marx principen om krafternas ekonomi till grund för samhällsteorin ...”

Detta ”sålunda” är verkligen makalöst! *Eftersom* Marx har en politisk ekonomi, *så* låt oss av denna anledning idissla *ordet* ”ekonomi” och kalla produkten av idisslandet ”realmonistisk filosofi”!

Nej, Marx lade inte någon princip om krafternas ekonomi till grund för sin teori. Det är nonsens som uppfunnits av personer som Eugen Dührings lagrar inte ger nattro. Marx gav en absolut exakt definition av begreppet produktivkrafternas tillväxt och undersökte hur denna tillväxt konkret går till. Men Suvorov uppfann ett nytt ord för att beteckna ett begrepp som Marx redan analyserat, och det ett mycket misslyckat ord som endast förvirrar det hela. Ty vad ”krafternas ekonomi” betyder, hur den skall mätas, hur detta begrepp skall tillämpas, vilka exakta och bestämda fakta som hör hit – det förklarade Suvorov inte, och det kan inte heller förklaras, eftersom det är en enda röra. Lyssna till detta:

Büchner & Co som den dialektiske materialisten Engels ansåg denna lag vara ett fastställande av *materialismens* grundsatser? Har vår ”realist” tänkt över vad denna skillnad betyder? Åh nej, han följde helt enkelt modet, upprepade Ostwald, och ingenting annat. Det är just det fatala, att dylika ”realister” kapitulerar för dagens mode medan Engels t ex *tillägnade sig den för honom nya termen* energi och började använda den 1885 (förordet till 2:a upplagan av *Anti-Dühring*) och 1888 (*L Feuerbach*), men använde den jämte begreppen ”kraft” och ”rörelse”, omväxlande med dem. Engels förstod att berika sin *materialism* genom att tillägna sig den nya terminologin. ”Realisterna” och de andra virrhjärnorna har snappat upp den nya termen utan att märka skillnaden mellan materialism och energetik!

”... Denna lag för samhällsekonomin är inte blott principen om samhällsvetenskapens inre enhet [förstår ni någonting, bästa läsare?] utan även bindelänken mellan samhällsteorin och den allmänna teorin om varat.” (294)

Sådär ja. S Suvorov har alltså återupptäckt ”den allmänna teorin om varat”, som många gånger och i de mest olika former upptäckts av talrika representanter för den filosofiska skolastiken. Vi gratulerar de ryska machisterna till den nya ”allmänna teorin om varat”! Låt oss hoppas, att de helt kommer att ägna sitt nästa kollektiva arbete åt att motivera och utveckla denna stora upptäckt!

Vilken framställning av Marx' teori, som vår representant för den realistiska eller real-monistiska filosofin kommer till, framgår av följande exempel: ”I allmänhet bildar människornas produktivkrafter en genetisk gradation [usch!] och består av deras arbetsenergi, av underordnade elementära krafter, av den genom kulturen förändrade naturen och av arbetsredskap som bildar produktionstekniken ... I förhållande till arbetsprocessen fullgör dessa krafter en rent ekonomisk funktion; de sparar arbetsenergi och höjer produktiviteten av dess förbrukning.” (298) Produktivkrafterna fullgör en ekonomisk funktion i förhållande till arbetsprocessen! Det är precis som om man skulle säga att livskrafterna fullgör en livsfunktion i förhållande till livsprocessen. Det är ingen framställning av Marx utan ett förorenande av marxismen genom ett otroligt struntprat.

Allt struntprat i Suvorovs artikel kan man inte ens räkna upp. ”Socialiseringen av en klass uttrycker sig i tillväxten av dess kollektiva makt såväl över människorna som över deras egendom ...” (313) ”Klasskampen är inriktad på att upprätta jämviktsformer mellan samhällskrafterna ...” (322) Social oenighet, fiendskap och kamp är till sitt väsen negativa, samhällsfientliga företeelser. ”Det sociala framåtskridandet är till sitt huvudinnehåll en tillväxt av samhälleligheten, av människornas sociala förbindelser.” (328) Man skulle kunna fylla hela band med dylika banaliteter – och representanterna för den borgerliga sociologin gör det också. Men att utge detta för marxismens filosofi, det är att gå för långt. Om Suvorovs artikel vore ett försök att popularisera marxismen, skulle man inte kunna döma alltför strängt, envar skulle medge, att författarens avsikter är goda men att försöket är alldeles misslyckat – punkt och slut. Men när en grupp machister serverar oss dylikt under titeln Grundsatser för den sociala filosofin, när vi ser samma metoder att ”utveckla” marxismen i Bogdanovs filosofiska skrifter, är den slutsatsen oundviklig, att det finns ett oupplösligt samband mellan den reaktionära kunskapsteorin och de krampaktiga reaktionära ansträngningarna i sociologin.

4. Partierna i filosofin och filosofiska virrpannor

Det återstår oss ännu att granska machismens förhållande till religionen. Denna fråga utvidgar sig emellertid till frågan om det överhuvudtaget finns partier i filosofin och vilken betydelse partilöshet har i filosofin.

I hela den föregående framställningen, vid varje kunskapsteoretisk fråga vi berört, vid varje filosofisk fråga som ställts av den nya fysiken har vi kunnat konstatera en kamp mellan *materialism* och *idealism*. Bakom en mängd nya terminologiska spetsfundigheter, bakom den lärda skolastikens dammoln har vi alltid utan undantag funnit två grundlinjer, två huvudriktningar vid de filosofiska frågornas lösande. Skall man ta naturen, materien, det fysiska, yttervärlden som det primära och anse medvetandet, anden, förnimmelsen (erfarenheten, enligt den idag *spridda* terminologin), det psykiska osv för det sekundära – det är den fundamentala fråga som *de facto* fortfarande delar upp filosoferna *i två stora läger*. Källan till tusen sinom tusen fel och virrigheter på detta område är just att man bakom höljet av termer, definitioner, skolastiska griller och ordklyverier *förbiser* dessa två huvudtendenser (Bogdanov vill t ex inte tillstå sin idealism, därför att han i stället för de ”metafysiska” begreppen ”natur”

och ”ande” tagit ”erfarenhetsmässiga”, nämligen det fysiska och det psykiska. Ett ord har han förändrat!).

Marx' och Engels' genialitet ligger just i att de under ert mycket lång period, *nästan ett halvt århundrade*, utvecklade materialismen, förde den ena filosofiska huvudriktningen framåt, inte nöjde sig med att upprepa redan lösta kunskapsteoretiska frågor utan konsekvent genomförde, visade *hur* man bör genomföra *samma* materialism på samhällsvetenskapernas område och skoningslöst sopade bort struntpratet, det uppblåst pretentiösa mischmaschet, de otaliga försöken att ”upptäcka” en ”ny” linje i filosofin, att uppfinna en ”ny” riktning osv. Under hela sin verksamhet förföljde och bekämpade Marx och Engels obönhörligt sofisterit i dylika försök, den skolastiska leken med nya filosofiska ”ismer”, fördunklandet av frågans väsen genom tillkrånglade knep, oförmågan att förstå och klart framställa kampen mellan de båda kunskapsteoretiska huvudriktningarna.

Vi sade: nästan ett halvt århundrade. Det stämmer, ty redan 1843, då Marx ännu bara höll på att bli Marx, dvs grundare av socialismen som vetenskap, av den *moderna materialismen*, den materialism som är omätligt mycket innehållsrikare och ojämförligt mycket konsekventare än alla föregående former av materialismen – redan vid den tiden skisserade Marx med förvånande klarhet grundlinjerna i filosofin. K Grün citerar ett brev av Marx till Feuerbach av den 20 oktober 1843, i vilket Marx erbjuder Feuerbach att skriva en artikel mot Schelling i Deutsch-Französische Jahrbücher. Denne Schelling, skriver Marx, är en vindböjtel med sina anspråk på att vilja omfatta och överträffa alla tidigare filosofiska riktningar. ”Han ropar till de franska romantikerna och mystikerna: jag är föreningen av filosofi och teologi; till de franska materialisterna: jag är föreningen av kropp och idé; till de franska skeptikerna: jag är dogmatikens förstörare ...” [*] Att ”skeptikerna”, likgiltigt om de kallar sig humeaner eller kantianer (eller machister som på 1900-talet), skriar mot både materialismens och idealismens ”dogmatik”, såg Marx redan då, och utan att låta sig avledas genom ett av de tusentals ynkliga filosofiska småsystemen förstod han att via Feuerbach direkt slå in på den materialistiska vägen, mot idealismen. Trettio år senare sätter Marx i efterskriften till andra upplagan av Kapitalets första band lika klart och tydligt *sin materialism* i motsättning till den hegelska, dvs den konsekventaste, mest utvecklade *idealismen*, han avvisar med förakt Comtes ”positivism” och förklarar de samtida filosoferna vara ynkliga epigoner, som inbillar sig att de förintat Hegel, medan de i verkligheten upprepar Kants och Humes förhegelska fel. I brevet till Kugelmann av den 27 juni 1870 behandlar Marx med lika stort förakt ”Büchner, Lange, Dühring, Fechner m fl” för att de inte förmått fatta Hegels dialektik och ringaktade honom.[†] Ta slutligen de strödda filosofiska anmärkningarna av Marx i Kapitalet och i andra verk. Man finner ett *oföränderligt* huvudmotiv: hävdande av materialismen och föraktfullt hån mot varje beslöjande, varje förvirring, varje avvikelse till *idealism*. Omkring dessa två fundamentala motsatser rör sig Marx' *alla* filosofiska anmärkningar, och ur professorsfilosofins synpunkt består deras brist just i denna ”snävhet” och ”ensidighet”. I verkligheten är det denna motvilja mot att befatta sig med dessa bastardprojekt att försona materialism och idealism som utgör den största förtjänsten hos Marx, vilken gick *framåt* på en strängt bestämd filosofisk väg.

Helt i Marx' anda och i nära samarbete med honom ställer Engels i samtliga sina filosofiska arbeten kort och klart den materialistiska och den idealistiska linjen mot varandra i *alla* frågor, utan att varken 1878, 1888 eller 1892 ta på allvar de ändlösa krampaktiga ansträngningarna att ”övervinna” materialismens och idealismens ”ensidighet”, att proklamera en ny linje,

---

[*] Karl Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, I. Bd., Leipzig 1874, s. 361.

[†] Om positivisten Beesly säger Marx i ett brev av den 13 december 1870: ”Professor Beesly är comteist och som sådan förpliktad att komma med all slags 'crotchets' [griller] .” Jfr med detta Engels' omdöme om positivister ä la Huxley år 1892.

något slags ”positivism”, ”realism” eller något annat professorsskojeri. Hela kampen mot Dühring förde Engels *uteslutande* under parollen om konsekvent materialism, varvid han anklagade materialisten Dühring för att med sofisteri beslöja sakens väsen, för fraser, för argumenteringsmetoder som utgjorde eftergifter för idealismen, övergång till idealismens position. Antingen en helt och hållet konsekvent materialism eller den filosofiska idealismens lögn och förvirring – det är frågeställningen i *varje paragraf* i Anti-Dühring, vilket endast personer med en av den reaktionära professorsfilosofin redan anfrätt hjärna är oförmögna att se. Och ända fram till 1894, då det sista förordet till den av författaren genomsedda och för sista gången kompletterade Anti-Dühring skrevs, fortsatte Engels, som ständigt följde med såväl den nya filosofin som den nya naturvetenskapen, att lika beslutsamt som förr hävda sin klara och fasta position och sopa bort de nya systemens och småsystemens bråte.

Att Engels följde med den nya filosofin framgår av Ludwig Feuerbach. I förordet år 1888 talas det rentav om en sådan företeelse som den tyska klassiska filosofins pånyttfödelse i England och Skandinavien; för den härskande nykantianismen och humeismen däremot har Engels endast ord av yttersta förakt (både i förordet och i bokens text). Det är alldeles tydligt att Engels, när han iakttog hur den tyska och engelska filosofin, som var *på modet*, upprepade kantianismens och humeismens gamla, förhegelska fel, var beredd att vänta något gott t o m *av en vändning* (i England och Skandinavien) *till Hegel*, i förhoppning att den store idealisten och dialektikern skulle bidra till att man genomskådade mindre idealistiska och metafysiska villfarelser.

Utan att inlåta sig på en granskning av den väldiga mängd schatteringar, som visas upp av nykantianismen i Tyskland och humeismen i England, förkastar Engels *från början* deras grundläggande avvikelse från materialismen. Engels förklarar den *samlade riktningen* av de båda skolorna för ”*ett steg tillbaka i vetenskapligt avseende*”. Och hur värderar han den ur den gängse terminologins synpunkt otvivelaktigt ”positivistiska”, otvivelaktigt ”realistiska” tendensen hos dessa nykantianer och humeaner, av vilka han t ex måste ha känt till Huxley? Den ”positivism” och den ”realism”, som förfört och förför otaliga virrpannor, förklarar Engels vara *i bästa fall ett filiströst sätt att i stillhet acceptera materialismen*, samtidigt som man offentligt skymfar och svär sig fri ifrån den! Man behöver bara en smula tänka över *denna* värdering av Thomas Huxley – en synnerligen framstående naturforskare och ojämförligt mycket mera realistisk realist och positivistisk positivist än Mach, Avenarius & Co – för att förstå med vilket förakt Engels skulle ha mött en handfull marxisters nuvarande begeistring över den ”nyaste positivismen” eller den ”nyaste realismen” osv.

Marx och Engels var från början till slut partimässiga i filosofin, de förstod att avslöja avvikelser från materialism och eftergifter för idealism och fideism i alla slags ”nyaste” riktningar. Därför bedömde de Huxley *uteslutande* med tanke på konsekvensen i hans materialism. Därför klandrade de Feuerbach för att han inte genomförde materialismen helt och fullt, för att han på grund av enskilda materialisters fel tog avstånd från materialismen, för att han bekämpade religionen i syfte att förnya den eller skapa en ny religion, för att han i sociologin inte kunde frigöra sig från den idealistiska frasen och bli materialist.

Och det var denna den största och värdefullaste traditionen som J Dietzgen tillfullo uppskattade och övertog hos sina lärare, vilka enskilda fel han än begick vid framställningen av den dialektiska materialismen. J Dietzgen försyndade sig mycket genom sina klumpiga avvikelser från materialismen, men han gjorde aldrig ett försök att principiellt separera från materialismen, att hissa en ”ny” fana. I det avgörande ögonblicket förklarade han alltid fast och kategoriskt: jag är materialist, vår filosofi är materialistisk. ”Bland alla partier”, sade med rätta vår Josef Dietzgen, ”är medelvägens det avskyvärdaste ... Liksom partierna i politiken alltmera grupperar sig i två läger ... så delar också vetenskapen upp sig i blott två huvudklasser [Generalklassen]: å den ena sidan metafysiker och å den andra fysiker eller

materialister.[*] Mellanleden och de medlingslystna kvacksalvarna med allehanda namn, spiritualister, sensualister, realister osv, osv ansluter sig på vägen än till den ena, än till den andra strömningen. Vi håller kurs på bestämdhet och klarhet. Idealister[†] kallar sig de reaktionära mörkmännen [Retraitebläser], och materialister måste alla de kalla sig som strävar efter att frigöra det mänskliga förståndet från metafysiskt svammel ... Om vi jämför de bägge partierna med det fasta och det flytande, så ligger det grötaktiga i mitten." [‡]

Alldeles riktigt! "Realisterna" osv, bland dem också "positivister", machister m fl, allt detta är en ynklig gröt, det föraktliga *mellanpartiet* i filosofin, som i varje enskild fråga rör ihop den materialistiska och den idealistiska riktningen. Försöken att ta ett språng ut ur dessa två grundläggande riktningar i filosofin innehåller ingenting annat än "medlingslystet kvacksalveri".

Att den idealistiska filosofins "vetenskapliga klerikalism" endast är tröskeln till den verkliga klerikalismen hyste J Dietzgen inte det minsta tvivel om. "Den vetenskapliga klerikalismen", skrev han, "försöker allvarligt att gå den religiösa klerikalismen tillhanda" (1 c, 51). "I synnerhet utgör kunskapsteorins område, missuppfattningen av den mänskliga anden, en sådan lusgrop", i vilken både de förra och de senare prästerna "lägger sina ägg". "Diplomerade lakejer" som talar om "ideella välsignelser" och som "med en tillkrånglad [geschraubten] idealism bedriver folkfördumning" (53), – sådana är filosofiprofessorerna för J Dietzgen. "Liksom den gode guden har sin antipod i djävulen, så har katederprästen sin i materialisten." Materialismens kunskapsteori är ett "universalvapen mot den religiösa tron" (55), och inte endast mot "prästernas allmänt bekanta, verkliga, vanliga religion utan också de rusiga [benebelter] idealisternas renaste, upphöjdaste professorsreligion" (58).

Gentemot de frisinnade professorernas "halvhet" var Dietzgen redo att föredra den "religiösa ärbarheten" (60). Där "finns det system", där finns det hela människor, som inte rycker isär teori och praktik. "Filosofin är ingen vetenskap utan ett skyddsmedel mot socialdemokratin" (107) för herrar professorer. "De som kallar sig filosofer – professorer och privatdocenter – sitter alla trots det skenbara frisinnet mer eller mindre fast i vidskepelse, i mystik ... och bildar gentemot socialdemokratin en enda ... reaktionär massa." (108) "För att nu kunna följa den rätta vägen, utan att låta sig vilseföras av all religiös och filosofisk rotvälska [Welsch], måste man studera irrvägarnas irrväg [der Holzweg der Holzwege,] dvs filosofin." (103)

Låt oss nu granska Mach, Avenarius och deras skola från synpunkten av partier i filosofin. A, dessa herrar berömmer sig av sin partilöshet och om de överhuvudtaget har en antipod, så är det endast och *allenast – materialisten*. Det stupida anspråket att "höja sig över" materialismen och idealismen, att övervinna denna "föråldrade" motsatsställning, går som en röd tråd genom *alla* machisters *samtliga* skrifter, medan *i verkligheten* hela detta sällskap *i varje ögonblick* hamnar i idealismen och för en allsidig och oavlåtlig kamp mot materialismen. De raffinerade kunskapsteoretiska grillerna hos en Avenarius förblir en professorsuppfinning, ett försök att grunda en "egen" liten filosofisk sekt, men i den allmänna atmosfären av kamp mellan idéer och riktningar i det moderna samhället har dessa kunskapsteoretiska ordklyverier bara en enda *objektiv* roll att fylla: att bana väg för idealismen och fideismen, att troget tjäna dem. Det kan i själva verket inte vara en tillfällighet att både de engelska spiritualisterna av Wards typ, de franska neokriticisterna som prisar Mach för hans kamp mot materialismen och de tyska immanensfilosoferna klamrar sig fast vid empiriokriticisternas lilla skola! J

[*] Även här ett klumpigt, inexakt uttryck: i stället för "metafysiker" borde det vara "idealister". j Dietzgen sätter själv på andra ställen metafysikerna i motsats till dialektikerna.
[†] Observera, att J Dietzgen redan rättat sig och exaktare förklarat, vilka som utgör materialismens motparti.
[‡] Se artikeln *Socialdemokratisk filosofi*, skriven 1876, *Kleinere philosophische Schriften*, 1903, s. 135.

Dietzgens formel ”fideismens diplomerade lakejer” träffar huvudet på spiken när det gäller Mach, Avenarius och hela deras skola.*

Det är just de ryska machisternas olycka att de i sin föresats att ”försona” machism och marxism förlitat sig på de reaktionära filosofiprofessorerna och därigenom hamnat på det sluttande planet. Metoderna för att tänka ut olika försök att utveckla och komplettera Marx är mycket enkla. De läser Ostwald, tror vad Ostwald säger, upprepar Ostwald och kallar det marxism. De läser Mach, tror vad Mach säger, upprepar Mach och kallar det marxism. De läser Poincaré, tror vad Poincaré säger, upprepar Poincaré och kallar det marxism! *Inte en enda* av dessa professorer, som kan prestera de värdefullaste arbeten inom sina special-områden i kemin, historien och fysiken, får man emellertid *tro ett ord* av så snart det är fråga om filosofi. Varför? Av samma orsak som man inte får tro *ett enda ord* av *någon enda* professor i politisk ekonomi, som kan prestera de värdefullaste arbeten på de faktiska special-forskningarnas områden, så snart det är fråga om den politiska ekonomins allmänna teori. Ty denna är en vetenskap som i det nutida samhället är lika *partibunden* som *kunskapsteorin*. I stort sett är professorerna i politisk ekonomi ingenting annat än lärda hantlangare åt kapitalist-klassen och filosofiprofessorerna lärda hantlangare åt teologerna.

I båda fallen är det marxisternas uppgift att förstå att tillägna sig de vinningar som dessa ”hantlangare” gör och att bearbeta dem (det går t ex inte att ta ett steg vid studiet av de nya ekonomiska företeelserna utan att anlita dessa hantlangares verk) samt att *förstå* att skära bort deras reaktionära tendens, att fullfölja *sin egen linje* och bekämpa de mot oss fientliga krafternas och klassernas *hela linje*. Det är just vad våra machister, som slaviskt följer den reaktionära professorsfilosofin, inte kunnat göra. ”Måhända vi tar fel, men vi söker”, skrev Lunatjarskij å sina medförfattares vägnar i Studier. Det är inte *ni* som söker, utan ni *som blivit uppsökta*. Det är just det fatala! Det är inte ni som från er ståndpunkt, dvs den marxistiska ståndpunkten (ni vill ju vara marxister) närmar er varje vändning i det borgerligt filosofiska modet, utan detta mode som närmar sig er, tvingar på er sina nya förfalskningar i idealismens smak, idag å la Ostwald, imorgon å la Mach, i övermorgon å la Poincaré. Varje dumt ”teoretiskt” konststycke ”energetiken”, ”elementen”, ”introjektionen” osv), som ni naivt tror på, stannar kvar inom en snäv miniatyrskola, men den ideologiska och *samhälleliga tendensen* hos dessa konststycken snappas genast upp av wardarna, neokriticisterna, immanensfilosoferna, lopatinarna, pragmatikerna och *gör sin tjänst*. Begeistringen över empiriokriticismen och den ”fysikaliska” idealismen försvinner lika snabbt som hänförelsen för nykantianismen och den ”fysiologiska” idealismen försvann, men från varje sådan hänförelse hämtar fideismen sitt byte och varierar på tusentals sätt sina knep till fromma för den filosofiska idealismen.

---

* Här skall ännu ett exempel ges på hur den reaktionära borgerliga filosofins vitt spridda strömningar i sak utnyttjar machismen. ”Senaste modet” i den allra nyaste amerikanska filosofin är väl ”pragmatismen” (av det grekiska ordet pragma=verksamhet, handling; således handlingens filosofi). Om pragmatismen talas det väl allra mest i de filosofiska tidskrifterna. Den hånar metafysiken hos såväl materialismen som idealismen, prisar erfarenheten och endast erfarenheten, erkänner praktiken som enda kriterium, åberopar sig på den positivistiska strömningen överhuvudtaget, *stöder sig speciellt på Ostwald, Mach, Pearson, Poincaré, Duhem*, på att vetenskapen inte är någon ”absolut kopia av realiteten” och – härleder lyckligt och väl ur allt detta en gud för praktiska syften, endast för praktiken, utan varje metafysik, utan att på något sätt överskrida gränserna för erfarenheten (jfr William James, *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking* [Pragmatismen. Ett nytt namn för gamla tänkesätt – *Red*], New York and London 1907, p. 57 och särskilt 106). Från materialismens synpunkt är skillnaden mellan machism och pragmatism lika obetydlig och småfuttig som skillnaden mellan empiriokriticism och empiriomonism. Jämför t ex den bogdanovska och den pragmatiska definitionen på sanning: ”Sanning är för pragmatikern ett släktnamn för alla slags bestämda arbetsvärden i erfarenheten.” (Ibid, s 68)

Förhållandet till religionen och till naturvetenskapen illustrerar förträffligt den borgerliga reaktionens *faktiska* utnyttjande av empiriokriticismen för sina klassintressen.

Ta den första frågan. Tror ni kanske att det är en tillfällighet att Lunatjarskij i det kollektiva arbetet mot marxismens filosofi gått så långt som till ”gudaskapande av de högsta mänskliga potenserna”, till ”religiös ateism” [*] osv? Om ni tror det, så är det uteslutande på grund av att de ryska machisterna oriktigt informerat allmänheten om *hela* den machistiska strömningen i Europa och om denna strömnings förhållande till religionen. Detta förhållande har inte det minsta gemensamt med Marx', Engels' och J Dietzgens, ja inte ens Feuerbachs förhållande utan är dess *raka motsats*, ända från Petzoldts förklaringar att empiriokriticismen ”strider varken mot teismen överhuvudtaget eller mot ateismen” (Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, I, 351) eller Machs ord att ”den religiösa uppfattningen är en privatsak” (den franska översättningen, s. 434) och till den *öppna fideismen*, till den öppna, *svarta reaktionen* hos Cornelius, som själv prisar Mach och prisas av honom, hos Carus och alla immanensfilosoferna. En *filosofs* neutralitet i denna fråga *är redan* lakejtjänst åt fideismen, och utöver neutraliteten kommer och kan Mach och Avenarius inte komma på grund av sin kunskapsteoris utgångspunkter.

Om ni förnekar den objektiva realiteten, som är oss given i förnimmelsen, så har ni redan förlorat varje vapen mot fideismen, ty ni har redan glidit ned till agnosticism eller subjektivism och mer behöver den inte. Ifall den sinnliga världen är en objektiv realitet, så är dörren stängd för varje annan ”realitet” eller kvasirealitet (kom ihåg, att Bazarov trodde på immanensfilosofernas ”realism”, vilka förklarar gud för ett ”reellt begrepp”). Ifall världen är i rörelse stadd materia, så kan och måste man i oändlighet studera den i de oändligt komplicerade och detaljerade företeelserna och förgreningarna av *denna* rörelse, rörelsen hos *denna* materia; men utanför den, utanför den ”fysiska” yttervärlden, som alla känner till, kan det inte finnas någonting. Fientlighet mot materialismen, berg av smuts mot materialisterna – detta är i sin ordning i det civiliserade och demokratiska Europa. Allt detta fortgår än idag. Allt detta *döljs* för offentligheten av de ryska machisterna, som *inte en enda gång* försökt att ens helt enkelt jämföra Machs, Avenarius', Petzoldts & Co:s utfall mot materialismen med Feuerbachs, Marx', Engels' och J Dietzgens förklaringar *till förmån* för materialismen.

Men ”hemlighållandet” av Machs och Avenarius' förhållande till fideismen hjälper inte. Fakta talar för sig själva. Inga ansträngningar i världen förmår lösa dessa reaktionära professorer från den skampåle, vid vilken Wards, neokriticisternas, Schuppes, Schubert-Solderns, Leclairs, pragmatisternas med fleras kyssar naglat fast dem. Och de nämnda personernas inflytande som filosofer och professorer, spridningen av deras idéer bland den ”bildade”, dvs den borgerliga, publiken, den speciella litteratur de skrivit är tio gånger större och rikare än Machs och Avenarius' lilla specialskola. Denna skola tjänar den som den bör tjäna och utnyttjas så som den bör utnyttjas.

De vanärande saker som Lunatjarskij förnedrat sig till utgör inget undantag, de är produkter av empiriokriticismen, såväl den ryska som den tyska. De kan inte försvaras med författarens ”goda avsikter”, med att hans ord har en ”särskild mening”; om denna mening var den direkta och vanliga, dvs den direkta fideistiska meningen, skulle vi överhuvudtaget inte diskutera med författaren, eftersom man säkerligen inte skulle finna en enda marxist, för vilken dylika förklaringar *inte* skulle *fullständigt* jämställa Anatolij Lunatjarskij med Pjotr Struve. Om så inte är fallet (och det är *ännu* inte fallet), är det uteslutande därför att vi ser den ”särskilda” meningen och *kämpar så länge det ännu finns grund* för en kamratlig kamp. Det är just det

[*] *Studier*, s 157, 159. I *Zagranitjnaja Gazeta* talar samme författare om den ”vetenskapliga socialismen i dess religiösa betydelse” (nr 3, s 5), och i *Obrazovanije*, 1908, nr 1, s 164, skriver han rent ut: ”Sedan länge har en ny religion mognat hos mig ...”

skamliga i Lunatjarskijs förklaringar, att han *kunde* förknippa dem med sina ”goda” avsikter. Det är just det värsta med hans ”teori”, att den tillåter *sådana* medel eller sådana slutsatser för att förverkliga de goda avsikterna. Det är just det fatala att de ”goda” avsikterna *i bästa fall* förblir Ivans, Pjotrs och Sidors subjektiva angelägenhet, medan den *samhälleliga betydelsen* av sådana förklaringar är ovillkorlig och obestridlig och inte kan försvagas genom några slags förbehåll och klargöranden.

Man måste vara blind för att inte se den andliga släktskapen mellan Lunatjarskijs ”guda-skapande av de högsta mänskliga potenserna” och Bogdanovs ”universella substitution” av det psykiska under hela den fysiska naturen. Det är en och samma tanke, som i det ena fallet uttrycks företrädesvis ur estetisk och i det andra fallet ur kunskapsteoretisk synpunkt. ”Substitution” *gudaskapar ju redan, stillatigande* och från en annan sida, ”de högsta mänskliga potenserna” genom att lösrycka det ”psykiska” från människan och substituera det omätligt utvidgade, abstrakta, gudomligt-döda, ”allmänt psykiska” under *hela den fysiska naturen.* Och hur är det med Jusjkevitjs ”Logos”, som förs in i ”det givnas irrationella ström”?

Räcker man djävulen ett finger, tar han hela handen. Och våra machister har alla fastnat i idealism, dvs i en försvagad, förfinad fideism, de har fastnat alltsedan de antog att ”förnimmelsen” inte är en avbild av yttervärlden utan ett särskilt ”element”. Ingens förnimmelse, ingens psyke, ingens ande, ingens vilja – det är vad man oundvikligen glider ned till om man inte erkänner den materialistiska teorin om att det mänskliga medvetandet *återspeglar* den objektivt reella yttervärlden.

5. Ernst Haeckel och Ernst Mach

Låt oss nu betrakta vilken inställning machismen *som filosofisk strömning* har till naturvetenskapen. Hela machismen *bekämpar* från början till slut naturvetenskapens ”metafysik”, med vilket namn den betecknar den *naturvetenskapliga materialismen,* dvs den spontana, icke medvetna, outformade, filosofiskt omedvetna övertygelsen hos det överväldigande flertalet naturforskare om den objektiva realiteten hos yttervärlden som återspeglas i vårt medvetande. Även detta *faktum* förtiger våra machister bedrägligt, då de beslöjar eller förvirrar det *oupplösliga* sambandet mellan naturforskarnas spontana materialism och den *filosofiska materialismen* som en riktning, vilken är känd sedan gammalt och hundratals gånger har bekräftats av Marx och Engels.

Ta Avenarius. Redan i sitt första verk, Filosofin som tänkande över världen enligt den minsta kraftförbrukningens princip, som utkom 1876, bekämpar han naturvetenskapens metafysik,[*] dvs den naturvetenskapliga materialismen, och han bekämpar den, som han själv erkände 1891 (likväl utan att ha ”korrigerat” sina åsikter!) från den kunskapsteoretiska idealismens ståndpunkt.

Ta Mach. Sedan 1872, eller till och med ännu tidigare, och fram till 1906 bekämpade han oavlåtligt naturvetenskapens metafysik, varvid han dock var tillräckligt ärlig att erkänna, att efter honom och med honom följde ”en hel rad filosofer” (bland dem immanensfilosoferna) men endast ”*mycket få* naturforskare” (Analys av förnimmelser, s 9). År 1906 erkände Mach lika ärligt, att ”de flesta naturforskare håller fast vid materialismen” (Erkenntnis und Irrtum, 2. Aufl., s. 4).

Ta Petzoldt. År 1900 förkunnade han, att ”naturvetenskaperna själva ännu är helt och hållet genomsyrade av metafysik”. ”Deras erfarenhet måste först renas.” (Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, Bd. I, s. 343) Vi vet, att Avenarius och Petzold ”renar” erfarenheten från varje erkännande av den objektiva realitet, som är oss given i förnimmelsen.

[*] §§ 79, 114 m fl

År 1904 förklarade Petzoldt: ”Den moderna naturforskarens mekaniska världsåskådning är i det väsentliga inte bättre än de gamla hinduernas världsåskådning.” ”Det är likgiltigt, om världen bärs upp av en sagolik elefant eller av en likaså sagolik skara av – kunskapsteoretiskt reellt tänkta, alltså inte blott bildligt använda – molekyler och atomer.” (Bd. II, s. 176)

Ta Willy, den ende bland machisterna som är tillräckligt anständig för att skämmas för släktskapen med immanensfilosoferna. Också han förklarade 1905: ”... Även naturvetenskaperna är slutligen i många avseenden en auktoritet, som vi måste befria oss ifrån.” (Gegen die Schulweisheit, s. 158)

Allt detta är *kompakt obskurantism*, den mest notoriska reaktion. Att anse atomer, molekyler, elektroner osv vara en tillnärmelsevis riktig återspegling i vårt huvud av *materiens objektivt reella rörelse*, det skall alltså vara detsamma som att tro på en elefant, som bär upp världen! Det är klart, att immanensfilosoferna *med utsträckta händer* tar emot en sådan *obskurant*, som är skrudad i en modepositivists narrkåpa. Det finns *inte en enda* immanensfilosof som inte i fradgande raseri skulle störta sig över naturvetenskapens ”metafysik”, över naturforskarnas ”materialism” *just för att* naturforskarna *erkänner* den objektiva realiteten hos materien (och dess delar), tiden, rummet, naturens lagbundenhet osv, osv. Långt före de nya upptäckterna i fysiken, vilka framkallade den ”fysikaliska idealismen”, kämpade Leclair, stödd på Mach, mot det ”materialistiska grunddraget i den moderna naturvetenskapen” (rubriken till § 6 i Der Realismus etc[*], 1879). Schubert-Soldern drog i fält mot ”naturvetenskapens metafysik” (rubriken till 2:a kapitlet i Grundlagen einer Erkenntnistheorie, 1884) och Rehmke bekämpade den naturvetenskapliga ”materialismen”, denna ”*gatans metafysik*” (Philosophie und Kantianismus, 1882, s. 17) osv, osv.

Och immanensfilosoferna drog helt legitimt *direkta och öppna* fideistiska slutsatser ur denna *machistiska* idé om den naturvetenskapliga materialismens ”metafysik”. Om naturvetenskapen i sina teorier inte skisserar den objektiva realiteten för oss, utan *endast* metaforer, symboler, former för den mänskliga erfarenheten osv, så är mänskligheten absolut obestridligt berättigad att på ett annat område skapa sig *inte mindre ”reella* begrepp”, som gud osv.

Naturforskaren Machs filosofi är för naturvetenskapen vad den kristne Judas' kyss var för Kristus. Precis på samma sätt förråder Mach naturvetenskapen åt fideismen genom att han realiter går över på den filosofiska idealismens sida. Machs förnekande av den naturvetenskapliga materialismen är i alla avseenden en reaktionär företeelse. Det såg vi tillräckligt klart när vi talade om de ”fysikaliska idealisternas” kamp mot den majoritet av naturforskarna som stannat krav på den gamla filosofins ståndpunkt. Det kommer att framträda ännu klarare om vi jämför den berömde naturforskaren Ernst Haeckel med den (bland det reaktionära kälkborgerskapet) berömde filosofen Ernst Mach.

Den storm som Haeckels Världsgåtorna framkallade i alla civiliserade länder uppenbarade å ena sidan synnerligen markant filosofins *partibundenhet* i det moderna samhället och å andra sidan den samhälleliga betydelse som materialismens kamp mot idealismen och agnosticismen verkligen har. Att boken såldes i *hundratusentals* exemplar, genast översattes till alla språk och trycktes i billighetsupplagor, visade påtagligt att den ”fann en väg till folket” och att Haeckel med ett slag vann massor av läsare på sin sida. Den populära lilla boken blev till ett vapen i klasskampen. Filosofi- och teologiprofessorer i alla länder började att på tusen sätt smäda och tillintetgöra Haeckel. Den berömde engelske fysikern Lodge företog sig att försvara gud mot Haeckel. Den ryske fysikern hr Chvolson begav sig till Tyskland för att där ge ut en gemen, ärkereaktionär broschyr mot Haeckel och bedyra högtärade herrar kälkborgare

[*] *Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik – Red*

att inte hela naturvetenskapen idag står på den ”naiva realismens” ståndpunkt.[*] Otaliga är de teologer som dragit i fält mot Haeckel. Det finns inget så gement skällsord, att inte de officiella filosofiprofessorerna använt det emot honom.[†] Det är komiskt att se hur hos dessa i död skolastik uttorkade mumier – kanske för första gången i livet – ögonen börjar blixtra och kinderna glöda av de örfilar, som Ernst Haeckel serverar dem. Den rena vetenskapens och den skenbart mest abstrakta teorins präster riktigt stönar av raseri, och i allt detta vrål av filosofins ärkereaktionärer (idealisten Paulsen, immanensfilosofen Rehmke, kantianen Adickes m fl, gud allena känner deras namn) kan man tydligt urskilja ett huvudmotiv: mot naturvetenskapens ”*metafysik*”, mot ”dogmatismen”, mot ”överskattning av naturvetenskapens värde och betydelse”, mot den ”naturvetenskapliga *materialismen*”. Han är materialist, buss på honom, buss på materialisten! Han lurar publiken genom att inte direkt kalla sig materialist – det är vad som speciellt försätter de högtärade professorerna i raseri.

Särskilt betecknande för hela denna tragikomedi[‡] är att Haeckel själv *tar avstånd från materialismen*, avvisar detta namn. Men det är inte nog med det: han förkastar inte all slags religion utan uppfinner tvärtom en egen religion (någonting i stil med Bulgakovs ”ateistiska tro” eller Lunatjarskijs ”religiösa ateism”) och försvarar *principiellt* ett förbund mellan religion och vetenskap! Vad är det då egentligen fråga om? Vilket ”ödesdigert missförstånd” har framkallat hela detta oväsen?

Saken är den, att Haeckels filosofiska naivitet, frånvaron av bestämda partisyften hos honom, hans önskan att ta hänsyn till den härskande kälkborgerliga fördomen mot materialismen, hans personliga försoningstendenser och förslag beträffande religionen – att allt detta så mycket markantare framhävde den *allmänna andan* i hans bok, den naturvetenskapliga materialismens *outrotlighet* och dess *oförsonlighet* mot *hela* den officiella professorsfilosofin och professorsteologin. Haeckel själv vill inte bryta med kälkborgarna, men det som han med så orubbligt naiv övertygelse framlägger går *absolut* inte ihop med någon av den härskande filosofiska idealismens schatteringar. Alla dessa schatteringar – från de grövsta reaktionära teorierna hos en Hartmann och till positivismen hos Petzoldt, som inbillar sig vara synnerligen modern, progressiv och avancerad, eller empiriokriticismen hos Mach – *alla* är de överens om att den naturvetenskapliga materialismen är ”metafysik”, att erkännandet av den objektiva realiteten hos naturvetenskapens teorier och slutsatser innebär den mest ”naiva realism” osv. Och just hela denna professorsfilosofins och professorsteologins ”heliga” lära får med varje sida av Haeckel *ett slag i ansiktet*. En naturforskare, som utan tvivel uttrycker de mest stabila, om än dåligt formulerade meningar, stämningar och tendenser hos det övervägande flertalet naturforskare vid slutet av 1800-talet och början av 1900-talet, har på en gång, lätt och enkelt visat det som professorsfilosofin försökte dölja för publiken och för sig själv, nämligen att det finns en grundval vilken blir allt bredare och starkare och mot vilken alla bemödanden och krampaktiga ansträngningar av den filosofiska idealismens, positivismens, realismens, empiriokriticismens och den övriga oklarhetens tusen och en små skolor slås i kras. Denna grundval är den *naturvetenskapliga materialismen*. De ”naiva realisternas” (dvs hela mänsklighetens) övertygelse om att våra förnimmelser är avbilder av den objektivt reella yttervärlden är de allra flesta naturforskarnas övertygelse som oavlåtligt växer och blir starkare.

---

[*] O. D. Chvolson, *Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot* (Hegel, Haeckel, Kossuth och det tolfte budet– *Red*), 1906, jfr s. 80.

[†] Heinrich Schmidts broschyr *Der Kampf um die Welträtsel* (Kampen om Världsgåtorna– *Red*), Bonn 1900, ger en rätt bra bild av filosofi- och teologiprofessorernas fälttåg mot Haeckel. Men denna broschyr är ju numera åtskilligt föråldrad.

[‡] Det tragiska momentet fördes in genom attentatet mot Haeckel denna vår (1908). Efter en rad anonyma brev, i vilka Haeckel titulerades med uttryck som ”hund”, ”gudlös”, ”apa” m m slungade någon äkttysk person in en sten av imponerande storlek i Haeckels arbetsrum i Jena.

Grundarna av de nya filosofiska småskolorna, uppfinnarna av nya kunskapsteoretiska ”ismer” har förlorat sin sak – förlorat den för alltid, hopplöst. De kan väsnas med sina ”originella” små system, de kan försöka att underhålla några beundrare med den intressanta tvisten om det var empiriokriticisten Bobtjinskij eller empiriomonisten Dobtjinskij som först sade ”Ha!”, de kan t o m som ”immanensfilosoferna” skapa en omfångsrik ”special”-litteratur. Naturvetenskapens utveckling skjuter – trots all vacklan och tvekan, trots all omedvetenhet hos naturforskarmaterialismen, trots gårdagens hänförelse för den då nymodiga ”fysiologiska idealismen” eller dagens för den nu nymodiga ”fysikaliska idealismen” – *åt sidan* alla småsystem och alla knep genom att om och omigen föra fram den *naturvetenskapliga materialismens* ”metafysik”.

Här följer en illustration till det sagda genom ett exempel från Haeckel. I Livets under jämför han den monistiska och den dualistiska kunskapsteorin med varandra. Vi citerar de intressantaste punkterna i jämförelsen:[*]

DEN MONISTISKA KUNSKAPSTEORIN	DEN DUALISTISKA KUNSKAPSTEORIN
…….	…….
3. Kunskapen är en fysiologisk process, vars anatomiska organ är hjärnan.	3. Kunskapen är ingen fysiologisk utan en rent andlig process.
4. Den enda del av den mänskliga hjärnan, i vilken kunskap kommer till stånd, är ett till rummet begränsat område av hjärnbarken, fronema.	4. Den del av den mänskliga hjärnan, som skenbart fungerar som organ för kunskapen, är i själva verket endast ett instrument, genom vilket den andliga processen kommer till uttryck.
…….	…….
5. Fronema är en högst fullkomnad dynamomaskin, vars enskilda delar, froneterna, är sammansatta av miljoner celler (fronetceller). Liksom hos varje annat av kroppens organ är också hos detta själsorgan verksamheten (anden) totalresultatet av funktionen hos de celler, av vilka det består.	5. Som organ för förnuftet är fronema inte autonomt, utan förmedlar endast genom sina enskilda delorgan (froneterna) och de celler, av vilka de består, förbindelserna mellan den immateriella själen och yttervärlden. Det mänskliga förnuftet är absolut olikt de högre djurens förstånd och de lägre djurens instinkt.

Av detta typiska brottstycke ur Haeckels verk ser man, att han inte ger sig in på en analys av filosofiska frågor och inte förmår ställa den materialistiska och den idealistiska kunskapsteorin mot varandra. Han *hånar alla* idealistiska, eller bredare, alla speciellt filosofiska konststycken utifrån naturvetenskapens synpunkt, *utan den minsta tanke på* att en annan kunskapsteori än den *naturvetenskapliga materialismen* är möjlig. Han hånar filosoferna från materialistens ståndpunkt *utan att märka* att hans ståndpunkt just är materialistens!

Man förstår filosofernas vanmäktiga raseri mot denna allsmäktiga materialism. Vi citerade ovan ett uttalande av ”äktryssen” Lopatin. Här följer ett uttalande av hr Rudolf Willy, en synnerligen avancerad ”empiriokriticist” och oförsonlig motståndare till idealismen (skratta inte!): ”Haeckels monism är en mycket brokig blandning: den förenar en del naturvetenskapliga lagar, t ex energiprincipen ... med vissa skolastiska substans- och ting-i-sig-traditioner till ett kaotiskt mischmasch.” (Gegen die Schulweisheit, s. 128)

[*] Jag använder den franska översättningen *Les merveilles de la vie*, Paris, Schleicher, tabellerna I och XVI.

Vad är det som retat upp den högtärade ”nyaste positivisten”? Skulle han inte bli vred när han genast måste inse att hans mästare Avenarius' alla stora läror – t ex att hjärnan inte är organ för tanken, att förnimmelserna inte är avbilder av yttervärlden, att materien (”substansen”) eller ”tinget i sig” inte är en objektiv realitet osv – från Haeckels ståndpunkt är *renaste idealistiska abrakadabra!?* Haeckel sade inte detta, eftersom han inte *sysselsatte* sig med filosofi och inte kände till ”empiriokriticismen” *som sådan*. Men Rudolf Willy kan inte blunda för att hundratusentals läsare av Haeckel betyder hundratusenden tom spottar åt Machs och Avenarius' *filosofi*. Och Willy torkar av sig på förhand på *Lopatins manér*. Ty *kärnan* i hr Lopatins och hr Willys argumentation mot varje materialism överhuvudtaget och i synnerhet mot den naturvetenskapliga materialismen är precis densamma. För oss marxister är skillnaden mellan hr Lopatin och herrar Willy, Petzoldt, Mach & Co inte större än skillnaden mellan en protestantisk och en katolsk teolog.

”Kriget” mot Haeckel *har bevisat,* att denna vår uppfattning motsvarar den *objektiva realiteten,* dvs det moderna samhällets klassnatur och dess klassmässiga idétendenser.

Ännu ett litet exempel. Machisten Kleinpeter har översatt Carl Snyders i Amerika spridda verk Den moderna naturvetenskapens världsbild från engelska till tyska (Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft, Leipzig 1905). Boken behandlar i klar och populär form en hel rad av de nyaste upptäckterna såväl i fysiken som inom andra grenar av naturvetenskapen. Och nu såg sig machisten Kleinpeter föranledd att förse Snyder med ett förord, i vilket han gjorde vissa *reservationer*, t ex att Snyders kunskapsteori är ”bristfällig” (s. V). Varför det? För att Snyder inte ett ögonblick tillåter sig något tvivel på att världsbilden är en bild av hur materien rör sig och hur ”*materien tänker*” (s. 228, 1 c). I sitt nästa arbete, Världsmaskinen (The World Machine, London and New York 1907), säger Snyder med anspelning på att hans bok är tillägnad minnet av Demokrit från Abdera, som levde ungefär 460-360 f Kr: ”Demokrit har ofta kallats materialismens stamfader. Det är en filosofskola som idag kommit en smula ur modet. Det förtjänar dock nämnas, att praktiskt taget alla de framsteg våra idéer om världen gjort under den senaste tiden baserar sig på hans begrepp. Praktiskt talat är materialistiska antaganden helt enkelt *oundvikliga* vid fysikaliska forskningar.” (s. 140)

”Om man vill, kan man med den gode biskop Berkeley drömma, att allt är en dröm. Hur bekvämt detta konststycke av en idealiserad idealism än är, finns det dock bland oss endast några få som, vad de än tänker om yttervärldens problem, tvivlar på att de själva existerar. Men behöver emellertid inte länge följa *jagets* och *icke-jagets* irrbloss för att försäkra sig om att i det obevakade ögonblick, då vi antar att vi själva har en personlighet och är ett väsen, släpper vi in en hel rad företeelser som strömmar till oss genom sinnenas sex ingångsportar. Nebularhypotesen, den ljusförmedlande etern, atomteorin och allt dylikt kan betecknas som enbart bekväma 'arbetshypoteser' men det bör väl erinras om att de, så länge bevis om motsatsen saknas, mer eller mindre vilar på en likadan grundval som hypotesen att ett väsen, som du, älskvärda läsare, anser vara du själv, prövande läser dessa rader.” (S. 31-32)

Tänk er nu en machists bittra lott, när hans fina älsklingskonstruktioner, som återför de naturvetenskapliga kategorierna till enkla arbetshypoteser, av naturforskare på båda sidor om Atlanten hånas som rent nonsens! Kan man då undra på att Rudolf Willy *år 1905* för krig mot Demokrit, som vore han en levande fiende, och därmed förträffligt illustrerar *filosofins partibundenhet* och om och omigen uppenbarar sitt verkliga ställningstagande i denna partikamp? Han skriver: ”Självfallet var Demokrit inte medveten om att atomen och det tomma rummet endast är fiktiva begrepp som blott förrättar hantlangartjänster och endast finns till på grund av ändamålsenligheten – så länge de visar sig vara brukbara. Så fri var Demokrit inte; men inte heller våra moderna naturforskare – på några få undantag när – är det. Den gamle Demokrits tro är också våra naturforskares tro.” (op. cit., s. 57)

Och nog finns här skäl för förtvivlan! Här har man på ett alldeles "nytt-' sätt, ”empiriokriticistiskt” bevisat, att både rummet och atomen är ”arbetshypoteser”, men naturforskarna gör sig lustiga över denna *berkeleyanism* och följer Haeckel! Vi är alls inte idealister, det är förtal, vi bemödar oss endast (tillsammans med idealisterna) att vederlägga Demokrits kunskapsteoretiska linje, och det har vi gjort sedan mer än 2 000 år – och allt är förgäves! Det återstår ingenting annat för vår ledare Ernst Mach än att tillägna *Wilhelm Schuppe* sitt sista arbete, resultatet av sitt liv och sin filosofi – Kunskap och villfarelse – , och i texten vemodigt anmärka, att de flesta naturforskarna är materialister och att ”också vi” *sympatiserar* med Haeckel .. , för hans ”fria tänkande” (s. 14).

Här röjer han sig fullständigt, denne det reaktionära kälkborgerskapets ideolog, som *följer* ärkereaktionären Schuppe och ”*sympatiserar*” med Haeckels fria tanke. Sådana är de alla, de humana kälkborgarna i Europa med sina frihetssympatier och sin ideologiska (såväl som politiska och ekonomiska) fångenskap hos hrr som Wilhelm Schuppe.[*] Partilöshet i filosofin är ingenting annat än en lumpet maskerad lakejtjänst åt idealism och fideism.

Låt oss avslutningsvis jämföra detta med ett uttalande om Haeckel av Franz Mehring som inte endast vill utan också förstår att vara marxist. Kort efter det att Världsgåtorna hade utkommit, redan i slutet av 1899, påvisade Mehring genast att ”Haeckels verk är såväl i sina mindre goda som i sina mycket goda sidor i utomordentligt hög grad ägnat att klara upp de inom partiet synbarligen något förvirrade åsikterna om vad det äger såväl i den *historiska* materialismen som i den historiska *materialismen*”.[†] Det som fattas Haeckel är att han inte har något begrepp om den *historiska* materialismen och gör sig skyldig till en hel rad hårresande absurditeter både ifråga om politiken och den ”monistiska religionen” osv, osv. ”Haeckel är materialist och monist, men inte *historisk* utan endast naturvetenskaplig materialist.” (Ibid)

”Den som en gång handgripligt vill fatta denna oförmåga [den naturvetenskapliga materialismens oförmåga att komma tillrätta med de samhälleliga frågorna], den som vill låta sig genomträngas av medvetandet om att den naturvetenskapliga materialismen måste utvidga sig till historisk materialism, om den verkligen vill bli ett oemotståndligt upprensande vapen i mänskligheten stora befrielsekamp – han må läsa Haeckels bok.

Men det är inte bara därför man bör läsa Haeckels bok. Hans ovanligt svaga sida hänger oupplösligt samman med hans ovanligt starka sida, med den lättfattliga, klara framställning som sist och slutligen fyller den ojämförligt mycket större och viktigare delen av bandet – Haeckels framställning av naturvetenskapernas utveckling under 1800-talet eller med andra ord av den *naturvetenskapliga materialismens segertåg*.” [‡]

Avslutning

Vid bedömningen av empiriokriticismen måste en marxist utgå från fyra synpunkter.

För det första och framför allt måste man jämföra denna filosofis teoretiska grundvalar med den dialektiska materialismens grundvalar. En sådan jämförelse, som vi ägnade de tre första kapitlen åt, visar *över hela linjen* av kunskapsteoretiska frågor att empiriokriticismen, som med nya griller, ord och knep beslöjar *idealismens och agnosticismens* gamla fel, är *alltigenom reaktionär*. Endast absolut okunnighet om vad den filosofiska materialismen i

[*] I sina anmärkningar mot machismen vinnlade sig Plechanov inte så mycket om att vederlägga Mach som att skada bolsjevismen genom fraktionskamp. För detta småaktiga och ynkliga utnyttjande av grundläggande teoretiska meningsskiljaktigheter har han redan fått sitt rättvisa straff – genom två böcker av machist-mensjeviker.

[†] Franz Mehring, *Die Welträtsel, Die Neue Zeit*, 1899-1900, 18, 1, 418.

[‡] Ibid, s 419

allmänhet och Marx' och Engels' dialektiska metod i synnerhet är kan göra att man talar om en ”förening” av empiriokriticism och marxism.

För det andra måste man bestämma var någonstans empiriokriticismen som en mycket liten skola av yrkesfilosofer har sin plats bland dagens övriga filosofiska skolor. Efter att ha utgått från Kant slog både Mach och Avenarius inte in på vägen till materialismen utan gick åt motsatt håll, till Hume och Berkeley. Avenarius inbillade sig, att han ”renar erfarenheten” i allmänhet, men i själva verket renade han endast agnosticismen från kantianism. Machs och Avenarius' hela skola går allt bestämdare i riktning mot idealism i nära samdräkt med en av de reaktionäraste idealistiska skolorna, de s k immanensfilosoferna.

För det tredje måste man ta i betraktande det otvivelaktiga sambandet mellan machismen och en skola inom en av den moderna naturvetenskapens grenar. Det överväldigande flertalet naturforskare såväl i allmänhet som på ifrågavarande specialområde, nämligen fysiken, står oföränderligt på materialismens sida. Minoriteten bland de nya fysikerna har under inflytande av de gamla teoriernas sammanbrott till följd av de senaste årens stora upptäckter, under inflytande av krisen i den nya fysiken, som särskilt åskådligt visat hur relativa våra kunskaper är, och på grund av okunnighet ifråga om dialektiken via relativism glidit ned i idealism. Den fysikaliska idealismen, som kommit på modet i våra dagar, är en lika reaktionär och lika kortvarig modenyck som den fysiologiska idealismen, vilken var på modet för kort tid sedan.

För det fjärde kan man inte undgå att bakom empiriokriticismens kunskapsteoretiska skolastik se partikampen i filosofin, en kamp som i sista hand ger uttryck åt tendenserna och ideologin hos de antagonistiska klasserna i det moderna samhället. Den nyaste filosofin är lika partibunden som filosofin var för två tusen år sedan. De kämpande partierna är i själva verket materialismen och idealismen, vilket man söker dölja med nya, kvasilärda kvacksalvarnamn eller med svagsint partilöshet. Idealismen är endast en förfinad, raffinerad form av fideismen, som står rustad till tänderna, förfogar över väldiga organisationer och fortsätter att oavlåtligt påverka massorna, varvid den drar nytta av den minsta vacklan i det filosofiska tänkandet. Empiriokriticismens objektiva klassroll mynnar helt ut i hantlangartjänst åt fideisterna i deras kamp mot materialismen i allmänhet och den historiska materialismen i synnerhet.

Tillägg till avsnitt 1 i kapitel IV. Från vilken sida kritiserade N G Tjernysjevskij kantianismen?

I första avsnittet i fjärde kapitlet visade vi ingående, att materialisterna kritiserat och fortsätter att kritisera Kant från en ståndpunkt diametralt motsatt den från vilken Mach och Avenarius utgår i sin kritik. Vi anser det inte vara ur vägen att här, om än i korthet, hänvisa till den store ryske hegelianen och materialisten N G Tjernysjevskijs kunskapsteoretiska ställningstagande.

Kort efter det att Feuerbachs tyske lärjunge Albrecht Rau publicerat sin kritik av Kant, försökte den store ryske skriftställaren N G Tjernysjevskij, också han en lärjunge till Feuerbach, att för första gången direkt framlägga sin hållning såväl till Feuerbach som till Kant. Redan på 1850-talet uppträdde N G Tjernysjevskij i den ryska litteraturen som anhängare av Feuerbach, men vår censur tillät honom inte ens att nämna Feuerbachs namn. År 1888 försökte N G Tjernysjevskij i förordet till den planerade tredje upplagan av Konstens estetiska förhållande till verkligheten att direkt hänvisa till Feuerbach, men inte ens år 1888 tillät censuren en enkel sådan hänvisning! Förordet publicerades först 1906 (Se N G Tjernysjevskij, Samlade skrifter, b X, del 2, s 190-197). I detta förord ägnar N G Tjernysjevskij en halv sida åt kritik av Kant och de naturforskare som i sina filosofiska slutsatser följer Kant.

Här följer detta anmärkningsvärda resonemang av N G Tjernysjevskij 1888:

”De naturforskare som inbillar sig vara uppbyggare av allomfattande teorier förblir faktiskt endast lärjungar och i regel svaga lärjungar till de gamla tänkare som skapat de metafysiska systemen, i regel de tänkare vilkas system redan delvis förstörts av Schelling och definitivt av Hegel. Det räcker med att påminna om att de flesta naturforskare som försöker konstruera omfattande teorier beträffande lagarna för det mänskliga tänkandets verksamhet upprepar Kants metafysiska teori om vårt vetandes subjektivitet ... [Till upplysning för de ryska machisterna, som rör ihop allting: Tjernysjevskij står lägre än Engels eftersom han i sin terminologi blandar ihop motsatsen mellan materialism och idealism med motsatsen mellan metafysiskt och dialektiskt tänkande. Men Tjernysjevskij står fullständigt i nivå med Engels eftersom han inte klandrar Kant för realism utan för agnosticism och subjektivism, inte för erkännande av ”tinget i sig” utan för oförmåga att härleda vårt vetande ur denna objektiva källa.] ... de säger efter Kant, att formerna för våra sinnliga varseblivningar inte har någon likhet med formerna för föremålens verkliga existens ... [Till upplysning för de ryska machisterna, som rör ihop allting: Tjernysjevskijs kritik av Kant är diametralt motsatt den kritik som Avenarius Mach och immanensfilosoferna riktade mot Kant, ty för Tjernysjevskij, liksom för varje materialist, har formerna för vår sinnesvarseblivning likhet med formerna för föremålens verkliga, dvs objektivt reella existens.] ... att därför de verkligt existerande föremålen och deras verkliga egenskaper, deras verkliga förhållande till varandra är ofattbara för oss ... [Till upplysning för de ryska machisterna, som rör ihop allting: Tjernysjevskij, liksom varje materialist, anser att föremålen, eller på Kants skruvade språk ”tingen i sig”, *verkligen* existerar och är *fullständigt* fattbara för oss, fattbara såväl i sin existens som i sina egenskaper och i sina verkliga förhållanden.] ... och att om de vore fattbara, så skulle de inte kunna vara föremål för vårt tänkande som lägger hela kunskapsmaterialet i former, vilka är helt olika den verkliga tillvarons former, att också tänkandets lagar själva endast har subjektiv betydelse ... [Till upplysning för de virriga machisterna: för Tjernysjevskij, liksom för varje materialist, har tänkandets lagar inte endast subjektiv betydelse, de återspeglar med andra ord formerna för föremålens verkliga existens, de är fullständigt lika dessa former och skiljer sig inte från dem.] ... att det i verkligheten inte finns någon motsvarighet till det som vi uppfattar som samband mellan orsak och verkan, ty det finns varken något föregående eller efterföljande, varken något helt eller några delar osv, osv ... [Till upplysning för de virriga machisterna: för Tjernysjevskij, liksom för varje materialist, finns i verkligheten det som vi uppfattar som samband mellan orsak och verkan, finns det en objektiv kausalitet eller naturnödvändighet.] ... När naturforskarna upphör att prata detta och liknande metafysiskt nonsens, blir de i stånd att på naturvetenskapens grundval utarbeta – och kommer antagligen också att göra det – ett system av exaktare och fullständigare begrepp än de som Feuerbach framlagt ... [Till upplysning för de virriga machisterna: Tjernysjevskij kallar varje avvikelse från materialismen, både i riktning mot idealismen och mot agnosticismen, för metafysiskt nonsens.] ... Men tillsvidare förblir Feuerbachs framställning av de vetenskapliga begreppen om den mänskliga vetgirighetens s k huvudfrågor den bästa.” (s 195f) Den mänskliga vetgirighetens huvudfrågor kallar Tjernysjevskij det, som i modernt språkbruk kallas kunskapsteorins eller gnoseologins huvudfrågor. Tjernysjevskij är den ende verkligt store ryske skriftställare som från 1850-talet fram till 1888 förmådde hålla sig kvar på den helgjutna filosofiska materialismens nivå och avvisa nykantianernas, positivisternas, machisternas och övriga virrpannors ynkliga nonsens. Men Tjernysjevskij förmådde inte, eller rättare sagt kunde inte, på grund av det ryska livets efterblivenhet höja sig till Marx' och Engels' dialektiska materialism.

Skrivet i februari–oktober 1908; tillägget till avsnitt 1 i kapitel IV i mars 1909

V I Lenin, *Samlade skrifter*, 5:e ry uppI, b 18, s 9-384