

W. I. LENIN

MATERIALISMUS UND EMPIRIOKRITIZISMUS

KRITISCHE BEMERKUNGEN
ÜBER EINE REAKTIONÄRE
PHILOSOPHIE



VERLAG FÜR LITERATUR UND POLITIK
WIEN - BERLIN

STATT EINER EINLEITUNG

WIE EINIGE „MARXISTEN“ IM JAHRE 1908 UND EINIGE IDEALISTEN IM JAHRE 1710 DEN MATERIALISMUS WIDERLEGTEN

Wer ein wenig mit der philosophischen Literatur vertraut ist, wird wissen, daß es kaum einen modernen Professor der Philosophie (und auch der Theologie) geben dürfte, der sich nicht direkt oder indirekt mit der Widerlegung des Materialismus befaßt hätte. Hundertmal, tausendmal wurde verkündet, daß der Materialismus widerlegt sei, und bis zum heutigen Tag fährt man fort, ihn zum hundertundersten oder zum tausendundersten Male zu widerlegen. Unsere Revisionisten beschäftigen sich alle mit der Widerlegung des Materialismus, indem sie sich dabei den Anschein geben, als bekämpften sie eigentlich nur den Materialisten Plechanow, nicht aber den Materialisten Engels, nicht den Materialisten Feuerbach, nicht die materialistischen Ansichten von J. Dietzgen, und als widerlegten sie den Materialismus vom Standpunkt des „neuesten“ und „modernen“ Positivismus¹, der Naturwissenschaft usw. Ohne mich auf Zitate zu berufen, die ein jeder hundertfach in den genannten Büchern finden kann, weise ich nur auf die Argumente hin, mit denen Basarow, Bogdanow, Juschkevitch, Valentinow, Tschernow* und andere Machisten den Materialismus bekämpfen. Ich werde den Ausdruck Machisten als kürzeste und einfachste Bezeichnung, die überdies in der russischen Literatur schon eingebürgert ist, überall als gleichbedeutend mit dem Ausdruck „Empiriokritizisten“ anwenden. Daß Ernst Mach gegenwärtig der populärste Vertreter des Empiriokritizismus ist, ist in der philosophischen Literatur allgemein aner-

* V. Tschernow, „Philosophie und soziologische Studien“, Moskau 1907 (russisch). Der Autor ist ein ebensolcher begeisterter Anhänger von Avenarius und Gegner des dialektischen Materialismus, wie Basarow u. Co.

kannt*. Bogdanows und Juschekewitschs Abweichungen vom „reinen“ Machismus sind, wie ich später zeigen werde, von nebensächlicher Bedeutung.

Die Materialisten, so sagt man uns, erkennen etwas Udenkbares und Uerkennbares an — „Dinge an sich“, eine „außerhalb der Erfahrung“, außerhalb unserer Erkenntnis liegende Materie. Sie verfallen in einen wahren Mystizismus, indem sie ein jenseitiges, hinter den Grenzen der „Erfahrung“ und der Erkenntnis liegendes Etwas annehmen. Indem sie explizieren, daß die Materie durch ihre Einwirkung auf unsere Sinnesorgane die Empfindungen hervorbringe, nehmen die Materialisten als Grundprinzip etwas „Unbekanntes“, ein Nichts an, denn sie selbst erklären ja unsere Sinne für die einzige Quelle der Erkenntnis. Die Materialisten verfallen in „Kantianismus“ (so Plechanow, der die Existenz von „Dingen an sich“, d. h. Dingen außerhalb unseres Bewußtseins zugebe), sie „verdoppeln“ die Welt, predigen den „Dualismus“, denn hinter den Erscheinungen haben sie noch das Ding an sich, hinter dem unmittelbar Gegebenen der Sinne haben sie noch etwas anderes, irgendeinen Fetisch, ein „Idol“, ein Absolutum, eine Quelle der „Metaphysik“, einen Doppelgänger der Religion (die „heilige Materie“, wie Basarow sagt).

Das sind die Argumente der Machisten gegen den Materialismus, wie sie von den genannten Autoren in den verschiedensten Variationen immer wieder vorgebracht werden.

Um festzustellen, ob diese Argumente neu sind und ob sie wirklich nur gegen einen einzelnen „in den Kantianismus verfallenen“ russischen Materialisten gerichtet sind, wollen wir ausführliche Zitate aus dem Werk eines alten Idealisten, George Berkeley, anführen. Diese historische Nachforschung ist in der Einleitung zu unserer Abhandlung um so notwendiger, als wir uns späterhin auf Berkeley und seine Richtung in der Philosophie noch mehrmals werden berufen müssen, da die Machisten sowohl das Verhältnis von Mach zu Berkeley als auch das Wesen der philosophischen Richtung Berkeleys falsch darstellen.

* Siehe z. B. Dr. Richard Hönigswald „Ueber Humes Lehre von der Realität der Außendinge“, Berlin 1904, S. 26.

Das Werk des Bischofs George Berkeley, das im Jahre 1710 unter dem Titel „Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis“* erschienen ist, beginnt mit folgender Betrachtung:

„Jedem, der einen Blick auf die Gegenstände der menschlichen Erkenntnis wirft, leuchtet ein, daß dieselben teils den Sinnen gegenwärtig eingeprägte Ideen (ideas) sind, teils Ideen, welche durch ein Aufmerken auf das, was die Seele leidet und tut, gewonnen werden, teils endlich Ideen, welche mittels des Gedächtnisses und der Einbildungskraft . . . gebildet werden. Durch den Gesichtssinn erhalte ich die Licht- und Farbenideen in ihren verschiedenen Abstufungen und qualitativen Modifikationen, durch den Tastsinn perzipiere ich z. B. Härte und Weichheit, Hitze und Kälte, Bewegung und Widerstand . . . Der Geruchssinn verschafft mir Gerüche, der Geschmackssinn Geschmacksempfindungen, der Sinn des Gehörs führt dem Geiste Schallempfindungen zu . . . Da nun beobachtet wird, daß einige von diesen Empfindungen einander begleiten, so geschieht es, daß sie mit einem Namen bezeichnet und infolge hiervon als ein Ding betrachtet werden. Ist z. B. beobachtet worden, daß eine gewisse Farbe, Geschmacksempfindung, Geruchsempfindung, Gestalt und Festigkeit vereint auftreten (to go together), so werden sie für ein bestimmtes Ding gehalten, welches durch den Namen Apfel bezeichnet wird. Andere Gruppen von Ideen (collections of ideas) bilden einen Stein, einen Baum, ein Buch und ähnliche sinnliche Dinge . . .“ (§ 1.)

Dies der Inhalt des ersten Paragraphen von Berkeleys Werk. Halten wir fest, daß er „Härte, Weichheit, Hitze, Kälte, Farben, Geschmack, Gerüche“ usw. zur Grundlage seiner Philosophie macht. Für Berkeley sind die Dinge „Gruppen von Ideen“, wobei er darunter die obengenannten, sagen wir, Eigenschaften oder Empfindungen versteht, nicht aber abstrakte Gedanken. Berkeley sagt weiter, daß außer diesen „Ideen oder Erkenntnisobjekten“ noch etwas existiert, das sie perzipiert: — „Gemüt, Geist, Seele oder das Ich.“ Es sei evident — folgert der Philosoph —, daß die Ideen nicht anders existieren können, als in einem Geiste, der sie perzipiert. Um sich davon zu überzeugen, genüge es, sich die Bedeutung des Ausdrucks *existieren* zu überlegen.

„Sage ich: der Tisch, an dem ich schreibe, existiert, so heißt das: ich sehe und fühle ihn; wäre ich außerhalb meiner Studierstube, so könnte ich seine Existenz in dem Sinne aussagen, daß ich, wenn ich in meiner Studierstube wäre, ihn perzipieren könnte . . .“

* George Berkeley „Treatise concerning the principles of human knowledge“, vol. I. of Works, ed. by A. C. Fraser, Oxford 1871. (Hier zitiert nach der deutschen Uebersetzung von Friedrich Ueberweg, Phil. Bibliothek, Bd. 20, Verlag Felix Meiner, Leipzig 1920. Die Redaktion.)

So spricht Berkeley in Paragraph 3 seines Werkes, und er beginnt sofort gegen die Leute, die er Materialisten nennt (§ 18, 19 u. a.), zu polemisieren. „Denn — sagt er — was von einer absoluten Existenz undenkender Dinge ohne irgendeine Beziehung auf ihr Perzipiertwerden gesagt zu werden pflegt, scheint durchaus unverständlich zu sein. Das Sein solcher Dinge ist Perzipiertwerden“ (their esse is percipi, § 3, — ein Berkeleyscher Ausdruck, der in den Lehrbüchern der Philosophie zitiert wird).

„Es besteht in der Tat eine auffallend verbreitete Meinung, daß Häuser, Berge, Flüsse, mit einem Wort, alle sinnlichen Objekte, eine natürliche oder reale Existenz haben, welche von ihrem Perzipiertwerden durch den denkenden Geist verschieden sei.“ (§ 4.)

Diese Meinung bezeichnet Berkeley als „offenbaren Widerspruch“.

„Denn was sind die vorhin erwähnten Objekte anderes als die sinnlich von uns wahrgenommenen Dinge, und was perzipieren wir anderes als unsere eigenen Ideen oder Sinnesempfindungen (ideas or sensations)? — und ist es nicht ein vollkommener Widerspruch, daß irgendeine solche oder irgendeine Verbindung derselben unwahrgenommen existiere?“ (§ 4.)

Hier ersetzt Berkeley den Ausdruck Gruppen von Ideen durch den für ihn gleichbedeutenden Ausdruck Verbindungen von Empfindungen, und die Materialisten werden beschuldigt, daß sie das ganz widersinnige Bestreben haben, noch weiterzugehen und nach irgendeiner Quelle dieses Komplexes, will sagen, dieser Verbindung von Empfindungen, zu suchen. In § 5 wird den Materialisten zur Last gelegt, daß sie sich mit einer Abstraktion abgeben, denn nach Berkeley ist es leere Abstraktion, die Empfindung vom Objekt trennen zu wollen. Am Schlusse des § 5, der in der zweiten Auflage weggelassen ist, sagt er: „In Wahrheit sind Objekt und Empfindung ein und dasselbe (are the same thing), weshalb sie voneinander nicht abstrahiert werden können.“

„Ihr sagt — schreibt Berkeley —, obschon die Ideen selbst nicht außerhalb des Geistes existieren, so kann es doch ihnen ähnliche Dinge, deren Kopien oder Ebenbilder (resemblances) sie sind, geben, und diese Dinge existieren außerhalb des Geistes in einer nichtdenkenden Substanz. Ich antworte: eine Idee kann nur einer Idee ähnlich sein, eine Farbe oder Figur nur einer anderen Farbe oder Figur . . . Außerdem frage ich, ob diese vorausgesetzten Originale oder äußeren Dinge, deren Abbilder oder Darstellungen unsere Ideen seien, selbst perzipierbar seien oder nicht? Sind sie es, dann sind sie Ideen, und wir haben erreicht, was wir wollen; sagt ihr dagegen, sie seien es nicht, so gebe ich

jedem Beliebigen die Entscheidung anheim, ob es einen Sinn habe, zu behaupten, eine Farbe sei ähnlich etwas Unsichtbarem, Härte oder Weichheit ähnlich etwas Untastbarem usw.“ (§ 8.)

Wie der Leser sieht, unterscheiden sich Basarows „Argumente“ gegen Plechanow in der Frage, ob es Dinge gibt, die außerhalb unser, abgesehen von ihrer Wirkung auf uns, existieren können, nicht um ein Haar von den Argumenten Berkeleys gegen die Materialisten, die er nicht beim Namen nennt. Für Berkeley ist der Gedanke an die Existenz von „Materie oder körperlicher Substanz“ ein solcher „Widerspruch“, etwas so Absurdes, daß es sich nicht lohne, Zeit auf seine Widerlegung zu verschwenden.

„Aber — sagt er — da die Lehre (tenet) von der Existenz der Materie so tiefe Wurzeln in den Geist der Philosophen geschlagen zu haben scheint und so viele böse Folgen nach sich zieht, will ich lieber für langweilig und geschwätzig gehalten werden, als etwas unterlassen, das dazu führen könnte, dieses Vorurteil völlig aufzudecken und auszumerzen.“ (§ 9.)²

Wir werden gleich sehen, von was für bösen Folgen Berkeley da spricht. Setzen wir uns zuerst mit seinen theoretischen Argumenten gegen die Materialisten auseinander. Indem er die „absolute“ Existenz der Objekte, d. h. die Existenz von Dingen außerhalb der menschlichen Erkenntnis leugnet, stellt er die Anschauungen seiner Gegner direkt so dar, daß sie das „Ding an sich“ anerkennen. In § 24 heißt es bei ihm in Sperrdruck, daß diese von ihm bestrittene Ansicht die „absolute Existenz sinnlich wahrnehmbarer Objekte an sich (objects in themselves) oder außerhalb des Geistes“ anerkenne. Hier sind zwei Grundrichtungen der philosophischen Anschauungen mit der Geradheit, Klarheit und Schärfe gekennzeichnet, die die philosophischen Klassiker von den Verfassern der „neuen“ Systeme unserer Zeit unterscheidet. Der Materialismus ist Anerkennung der „Objekte an sich“ oder der Objekte außerhalb des Geistes; Ideen und Empfindungen sind nur Kopien oder Ebenbilder dieser Objekte. Die entgegengesetzte Lehre (Idealismus) sagt: die Objekte existieren nicht „außerhalb des Geistes“, sie sind „Verbindungen von Empfindungen“.

Dies wurde geschrieben 1710, d. h. 14 Jahre vor der Geburt von Immanuel Kant. Unsere Machisten aber machten auf Grund

der angeblich „neuesten“ Philosophie die Entdeckung, daß das Anerkennen der „Dinge an sich“ das Resultat der Ansteckung oder Entstellung des Materialismus durch den Kantianismus sei! Die „neuen“ Entdeckungen der Machisten sind aber nur das Resultat ihrer erstaunlichen Ignoranz in bezug auf die Geschichte der grundlegenden philosophischen Richtungen.

Ihr nächster „neuer“ Gedanke besteht darin, daß der Begriff „Materie“ oder „Substanz“ — ein Ueberbleibsel der alten unkritischen Anschauungen sei. Mach und Avenarius sollen den philosophischen Gedanken weiter entwickelt, die Analyse vertieft und diese „Absoluta“, die „unveränderlichen Wesenheiten“ beseitigt haben usw. Nehmen wir, um diese Behauptungen aus erster Quelle zu verifizieren, Berkeley, so werden wir sehen, daß sie sich auf eine anspruchsvolle Einbildung reduzieren. Berkeley sagt ganz entschieden, daß die Materie eine „non entity“ (ein Nichtseiendes, § 68), daß die Materie *nichts* sei (§ 80). „Ihr mögt — ironisiert Berkeley die Materialisten —, wenn euch das gut dünkt, das Wort Materie in dem nämlichen Sinne gebrauchen, worin andere das Wort ‚nichts‘ gebrauchen.“ Zuerst, sagt Berkeley, glaubte man, daß Farben, Gerüche usw. „wirklich existieren“ . . . Später ging man davon ab, da man sich überzeugte, daß sie nur im Zusammenhang mit unseren Empfindungen existieren können. Die Beseitigung der alten irrtümlichen Begriffe geschah aber nicht gründlich genug: etwas ist zurückgeblieben, und zwar der Begriff der „Substanz“ (§ 73) — auch so ein „Vorurteil“, das nun im Jahre 1710 durch Bischof Berkeley endgültig entlarvt wird! Und im Jahre 1908 gibt es bei uns Spaßvögel, die den Avenarius, Petzoldt, Mach u. Co. im Ernst glauben, daß es erst dem „neuesten Positivismus“ und der „neuesten Naturwissenschaft“ gelungen sei, diese „metaphysischen“ Begriffe zu beseitigen.

Dieselben Spaßvögel (unter ihnen Bogdanow) versichern den Lesern, daß gerade die neue Philosophie das Irrtümliche der „Verdoppelung der Welt“ in der Lehre der ewig widerlegten Materialisten klarmache, nach denen das Bewußtsein des Menschen die Dinge, die außerhalb seines Bewußtseins existieren, widerspiegele.

Ueber diese „Verdoppelung“ schrieben die genannten Schriftsteller eine Unmenge gefühlvoller Worte. Nur fügten sie aus Vergesslichkeit oder Unwissenheit nicht hinzu, daß diese neuen Entdeckungen schon im Jahre 1710 entdeckt worden sind.

„. . . Unsere Erkenntnis derselben (der Ideen oder Dinge) — schreibt Berkeley — ist sehr verdunkelt und verwirrt und wir sind zu sehr gefährlichen Irrtümern verleitet worden durch die Voraussetzung einer zweifachen (twofold) Existenz unserer Sinnesobjekte, einer intelligiblen in dem Geiste und einer realen außerhalb des Geistes . . .“ (d. h. außerhalb des Bewußtseins).

Und Berkeley macht sich über diese „ungereimte“ Anschauung lustig, da sie die Möglichkeit zulasse, das Udenkbare zu denken! Die Quelle der „Ungereimtheit“ ist natürlich die Unterscheidung zwischen „Dingen“ und „Ideen“ (§ 87), die „Voraussetzung äußerer Objekte“. Derselben Quelle entspringt nach der Entdeckung Berkeleys von 1710 und der Neuentdeckung Bogdanows von 1908 auch der Fetischismus und der Götzenglaube.

„Die Existenz einer Materie oder unwahrgenommener Körper — sagt Berkeley — ist nicht nur die Hauptstütze der Atheisten und Fatalisten gewesen, sondern auf dem nämlichen Prinzip ruht ebenso auch der Götzendienst in allen seinen mannigfachen Formen.“ (§ 94.)

Hier kommen wir zu den „bösen“ Folgen der „absurden“ Lehre von der Existenz der Außenwelt, die den Bischof Berkeley veranlaßten, nicht nur theoretisch diese Lehre zu widerlegen, sondern auch deren Anhänger leidenschaftlich als Feinde zu verfolgen.

„Aus der Lehre von der Materie oder körperlichen Substanz — sagt er — sind auch alle jene unfrommen Systeme des Atheismus und der Religionsverwerfung hervorgegangen . . . Wie sehr die materielle Substanz den Atheisten aller Zeiten wert gewesen ist, bedarf nicht der Erwähnung. Alle ihre monströsen Systeme stehen in einer so offenbaren und notwendigen Abhängigkeit von ihr, daß, ist dieser Eckstein einmal weggenommen, das ganze Gebäude notwendig zusammenstürzen muß, so sehr, daß sich nicht länger der Zeitaufwand lohnen wird, eine besondere Betrachtung auf die Absurditäten einer jeden nichtswürdigen Sekte von Atheisten zu richten.“ (§ 92.)

„Ist einmal die Materie aus der Natur ausgetrieben, so nimmt sie mit sich fort so manche skeptische und unfromme Vorstellungen, solch eine unglaubliche Zahl von Streitigkeiten und verwirrenden Fragen“ („Prinzip der Denkökonomie“ — Machs Entdeckung in den 70er Jahren! — „Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes“ — Avenarius 1876! L.), „die sowohl für Theologen als Philosophen Dornen gewesen sind und den Menschen so viele fruchtlose Arbeit gemacht haben, daß, wenn die Gründe, die wir dagegen aufgestellt haben, nicht beweiskräftig gefunden werden (was

sie meines Erachtens doch offenbar sind), ich doch dessen gewiß bin, daß alle Freunde der Erkenntnis, des Friedens und der Religion Grund haben, zu wünschen, sie wären es.“ (§ 96.)

Wie aufrichtig und primitiv solche Betrachtungen des Bischofs Berkeley doch sind! In unseren Zeiten wird derselbe Gedanke von der „ökonomischen“ Entfernung der „Materie“ aus der Philosophie durch eine „neue“ Terminologie in eine viel schlaudere und kompliziertere Form gekleidet, um dann von naiven Leuten für „neueste“ Philosophie gehalten zu werden.

Indessen war Berkeley hinsichtlich der Tendenzen seiner Philosophie nicht nur aufrichtig, er versuchte ihre idealistische Blöße auch zu bemänteln und sie frei von Widersinnigkeiten und für den „gesunden Menschenverstand“ annehmbar darzustellen. Durch unsere Philosophie — sagte er, sich instinktiv gegen den Vorwurf dessen wehrend, was man jetzt subjektiven Idealismus oder Solipsismus⁸ nennen würde — werden wir „keines einzigen Naturobjekts verlustig gehen“ (§ 34). Die Natur bleibt, und es bleibt auch der Unterschied zwischen Realität und Chimären — „beide jedoch existieren gleichmäßig in dem Geiste“.

„Ich bestreite nicht die Existenz irgendeines Dinges, das wir durch Sinneswahrnehmung oder durch Reflexion auf unser Inneres zu erkennen vermögen. Daß die Dinge, die ich mit meinen Augen sehe und mit meinen Händen betaste, existieren, wirklich existieren, bezweifle ich nicht im mindesten. Das einzige, dessen Existenz wir in Abrede stellen, ist das, was die Philosophen (von Berkeley gesperrt) Materie oder körperliche Substanz nennen. Und indem dies geschieht, verlieren die übrigen Menschen nichts, die, wie ich wohl sagen darf, diese Materie nicht vermissen werden. Allerdings werden die Atheisten die anscheinende Stütze verlieren, welche ein leeres Wort ihrer unfrommen Ansicht gewährt...“ (§ 35.)

Noch klarer wird dieser Gedanke in § 37 ausgedrückt, in dem Berkeley folgendermaßen auf die Beschuldigung, seine Philosophie hebe die körperliche Substanz auf, antwortet:

„... wenn das Wort *S u b s t a n z* in dem gewöhnlichen (vulgar) Sinne genommen wird, als Bezeichnung einer Verbindung sinnfälliger Eigenschaften, wie Ausdehnung, Solidität, Gewicht und ähnlicher, miteinander, wir nicht beschuldigt werden können, dies zu negieren; wird es aber in einem philosophischen Sinne genommen, worin es den Träger von Akzidenzien oder Eigenschaften außerhalb des Geistes bezeichnen soll, dann erkenne ich in der Tat an, daß wir das hiermit Gemeinte aufheben, wenn anders von jemand gesagt werden kann, daß er etwas aufhebe, was niemals irgendeine Existenz gehabt hat, selbst nicht in der bloßen Vorstellung.“

Der englische Philosoph Fraser, ein Idealist und Berkeleyaner, der Berkeleys Werke herausgegeben und kommentiert hat, nennt die Lehre Berkeleys nicht umsonst den „natürlichen Realismus“. (Seite X, engl. Ausgabe.) Diese drollige Terminologie muß unbedingt hervorgehoben werden, da sie in der Tat Berkeleys Absicht zum Ausdruck bringt, den Realismus zu imitieren. Wir werden in unseren weiteren Ausführungen noch vielfach auf die „neuesten“ „Positivisten“ stoßen, die in anderer Form, in anderer Wortverkleidung genau denselben Kniff oder dieselbe Imitation wiederholen. Berkeley bestreitet nicht die Existenz der realen Dinge! Berkeley bricht nicht mit der hergebrachten Meinung der ganzen Menschheit! Berkeley bestreitet „nur“ die Lehre der Philosophen, d. h. die Erkenntnistheorie, die ernsthaft und entschieden die Anerkennung der Außenwelt und ihre Widerspiegelung im Bewußtsein zur Grundlage aller ihrer Betrachtungen macht. Berkeley verneint nicht die Naturwissenschaft, die immer (meistens unbewußt) auf diesem Standpunkt, d. h. auf dem der materialistischen Erkenntnistheorie gestanden hat und auch jetzt steht.

„Wir können — lesen wir in Paragraph 59 — nach der Erfahrung (Berkeley, Philosophie der ‚reinen Erfahrung‘*. L.), die wir von dem Lauf und der Aufeinanderfolge unserer Ideen gemacht haben . . . imstande sein, richtig darüber zu urteilen, was uns erscheinen sein würde, im Falle wir in Lagen wären, welche sehr verschieden von denjenigen sind, in welchen wir uns gegenwärtig befinden. Hierin besteht die Naturerkenntnis, die (hört! L.) ihren Nutzen und ihre Gewißheit in sehr guter Uebereinstimmung mit dem oben Gesagten behalten kann.“

Haltet Außenwelt und Natur für „Verbindungen von Empfindungen“, die durch die Gottheit in unserem Geiste hervorgerufen werden. Akzeptiert das und laßt davon ab, außerhalb des Bewußtseins und außerhalb des Menschen die „Grundlagen“ dieser Empfindungen zu suchen, und ich werde im Rahmen meiner idealistischen Erkenntnistheorie die ganze Naturwissenschaft, die volle Bedeutung und Gewißheit ihrer Schlüsse anerkennen. Ich brauche gerade diesen Rahmen und nur diesen Rahmen für meine Schlüsse zugunsten „des Friedens und der Religion“. Dies ist Berkeleys Gedankengang. Diesem Gedankengang, der das

* Fraser beharrt in seiner Einleitung darauf, daß Berkeley ebenso wie Locke „sich ausschließlich auf die Erfahrung berufen“. (S. 117 der engl. Ausgabe.)

Wesen der idealistischen Philosophie und ihre soziale Bedeutung richtig ausdrückt, werden wir noch später begegnen, wenn von dem Verhältnis des Machismus zur Naturwissenschaft die Rede sein wird.

Jetzt wollen wir noch die neueste Entdeckung vermerken, die im XX. Jahrhundert der modernste Positivist und kritische Realist P. Juschkevitch dem Bischof Berkeley entlehnt hat. Diese Entdeckung ist der „Empiriosymbolismus“. „Berkeleys Lieblings-theorie“, sagt Fraser, „ist die Theorie des ‚universellen natürlichen Symbolismus‘ (S. 190 der zit. Ausgabe) oder des ‚Natur-symbolismus‘“ (Natural Symbolism). Stünden diese Worte nicht in der Ausgabe von 1871, so könnte man den englischen Philosophen und Fideisten Fraser des Plagiats an dem modernen Mathematiker und Physiker Poincaré und an dem russischen „Marxisten“ Juschkevitch verdächtigen!

Berkeleys Theorie selbst, die Fraser so sehr entzückte, wird von dem Bischof in folgenden Worten dargelegt:

„Die Verbindung der Ideen (nicht zu vergessen, daß für Berkeley Ideen und Dinge ein und dasselbe sind. L.) schließt nicht das Verhältnis von Ursache und Wirkung in sich, sondern nur das Verhältnis eines Merkmals oder Zeichens zu dem bezeichneten Objekt.“ (§ 65.) „Hieraus ist offenbar, daß die Dinge, welche unter dem Begriff (under the notion of a cause) einer mitwirkenden oder zur Hervorbringung von Wirkungen beitragenden Ursache unerklärbar sind und uns in große Ungereimtheiten verwickeln, sehr naturgemäß sich erklären lassen . . . wenn sie nur als Merkmale oder Zeichen, die zu unserer Belehrung dienen, betrachtet werden.“ (§ 66.)

Selbstverständlich ist nach der Auffassung Berkeleys und Frasers derjenige, der uns durch diese „Empiriosymbole“ belehrt, niemand anders als die Gottheit selbst. Was die erkenntnistheoretische Bedeutung des Symbolismus in Berkeleys Theorie betrifft, so besteht sie darin, daß der Symbolismus die „Lehre“, die den Anspruch erhebt, „Vorgänge durch körperliche Ursachen zu erklären“ (§ 66), zu ersetzen hat.

Wir haben also zwei philosophische Richtungen in der Frage der Kausalität vor uns. Die eine erhebt den Anspruch, „Dinge durch körperliche Ursachen zu erklären“, — und es ist klar, daß sie mit der „absurden“, von Bischof Berkeley widerlegten „Lehre von der Materie“ zusammenhängt. Die andere Richtung reduziert

den „Begriff der Ursache“ auf den „Begriff des Merkmals oder Zeichens“, der zu unserer „Belehrung“ (durch Gott) dient. Diesen beiden Richtungen werden wir in den Verkleidungen des XX. Jahrhunderts bei der Analyse der Stellung des Machismus und des dialektischen Materialismus zu der betreffenden Frage begegnen.

Weiter muß hinsichtlich des Problems der Realität noch bemerkt werden, daß Berkeley, indem er die Existenz der Dinge außerhalb des Bewußtseins bestreitet, ein Kriterium zur Unterscheidung von Realem und Fiktivem sucht. In § 36 sagt er, daß jene „Ideen“, die der menschliche Geist nach Belieben hervorbringt,

„matt, schwach und unbeständig sind im Vergleich mit anderen, die sie durch die Sinne perzipieren, und die, indem sie diesen nach gewissen Regeln oder Naturgesetzen eingepägt werden, sich selbst als Wirkungen eines Geistes bekunden, der mächtiger und weiser ist als die menschlichen Geister. Von diesen letzteren Ideen wird gesagt, daß sie mehr Realität in sich tragen als die ersteren, worunter zu verstehen ist, daß sie stärker affizieren, mehr geordnet und bestimmt und nicht willkürliche Gebilde des sie perzipierenden Geistes sind...“

An einer anderen Stelle (§ 84) versucht Berkeley den Begriff des Realen mit der Wahrnehmung derselben Sinnesempfindung bei mehreren Personen zugleich zu verbinden. Zum Beispiel bei der Lösung der Frage, ob die Verwandlung von Wasser in Wein, von der uns erzählt wird, auch wirklich sei:

„... Wenn bei Tisch alle Anwesenden Wein sehen, riechen und schmecken und trinken, und die Wirkungen desselben vorfinden, kann nach mir kein Zweifel an der Realität desselben bestehen...“

Und dazu die Erläuterung Frasers:

„Die gleichzeitige Wahrnehmung derselben sinnlichen Ideen durch verschiedene Personen wird hier, im Unterschied zum rein individuellen oder persönlichen Bewußtsein der eingebildeten Objekte und Gefühle, als Beweis der Realität der Ideen der ersten Art genommen.“

Daraus wird klar, daß man Berkeleys subjektiven Idealismus nicht so verstehen darf, als ob er den Unterschied zwischen der einzelnen und der kollektiven Wahrnehmung ignoriert hätte. Im Gegenteil, er versucht das Kriterium der Realität auf diesem Unterschied aufzubauen. Er nähert sich auf diese Weise, indem er die „Ideen“ aus der Einwirkung der Gottheit auf den menschlichen

Geist ableitet, dem objektiven Idealismus: die Welt erweist sich plötzlich nicht als meine Vorstellung, sondern als das Resultat einer obersten, geistigen Ursache, die sowohl die „Naturgesetze“ schafft als auch die Gesetze des Unterschiedes der „Ideen“, die „mehr real“ sind, von denen, die weniger real sind usw.

In einem andern Werk, „Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous“ (1713), in dem er versucht, seine Auffassung besonders populär zu gestalten, stellt Berkeley den Gegensatz zwischen seiner und der materialistischen Doktrin folgendermaßen dar:

„Ich behaupte so gut wie du (der Materialist. L.), da wir von außen her erregt werden, so müssen wir Kräfte, die außer uns bestehen, annehmen in einem von uns unterschiedenen Wesen . . . Aber nun gehen wir bezüglich der Art dieses kraftbegabten Wesens auseinander. Ich will, es solle ein Seelenwesen sein, du Materie oder ich weiß nicht welche (ich könnte hinzufügen, du weißt nicht welche) dritte Natur . . .“*

Fraser kommentiert:

„Dies ist der Kern der ganzen Frage. Nach den Materialisten werden die Sinneserscheinungen durch eine materielle Substanz oder durch eine unbekannte ‚dritte Natur‘ hervorgerufen; nach Berkeley durch einen Rationellen Willen; nach Hume und den Positivisten ist ihr Ursprung absolut unerkennbar und wir können sie bloß als Tatsache, auf induktivem Wege, gemäß der Gewohnheit, verallgemeinern.“

Der englische Berkeleyaner Fraser nähert sich von seinem konsequent idealistischen Standpunkt aus den gleichen „Grundrichtungen“ in der Philosophie, die durch den Materialisten Engels so klar charakterisiert werden. Dieser teilt in seiner Schrift „Ludwig Feuerbach“ die Philosophen in „zwei große Lager“, in Materialisten und Idealisten. Engels, der viel weiter entwickelte, mannigfaltigere und dem Inhalt nach reichere Theorien beider Richtungen in Betracht zieht als Fraser, sieht den Hauptunterschied darin, daß für die Materialisten die Natur das Ursprüngliche ist und der Geist das Sekundäre, für die Idealisten aber umgekehrt. Zwischen diese und jene stellt Engels die Anhänger von Hume und Kant, die die Möglichkeit einer Erkenntnis der Welt oder doch einer erschöpfenden Erkenntnis bestreiten, und er bezeichnet sie als Agnostiker. In seinem „Ludwig Feuerbach“ wendet Engels letzteren Terminus nur auf die Anhänger Humes

* S. 335 der zitierten englischen Ausgabe (Deutsch von Raoul Richter, 2. Auflage, Leipzig, S. 101. Die Redaktion).

an (dieselben, die Fraser „Positivisten“ nennt, und die sich selbst gerne so nennen); in seinem Artikel „Ueber historischen Materialismus“* aber spricht er geradezu über den Standpunkt des „neukantianischen Agnostikers“, indem er den Neukantianismus als eine Spielart des Agnostizismus behandelt.

Wir können uns hier nicht bei dieser erstaunlich richtigen und tiefen Betrachtung von Engels aufhalten, einer Betrachtung, die von den Machisten ganz skrupellos ignoriert wird. Wir werden noch näher darauf eingehen. Vorläufig beschränken wir uns darauf, auf diese marxistische Terminologie hinzuweisen und auf das Zusammentreffen der Extreme: der Auffassung eines konsequenten Materialisten und der eines konsequenten Idealisten über die grundlegenden philosophischen Richtungen. Um diese Richtungen, mit denen wir im Verlauf unserer Darstellung ständig zu tun haben werden, zu beleuchten, wollen wir kurz die Auffassungen der größten Philosophen des XVIII. Jahrhunderts charakterisieren, die einen anderen Weg als Berkeley einschlugen.

Hier Humes Betrachtung in der „Untersuchung über den menschlichen Verstand“, im Kapitel 12, das von der skeptischen Philosophie handelt:

„Es scheint offenbar, daß die Menschen durch einen natürlichen Instinkt oder eine Voreingenommenheit dazu getrieben werden, Vertrauen in ihre Sinne zu setzen, und daß wir ohne Vernunfttätigkeit, ja selbst fast vor dem Gebrauch der Vernunft, immer schon eine Außenwelt annehmen (external universe), die nicht von unserer Auffassung abhängt, sondern auch existieren würde, wenn wir und jedes bewußte Geschöpf abwesend oder vernichtet wären. Selbst das Tierreich wird von einer gleichen Anschauung beherrscht und bewahrt diesen Glauben an äußere Gegenstände in all seinen Gedanken, Zwecken und Handlungen...

Aber diese allgemeine und ursprüngliche Meinung aller Menschen wird durch den leisesten Anflug (slightest) von Philosophie bald zerstört, die uns lehrt, daß nichts je dem Geiste gegenwärtig sein kann als nur ein Bild oder eine Auffassung, daß die Sinne nur die Einlaßpforten (inlets) sind, durch welche diese Bilder übermittelt werden, und daß sie nicht imstande sind, einen unmittelbaren Verkehr (intercourse) zwischen dem Geiste und dem Gegenstand

* Friedrich Engels, „Ueber historischen Materialismus“, „Neue Zeit“, XI. Jahrgang, Band I (1892/1893), Nr. 1, S. 18. Die deutsche Uebersetzung aus dem Englischen stammt von Engels selbst. (Abgedruckt im Anhang zu „Ludwig Feuerbach“ von Engels, herausg. von Herm. Duncker, Marxistische Bibliothek, Bd. 3, Verlag für Literatur und Politik, Wien-Berlin 1927, S. 82—104. Die Red.)

zu bewirken. Der Tisch, den wir sehen, scheint kleiner zu werden, wenn wir uns von ihm entfernen; der wirkliche Tisch dagegen, der unabhängig von uns existiert, erleidet keine Veränderung. Es war daher nur sein Bild (image), das dem Geiste gegenwärtig war. Dies sind die klaren gebieterischen Aussagen der Vernunft, und kein Besonnener hat je daran gezweifelt, daß die Daseinsformen (existences), die wir im Auge haben, wenn wir sagen, dieses Haus und jener Baum, nur Auffassungen in unserem Geiste sind...

Durch welche Begründung läßt sich beweisen, daß die Auffassungen des Geistes durch äußere Gegenstände verursacht sein müssen, die von ihnen ganz verschieden, ihnen doch ähnlich sind (wenn anders das möglich ist), und daß sie nicht aus der Energie des Geistes selbst entspringen könnten, oder aus der Eingebung irgendeines unsichtbaren und unbekannten Geistes oder aus einer uns noch weniger bekannten Ursache sonst?...

... Wie soll diese Frage entschieden werden? Sicherlich durch Erfahrung, wie alle anderen Fragen gleicher Art. Aber hier schweigt die Erfahrung völlig und muß es tun. Dem Geiste ist nie etwas anderes gegenwärtig als Auffassungen und er kann unmöglich eine Erfahrung über ihre Verknüpfung mit Gegenständen gewinnen. Daher ist die Annahme einer solchen Verknüpfung ohne jede Grundlage in der Vernunfttätigkeit. Zu der Wahrhaftigkeit des höchsten Wesens seine Zuflucht nehmen, um die Wahrhaftigkeit unserer Sinne zu beweisen, heißt sicherlich einen sehr unerwarteten Kreis beschreiben... Wir wären in Verlegenheit, stellen wir einmal die Außenwelt in Frage, Begründungen zu finden, durch die wir das Dasein dieses Wesens... beweisen könnten*."

Dasselbe sagt Hume in der „Abhandlung über die menschliche Natur“, IV. Teil, 2. Abschnitt, „Ueber den Skeptizismus bezüglich der Sinne“: „Unsere Wahrnehmungen sind unsere einzigen Objekte“ (S. 281 der französischen Uebersetzung von Renouvier und Pillon, Paris 1878). Mit dem Wort Skeptizismus bezeichnet Hume den Verzicht darauf, die Empfindungen durch die Einwirkung der Dinge, des Geistes usw. zu erklären, den Verzicht darauf, die Wahrnehmungen einerseits auf die Außenwelt, andererseits auf die Gottheit oder einen unbekannten Geist zurückzuführen. Und der Verfasser der Einleitung zu der französischen Uebersetzung von Humes Werk, F. Pillon, ein Philosoph, der (wie wir weiter sehen werden) einer Mach verwandten Richtung angehört, sagt ganz richtig, daß für Hume sich Subjekt und Objekt auf „Gruppen der verschiedenen Wahrnehmungen“, auf „Elemente des Bewußtseins, Eindrücke, Ideen usw.“ reduzieren; daß

* David Hume, „An Enquiry concerning human understanding“, Essays and Treatises. Vol. II London 1822, p. 150/153 (Deutsch von Raoul Richter, Philosophische Bibliothek, Leipzig, Verlag Felix Meiner, S. 177/180. Die Redaktion).

nur von „Gruppierung und Kombination dieser Elemente“ die Rede sein könne*. Ebenso betont der englische Anhänger Humes, Huxley, der Schöpfer des treffenden und richtigen Ausdrucks „Agnostizismus“, in seinem Buch über Hume, daß sich dieser in seiner Annahme der Empfindungen als „primäre, unzerlegbare Bewußtseinszustände“ bei der Frage, ob man die Empfindungen durch die Wirkung der Objekte auf den Menschen oder durch die schaffende Kraft des Geistes erklären soll, nicht ganz konsequent verhalte. „Realismus und Idealismus nimmt er (Hume) als gleich wahrscheinliche Hypothesen an**.“ Hume geht nicht über die Empfindung hinaus:

„Die rote und die blaue Farbe, der Duft der Rose sind einfache Eindrücke... Aber die rote Rose gibt uns einen zusammengesetzten Eindruck (complex impression), der in die einfachen Eindrücke von roter Farbe, Rosenduft und vielen anderen zerlegt werden kann.“ (Ebenda, S. 64 u. 65.)

Hume läßt sowohl eine „materialistische“ wie eine „idealistische Stellung“ zu. (S. 82.) „Wahrnehmungskomplexe“ können sowohl von dem Fichteschen „Ich“ stammen als auch eine „Abbildung oder zumindest ein Symbol“ von etwas Realem (real something) sein. So wird Hume von Huxley interpretiert.

Was die Materialisten anbetrifft, so sei hier die Ansicht Diderots, des Hauptes der Enzyklopädisten, über Berkeley wiedergegeben:

„Idealisten werden die Philosophen genannt, die nur ihre eigene Existenz und die Existenz der Empfindungen, die sich in ihnen abspielen, und nichts anderes anerkennen. Ein extravagantes System, das, wie mir scheint, seine Entstehung nur Blinden verdanken kann! Und dieses System ist zur Schande des menschlichen Geistes und der Philosophie am schwierigsten zu widerlegen, obwohl es am absurdesten ist***.“

Und Diderot, der der Auffassung des modernen Materialismus ganz nahe kommt (daß Argumente und Syllogismen allein nicht genügen, um den Idealismus zu widerlegen, und daß es sich hier nicht um theoretische Argumente handelt), hebt die Ähnlichkeit

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

** Huxley, „Hume“, London 1879, S. 75.

*** Oeuvres complètes de Diderot. Ed. par H. Assézat, Paris 1875, vol. I, p. 304.

der Prämissen bei dem Idealisten Berkeley und dem Sensualisten Condillac hervor. Condillac sollte sich seiner Meinung nach damit abgeben, Berkeley zu widerlegen, um den absurden Folgerungen vorzubeugen, die aus der Anschauung stammen, daß die Empfindungen die einzige Quelle unserer Erkenntnis sei.

In dem „Gespräch zwischen d'Alembert und Diderot“ legt letzterer seine philosophischen Ansichten folgendermaßen dar:

„... Setzen Sie bei einem Klavier die Fähigkeit des Empfindens und des Gedächtnisses voraus und sagen Sie mir, ob es nicht von selbst die Melodien, die Sie auf seinen Tasten hervorgebracht haben, wiederholen würde? Wir sind Instrumente, ausgestattet mit der Fähigkeit der Empfindung und des Gedächtnisses. Unsere Sinne sind ebensolche Tasten, die von der uns umgebenden Natur angeschlagen werden und die öfters von selber anschlagen; das ist meiner Meinung nach alles, was in einem Klavier vorginge, das so wie ich und Sie organisiert wäre.“

D'Alembert antwortet, daß ein solches Klavier auch die Fähigkeit haben müßte, sich die Nahrung zu verschaffen, sich fortzupflanzen und kleine lebende Klaviere hervorzubringen. Ohne Zweifel, erwidert Diderot:

„Nehmen Sie ein Ei, damit kann man alle Lehren der Theologie und alle Tempel der Erde umstürzen. Was ist dieses Ei? Eine unempfindliche Masse, so lange der Keim noch nicht eingeführt ist; wenn aber dieser Keim in das Ei eingeführt ist, was ist es dann? Eine unempfindliche Masse, da dieser Keim selbst nur eine grobe und träge Flüssigkeit ist. Wie aber geht diese Masse in eine andere Organisation über, zur Fähigkeit der Empfindung, zum Leben? Mittels der Wärme. Was ruft aber die Wärme hervor? Die Bewegung. Ein aus dem Ei gekrochenes Tierchen besitzt alle Ihre Emotionen und handelt so, wie Sie. Werden Sie jetzt mit Descartes behaupten, daß dies einfach eine nachahmende Maschine sei? Kleine Kinder werden Sie auslachen, und die Philosophen werden Ihnen antworten, daß, wenn das eine Maschine ist, Sie auch eine sind. Wenn Sie zugeben, daß zwischen dem Tiere und Ihnen nur der Unterschied in der Organisation besteht, offenbaren Sie gesunden Menschenverstand und Besonnenheit; aber man wird gegen Sie folgern, daß man mit einer trägen Materie von bestimmter Organisationsart, die von einer anderen trägen Materie befruchtet wurde, unter dem Einfluß der Wärme und der Bewegung die Fähigkeit der Empfindung, des Lebens, des Gedächtnisses, des Bewußtseins, der Gefühle, des Denkens bekommen wird.“

Sie können nur, fährt Diderot fort, eins von beiden wählen: entweder sich „ein verborgenes Element“ im Ei vorstellen, das in einem bestimmten Entwicklungsmoment ins Ei eindringt, ein Element, von dem man nicht weiß, ob es räumlich, materiell, oder willkürlich geschaffen ist, was gegen den gesunden Menschenver-

stand ist und zu Widersprüchen und Absurditäten führt; oder einfach eine „Hypothese aufstellen, die imstande wäre, alles zu erklären, und zwar: daß die Fähigkeit der Empfindung eine allgemeine Eigenschaft der Materie sei oder das Produkt ihrer Organisation.“ Auf den Einwand d'Alemberts, diese Hypothese sei die Annahme einer Qualität, die ihrem Wesen nach mit der Materie unvereinbar sei, antwortet Diderot:

„Woher wissen Sie, daß die Fähigkeit des Empfindens dem Wesen nach mit der Materie unvereinbar ist, wo Sie doch weder das Wesen der Dinge noch das Wesen der Materie noch das Wesen der Empfindung kennen? Verstehen Sie etwa besser die Natur der Bewegung, ihre Existenz in irgendeinem Körper und ihren Uebergang von einem Körper zum anderen?“

D'Alembert: „Ohne die Natur der Empfindung noch der Materie zu kennen, sehe ich, daß die Empfindungsfähigkeit eine einfache und unteilbare Eigenschaft ist, die mit einem teilbaren Träger (Suppôt) unvereinbar ist.“

Diderot: „Das ist ein metaphysisch-theologischer Galimathias! Können Sie nicht einsehen, daß alle Eigenschaften und alle unserer Empfindung zugänglichen Formen, mit denen die Materie umkleidet ist, ihrem Wesen nach unteilbar sind? Es gibt weder einen höheren noch einen niedrigeren Grad von Undurchdringlichkeit. Es gibt wohl die Hälfte eines runden Körpers, aber nicht die Hälfte einer Rundung ... Seien Sie Physiker und geben Sie den sekundären Charakter einer Wirkung zu, wenn Sie sehen, daß diese Wirkung erzielt wurde, obwohl Sie nicht imstande sind, die Verknüpfung der Ursache mit der Wirkung zu erklären. Seien Sie logisch, setzen Sie nicht an die Stelle einer Ursache, die existiert und alles erklärt, irgendeine andere Ursache, die man nicht fassen kann, deren Verknüpfung mit der Wirkung noch weniger zu verstehen ist, und die eine Unmenge von Schwierigkeiten erzeugt, ohne eine einzige davon zu lösen.“

D'Alembert: „Nun, und wenn ich von dieser Ursache ausgehe?“

Diderot: „In dem Universum gibt es nur eine einzige Substanz, im Menschen wie im Tiere. Eine Drehorgel ist aus Holz, der Mensch aus Fleisch, ein Zeisig aus Fleisch, ein Musiker aus Fleisch, das anders organisiert ist; doch beide sind gleichen Ursprungs, von gleicher Art, haben die nämlichen Funktionen und das gleiche Ende.“

D'Alembert: „Auf welche Weise entsteht die Verständigung der Töne zwischen Ihren beiden Klavieren?“

Diderot: „... das empfindliche Instrument oder Tier vergewisserte sich aus Erfahrung, daß, wenn es einen bestimmten Ton von sich gibt, eine bestimmte Wirkung außerhalb seiner folgt, daß sich ihm andere ihm ähnlich empfindende Instrumente oder andere ihm ähnliche Tiere näherten, entfernten, etwas verlangten oder darboten, es umschmeichelten oder verwundeten. Und alle diese Wirkungen sind in seinem Gedächtnisse und in dem der anderen an diese Töne gebunden; merken Sie sich, daß es im menschlichen Verkehr nichts anderes gibt als Töne und Handlungen. Um aber mein System noch mehr zu bekräftigen, sage ich Ihnen noch, daß sich in ihm die gleiche unüberwindbare

Schwierigkeit befindet, die von Berkeley gegen die Existenz der Körper vorgebracht wurde. Es war ein Augenblick des Wahnsinns, als das empfindende Klavier sich einbildete, daß es das einzige auf der Welt sei, und daß die ganze Harmonie des Universums in ihm vor sich gehe*.

Dies ist im Jahre 1769 geschrieben worden. Und damit schließen wir unsere kleine geschichtliche Nachforschung. Dem „wahn-sinnigen Klavier“ und der Weltharmonie, die in dem Menschen vor sich geht, werden wir bei der Analyse des „neuesten Positivismus“ noch öfters begegnen. Vorläufig beschränken wir uns auf die eine Schlußfolgerung: die „modernsten“ Machisten haben gegen die Materialisten kein einziges, buchstäblich kein einziges Argument vorgebracht, dessen sich nicht auch schon Bischof Berkeley bedient hätte.

Als Kuriosum bemerken wir noch, daß einer dieser Machisten, Valentinow, in dem unklaren Gefühl, daß seine Stellung falsch sei, die Spuren seiner Verwandtschaft mit Berkeley zu „verwischen“ suchte. Und das hat er auf ziemlich amüsante Art getan. Auf Seite 150 seines Buches lesen wir:

„... Wenn es sich um Mach handelt, und man auf Berkeley schießt, so fragen wir, von welchem Berkeley die Rede ist? Ist es der Berkeley, der traditionsmäßig als Solipsist gilt, oder ist es der Berkeley, der die unmittelbare Gegenwart und Vorsehung Gottes verteidigt? Allgemein ausgedrückt (?): ist es Berkeley, der philosophierende Bischof, der den Atheismus vernichtet, oder Berkeley, der tiefe Analytiker? Mit einem Berkeley, der Solipsist und Prediger der religiösen Metaphysik ist, hat Mach wirklich nichts zu tun.“

Valentinow verhaspelt sich, da er sich nicht klare Rechenschaft darüber geben kann, warum er genötigt war, den „tiefen Analytiker“ und Idealisten Berkeley gegen den Materialisten Diderot zu verteidigen. Diderot hat die beiden philosophischen Grundrichtungen einander deutlich gegenübergestellt. Valentinow bringt sie durcheinander und tröstet uns dabei in recht drolliger Weise:

„Wir halten — schreibt er — Machs ‚Verwandtschaft‘ mit der idealistischen Auffassung Berkeleys für kein philosophisches Verbrechen, selbst wenn diese Verwandtschaft wirklich existierte.“ (S. 149.)

Zwei unversöhnliche Grundrichtungen in der Philosophie durcheinander werfen, warum sollte es ein „Verbrechen“ sein? Darauf reduziert sich ja die ganze Weisheit von Mach und Avenarius. Wir kommen nunmehr zur Analyse dieser Weisheit.

* Ebenda vol. II. p. 114—118.

ВЛ. ИЛЬИНЪ.

МАТЕРІАЛИЗМЪ

И

ЭМПИРІОКРИТИЦИЗМЪ

критическія замѣтки объ одной
реакціонной философіи.

ИЗДАНИЕ „ЗВЕНО“

МОСКВА

1909

Faksimile des Titelblattes der ersten Ausgabe von
„Materialismus und Empiriokritizismus“

KAPITEL I

DIE ERKENNTNISTHEORIE DES EMPIRIOKRITIZISMUS UND DES DIALEKTISCHEN MATERIALISMUS

1. Empfindungen und Empfindungskomplexe.
2. „Die Entdeckung der Weltelemente“.
3. Prinzipialkoordination und „naiver Realismus“.
4. Hat die Natur vor dem Menschen existiert?
5. Denkt der Mensch mit dem Gehirn?
6. Ueber den Solipsismus von Mach und Avenarius.

1. EMPFINDUNGEN UND EMPFINDUNGSKOMPLEXE

Da Mach und Avenarius die Grundvoraussetzungen ihrer Erkenntnistheorie in ihren ersten philosophischen Werken aufrichtig, einfach und klar dargestellt haben, wenden wir uns diesen Werken zuerst zu, indem wir uns die Analyse ihrer späteren Korrekturen und Streichungen für die weitere Darstellung vorbehalten.

„Die Aufgabe der Wissenschaft — schrieb Mach im Jahre 1872 — kann es nun sein:

1. Die Gesetze des Zusammenhanges der Vorstellungen zu ermitteln (Psychologie).
2. Die Gesetze des Zusammenhanges der Empfindungen (Wahrnehmungen) aufzufinden (Physik).
3. Die Gesetze des Zusammenhanges der Empfindungen und Vorstellungen klarzustellen (Psychophysik)*.“

Das ist ganz klar. Gegenstand der Physik ist also der Zusammenhang der Empfindungen, nicht aber der Zusammenhang der Dinge oder Körper, deren Abbilder unsere Empfindungen sind. Im Jahre 1883 wiederholt Mach in seiner „Mechanik“ den gleichen Gedanken:

„Die Empfindungen sind auch keine ‚Symbole der Dinge‘. Vielmehr ist das ‚Ding‘ ein Gedankensymbol für einen Empfindungskomplex von relativer Stabili-

* E. Mach, „Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit“. Vortrag gehalten in der k. Böhm. Gesellschaft der Wissenschaften am 15. Nov. 1871. Prag 1872 (zweiter, unveränderter Abdruck, Leipzig 1909), S. 57 u. 58.

tät. Nicht die Dinge (Körper), sondern Farben, Töne, Drucke, Räume, Zeiten (was wir gewöhnlich Empfindungen nennen) sind eigentliche Elemente der Welt*.“

Auf dieses Wörtchen „Elemente“, das Produkt einer „Uebersetzung“ von zwölf Jahren, werden wir später noch zurückkommen. Jetzt interessiert uns nur Machs eindeutige Erklärung, daß die Dinge oder Körper Empfindungskomplexe sind, und ferner die Tatsache, daß er seine philosophische Auffassung jener entgegengesetzten Theorie klar gegenüberstellt, nach der die Empfindungen „Symbole“ der Dinge (richtiger müßte es heißen: Bilder oder Abbilder der Dinge) sind. Diese letztere Theorie ist der philosophische Materialismus. Der Materialist Friedrich Engels z. B., der nicht unbekannte Mitarbeiter von Marx und Mitbegründer des Marxismus, spricht in allen seinen Werken ständig und ausschließlich von den Dingen und ihren Gedankenabbildern oder -abbildungen, wobei es selbstverständlich ist, daß jene Gedankenabbilder nicht anders als aus den Empfindungen entstehen. Man könnte meinen, daß diese Grundauffassung der „Philosophie des Marxismus“ jedem, der darüber spricht, bekannt sein sollte, besonders aber jedem, der im Namen dieser Philosophie literarisch auftritt. Doch sind wir infolge der außerordentlichen Verwirrung, die unsere Machisten angerichtet haben, gezwungen, allgemein Bekanntes zu wiederholen. Schlagen wir Kapitel 1 (der Einleitung) des „Anti-Dühring“ nach und lesen wir: „...Dinge und ihre Gedanken-Abbilder...**“, oder den ersten Teil des philosophischen Abschnittes. Da heißt es:

„Aber woher nimmt das Denken diese Grundsätze? (hier ist von den Grundsätzen jeder Erkenntnis die Rede. L.). Aus sich selbst? Nein... Die Formen des Seins... kann das Denken niemals aus sich selbst, sondern eben nur aus der Außenwelt schöpfen und ableiten... Die Prinzipien sind nicht der Ausgangspunkt der Untersuchung (wie es sich bei Dühring ergibt, der ein Materialist sein möchte, aber den Materialismus nicht konsequent durchführen kann. L.), sondern ihr Endergebnis; sie werden nicht auf Natur und Menschengeschichte angewandt, sondern aus ihnen abstrahiert; nicht die Natur und das Reich des Menschen richten sich nach den Prinzipien, sondern die Prinzipien sind nur insoweit richtig, als sie mit Natur und Geschichte stimmen. Das ist die einzige

* E. Mach, „Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt“. 3. Aufl., Leipzig 1897, S. 473.

** Friedrich Engels, „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft“. 5. Aufl., Stuttgart 1904, S. 6.

materialistische Auffassung der Sache, und die entgegenstehende des Herrn Dühring ist idealistisch, stellt die Sache vollständig auf den Kopf und konstruiert die wirkliche Welt aus den Gedanken . . ." (Ebenda, S. 21.)

Diese „einzige materialistische Auffassung“ führt Engels, wir wiederholen es, überall und ohne Ausnahme durch, indem er Dühring für die geringfügigste Abweichung vom Materialismus zum Idealismus schonungslos bekämpft. Jeder, der nur etwas aufmerksam den „Anti-Dühring“ und den „Ludwig Feuerbach“ liest, wird auf zahlreiche Beispiele stoßen, wo Engels von den Dingen und ihren Abbildern im menschlichen Kopf, in unserem Bewußtsein, Denken usw. spricht. Engels sagt nicht, daß Empfindungen oder Vorstellungen „Symbole“ der Dinge seien, denn der konsequente Materialismus muß hier „Abbilder“, Bilder und Abspiegelungen statt „Symbole“ setzen, wie wir es an gegebener Stelle noch ausführlich zeigen werden. Aber hier handelt es sich einstweilen nicht um die eine oder andere Formulierung des Materialismus, sondern um die Gegenüberstellung von Materialismus und Idealismus, um die Unterscheidung der beiden philosophischen Grundrichtungen. Sollen wir von den Dingen aus zur Empfindung und zum Gedanken gehen? Oder vom Gedanken und von der Empfindung zu den Dingen? An die erste, d. h. die materialistische, Richtung hält sich Engels. An die zweite, d. h. die idealistische, Mach. Keine Ausflüchte, keine Sophismen (und wir werden noch einer Unmenge von Sophismen begegnen) können die klare und unbestreitbare Tatsache aus der Welt schaffen, daß die Machsche Lehre von den Dingen als Empfindungskomplexen subjektiver Idealismus, einfaches Wiederkauen des Berkeleyanismus ist. Wenn die Körper „Empfindungskomplexe“ sind, wie Mach sich ausdrückt, oder „Empfindungskombinationen“, wie Berkeley sich ausgedrückt hat, so folgt hieraus mit Notwendigkeit, daß die ganze Welt nur eine Vorstellung von mir ist. Von dieser Voraussetzung ausgehend, ist es unmöglich, zu der Existenz anderer Menschen außer mir selbst zu kommen: dies ist der reinste Solipsismus. Mögen Mach, Avenarius, Petzoldt und Co. diesen Solipsismus noch so sehr verleugnen, sie können ihn tatsächlich nicht abstreifen, ohne zu den schreiendsten logischen Absurditäten zu gelangen. Um dieses

Grundelement der Machschen Philosophie noch anschaulicher klarzustellen, wollen wir einige ergänzende Zitate aus Machs Werken anführen. Hier ein Muster aus der „Analyse der Empfindungen“:

„Wir sehen einen Körper mit einer Spitze S. Wenn wir S berühren, zu unserem Leib in Beziehung bringen, erhalten wir einen Stich. Wir können S sehen, ohne den Stich zu fühlen. Sobald wir aber den Stich fühlen, werden wir S an der Haut finden. Es ist also die sichtbare Spitze ein bleibender Kern, an den sich der Stich nach Umständen wie etwas Zufälliges anschließt. Bei der Häufigkeit analoger Vorkommnisse gewöhnt man sich endlich, alle Eigenschaften der Körper als von bleibenden Kernen ausgehende, durch Vermittlung des Leibes dem Ich beigebrachte ‚Wirkungen‘, die wir Empfindungen nennen, anzusehen.“ (S. 9 u. 10.)

Mit anderen Worten, die Menschen „gewöhnen sich“, auf dem materialistischen Standpunkt zu stehen, sie „gewöhnen sich“, die Empfindung für das Resultat der Wirkung der Körper, der Dinge, der Natur auf unsere Sinnesorgane zu halten. Diese für die philosophischen Idealisten schädliche „Gewohnheit“ (die sich die ganze Menschheit und die gesamte Naturwissenschaft angeeignet hat!) mißfällt Mach sehr, und er unternimmt es, sie zu zerstören:

„Hiermit verlieren aber diese Kerne den ganzen sinnlichen Inhalt, werden zu bloßen Gedankensymbolen . . .“

Eine alte Leier, verehrtester Herr Professor! Es ist eine buchstäbliche Wiederholung von Berkeley, für den die Materie ein bloßes abstraktes Symbol ist. Bloß läuft aber in Wirklichkeit nur Ernst Mach herum, denn wenn er nicht zugeben will, daß die objektive, unabhängig von uns existierende Realität den „sinnlichen Inhalt“ ausmacht, so bleibt ihm nur ein „bloßes abstraktes“ Ich übrig, ein unbedingt groß geschriebenes und gesperrt gedrucktes I C H , — „das wahnsinnige Klavier, das sich einbildete, allein auf der ganzen Welt zu existieren“. Wenn der „sinnliche Inhalt“ unserer Empfindungen nicht die Außenwelt ist, so existiert also nichts außer diesem bloßen Ich, das sich mit eitlen „philosophischen“ Schrullen beschäftigt. Eine unsinnige und fruchtlose Beschäftigung!

„. . . Es ist dann richtig, daß die Welt nur aus unseren Empfindungen besteht. Wir wissen aber dann eben nur von den Empfindungen, und die Annahme jener Kerne, sowie einer Wechselwirkung derselben, aus welcher erst die Empfindungen hervorgehoben würden, erweist sich als gänzlich müßig und überflüssig. Nur dem halben Realismus oder dem halben Kritizismus kann eine solche Ansicht zusagen.“

Wir haben nun den ganzen Paragraph 6 der „Antimetaphysischen Vorbemerkungen“ Machs exzerpiert. Es ist ein einziges Plagiat an Berkeley. Keine einzige Erwägung, kein einziger Einfall, außer daß „wir nur unsere Empfindungen empfinden“. Daraus aber läßt sich nur eine Folgerung ziehen, nämlich, daß „die Welt nur aus m e i n e n Empfindungen besteht“. Mach ersetzt das Wort „meine“ ganz unberechtigt durch das Wort „unsere“. Er zeigt durch dieses eine Wort dieselbe „Halbheit“, deren er die anderen beschuldigt. Denn wenn die „Annahme“ der Außenwelt „müßig“ sein soll, wenn die Annahme, daß die Nadel unabhängig von mir existiere und daß zwischen meinem Leib und der Spitze eine Wechselwirkung bestehe, wenn diese ganze Annahme wirklich „müßig und überflüssig“ sein soll, so ist auch vor allem die „Annahme“ der Existenz anderer Menschen müßig und überflüssig. Nur das Ich existiert, alle anderen Menschen sowie die Außenwelt dagegen geraten in die Kategorie der müßigen „Kerne“. Von „u n s e r e n“ Empfindungen darf man von diesem Standpunkt aus nicht sprechen, und wenn Mach doch davon spricht, so bezeugt das nur seine offenkundige Halbheit. Was nur beweist, daß seine Philosophie aus müßigen und leeren Worten besteht, an die ihr Verfasser selbst nicht glaubt.

Nachstehend ein besonders anschauliches Beispiel der Halbheit und Konfusion bei Mach. In derselben „Analyse der Empfindungen“ lesen wir in Paragraph 6 des XI. Kapitels:

„Denke ich mir, daß während ich empfinde, ich selbst oder ein anderer mein Gehirn mit allen physikalischen und chemischen Mitteln beobachten könnte, so würde es möglich sein, zu ermitteln, an welche Vorgänge des Organismus Empfindungen von bestimmter Art gebunden sind...“ (S. 198.)

Ausgezeichnet! Also sind unsere Empfindungen an bestimmte Vorgänge im Organismus überhaupt und in unserem Gehirn insbesondere gebunden? Ja, Mach macht diese „Annahme“ ganz unzweideutig — es wäre auch recht sonderbar, dies vom Standpunkt der Naturwissenschaft nicht zu tun. Aber mit Verlaub, das ist doch dieselbe „Annahme“ eben jener „Kerne, sowie der Wechselwirkung derselben“, die unser Philosoph für „müßig und überflüssig“ erklärt hat! Die Körper, sagt man uns, seien Empfindungskomplexe; darüber hinauszugehen, versichert uns Mach, die Empfindungen

für das Resultat der Wirkungen der Körper auf unsere Sinnesorgane zu halten, sei Metaphysik, eine müßige und überflüssige Annahme usw. — ganz nach Berkeley. Das Gehirn ist aber ein Körper. Also ist das Gehirn auch nicht mehr als ein Empfindungskomplex. Es ergibt sich nun, daß ich (welches „i c h“ aber selbst nichts anderes ist als ein Empfindungskomplex) mittels eines Empfindungskomplexes andere Empfindungskomplexe empfinde. Eine entzückende Philosophie! Zuerst erklärt man die Empfindungen für die „eigentlichen Elemente der Welt“ und baut darauf einen „originellen“ Berkeleyanismus auf, dann aber schmuggelt man heimlich die entgegengesetzte Auffassung ein, nämlich daß die Empfindungen an bestimmte Vorgänge im Organismus gebunden sind. Stehen aber diese „Vorgänge“ nicht in Beziehung zum Stoffwechsel zwischen dem „Organismus“ und der Außenwelt? Könnte dieser Stoffwechsel stattfinden, wenn die Empfindungen des gegebenen Organismus ihm keine objektiv richtige Vorstellung von dieser Außenwelt geben würden?

Mach stellt sich keine so unbequemen Fragen. Er vereinigt mechanisch Fragmente des Berkeleyanismus mit den Ansichten der Naturwissenschaft, die instinktiv auf dem Standpunkt der materialistischen Erkenntnistheorie steht.

„...Zuweilen wird auch gefragt — schreibt Mach in demselben Paragraph — ob die (unorganische) ‚Materie‘ empfindet...“

Daß die o r g a n i s c h e Materie empfindet, wird also nicht einmal in Frage gestellt? Die Empfindungen sind also nicht etwas Primäres, sondern eine der Eigenschaften der Materie? Mach hüpfte über alle diese Ungereimtheiten des Berkeleyanismus hinweg!

„... Wenn man von den geläufigen, verbreiteten physikalischen Vorstellungen ausgeht, nach welchen die Materie das u n m i t t e l b a r und zweifellos gegebene R e a l e ist, aus dem sich alles, Unorganisches und Organisches, aufbaut, so ist die Frage natürlich . . .“

Heben wir uns dieses wirklich wertvolle Zugeständnis von Mach auf, daß nach den verbreiteten und geläufigen p h y s i k a l i s c h e n Vorstellungen die Materie für die unmittelbare Realität gehalten wird, wobei nur eine Unterart dieser Realität (die organische Materie) die klar ausgesprochene Eigenschaft zu empfinden besitzt.

„... Die Empfindung muß ja dann — fährt Mach fort — in diesem Bau irgendwo plötzlich entstehen, oder von vornherein in den Grundsteinen vor-

handen sein. Auf unserem Standpunkt ist die Frage eine Verkehrtheit. Die Materie ist für uns nicht das erste Gegebene. Dies sind vielmehr die Elemente (die in gewisser bekannter Beziehung als Empfindungen bezeichnet werden) . . .“

Die Empfindungen erweisen sich also als das erste Gegebene, obzwar sie nur an bestimmte Vorgänge in der organischen Materie „gebunden“ sind! Und nun möchte Mach, nachdem er eine solche Absurdität vorgebracht hat, dem Materialismus („den geläufigen, verbreiteten physikalischen Vorstellungen“) einen Vorwurf daraus machen, daß die Frage nach dem „Ursprung“ der Empfindungen nicht gelöst ist. Dies ist ein Musterbeispiel, wie der Materialismus von den Fideisten und ihrer Gefolgschaft „widerlegt“ wird. Gibt es irgendeinen anderen philosophischen Standpunkt, der die Frage „löst“, bevor man für diese Lösung eine genügende Menge von Daten gesammelt hat? Sagt doch Mach selbst in demselben Paragraph:

„Solange diese Aufgabe (wie weit die Empfindung in der organischen Welt reicht) auch nicht in einem einzigen Spezialfall gelöst ist, kann hierüber nicht entschieden werden.“

Der Unterschied zwischen dem Materialismus und dem „Machismus“ kann also in dieser Frage auf folgendes zurückgeführt werden. Der Materialismus nimmt in vollem Einklang mit der Naturwissenschaft als das ursprünglich Gegebene die Materie und als das Sekundäre Bewußtsein, Denken, Empfindung; denn die Empfindung ist in klar ausgesprochener Gestalt nur mit den höchsten Formen der Materie (der organischen Materie) verbunden, und in den „Grundsteinen des Gebäudes der Materie“ kann man nur die Existenz einer Fähigkeit, die der Empfindung ähnlich ist, vermuten. Dies ist z. B. die Hypothese des bekannten deutschen Naturwissenschaftlers Ernst Haeckel, des englischen Biologen Lloyd Morgan und anderer, ganz abgesehen von der oben zitierten Vermutung Diderots. Der Machismus steht auf dem entgegengesetzten idealistischen Standpunkt und verleitet sofort zu einer Absurdität, denn erstens wird die Empfindung für das Primäre gehalten, trotzdem sie nur mit bestimmten Vorgängen in der in bestimmter Weise organisierten Materie verbunden ist; zweitens aber wird die Grundvoraussetzung, nämlich daß die Körper Empfindungskomplexe

seien, durch die Annahme der Existenz anderer lebender Wesen und überhaupt anderer „Komplexe“, außer dem gegebenen großen I C H, zunichte gemacht.

Das Wörtchen „Element“, das, wie wir später sehen werden, von vielen naiven Leuten für eine neue Entdeckung gehalten wird, verwirrt tatsächlich nur die Frage durch einen nichtssagenden Terminus und gibt den falschen Schein irgendeiner Lösung oder eines Fortschrittes. Der Schein ist trügerisch, denn in Wirklichkeit steht noch die eigentliche Untersuchung bevor, wie die angeblich durchaus nichtempfindende Materie mit einer anderen Materie verbunden wird, die aus den gleichen Atomen (oder Elektronen) zusammengesetzt ist, zugleich aber eine klar ausgesprochene Fähigkeit des Empfindens hat. Der Materialismus stellt unmißverständlich die noch nicht gelöste Frage, wodurch er auf ihre Lösung hindrängt und die Wissenschaft zu weiteren Experimentaluntersuchungen veranlaßt. Der Machismus, d. h. eine Abart des konfusen Idealismus, verwischt die Frage und lenkt sie schamhaft auf einer leeren Ausflucht, wie sie das Wort „Element“ darstellt, vom richtigen Weg ab.

Hier ein Auszug aus dem letzten, zusammenfassenden und abschließenden philosophischen Werk Machs, um die ganze Verkehrtheit dieser idealistischen Schrulle aufzuzeigen. In „Erkenntnis und Irrtum“* heißt es:

„Während es keiner Schwierigkeit unterliegt, jedes physische Erlebnis aus Empfindungen, also psychischen Elementen aufzubauen, ist keine Möglichkeit abzusehen, wie man aus den in der heutigen Physik gebräuchlichen Elementen: Massen und Bewegungen (in ihrer für diese Spezialwissenschaft allein dienlichen Starrheit) irgendein psychisches Erlebnis darstellen könnte.“

Engels spricht wiederholt mit größter Eindeutigkeit von der Starrheit der Begriffe vieler moderner Naturwissenschaftler, von ihren metaphysischen (im marxistischen Sinne des Wortes, d. h. antidialektischen) Auffassungen. Wir werden weiterhin sehen, daß Mach gerade in diesem Punkte in die Irre ging, weil er die Beziehung zwischen dem Relativismus und der Dialektik entweder nicht verstanden oder nicht gekannt hat. Doch ist jetzt nicht davon

* E. Mach, „Erkenntnis und Irrtum“. 2. Aufl., 1906, S. 12, Anmerkung.

die Rede. Hier ist uns wichtig, festzustellen, wie offenkundig Machs Idealismus, ungeachtet der konfusen, angeblich neuen Terminologie, hervortritt. Da soll es auf einmal keine Schwierigkeit sein, jedes physische Element aus den Empfindungen, d. h. aus psychischen Elementen aufzubauen! O gewiß, schwierig sind solche Konstruktionen nicht, denn es sind ja nur reine Wortkonstruktionen, leere Scholastik im Dienste der fideistischen Schmutzgelei. Es ist nach alledem kein Wunder, daß Mach seine Werke den Immanenzphilosophen⁴ widmet, und daß die Immanenzphilosophen, d. h. die Anhänger des reaktionärsten philosophischen Idealismus, Mach um den Hals fallen. Nur daß sich dieser „neueste Positivismus“ von Ernst Mach um zwei Jahrhunderte verspätet hat: Berkeley schon hat zur Genüge bewiesen, daß man „aus Empfindungen, also psychischen Elementen“, nichts als den Solipsismus „aufbauen“ kann. Was den Materialismus betrifft, dem Mach auch hier, ohne den „Feind“ aufrichtig und klar zu nennen, seine Auffassung entgegenstellt, so haben wir die wirkliche Auffassung der Materialisten schon an dem Beispiel Diderots gesehen. Diese Auffassung besteht nicht darin, daß man die Empfindung aus der Bewegung der Materie ableitet oder auf die Bewegung der Materie reduziert, sondern vielmehr darin, daß die Empfindung als eine der Eigenschaften der sich bewegenden Materie anerkannt wird. In dieser Frage teilte Engels die Ansicht von Diderot und er grenzte sich von den „vulgären“ Materialisten Vogt, Büchner und Moleschott unter anderem gerade deswegen ab, weil sie sich zu der Auffassung verleiten ließen, als ob unser Gehirn die Gedanken ebenso absondere, wie die Leber die Galle. Doch ignoriert Mach, der seine Anschauung beständig dem Materialismus entgegensetzt, selbstverständlich alle großen Materialisten, sowohl Diderot als auch Feuerbach, Marx und Engels, genau so, wie es alle übrigen offiziellen Professoren der offiziellen Philosophie tun.

Um die ursprüngliche Grundanschauung von Avenarius zu charakterisieren, nehmen wir seine erste selbständige philosophische Arbeit: „Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes. Prolegomena zu einer Kritik

der reinen Erfahrung“, die 1876 erschienen ist. In seinem „Empiriomonismus“ (Buch I, 2. Auflage 1905, S. 12, Anmerkung) sagt Bogdanow, daß „in der Entwicklung der Machschen Anschauungen der philosophische Idealismus als Ausgangspunkt diene, während für Avenarius von Anfang an die realistische Färbung charakteristisch ist“. Dies sagte Bogdanow deshalb, weil er Mach aufs Wort glaubte (siehe „Analyse der Empfindungen“, S. 295). Er hat Mach aber zu Unrecht Glauben geschenkt. Seine Behauptung widerspricht vollkommen der Wahrheit. Im Gegenteil, der Idealismus von Avenarius tritt in der genannten Arbeit aus dem Jahre 1876 so klar in Erscheinung, daß Avenarius selbst im Jahre 1891 gezwungen war, dies einzugestehen. Im Vorwort zum „Menschlichen Weltbegriff“ sagt Avenarius:

„Der Leser meiner ersten systematischen Schrift ‚Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes‘ wird von vornherein vermuten, daß ich die Behandlung der Aufgaben einer Kritik der reinen Erfahrung zuerst vom ‚idealistischen‘ Standpunkt aus versucht haben werde... Die Einsicht in die Unfruchtbarkeit des philosophischen theoretischen Idealismus brachte mich zum Zweifel an der Richtigkeit meines bisherigen Weges . . .“.

In der philosophischen Literatur ist dieser idealistische Ausgangspunkt von Avenarius allgemein anerkannt; ich berufe mich unter den französischen Schriftstellern auf F. van Couwelaert, der sagt, daß der philosophische Gesichtspunkt der „Prolegomena“ von Avenarius ein „monistischer Idealismus“ sei**. Von deutschen Schriftstellern nenne ich den Schüler von Avenarius, Rudolf Willy***, der meint, daß „Avenarius in seiner Jugend — und insbesondere noch in seiner Präliminarschrift (Das kleinste Kraftmaß, 1876) ganz im Banne des sogenannten erkenntnistheoretischen Idealismus war.“

Es wäre auch lächerlich, den Idealismus der „Prolegomena“ von Avenarius zu leugnen, denn dort heißt es ganz klar, daß „nur die Empfindung als das Seiende gedacht werden darf“ (S. 10 und 65 der zweiten deutschen Auflage;

* Avenarius, „Der menschliche Weltbegriff“, 1891, Vorwort, S. XI.

** F. van Couwelaert, „L'empiriocriticisme“ in „Revue neo-scholastique“. 1907, Februar, S. 51.

*** Rudolf Willy, „Gegen die Schulweisheit. Eine Kritik der Philosophie“. München, Alb. Langen, 1905, S. 172.

Sperrungen in den Zitaten stammen überall von uns). So stellt Avenarius selbst den Inhalt des Paragraph 116 seiner Arbeit dar. Hier der ganze Paragraph:

„Das Seiende war anerkannt worden als mit Empfindung begabte Substanz; die Substanz fällt weg (siehe da, es ist ‚ökonomischer‘, es beansprucht weniger Kraftaufwand, zu denken, daß es keine Substanz und keine Außenwelt gibt! L.), es bleibt die Empfindung: das Seiende wird demnach als Empfindung zu denken sein, welcher nichts Empfindungsloses mehr zugrunde liegt.“

Also existiert die Empfindung ohne „Substanz“, d. h. der Gedanke existiert ohne Gehirn! Gibt es nun wahrhaftig Philosophen, die imstande sind, diese hirnlose Philosophie zu verteidigen? Es gibt solche. Zu ihnen gehört auch Professor Richard Avenarius. Und bei dieser Verteidigung, so schwer es einem Menschen mit gesunden Sinnen fallen mag, sie ernst zu nehmen, müssen wir uns etwas aufhalten. In der Betrachtung von Avenarius, § 89 und 90 desselben Werkes, heißt es:

„... So beruht auch der Satz, daß Bewegung Empfindung hervorrufe, auf einer nur scheinbaren Erfahrung. Diese, die Wahrnehmung als Akt umfassend, bestände darin, daß in einer gewissen Art Substanz (dem Hirn) durch übertragene Bewegung (den Reizen) und unter Mitwirkung anderer materieller Bedingungen (z. B. des Blutes) Empfindung erzeugt werde. Allein — abgesehen davon, daß diese Erzeugung niemals selbst erfahren worden ist — es würde zur Konstituierung der angegebenen Erfahrung, als einer in allen ihren Teilen wirklich vorliegenden, wenigstens der empirische Nachweis erforderlich sein, daß die Empfindung, welche durch eine übertragene Bewegung in einer Substanz hervorgerufen sein soll, auch nicht schon vorher in dieser irgendwie vorhanden war; so daß ihr Auftreten nicht anders denn durch einen Schöpfungsakt seitens der eingetretenen Bewegung aufgefaßt werden kann. Nur durch den Nachweis also, daß irgendwo keine Empfindung, etwa als minimale, vorhanden war, wo jetzt solche angetroffen ist, würde eine Tatsache sichergestellt sein, welche, insofern sie einen Schöpfungsakt bedeutet, aller sonstigen Erfahrung widerspricht und alle sonstige Naturanschauung fundamental abändern würde. Jener Nachweis ist jedoch durch keine Erfahrung erbracht und durch keine Erfahrung erbringbar; vielmehr ist der absolut empfindungsentbehrende Zustand der später empfindenden Substanz nur hypothetisch. Diese Hypothese aber kompliziert und verdunkelt unsere Einsicht, statt sie zu vereinfachen und aufzuhellen.

Hat sich somit die sogenannte Erfahrung, es entstände durch übertragene Bewegung in der alsdann empfindenden Substanz die Empfindung, bei näherem Zusehen als eine nur scheinbare erwiesen, so bliebe doch immer noch in dem restierenden Erfahrungsinhalt, daß nämlich zwar vorhandene, aber latente oder minimale oder sonstwie dem Bewußtsein entzogene Empfin-

derung durch hinzutretende Bewegung befreit oder gesteigert oder bewußt werde, Erfahrungsmaterial genug, ein mindestens relatives Hervorgehen einer Empfindungsbestimmung aus Bewegungsverhältnissen zu konstatieren. Allein auch dieses Stück des restierenden Erfahrungsinhaltes ist nur scheinbar vorhanden. Verfolgen wir durch eine ideale Beobachtung die von der bewegten Substanz A ausgehende, sich über die Reihe der dazwischenliegenden Medien fortpflanzende Bewegung, bis sie die mit Empfindung begabte Substanz B erreicht hat, so finden wir bestenfalls nur, daß gleichzeitig mit der Aufnahme der anlangenden Bewegung die Empfindung in der Substanz B entwickelt oder gesteigert ist — nicht aber, daß dies durch die Bewegung geschehen sei . . .“

Wir haben diese Widerlegung des Materialismus durch Avenarius absichtlich ganz wiedergegeben, um dem Leser zu zeigen, mit welch wahrhaft armseligen Sophismen die „neueste“ empirio-kritische Philosophie zu operieren pflegt. Vergleichen wir jetzt mit der Betrachtung des Idealisten Avenarius die materialistische Betrachtung von — Bogdanow, sei es auch nur zur Strafe für seinen Verrat am Materialismus.

Es ist schon lange her, ganze neun Jahre, als Bogdanow zur Hälfte „naturwissenschaftlicher Materialist“ war (d. h. Anhänger der materialistischen Erkenntnistheorie, auf deren Boden die erdrückende Mehrheit der modernen Naturwissenschaftler instinktiv steht) und nur zu andern Hälfte von dem Wirrkopf Ostwald verwirrt war. Damals schrieb er:

„Seit alten Zeiten und noch heute hält man in der beschreibenden Psychologie an der Einteilung der Bewußtseinstatsachen in drei Gruppen fest: in das Gebiet der Empfindungen und Vorstellungen, das Gebiet des Gefühls und das Gebiet der Triebe . . . Zu der ersten Gruppe gehören die isoliert betrachteten Bewußtseinsbilder der Erscheinungen der Außen- und Innenwelt . . . Solch ein Bild wird als Empfindung bezeichnet, wenn es vermittels der äußeren Sinnesorgane durch eine ihm entsprechende äußere Erscheinung unmittelbar erzeugt wird*.“

Etwas weiter heißt es:

„Die Empfindung . . . entsteht in dem Bewußtsein als Resultat irgendeines Anreizes der äußeren Umgebung, der von den Organen der äußeren Sinne übertragen wird.“ (S. 222.)

Oder ferner:

„Die Empfindungen bilden die Grundlage des Bewußtseinslebens, dessen unmittelbare Verbindung mit der Außenwelt.“ (S. 240.) „Auf Schritt und Tritt

* A. Bogdanow: „Die Grundelemente der historischen Auffassung der Natur“. Petersburg 1899, S. 216 (russisch).

findet im Prozesse der Empfindung der Uebergang der Energie des äußeren Reizes in eine Tatsache des Bewußtseins statt.“ (S. 133.)

Und sogar im Jahre 1905, als Bogdanow es fertig bekam, unter wohlwollendem Beistand von Ostwald und Mach, von dem materialistischen Standpunkt in der Philosophie zum idealistischen überzulaufen, schrieb er (aus Vergeßlichkeit!) in seinem „Empiriomonismus“:

„... wie bekannt, erreicht die Energie eines äußeren Reizes, die im Endapparat der Nerven in eine noch ungenügend erforschte, doch jeglichem Mystizismus fremde ‚telegraphische‘ Form des Nervenstroms umgewandelt wird, zuerst die Neurone, die in den sogenannten ‚niederer‘, d. h. in den gangliösen, spinalmedullären subkortikalen Zentren liegen.“ (Buch I, 2. Aufl., 1905, S. 118.)

Für jeden Naturwissenschaftler, der sich durch die Professorephilosophie nicht verwirren läßt, sowie für jeden Materialisten ist die Empfindung tatsächlich die unmittelbare Verbindung des Bewußtseins mit der Außenwelt, die Verwandlung der Energie des äußeren Reizes in eine Bewußtseinstatsache. Diese Verwandlung beobachtet jeder Mensch millionenmal und beobachtet sie wirklich auf Schritt und Tritt. Das Sophistische der idealistischen Philosophie liegt gerade darin, daß die Empfindung nicht für die Verbindung des Bewußtseins mit der Außenwelt gehalten wird, sondern für eine Scheidewand, für eine Mauer, die das Bewußtsein von der Außenwelt trennt, nicht für das Abbild einer der Empfindung entsprechenden äußeren Erscheinung, sondern für das „einzig Seiende“. Avenarius gab diesem alten, schon von Bischof Berkeley abgegriffenen Sophismus nur eine etwas andere Form. Da wir noch nicht alle Bedingungen der von uns jeden Augenblick beobachteten Verbindung der Empfindung mit der auf bestimmte Weise organisierten Materie kennen, nehmen wir als das Seiende nur die Empfindung an, — darauf eben läuft der Sophismus von Avenarius hinaus.

Um die Charakteristik der idealistischen Grundvoraussetzungen des Empiriokritizismus abzuschließen, wollen wir noch kurz auf die englischen und französischen Vertreter dieser philosophischen Richtung hinweisen. Was den Engländer Karl Pearson betrifft, so erklärt Mach eindeutig, daß er sich „mit dessen erkenntnis-

kritischen Ansichten in allen wesentlichen Punkten in Uebereinstimmung befinde“ („Mechanik“, zit. Auflage, S. IX). K. Pearson seinerseits drückt sein Einverständnis mit Mach aus*. Für Pearson sind die „realen Dinge“ „Sinneseindrücke“ (sense impressions). Jede Annahme von Dingen außerhalb der Sinneseindrücke erklärt er für Metaphysik. Den Materialismus bekämpft er (ohne Feuerbach oder Marx und Engels zu kennen) auf das entschiedenste. Seine Argumente unterscheiden sich in nichts von den oben behandelten. Doch liegt Pearson jede Absicht, Materialismus zu markieren (die Spezialität der russischen Machisten) so fern, und er ist so — unvorsichtig, daß er, ohne für seine Philosophie „neue“ Namen zu erfinden, einfach seine eigenen Auffassungen sowie die Machs für „i d e a l i s t i s c h“ erklärt (S. 326 der erwähnten Ausgabe). Seinen Stammbaum leitet Pearson direkt von Berkeley und Hume ab. Und seine Philosophie unterscheidet sich, wie wir uns noch mehrmals überzeugen werden, von der Philosophie Machs durch größere Geschlossenheit und Durchdachtheit.

Mach solidarisiert sich besonders mit den französischen Physikern P. Duhem und Henri Poincaré**. Ueber die philosophischen Ansichten dieser Gelehrten, die besonders verworren und inkonsequent sind, werden wir Gelegenheit haben, in dem Kapitel über die neue Physik zu sprechen. Hier dürfte die Bemerkung genügen, daß für Poincaré die Dinge „Gruppen von Empfindungen“ sind*** und daß auch Duhem† eine ähnliche Auffassung beiläufig ausspricht.

Betrachten wir jetzt die Art, wie Mach und Avenarius ihre ursprünglichen Anschauungen, nachdem sie deren idealistischen Charakter selbst zugegeben hatten, in ihren späteren Werken einer K o r r e k t u r unterzogen.

* Karl Pearson, „The grammar of science“. 2-d ed. London 1900, S. 326.

** „Analyse der Empfindungen“, S. 4. Vgl. das Vorwort zu „Erkenntnis und Irrtum“, 2. Aufl.

*** Henri Poincaré, „La valeur de la science“. Paris 1905, passim.

† P. Duhem, „La théorie physique, son objet et sa structure“. Paris 1906. Vgl. S. 6 u. 10.

2. „DIE ENTDECKUNG DER WELTELEMENTE“

Unter diesem Titel schreibt ein Privatdozent der Züricher Universität, Friedrich Adler, über Mach, beinahe der einzige deutsche Schriftsteller, der ebenfalls den Marxismus durch den Machismus ergänzen möchte*. Und man muß diesem naiven Privatdozenten Gerechtigkeit widerfahren lassen: er leistet durch seine Biederkeit dem Machismus einen Bärendienst. Die Frage wird wenigstens klar und scharf gestellt: hat Mach wirklich „die Weltelemente entdeckt“? In diesem Fall könnten selbstverständlich nur ganz rückständige und ungebildete Leute gegenwärtig noch Materialisten bleiben. Oder ist diese Entdeckung Machs eine Rückkehr zu den alten philosophischen Irrtümern?

Wir haben gesehen, daß Mach 1872 und Avenarius 1876 auf dem rein idealistischen Standpunkt stehen. Die Welt ist für sie unsere Empfindung. 1883 erschien die „Mechanik“, und im Vorwort zur ersten Auflage beruft sich Mach ausdrücklich auf die „Prolegomena“ von Avenarius, indem er die seiner Philosophie „sehr verwandten Ideen“ begrüßt. Hier die Betrachtung über die Elemente in seiner „Mechanik“:

„Alle Wissenschaft kann nur Komplexe von jenen Elementen nachbilden und vorbilden, die wir gewöhnlich Empfindungen nennen. Es handelt sich um den Zusammenhang dieser Elemente . . . Der Zusammenhang von A (die Wärme) und B (eine Flamme) gehört der Physik, jener von A und N (Nerven) der Physiologie an. Keiner ist allein vorhanden, beide sind zugleich da. Nur zeitweilig können wir von dem einen oder anderen absehen. Selbst die scheinbar rein mechanischen Vorgänge sind also stets auch physiologische . . .“ (S. 498 der 3. Auflage.)

Dasselbe in der „Analyse der Empfindungen“:

„Wo . . . neben oder für die Ausdrücke ‚Element‘, ‚Elementenkomplex‘ die Bezeichnungen ‚Empfindung‘, ‚Empfindungskomplex‘ gebraucht werden, muß man sich gegenwärtig halten, daß die Elemente nur in der bezeichneten Verbindung (nämlich: in der Verbindung ABC mit KLM . . . d. h. in der Verbindung der ‚Komplexe, die man gewöhnlich Körper nennt‘, mit dem ‚Komplex, der unser Leib heißt‘. L.) und Beziehung, in der bezeichneten funktionalen Abhängigkeit Empfindungen sind. Sie sind in anderer funktionaler Beziehung zugleich physikalische Objekte.“ (S. 13.)

* Friedrich Adler, „Die Entdeckung der Weltelemente (zu Ernst Machs 70. Geburtstag)“, „Der Kampf“. 1908, Nr. 5 (Februar).

„Eine Farbe ist ein physikalisches Objekt, sobald wir z. B. auf ihre Abhängigkeit von der beleuchtenden Lichtquelle (anderen Farben, Wärmen, Räumen usw.) achten. Achten wir aber auf ihre Abhängigkeit von der Netzhaut (den Elementen KLM), so ist sie ein psychologisches Objekt, eine Empfindung.“ (S. 14.)

Also besteht die Entdeckung der Weltelemente in folgendem:

1. Alles Seiende wird für Empfindung erklärt.
2. Die Empfindungen werden Elemente genannt.
3. Die Elemente werden in Physisches und Psychisches eingeteilt. Das letztere ist von den Nerven des Menschen, vom menschlichen Organismus überhaupt, abhängig. Das erstere aber nicht.
4. Die physischen und psychischen Elementenzusammenhänge werden für nicht unabhängig voneinander existierend erklärt; sie existieren nur zusammen.
5. Man kann von dem einen oder anderen Zusammenhang nur zeitweilig absehen.
6. Die „neue“ Theorie wird für eine Theorie erklärt, die nicht „einseitig“ ist*.

Hier haben wir es allerdings nicht mit Einseitigkeit zu tun, sondern mit dem zusammenhanglosesten Durcheinander entgegengesetzter philosophischer Standpunkte. Da ihr nur von den Empfindungen ausgeht, so werdet ihr mit dem Wörtchen „Element“ die Einseitigkeit eures Idealismus nicht korrigieren. Ihr verwirrt nur die Sache, ihr versteckt euch feige vor eurer eigenen Theorie. In Worten beseitigt ihr den Gegensatz zwischen Physischem und Psychischem**, zwischen Materialismus (der die Natur, die Materie für das Ursprüngliche hält) und Idealismus (der Geist, Bewußtsein, Empfindung für das Ursprüngliche hält), in Wirklichkeit aber stellt ihr diesen Gegensatz sofort von neuem wieder her, und zwar heimlich, indem ihr von eurer Grundvoraus-

* Mach, „Analyse der Empfindungen“: „Man nennt diese Elemente gewöhnlich Empfindungen. Da aber in diesem Namen schon eine einseitige Theorie liegt, so ziehen wir vor, kurzweg von Elementen zu sprechen“. S. 17 u. 18.

** E. Mach, „Analyse der Empfindungen“: „Der Gegensatz zwischen Ich und Welt, Empfindung oder Erscheinung und Ding fällt dann weg, und es handelt sich lediglich um den Zusammenhang der Elemente . . .“ (S. 11.)

setzung abrückt! Denn wenn die „Elemente“ Empfindungen sind, dann dürft ihr keinen Augenblick die Existenz der Elemente u n a b h ä n g i g von meinen Nerven, meinem Bewußtsein annehmen. Nehmt ihr aber einmal solche, von meinen Nerven, von meinen Empfindungen unabhängige, physische Objekte an, die die Empfindung nur durch Einwirkung auf meine Netzhaut erzeugen, so verlaßt ihr schmählich euren „einseitigen“ Idealismus, um zu dem Standpunkt des „einseitigen“ Materialismus überzugehen! Ist die Farbe eine Empfindung nur in Abhängigkeit von der Netzhaut (was die Naturwissenschaft euch anzuerkennen zwingt), so bedeutet das, die Lichtstrahlen erzeugen die Empfindung der Farbe, indem sie auf die Netzhaut fallen. Es bedeutet, daß außerhalb unser und unabhängig von uns und unserem Bewußtsein eine Bewegung der Materie existiert, sagen wir Aetherwellen von bestimmter Länge und Geschwindigkeit, die, auf die Netzhaut einwirkend, eine bestimmte Farbenempfindung bei den Menschen erzeugen. So gilt es auch in der Naturwissenschaft. Die verschiedenen Empfindungen dieser oder jener Farbe werden erklärt durch die verschiedene Länge der Lichtwellen, die außerhalb der menschlichen Netzhaut, außerhalb des Menschen und unabhängig von ihm existieren. Eben das ist Materialismus: die Materie wirkt auf unsere Sinnesorgane und erzeugt die Empfindung. Die Empfindung ist abhängig vom Gehirn, von den Nerven, der Netzhaut usw., d. h. von in bestimmter Weise organisierter Materie. Die Existenz der Materie ist unabhängig von der Empfindung. Die Materie ist das Primäre. Die Empfindung, der Gedanke, das Bewußtsein sind die höchsten Produkte der in bestimmter Weise organisierten Materie. Dies ist die materialistische Auffassung überhaupt und die Auffassung von Marx und Engels im besonderen. Mach und Avenarius schmuggeln den Materialismus heimlich ein durch das Wörtchen „Element“, das ihre Theorie von der „Einseitigkeit“ des subjektiven Idealismus befreien soll, das die Annahme der Abhängigkeit des Psychischen von der Netzhaut, den Nerven usw., die Annahme der Unabhängigkeit des Physischen vom menschlichen Organismus gestatten soll. In Wirklichkeit aber ist das Kunststück mit dem

Wörtchen „Element“ selbstverständlich nur ein armseliger Sophismus, denn jeder Materialist wird, wenn er Mach und Avenarius liest, sofort die Frage aufwerfen: was sind die „Elemente“? Es wäre doch wirklich kindisch, zu denken, daß man durch die Erfindung eines neuen Wörtchens um die beiden philosophischen Grundrichtungen herumkommen kann. Entweder ist das Element eine *E m p f i n d u n g*, wie es alle Empiriokritizisten behaupten, sowohl Mach als auch Avenarius, Petzoldt* usw. — dann aber, meine Herren, ist eure Philosophie nichts als *I d e a l i s m u s*, der die Blöße seines Solipsismus vergeblich durch eine neue „objektive“ Terminologie zu verdecken sucht. Oder aber das „Element“ ist keine Empfindung, — dann ist euer „neues“ Wörtchen mit gar keinem Sinn verbunden, dann ist es einfaches Sichwichtigtmachen mit einer Bagatelle.

Nehmen wir z. B. Petzoldt — das letzte Wort des Empiriokritizismus, wie ihn der erste und hervorragendste russische Empiriokritizist, W. Lessewitsch, charakterisiert**. Nachdem er die Empfindungen als Elemente definiert hat, erklärt er im zweiten Band des genannten Werkes:

„Man muß sich hüten, in der Aussage: ‚Empfindungen sind die Elemente der Welt‘ das Wort ‚Empfindungen‘ als Bezeichnung für etwas bloß Subjektives und daher Luftiges, das gewöhnliche Weltbild Verflüchtigendes zu nehmen***.“

Jeder weiß, wo ihn der Schuh drückt. Petzoldt spürt, daß die Welt sich „verflüchtigt“ oder zu einer Illusion werden müßte, wenn man die Empfindungen für Weltelemente hält. Also versucht der gute Petzoldt die Sache durch die Erklärung: man darf die Empfindung nicht für etwas bloß Subjektives halten, wieder gutzumachen! Ist das nicht ein lächerlicher Sophismus? Ändert es etwas an der Sache, ob wir die Empfindung als Empfindung „nehmen“ oder uns bemühen, die Bedeutung dieses Wortes zu erweitern? Wird denn dadurch die Tatsache aufgehoben, daß die

* Joseph Petzoldt, „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung“. Bd. I, Leipzig 1900, S. 113: „Als Elemente sind bezeichnet die Klasse der Empfindungen, im gewöhnlichen Sinne einfacher, nicht noch weiter zerlegbarer Wahrnehmungen“.

** W. Lessewitsch, „Was ist die wissenschaftliche (lies: modische, professorale, eklektische) Philosophie?“, Petersburg 1891 (russisch), S. 229 u. 247.

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

Empfindungen des Menschen an die normal funktionierenden Nerven, Netzhaut, Gehirn usw. gebunden sind, und daß die Außenwelt unabhängig von unserem Empfinden existiert? Wenn ihr euch nicht mit Ausflüchten herausreden wollt, wenn ihr euch ernstlich vor Subjektivismus und Solipsismus „hüten“ wollt, so müßt ihr euch vor allem vor den idealistischen Grundvoraussetzungen eurer Philosophie in acht nehmen; ihr müßt die idealistische Linie eurer Philosophie (von den Empfindungen zur Außenwelt) durch die materialistische (von der Außenwelt zu den Empfindungen) ersetzen; ihr müßt die leere und verwirrende Wortverzierung „Element“ beiseite werfen und einfach sagen: die Farbe ist das Resultat der Einwirkung eines physikalischen Objektes auf die Netzhaut, die Empfindung ist das Resultat der Einwirkung der Materie auf unsere Sinnesorgane.

Nehmen wir noch Rich. Avenarius. Was die Frage der „Elemente“ betrifft, so liefert seine letzte (und für das Verständnis seiner Philosophie wohl wichtigste) Arbeit: „Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie*“ die wertvollsten Aufschlüsse. Der Verfasser gibt hier unter anderem eine außerordentlich „anschauliche“ Tabelle (S. 410 des 18. Bandes), deren Hauptteil wir hier wiedergeben:

	A. Elemente, Elementenkomplexe:
I. Sachen bzw. Sachhaftes:	Körperliche Dinge
II. Gedanken bzw. Gedankenhaftes:	Nichtkörperliche Ding-Erinnerungen und -Phantasien.

Man vergleiche damit, was Mach nach all seinen Erklärungen über die „Elemente“ sagt („Analyse der Empfindungen“, S. 23):

„Nicht die Körper erzeugen Empfindungen, sondern Elementenkomplexe (Empfindungskomplexe) bilden die Körper.“

* R. Avenarius, „Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie“ in „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“, Bd. 18, 1894, und Bd. 19, 1895 (abgedruckt zusammen mit „Der menschliche Weltbegriff“, 3. Aufl., Leipzig 1912. Die Red.).

Hier habt ihr die „Entdeckung der Weltelemente“, die die Einseitigkeit des Idealismus und die Einseitigkeit des Materialismus überwunden haben will! Zuerst beteuert man uns, daß die „Elemente“ etwas ganz Neues, Psychisches und Physisches zugleich sind, dann aber bringt man heimlich eine Korrektur an: statt der grobmaterialistischen Unterscheidung zwischen Materie (Dinge, Körper) und Psychischem (Empfindungen, Erinnerungen, Phantasien) verkündet man die Lehre des „neuesten Positivismus“ von den dinghaften und den gedankenhaften Elementen. Fritz Adler hat durch die „Entdeckung der Weltelemente“ nicht viel gewonnen!

Bogdanow schrieb, gegen Plechanow polemisierend, im Jahre 1906:

„... Ich kann nicht zugeben, in der Philosophie Machist zu sein. In der allgemeinen philosophischen Konzeption habe ich von Mach nur das eine übernommen — die Vorstellung von der Neutralität der Erfahrungselemente bezüglich des ‚Physischen‘ und ‚Psychischen‘ und von der alleinigen Abhängigkeit dieser Charakteristiken von der Verknüpfung der Erfahrung“ (Empiriomomismus, Buch III, Petersburg 1906 [russisch], S. XLI).

Das ist genau so, wie wenn ein religiöser Mensch sagen würde: ich kann nicht zugeben, ein Anhänger der Religion zu sein, denn von ihren Anhängern habe ich „nur das eine“, den Glauben an Gott übernommen. „Nur das eine“, das Bogdanow von Mach übernommen hat, das ist eben der Grundfehler des Machismus, das Grundfalsche an dieser ganzen Philosophie. Die Abweichungen Bogdanows vom Empiriokritizismus, denen er selbst große Wichtigkeit beilegt, sind tatsächlich nur von sekundärer Bedeutung und gehen über den Rahmen spezieller, individueller Detailunterschiede zwischen den verschiedenen Mach lobenden und von Mach gelobten Empiriokritizisten nicht hinaus (davon wird noch später die Rede sein). Wenn daher Bogdanow sich dagegen sträubt, mit den Machisten in einen Topf geworfen zu werden, so offenbart er damit nur, daß er die fundamentalen Unterschiede zwischen dem Materialismus und dem, was Bogdanow und allen Machisten gemeinsam ist, nicht begreift. Nicht das ist wichtig, wie Bogdanow den Machismus weiterentwickelte, oder wie er ihn verbesserte oder verschlechterte. Wichtig ist, daß er den mate-

rialistischen Standpunkt verlassen hat und dadurch unausweichlich in Konfusion und auf idealistische Irrwege geraten mußte.

Im Jahre 1899 hatte Bogdanow, wie wir gesehen haben, den richtigen Standpunkt, als er schrieb:

„Das Bild eines vor mir stehenden Menschen, das mir unmittelbar durch mein Sehen gegeben ist, ist eine Empfindung*.“

Bogdanow hat sich nicht die Mühe genommen, eine Kritik dieser seiner alten Auffassung zu geben. Er hat Mach blindlings aufs Wort geglaubt und sprach ihm nach, daß die „Elemente“ der Erfahrung in Hinsicht auf das Physische und Psychische neutral seien.

„Wie die neuere, positive Philosophie festgestellt hat — schrieb Bogdanow im Buch I des „Empiriomonismus“ —, sind die Elemente der psychischen Erfahrung mit den Elementen einer jeden Erfahrung identisch, so wie sie mit den Elementen der physischen Erfahrung identisch sind.“ (2. Aufl., S. 90.)

Oder im Jahre 1906 (Buch III, S. XX):

„Was aber den Idealismus betrifft — kann man denn von Idealismus sprechen nur aus dem Grunde, weil die Elemente der physischen Erfahrung mit den Elementen des Psychischen oder den Elementarempfindungen als identisch angenommen werden, was doch einfach eine unbestreitbare Tatsache ist.“

Hier ist die wahre Quelle allen philosophischen Mißgeschicks von Bogdanow, eine Quelle, die er mit allen Machisten teilt. Jawohl, man kann und muß von Idealismus sprechen, wenn die „Elemente der physischen Erfahrung“ (d. h. das Physische, die Außenwelt, die Materie) für identisch mit den Empfindungen erklärt werden, denn dies ist nichts anderes als Berkeleyanismus. Hier ist weder eine Spur von neuerer Philosophie noch von positiver Philosophie noch von einer „unbestreitbaren Tatsache“, hier liegt einfach ein sehr, sehr alter idealistischer Sophismus vor. Und wenn man Bogdanow gefragt hätte, wie er diese „unbestreitbare Tatsache“, daß das Physische mit den Empfindungen identisch sei, beweisen könne, so würde man kein einziges Argument hören außer dem ewigen Refrain der Idealisten: ich empfinde nur meine Empfindungen; „die Aussage des Selbstbewußtseins“ (bei Avenarius, „Prolegomena“ § 93, S. 56 der 2. deutschen Auflage); oder: „wir erfahren uns selbst als empfindende Substanzen, in welcher Erfahrung die

* A. Bogdanow, „Die Grundelemente der historischen Auffassung der Natur“. S. 216. Vgl. die oben angeführten Zitate.

Empfindung allerdings sicherer gegeben ist als die Substanzialität“ (ebenda § 91, S. 55) usw. usf. Folglich hat Bogdanow, Mach Glauben schenkend, einen reaktionären philosophischen Kniff für eine „unbestreitbare Tatsache“ genommen; denn in Wirklichkeit wurde keine einzige Tatsache angeführt und konnte auch nicht angeführt werden, die die Ansicht, daß die Empfindung ein Abbild der Außenwelt ist, widerlegen könnte — eine Ansicht, die Bogdanow im Jahre 1899 teilte, und die von der Naturwissenschaft bis jetzt geteilt wird. Auf seinen philosophischen Irrfahrten wich der Physiker Mach ganz von der „modernen Naturwissenschaft“ ab — ein wichtiger Umstand, den Bogdanow nicht bemerkt hat, und von dem wir später noch viel sprechen werden.

Einer der Umstände, die Bogdanow zu seinem so raschen Sprung vom naturwissenschaftlichen Materialismus zu dem konfusen Idealismus Machs verleitet haben, ist (außer Ostwalds Einfluß) Avenarius' Lehre von der abhängigen und unabhängigen Reihe der Erfahrung. Bogdanow selbst stellt die Sache im Buch I des „Empiriomonismus“ folgendermaßen dar:

„Insofern die Erfahrungsgegebenheiten in Abhängigkeit vom Zustande eines gegebenen Nervensystems auftreten, insofern bilden sie die psychische Welt einer gegebenen Person; werden diese Erfahrungsgegebenheiten außerhalb dieser Abhängigkeit genommen, so haben wir die physische Welt vor uns. Daher bezeichnet Avenarius diese zwei Erfahrungsgebiete als abhängige und unabhängige Reihe der Erfahrung.“ (S. 18.)

Dies ist eben das Pech, daß diese Lehre von der u n a b h ä n g i g e n „Reihe“ (unabhängig von der menschlichen Empfindung) ein Hineinschmuggeln des Materialismus bedeutet, und zwar ein unberechtigtes, willkürliches, eklektisches, vom Standpunkt einer Philosophie aus, die besagt, daß die Körper Empfindungskomplexe, daß die Empfindungen „identisch“ mit den „Elementen“ des Physischen seien. Denn sobald ihr einmal zugebt, daß die Lichtquelle und die Lichtwellen u n a b h ä n g i g vom Menschen und menschlichen Bewußtsein existieren, daß die Farbe von der Wirkung dieser Wellen auf die Netzhaut abhängig ist — so habt ihr euch faktisch auf den materialistischen Standpunkt gestellt und habt alle „unbestreitbaren Tatsachen“ des Idealismus samt allen „Empfindungskomplexen“, allen von dem neuesten Positi-

vismus entdeckten Elementen und ähnlichem Unsinn, in Grund und Boden vernichtet.

Darin besteht eben das Unglück, daß Bogdanow (und mit ihm alle russischen Machisten) in die ursprünglichen, idealistischen Anschauungen von Mach und Avenarius nicht eindrang, sich in ihren idealistischen Grundvoraussetzungen nicht zurecht fand und daher das Unberechtigte und Eklektische ihres nachträglichen Versuches, den Materialismus heimlich einzuschmuggeln, gar nicht bemerkte. In der philosophischen Literatur jedoch ist der ursprüngliche Idealismus von Mach und Avenarius allgemein anerkannt, ebenso wie die Tatsache, daß der Empiriokritizismus sich später dem Materialismus zu nähern versuchte. Der französische Schriftsteller Couwelaert, den wir bereits zitiert haben, sieht in den „Prolegomena“ von Avenarius den „monistischen Idealismus“, in der „Kritik der reinen Erfahrung“ (1888—1890) den „absoluten Realismus“ und im „Menschlichen Weltbegriff“ (1892) — einen Versuch, diese Metamorphose zu „erklären“. Es sei bemerkt, daß hier der Ausdruck Realismus im Gegensatz zu Idealismus gebraucht wird. Was mich betrifft, so gebrauche ich wie Engels in diesem Sinn nur das Wort Materialismus und halte diese Terminologie für die einzig richtige, besonders da das Wort „Realismus“ von den Positivisten und anderen Wirrköpfen, die zwischen Materialismus und Idealismus schwanken, in Beschlag genommen ist. Es genügt hier festzustellen, daß Couwelaert jene unbestreitbare Tatsache im Auge hat, daß für Avenarius in den „Prolegomena“ (1876) die Empfindung das einzig Seiende ist, die „Substanz“ dagegen — nach dem Prinzip der „Denkökonomie“! — eliminiert ist, während in der „Kritik der reinen Erfahrung“ das Physische für eine unabhängige Reihe, dagegen das Psychische, also auch die Empfindungen, für eine abhängige Reihe angenommen wird.

Avenarius' Schüler Rudolf Willy gibt gleichfalls zu, daß der im Jahre 1876 sich „ganz“ im Bann des Idealismus befindende Avenarius später einen „Ausgleich“ zwischen dieser Lehre und dem „naiven Realismus“ hergestellt hat (oben zitiertes Werk, ebenda), — d. h. jenem instinktiven, unbewußt-materialistischen

Standpunkt, auf dem die ganze Menschheit steht, indem sie annimmt, daß die Außenwelt unabhängig von unserem Bewußtsein existiert.

Oskar Ewald, der Verfasser des Buches „Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus“, meint, diese Philosophie vereinige in sich einander widersprechende, idealistische und realistische (man sollte sagen materialistische) Elemente (Elemente, nicht im machistischen Sinne, sondern im menschlichen Sinne des Wortes gebraucht). Zum Beispiel:

„Die absolute (Betrachtungsart) würde den naiven Realismus verewigen, die relative den exklusiven Idealismus in Permanenz erklären*.“

Unter absoluter Betrachtung versteht Avenarius das, was bei Mach der Betrachtung der Zusammenhänge der „Elemente“ unabhängig von unserem Leib entspricht, unter relativer Betrachtung das, was bei Mach der Betrachtung der Zusammenhänge der „Elemente“ in ihrer Abhängigkeit von unserem Leib entspricht.

Noch interessanter ist für uns in dieser Hinsicht die Kritik von Wundt, der selbst, wie die meisten der von mir erwähnten Autoren, auf einem verworrenen idealistischen Standpunkt steht, der aber den Empiriokritizismus wohl am aufmerksamsten untersucht hat. P. Juschkewitsch sagt darüber folgendes: „Es ist interessant, daß Wundt den Empiriokritizismus für die wissenschaftlichste Form des letzten Typus des Materialismus hält**“, d. h. des Typus jener Materialisten, die im Geistigen die Funktion leiblicher Prozesse sehen (und die — fügen wir unsererseits hinzu — nach Wundt zwischen Spinozismus und absolutem Materialismus liegen)***.

Allerdings, diese Äußerung Wundts ist sehr interessant. Am interessantesten ist hier aber das Verhalten des Herrn Juschkewitsch gegenüber den philosophischen Büchern und Aufsätzen, die er behandelt. Dies ist ein typisches Beispiel für das Verhalten

* Oskar Ewald, „Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus“. Berlin 1905, S. 66.

** P. Juschkewitsch, „Materialismus und kritischer Realismus“. St. Petersburg 1908 (russisch), S. 15.

*** W. Wundt, „Ueber naiven und kritischen Realismus“ in „Philosophische Studien“, Bd. XIII, 1898, S. 334.

unserer Machisten. Gogols Petruschka⁵ las und fand es interessant, daß aus den Buchstaben immer Worte herauskommen. Herr Juschkewitsch las Wundt und fand es „interessant“, daß Wundt Avenarius des Materialismus zeihet. Hat Wundt unrecht, warum widerlegt man ihn nicht? Wenn er recht hat, warum erklärt man nicht die Gegenüberstellung von Materialismus und Empiriokritizismus? Herr Juschkewitsch findet es „interessant“, was der Idealist Wundt sagt, aber dieser Machist hält es für ganz überflüssig, sich mit der Sache auseinanderzusetzen (sicherlich nach dem „Prinzip der Denkökonomie“) . . .

Juschkewitsch teilt dem Leser mit, daß Avenarius von Wundt des Materialismus geziehen wird; daß aber Wundt einige Seiten des Empiriokritizismus für Materialismus, andere Seiten für Idealismus und deren Verkoppelung für eine künstliche hält, das verschweigt Juschkewitsch, wodurch er die Sache vollständig entstellt. Entweder versteht dieser Gentleman absolut nicht, was er liest, oder ihn leitete der Wunsch, sich durch eine Spiegelfechtereier von Wundt selbst loben zu lassen: seht ihr, auch uns halten die offiziellen Professoren nicht für irgendwelche Wirrköpfe, sondern für Materialisten!

Die erwähnte Abhandlung Wundts ist ein umfangreiches Buch (über 300 Seiten), das einer sehr eingehenden Analyse zunächst der Immanentenschule, sodann der Empiriokritizisten gewidmet ist. Warum hat Wundt diese beiden Schulen miteinander verbunden? Nun, weil er sie für nahe verwandt hält, eine Ansicht, die auch von Mach, Avenarius, Petzoldt und den Immanenzphilosophen geteilt wird und, wie wir sehen werden, unbedingt richtig ist. Wundt zeigt im ersten Teil der erwähnten Abhandlung, daß die Immanenzphilosophen Idealisten, Subjektivisten, Anhänger des Fideismus sind. Wiederum, wie wir sehen werden, eine vollkommen richtige Ansicht, die Wundt nur mit dem überflüssigen Ballast professoraler Gelehrsamkeit, mit überflüssigen Finessen und Vorbehalten versieht, was dadurch erklärt werden kann, daß Wundt selbst Idealist und Deist ist. Er wirft den Immanenzphilosophen nicht vor, daß sie Idealisten und Anhänger des Fideismus sind, sondern daß sie diese hohen Prinzipien seiner

Meinung nach nicht richtig ableiten. Der zweite und dritte Teil des Buches ist dem Empiriokritizismus gewidmet. Dabei weist er ausdrücklich darauf hin, daß sehr wichtige theoretische Sätze (die Auffassung von der „Erfahrung“ und der „Prinzipialkoordination“, über die wir noch sprechen werden) „die empiriokritische in Uebereinstimmung mit der immanenten Philosophie annimmt“ (S. 382). Andere theoretische Sätze entlehne Avenarius dem Materialismus. Der Empiriokritizismus im ganzen sei eine „bunte Mischung“ (S. 57), deren „verschiedene Bestandteile an sich einander völlig heterogen sind“ (S. 56).

Zu den materialistischen Brocken des Avenarius-Machschen Mischmasches zählt Wundt hauptsächlich die Avenariussche Lehre von der „unabhängigen Vitalreihe“. Wenn ihr von dem „System C“ ausgeht (so bezeichnet Avenarius — ein großer Freund des gelehrten Spiels mit neuen Termini — das menschliche Gehirn oder das Nervensystem überhaupt), wenn das Psychische für euch eine Funktion des Gehirns ist, so ist dieses System C eine „metaphysische Substanz“ — sagt Wundt (S. 64 der obengenannten Abhandlung), und eure Lehre ist Materialismus. Viele Idealisten und sämtliche Agnostiker (darunter auch die Anhänger von Kant und Hume) bezeichnen die Materialisten als Metaphysiker, weil ihnen die Annahme der Existenz einer vom menschlichen Bewußtsein unabhängigen Außenwelt als ein Hinausgehen über die Grenzen der Erfahrung erscheint. Wir werden über diese Terminologie und ihre vom marxistischen Standpunkt aus völlige Unrichtigkeit an gegebener Stelle noch reden. Hier ist für uns wichtig, festzustellen, daß nach allgemeiner Uebereinstimmung der Philosophen verschiedener Parteien, d. h. verschiedener philosophischer Richtungen, die Annahme der „unabhängigen“ Reihe bei Avenarius (ebenso wie bei Mach, der denselben Gedanken mit anderen Worten ausdrückt) dem Materialismus entlehnt ist. Wenn man davon ausgeht, daß alles Existierende Empfindung ist oder daß die Körper Empfindungskomplexe sind, so kann man, ohne die eigenen Grundvoraussetzungen, die ganze „eigene“ Philosophie zu zerstören, nicht dazu kommen.

daß das **P h y s i s c h e u n a b h ä n g i g** von unserem Bewußtsein existiert, und daß die Empfindung die **F u n k t i o n** einer in bestimmter Weise organisierten Materie ist. Mach und Avenarius aber vereinigen in ihrer Philosophie die idealistischen Grundvoraussetzungen mit einzelnen materialistischen Schlüssen gerade deshalb, weil ihre Theorie ein Musterbeispiel jener „eklektischen Bettelsuppe“ ist, von der Engels mit gebührender Verachtung spricht*.

In dem letzten philosophischen Werk Machs, „Erkenntnis und Irrtum“ (2. Auflage, 1906), fällt dieser Eklektizismus besonders stark in die Augen. Wir haben schon gesehen, daß Mach dort erklärt: „es unterliegt keiner Schwierigkeit, jedes physische Erlebnis aus Empfindungen, also psychischen Elementen aufzubauen“; in demselben Buch lesen wir:

„Abhängigkeiten außerhalb der Grenze U (= Umgrenzung, d. h. „die räumliche Umgrenzung unseres Leibes“, S. 8. L.), [das ist] Physik im weitesten Sinne“ (S. 323, § 4). „Um diese Abhängigkeiten rein zu erhalten, muß der Einfluß des Beobachters, der innerhalb U liegenden Elemente, möglichst ausgeschlossen werden“ (ebenda).

So, so. Zuerst versprach die Meise das Meer zu verbrennen**, d. h. die physischen Elemente aus den psychischen aufzubauen, dann erwies es sich, daß die physischen Elemente sich außerhalb der Grenze der psychischen Elemente befinden, die „innerhalb unseres Leibes liegen“. Das ist eine schöne Philosophie!

Noch ein Beispiel:

„Ein vollkommenes Gas, eine vollkommene Flüssigkeit, ein vollkommen elastischer Körper existiert nicht; der Physiker weiß, daß seine Fiktionen den Tatsachen nur annähernd, willkürlich vereinfachend, entsprechen; er kennt die Abweichung, die nicht beseitigt werden kann.“ (S. 418, § 30.)

* Vorwort zu „Ludwig Feuerbach“, datiert vom Februar 1888. Diese Worte von Engels beziehen sich auf die deutsche Professorenphilosophie überhaupt. Die Machisten, die Marxisten sein möchten, aber nicht instande sind, sich in die Bedeutung und den Inhalt dieses Gedankens von Engels zu vertiefen, verstecken sich mitunter hinter der jämmerlichen Ausrede, Engels habe Mach noch nicht gekannt (Friedrich Adler). Worauf gründet sich diese Meinung? Daß Engels weder Mach noch Avenarius zitiert hat? Andere Gründe gibt es nicht, dieser Grund ist aber unzureichend, da Engels keinen der Eklektiker mit Namen nennt. Daß er aber Avenarius nicht gekannt haben soll, der seit 1876 eine Vierteljahrsschrift für „wissenschaftliche“ Philosophie herausgab, ist kaum anzunehmen.

** Aus einer russischen Fabel. Anmerkung des Uebersetzers.

Von welcher Abweichung wird hier gesprochen? Wessen Abweichung und Abweichung wovon? Es handelt sich hier um die Abweichung des Gedankens (der physikalischen Theorie) von den Tatsachen. Was sind aber Gedanken, Ideen? Ideen sind die „Spuren von Empfindungen“ (S. 9). Und was sind Tatsachen? „Empfindungskomplexe“. Also die Abweichung der Spuren von Empfindungen kann von den Empfindungskomplexen nicht beseitigt werden.

Was bedeutet das? Es bedeutet, daß Mach seine eigene Theorie vergißt und daß er, sobald er anfängt, über die verschiedenen Probleme der Physik zu sprechen, einfach urteilt, ohne idealistische Künstelei, d. h. materialistisch. Alle „Empfindungskomplexe“ und die ganze Berkeleyyanische Weisheit sind verschwunden. Die Theorie der Physiker erweist sich als Abbild der Körper, Flüssigkeiten und Gase, die außerhalb und unabhängig von uns existieren, wobei dieses Abbild natürlich nur ein annäherndes ist; es ist aber unrichtig, diese Annäherung oder Vereinfachung als „willkürlich“ zu bezeichnen. Tatsächlich wird hier von Mach die Empfindung als das betrachtet, wofür sie die ganze von Berkeleys und Humes Schülern nicht „geläuterte“ Naturwissenschaft hält, nämlich für das Abbild der Außenwelt. Machs eigene Theorie ist der subjektive Idealismus; braucht er aber ein Moment der Objektivität, so schiebt Mach ohne Bedenken die Voraussetzungen der entgegengesetzten, d. h. materialistischen Erkenntnistheorie in seine Betrachtungen ein. Der konsequente Idealist und konsequente Reaktionär in der Philosophie, Eduard v. Hartmann, der mit dem Kampf der Machisten gegen den Materialismus sympathisiert, kommt der Wahrheit sehr nahe, wenn er sagt, daß der philosophische Standpunkt Machs „auf der Nichtunterscheidung des naiven Realismus und absoluten Illusionismus“ beruhe*. Das ist wahr. Die Lehre, daß die Körper Empfindungskomplexe seien usw., ist absoluter Illusionismus, d. h. Solipsismus, denn von diesem Standpunkt ist die ganze Welt nichts anderes als meine

* Eduard v. Hartmann, „Die Weltanschauung der modernen Physik“, Leipzig 1902, S. 219.

Illusion, während die oben zitierte Betrachtung von Mach ebenso wie eine ganze Reihe seiner anderen vereinzelt Betrachtungen ein sogen. „naiver Realismus“ ist, d. h. die von den Naturwissenschaftlern unbewußt, instinktiv übernommene materialistische Erkenntnistheorie.

Avenarius und die Professoren, die seinen Fußtapfen folgen, suchen diese Vermengung durch die Theorie der „Prinzipialkoordination“ zu verschleiern. Wir werden zur Analyse dieser Theorie sofort übergehen, vorerst aber die gegen Avenarius gerichtete Anschuldigung des Materialismus erledigen. Herr Juschekewitsch, dem die von ihm nicht verstandene Aeußerung Wundts interessant schien, interessierte sich selbst nicht, zu erfahren, oder wollte es dem Leser nicht mitteilen, wie sich die nächsten Schüler und Nachfolger von Avenarius zu dieser Anschuldigung verhielten. Dies ist indessen zur Aufklärung der Angelegenheit notwendig, wenn uns die Frage nach dem Verhältnis der Marxschen Philosophie, d. h. des Materialismus, zu der Philosophie des Empiriokritizismus interessiert. Und dann, wenn der Machismus ein Durcheinander, ein Gemisch von Materialismus und Idealismus ist, so ist es wichtig, zu wissen, welche Richtung — wenn man so sagen darf — diese Strömung einschlug, nachdem die offiziellen Idealisten begonnen hatten, sie wegen der Zugeständnisse an den Materialismus zurückzustoßen.

Wundt erwiderten u. a. zwei der reinsten und orthodoxesten Schüler von Avenarius, J. Petzoldt und Fr. Carstanjen. Petzoldt wies mit stolzer Entrüstung die für einen deutschen Professor schmachvolle Anschuldigung des Materialismus zurück und berief sich — nun worauf glauben Sie wohl? — auf die „Prolegomena“ von Avenarius, worin der Begriff der Substanz vernichtet worden sei! Eine bequeme Theorie, wenn man sowohl rein idealistische Werke als auch willkürlich angenommene materialistische Prämissen zu ihr in Beziehung bringen kann! Avenarius' „Kritik der reinen Erfahrung“, schreibt Petzoldt, widerspreche allerdings einer solchen Lehre — nämlich dem Materialismus — nicht, aber ebenso-

wenig der ihr gerade entgegengesetzten spiritualistischen*. Eine ausgezeichnete Verteidigung! Eben das nennt Engels eklektische Bettelsuppe. Bogdanow, der sich nicht als Machist bekennen und (in der Philosophie) als Marxist gelten will, folgt Petzoldt nach. Er meint, daß der „Empiriokritizismus . . . sich weder um Materialismus noch um Spiritualismus noch um irgendeine Metaphysik überhaupt kümmere**“, daß „die Wahrheit . . . nicht in der ‚goldenen Mitte‘, zwischen den kollidierenden Richtungen (Materialismus und Spiritualismus) liege, sondern außerhalb beider***“. In Wirklichkeit ist das, was Bogdanow die Wahrheit schien, Konfusion, ein Schwanken zwischen Materialismus und Idealismus.

Carstanjen schrieb in seiner Erwiderung auf Wundt, daß er „die Unterschiebung eines materialistischen Momentes, welches der Kritik der reinen Erfahrung völlig fern liegt“, absolut zurückweise. „Der Empiriokritizismus ist Skeptizismus κατ' ἐξοχήν (vorzugsweise) in bezug auf die Begriffsinhalte†.“ Ein Fünkchen Wahrheit ist in dieser übertriebenen Betonung der Neutralität des Machismus enthalten: die nachträgliche Korrektur von Mach und Avenarius an ihrem ursprünglichen Idealismus reduziert sich ganz auf die Annahme halber Kompromisse mit dem Materialismus. An Stelle von Berkeleys konsequentem Standpunkt: die Außenwelt ist meine Empfindung, — ergibt sich zuweilen der Standpunkt Humes: ich schalte die Frage aus, ob hinter meinen Empfindungen etwas ist. Dieser Standpunkt des Agnostizismus aber verurteilt unausbleiblich zum Schwanken zwischen Materialismus und Idealismus.

* J. Petzoldt, „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung“, Bd. I, S. 351.

** Bogdanow, „Empiriomonismus“, Buch I, 2. Aufl., S. 21.

*** Ebenda S. 93.

† Fr. Carstanjen, „Der Empiriokritizismus, zugleich eine Erwiderung auf W. Wundts Aufsätze“. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Jahrg. 22 (1898), S. 73 u. 214.

3. PRINZIPIALKOORDINATION UND „NAIVER REALISMUS“

Avenarius' Lehre von der Prinzipialkoordination ist in seinen Werken: „Der menschliche Weltbegriff“ und „Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie“ dargestellt. Letztere wurden später geschrieben, und Avenarius betont, daß er hier zwar etwas anders, aber doch nicht etwas anderes darstellt als in seiner „Kritik der reinen Erfahrung“ bzw. dem „Menschlichen Weltbegriff“. Das Wesentlichste in dieser Lehre ist der Satz von der „unauflöslischen Koordination (Wechselbeziehung) des ‚Ich‘-Bezeichneten und der ‚Umgebung‘“. „Philosophisch ausgedrückt“ — meint Avenarius — kann man ebenso „Ich“ als auch „Nicht-Ich“ sagen.

„‚Ich‘ und ‚Umgebung‘ sind nicht nur beide im selben Sinn ein Vorgefundenes, sondern auch beide immer ein Zusammen-Vorgefundenes... keine vollständige Beschreibung von Vorgefundenem kann eine ‚Umgebung‘ enthalten, ohne ein ‚Ich‘, dessen ‚Umgebung‘ sie wäre, mindestens doch desjenigen, der das Vorgefundene beschreibt*.“

Das Ich wird dabei als das Z e n t r a l g l i e d der Koordination, die Umgebung als G e g e n g l i e d bezeichnet (siehe „Der menschliche Weltbegriff“, 2. Auflage, 1905, § 149 ff.). Avenarius erhebt Anspruch darauf, mit dieser Lehre den ganzen Wert des sogenannten n a i v e n R e a l i s m u s anzuerkennen, d. h. der geläufigen, unphilosophischen, naiven Auffassung aller Menschen, die sich keine Gedanken darüber machen, ob sie selbst und ob die Umgebung, die Außenwelt existieren. Mach, der sich mit Avenarius solidarisch erklärt, ist ebenfalls bemüht, sich als Verteidiger des „naiven Realismus“ aufzuspielen („Analyse der Empfindungen“, S. 30). Und alle russischen Machisten ohne Ausnahme glaubten Mach und Avenarius aufs Wort, daß dies wirklich eine Verteidigung des „naiven Realismus“ ist: sowohl „Ich“ als auch „Umgebung“ werden anerkannt — also was will man noch mehr?

Um festzustellen, auf welcher Seite hier der höchste Grad wirklicher N a i v i t ä t liegt, holen wir etwas weiter aus. Hier ein populäres Gespräch eines gewissen Philosophen mit dem Leser:

* R. Avenarius, „Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie“. § 24.

„Der Leser: ‚Ein System von Dingen (nach der geläufigen, philosophischen Auffassung. L.) soll ihrer Forderung zufolge da sein, und von diesen erst das Bewußtsein erzeugt werden.‘

Der Autor: ‚Du redest jetzt in die Seele des Philosophen von Profession . . . , nicht des gemeinen Menschenverstandes und wirklichen Bewußtseins . . . Sage mir und besinne dich wohl, ehe du mir antwortest: tritt denn ein Ding ein in dich, und kommt in dir und für dich vor, außer durch und mit dem Bewußtsein desselben zugleich . . . ?‘

Der Leser: ‚Wenn ich mich meiner recht besinne, so muß ich dir dies zu geben‘.

Der Autor: ‚Nun sprichst denn doch immer du selbst, aus deiner Seele und in deine Seele. Begehre doch also nicht selbst über dich selbst hinauszuspringen, und irgend etwas anderes zu fassen, als du es eben fassen kannst, als Bewußtsein u n d (gesperrt vom Verfasser) Ding, als Ding u n d Bewußtsein; oder eigentlicher als keines von beiden, sondern als dasjenige, das erst hinterher in beides unterschieden wird, das absolut Subjektiv-objektive und Objektiv-subjektive‘.“

Hier habt ihr die Quintessenz der empiriokritischen Prinzipialkoordination, der neuesten Verteidigung des „naiven Realismus“ durch den neuesten Positivismus! Der Gedanke der „unauflöslichen“ Koordination ist hier mit völliger Klarheit ausgedrückt, und zwar von dem Standpunkt ausgehend, dies sei die wahre Verteidigung der geläufigen menschlichen Auffassung, die durch das Klügeln der „Philosophen von Profession“ nicht entstellt ist. Indessen ist dieses eben zitierte Gespräch einem Werk entnommen, das im Jahre 1801 erschienen ist und von dem klassischen Vertreter des subjektiven Idealismus, Johann Gottlieb Fichte, stammt*.

Etwas anderes als eine neue Paraphrase des subjektiven Idealismus wird man auch in der Lehre von Mach und Avenarius, die uns hier beschäftigt, nicht finden. Ihre Prätentation, über Materialismus und Idealismus erhaben zu sein, den Gegensatz zwischen dem Standpunkt, der vom Ding z u m Bewußtsein geht, und dem entgegengesetzten Standpunkt aufgehoben zu haben, ist nichts als die leere Prätentation des aufgefrischten Fichteanismus. Fichte bildete sich ebenfalls ein, er habe das „Ich“ und die „Um-

* Johann Gottlieb Fichte, „Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen“. Berlin 1801, S. 178 u. 179. (2. Aufl., Leipzig 1922 — Philosophische Bibliothek — S. 81 u. 82.)

gebung“, Bewußtsein und Ding „unauflöslich“ verbunden, er habe das Problem durch den Hinweis auf die Tatsache, daß der Mensch nicht über sich selbst hinaus springen könne, „gelöst“. Hier wird, nur mit anderen Worten, die Beweisführung Berkeleys wiederholt: ich empfinde nur meine Empfindungen; ich bin nicht berechtigt, die „Objekte an sich“ außerhalb meiner Empfindung anzunehmen. Die verschiedenen Ausdrucksweisen bei Berkeley 1710, bei Fichte 1801 und bei Avenarius 1892/94 ändern das Wesen der Sache, d. h. die philosophische Grundrichtung des subjektiven Idealismus, nicht im mindesten. Die Welt ist meine Empfindung; das „Nicht-Ich“ wird durch unser Ich „gesetzt“ (geschaffen, hervorgebracht); das Ding ist unauflöslich mit dem Bewußtsein verbunden, die unauflösliche Koordination von „Ich“ und „Umgebung“ ist die empiriokritische Prinzipialkoordination — es ist immer eine und dieselbe These, ein und derselbe alte Kram mit etwas aufgefärbtem oder übermaltem Aushängeschild.

Der Hinweis auf den „naiven Realismus“, den angeblich eine solche Philosophie verteidigt, ist ein *S o p h i s m u s* billigster Art. Der „naive Realismus“ eines jeden gesunden Menschen, der noch nicht in einem Irrenhause oder noch nicht bei den philosophischen Idealisten in der Lehre war, besteht in der Annahme, daß die Dinge, die Umgebung, die Welt *u n a b h ä n g i g* von unserer Empfindung, unserem Bewußtsein, von unserem Ich und dem Menschen überhaupt existieren. Dieselbe *E r f a h r u n g* (nicht im machistischen, sondern im menschlichen Sinne des Wortes), die in uns die festeste Ueberzeugung bewirkt, daß *u n a b h ä n g i g* von uns andere Menschen und nicht bloße Komplexe meiner Empfindungen des Hohen, Niedrigen, Gelben, Harten usw. existieren, dieselbe *E r f a h r u n g* bewirkt bei uns die Ueberzeugung, daß Dinge, Welt und Umgebung unabhängig von uns existieren. Unsere Empfindungen, unser Bewußtsein sind nur das *A b b i l d* der Außenwelt, und es ist selbstverständlich, daß ein Abbild nicht ohne das Abgebildete existieren kann, das Abgebildete aber unabhängig vom dem Abbildenden existiert. Die „naive“ Ueberzeugung der Menschheit wird vom Materialismus *b e w u ß t* zur Grundlage seiner Erkenntnistheorie gemacht.

Ist aber eine solche Wertung der „Prinzipialkoordination“ nicht das Resultat eines materialistischen Vorurteils gegen den Machismus? Keineswegs! Die Fachphilosophen, denen jede Vorliebe für den Materialismus fremd ist, die ihn sogar hassen und sich zu diesem oder jenem idealistischen System bekennen, stimmen darin überein, daß die Prinzipialkoordination von Avenarius u. Co. subjektiver Idealismus ist. So sagt zum Beispiel Wundt, dessen interessante Aeußerung Juschkewitsch nicht verstanden hat, ganz unzweideutig, daß die Theorie von Avenarius, nach der die vollständige Beschreibung des Gegebenen oder Vorgefundenen ohne ein Ich, einen Beobachter oder Beschreiber unmöglich sei, eine „falsche Vermengung des Inhalts der wirklichen Erfahrung mit der Reflexion über diese“ ist. Die Wissenschaft, sagt Wundt, abstrahiert durchaus von jedem Zuschauer:

„Eine solche Abstraktion ist aber hinwiederum nur deshalb möglich, weil jedes Hinzudenken des erfahrenden Individuums zu jedem Erfahrungsinhalt, das die empiriokritische in Uebereinstimmung mit der immanenten Philosophie annimmt, überhaupt eine empirisch nicht begründete Voraussetzung ist, die aus der falschen Vermengung des Inhalts der wirklichen Erfahrung mit der Reflexion über diese hervorgeht.“ (Zit. Art. S. 382.)

Denn die Immanenzphilosophen (Schuppe, Rehmke, Leclair, Schubert-Soldern), die, wie wir später sehen werden, selbst ihre heiße Sympathie für Avenarius bekunden, gehen gerade von dieser Idee der „unauflöslchen“ Subjekt-Objekt-Beziehung aus. W. Wundt zeigte aber, bevor er Avenarius analysierte, ausführlich, daß die immanente Philosophie nur eine „Modifikation“ des Berkeleyanismus ist, und daß die Immanenzphilosophen, wie sehr sie auch von Berkeley abrücken, in Wirklichkeit durch Wortunterschiede nicht den „tieferen Gehalt dieser philosophischen Lehren“ zu verhüllen vermögen, nämlich den Berkeleyanismus oder den Fichteanismus*.

Der englische Schriftsteller Norman Smith** kommt in seiner

* Zit. Artikel § C: „Die immanente Philosophie und der Berkeleysche Idealismus“, S. 373 u. 375, vgl. S. 386 u. 407. Ueber die Unvermeidlichkeit des Solipsismus von diesem Standpunkt: S. 381.

** Norman Smith, „Avenarius, Philosophy of Pure experience“ in „Mind“, Bd. XV, 1906, S. 28.

Analyse der „Kritik der reinen Erfahrung“ von Avenarius noch eindeutiger und entschiedener zum selben Resultat:

„Die meisten Leser des Werkes von Avenarius ‚Der menschliche Weltbegriff‘ werden wahrscheinlich darin übereinstimmen, daß die positiven Resultate desselben, so überzeugend es auch als Kritik (des Idealismus) ist, vollständig illusionär sind. Wollten wir versuchen, seine Theorie der Erfahrung zu interpretieren, wie man sie hinstellen will, nämlich als wahrhaft realistisch (genuinely realistic), dann entzieht sie sich jeder klaren Darstellung: ihr ganzer Sinn erschöpft sich in der Negation des Subjektivismus, den sie angeblich widerlegt. Erst wenn wir die Fachausdrücke von Avenarius in eine gebräuchliche Sprache übersetzen, entdecken wir, wo in Wahrheit der Ursprung seiner Mystifikation liegt. Avenarius hat die Aufmerksamkeit von den Mängeln seiner Position dadurch abgelenkt, daß er seinen Hauptangriff gerade gegen jenen ‚schwachen Punkt‘ (d. h. den idealistischen Punkt. L.) richtet, der für seine eigene Theorie verhängnisvoll ist . . . Bei allen Betrachtungen von Avenarius kommt ihm die Unbestimmtheit des Terminus ‚Erfahrung‘ wohl zustatten. Einmal bedeutet dieser Terminus das ‚Erfahren‘ (experience) und das anderemal ‚das Erfahrene‘ (experienced). Die letztere Bedeutung wird nachdrücklich betont, wenn die Natur des ‚Ich‘ (of the self) in Frage kommt. Diese zwei Deutungen des Begriffes ‚Erfahrung‘ fallen praktisch zusammen mit seiner wichtigen Unterscheidung zwischen der absoluten und der relativen Betrachtung (oben habe ich die Bedeutung dieser Unterscheidung bei Avenarius gezeigt. L.), doch sind diese beiden Gesichtspunkte in seiner Philosophie nicht wirklich in Einklang miteinander gebracht, denn wenn er die Voraussetzung als rechtmäßig zuläßt, daß die Erfahrung auf ideelle Weise durch das Denken ergänzt werde (die vollständige Beschreibung der Umgebung wird ideell durch den Gedanken von dem betrachtenden Ich ergänzt. L.), macht er eine Annahme, die er nicht mit seiner Behauptung vereinbaren kann, daß nichts existiere außer in Beziehung zum Ich (to the self). Die ideelle Ergänzung der gegebenen Realität, die auch aus der Zerlegung der materiellen Körper in Elemente, die den menschlichen Sinnen unzugänglich sind (die Rede ist von den materiellen Elementen, die von der Naturwissenschaft entdeckt sind, von den Atomen, Elektronen usw., nicht aber von den von Mach und Avenarius erdichteten Elementen. L.), oder daraus, daß man die Erde in eine Zeit zurückverfolgt, wo noch kein menschliches Wesen auf ihr existierte, ist, streng genommen, keine Ergänzung der Erfahrung, sondern nur dessen, was wir erfahren. Dies ergänzt bloß eines der Glieder der Koordination, von denen Avenarius behauptet hat, sie seien untrennbar. Das führt uns nicht nur zu dem, was nie erfahren worden ist (nie ein Objekt der Erfahrung war, has not been experienced), sondern zu dem, was niemals, auf keinen Fall von Wesen, wie wir, in Erfahrung gebracht werden kann. Aber hier kommt wieder der Doppelsinn des Begriffes ‚Erfahrung‘ Avenarius zu Hilfe. Er beweist, daß der Gedanke eine ebenso wirkliche (genuine) Form der Erfahrung ist, wie die sinnliche Wahrnehmung, und fällt so schließlich zurück in das abgetragene (timeworn) Argument des subjektiven Idealismus, nach dem der Gedanke und die Realität untrennbar sind, weil Realität nur im Gedanken erfaßt werden kann und der Gedanke die Existenz des Denkenden einschließt. Also: nicht irgendeine originelle oder tiefe Wiederher-

stellung des Realismus, sondern nur die Wiederherstellung der wohlbekannten Position des subjektiven Idealismus in seiner rohesten (crudest) Form ist das Endresultat der positiven Spekulation von Avenarius.“ (S. 29.)

Hier ist die Mystifikation von Avenarius, der Fichtes Fehler vollständig wiederholt, vortrefflich aufgedeckt. Die famose Aufhebung des Gegensatzes zwischen Materialismus (Smith sagt mit Unrecht: Realismus) und Idealismus durch das Wörtchen „Erfahrung“ hat sich, sobald wir nur begonnen haben, zu bestimmten konkreten Problemen überzugehen, glattweg als Fabel erwiesen. Ein solches Problem ist das Problem der Existenz der Erde vor dem Menschen und vor allen Lebewesen. Wir werden darüber gleich noch ausführlicher sprechen. Hier bemerken wir nur, daß nicht nur Norman Smith, ein Gegner von Avenarius, den fiktiven Avenariusschen „Realismus“ entlarvt, sondern auch der Immanenzler W. Schuppe, der den „Menschlichen Weltbegriff“ bei seinem Erscheinen als Bestätigung des naiven Realismus so warm begrüßt hat*. Die Sache verhält sich nämlich so, daß W. Schuppe mit einem solchen „Realismus“, d. h. mit einer solchen Mystifikation des Materialismus, wie Avenarius sie aufischt, vollkommen einverstanden ist. Auf so einen Realismus, meinte er in seinem Briefe an Avenarius, habe ich immer Anspruch gehabt, mit dem gleichen Rechte, wie Sie, hochverehrter Herr Kollege, ich, der Immanenzphilosoph, den man durch Verdrehung zu einem subjektiven Idealisten gestempelt hat. „Mein Begriff des Denkens . . . verträgt sich vortrefflich mit Ihrer ‚reinen Erfahrung‘.“ (S. 167.) „Die Zusammengehörigkeit und Unzertrennlichkeit der beiden Glieder der Koordination“ gibt nur das Ich (d. h. das abstrakte, Fichtesche Selbstbewußtsein, der vom Gehirn losgerissene Gedanke). „Was Sie eliminieren wollten, haben Sie stillschweigend vorausgesetzt . . .“ (S. 173.)

So schrieb Schuppe an Avenarius. Und es ist schwer zu sagen, wer den Mystifikator Avenarius empfindlicher entlarvt, Smith

* W. Schuppe, „Die Bestätigung des naiven Realismus“. Offener Brief an Herrn Prof. Dr. Richard Avenarius. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. 17, 1893, S. 364—388 (abgedruckt im „Menschlichen Weltbegriff“ von Avenarius, 3. Aufl., Leipzig 1912. Die Seitenzahlen beziehen sich auf diese Auflage. Die Redaktion).

durch seine klare und eindeutige Widerlegung, oder Schuppe, der sich über die abschließende Arbeit von Avenarius so begeistert äußert. In der Philosophie ist der Kuß eines Wilhelm Schuppe nicht weniger kompromittierlich als in der Politik der Kuß eines Peter Struve oder Menschikow.

Ebenso sagt O. Ewald, der Mach lobt, weil dieser dem Materialismus nicht erlegen ist, über die Prinzipialkoordination:

„Erklärt man die Korrelation von Zentralglied und Gegenglied für eine erkenntnistheoretische Notwendigkeit, die zu umgehen unmöglich sei, so betritt man, auch wenn auf dem Umhängeschild der Name ‚Empiriokritizismus‘ in den schreiendsten Lettern prangt, einen Standpunkt, der sich in nichts von dem absoluten Idealismus unterscheidet (ein unrichtiger Terminus; es sollte subjektiven Idealismus heißen; denn der absolute Idealismus Hegels verträgt sich mit der Existenz der Erde, der Natur, der physischen Welt ohne Menschen, wobei unter Natur nur das „Anderssein“ der absoluten Idee verstanden wird. L.). Hält man dagegen an jener Koordination nicht fest, und beläßt man den Gegengliedern ihre Unabhängigkeit, so liegen mit einem Male alle metaphysischen Möglichkeiten, insbesondere nach der Seite des transzendentalen Realismus hin, offen.“ (l. c., S. 56 u. 57.)

Herr Friedländer, der sich hinter dem Pseudonym Ewald verbirgt, versteht unter Metaphysik und transzendentelem Realismus den Materialismus. Selbst Verfechter einer Abart des Idealismus, stimmt er mit den Machisten und Kantianern gänzlich darin überein, daß der Materialismus Metaphysik sei, „von Anfang bis Ende wüteste Metaphysik“ (S. 134). Bezüglich der „Transzendenz“ und des metaphysischen Charakters des Materialismus ist er ein Gesinnungsgenosse von Basarow und allen unseren Machisten, worüber wir später noch sprechen müssen. Hier ist es wichtig, noch einmal festzustellen, wie in Wirklichkeit die eitle Gelehrtenpräntention, Idealismus und Materialismus überwinden zu wollen, sich verflüchtigt, und wie das Problem mit unerbittlicher Unversöhnlichkeit gestellt wird. „Den Gegengliedern ihre Unabhängigkeit belassen“, bedeutet (wenn man die geschraubte Sprache von Avenarius ins Menschliche übersetzt) die Natur, die Außenwelt für unabhängig von Bewußtsein und Empfindung der Menschen zu halten. Das aber ist Materialismus. Eine Erkenntnistheorie, die sich auf der Voraussetzung der unauflöslichen Zusammengehörigkeit des Objekts mit der menschlichen Empfin-

„Empfindungskomplexe“ = Körper; „Weltelemente“, die im Psychischen und Physischen identisch sind; Avenariussche Koordination usw.), verfällt unvermeidlich in den Idealismus. Dies ist die einfache und unausweichliche Wahrheit, die bei einiger Aufmerksamkeit leicht in dem Wirrwarr der geschraubten, die Sache absichtlich verdunkelnden und das breite Publikum von der Philosophie abschreckenden, quasi-gelehrten Terminologie der Avenarius, Schuppe, Ewald u. a. zu entdecken ist.

Die „Versöhnung“ der Theorie von Avenarius mit dem „naiven Realismus“ hat am Ende sogar Zweifel bei seinen Schülern hervorgerufen. So meint z. B. Rudolf Willy, daß die geläufige Behauptung, Avenarius habe den „naiven Realismus“ rehabilitiert, *cum grano salis* (bedingt) zu verstehen sei. „Als Dogma wäre ja der naive Realismus durchaus nichts anderes als der Glaube an die außerpersönlichen Dinge an sich in sinnlich handfester Gestalt*.“ Mit anderen Worten: die einzige Erkenntnistheorie, die man in wirklicher und nicht fiktiver Uebereinstimmung mit dem „naiven Realismus“ aufbauen kann, ist nach Willys Ansicht der Materialismus! Willy aber lehnt selbstverständlich den Materialismus ab. Doch muß er zugeben, daß Avenarius die Einheit der „Erfahrung“, die Einheit von „Ich“ und Umgebung im „Menschlichen Weltbegriff“ „durch eine Reihe komplizierter und teilweise sehr gekünstelter Hilfs- und Mittelbegriffe zu gewinnen sucht.“ (S. 171.) Der „Menschliche Weltbegriff“, als Reaktion gegen den anfänglichen Idealismus von Avenarius,

„hat durchaus den Charakter eines Ausgleiches zwischen dem „naiven Realismus“ des Common Sense (gemeinen Verstandes) und dem erkenntnistheoretischen Idealismus der Schulphilosophie. Aber daß nun ein solcher Ausgleich die Einheit und Ganzheit der Gesamterfahrung (Willy spricht auch von Grunderfahrung; wieder ein neues Wörtchen! L.) herzustellen imstande wäre, möchte ich nicht behaupten.“ (S. 170.)

Ein wertvolles Geständnis! Idealismus und Materialismus auszugleichen, ist der „Erfahrung“ von Avenarius nicht gelungen. Willy scheint die *Schulphilosophie* der Erfahrung zu verneinen, um sie durch eine Philosophie der „Grund“erfahrung zu ersetzen, die noch dreimal verworrener ist . . .

* Rudolf Willy: „Gegen die Schulweisheit“, S. 170.

4. HAT DIE NATUR VOR DEM MENSCHEN EXISTIERT?

Wir haben bereits gesehen, daß diese Frage für die Philosophie von Mach und Avenarius besonders unangenehm ist. Die Naturwissenschaft behauptet positiv, daß die Erde einmal in einem Zustand existierte, wo es weder den Menschen noch überhaupt irgendein Lebewesen auf ihr gab und auch gar nicht geben konnte. Die organische Materie ist eine spätere Erscheinung, das Resultat einer langwierigen Entwicklung. Also gab es damals keine empfindende Materie, also auch keine „Empfindungskomplexe“, kein Ich, das nach der Lehre von Avenarius angeblich mit der Umgebung „unauflöslich“ verbunden ist. Die Materie ist das Primäre; Gedanke, Bewußtsein, Empfindung sind das Produkt einer sehr hohen Entwicklung. Dies ist die materialistische Erkenntnistheorie, auf deren Boden die Naturwissenschaft instinktiv steht.

Es fragt sich, ob die hervorragenden Vertreter des Empirio-kritizismus diesen Widerspruch zwischen ihrer Theorie und der Naturwissenschaft bemerkt haben? Ja, sie haben ihn bemerkt und die Frage ganz eindeutig gestellt, wie dieser Widerspruch zu beseitigen wäre. Drei Auffassungen dieser Frage, die von Avenarius selbst und dann die von J. Petzoldt und R. Willy, seinen Schülern, bieten vom Standpunkte des Materialismus besonderes Interesse.

Avenarius versucht, diesen Widerspruch mit der Naturwissenschaft durch die Theorie des „potentiellen“ Zentralgliedes in der Koordination zu beseitigen. Die Koordination besteht, wie wir wissen, in der „unauflöselichen“ Verbindung des Ich und der Umgebung. Um die offenbare Absurdität dieser Theorie zu beseitigen, wird der Begriff des „potentiellen“ Zentralgliedes eingeführt. Wie steht es z. B. mit der Entwicklung des Menschen aus dem Embryo? Existiert eine Umgebung (= „Gegenglied“), wenn das „Zentralglied“ einen Embryo vorstellt? Das embryonale System C bietet — so antwortet Avenarius — ein „potentielles Zentralglied in bezug auf eine künftige individuelle Umgebung*“. Das potentielle Zentralglied ist nie gleich Null, auch dann nicht, wenn noch

* „Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie“, § 184.

keine Eltern („elterliche Bestandteile“) existieren, sondern „nur erst solche Umgebungsbestandteile, . . . welche zu den Eltern selbst zu werden befähigt sind“. (§ 185.)

Also die Koordination ist unauflöslich. Dies zu behaupten ist für den Empiriokritizisten unbedingt notwendig, wenn er die Grundlage seiner Philosophie, die Empfindungen und ihre Komplexe, retten will. Der Mensch ist das Zentralglied dieser Koordination. Wenn es aber noch keinen Menschen gibt, wenn er noch nicht geboren ist, so ist das Zentralglied doch nicht gleich Null, es ist nur ein *p o t e n t i e l l e s* Zentralglied geworden! Es ist wirklich erstaunlich, daß sich Leute finden, die einen Philosophen mit solchen Erwägungen ernst nehmen! Selbst Wundt, der betont, daß er durchaus kein Feind jeder Metaphysik (d. h. jeder Art Fideismus) sei, ist gezwungen, hier eine „mystische Verdunklung des Erfahrungsbegriffes“ durch das Wörtchen „potentiell“, das jede Koordination vernichtet, zu konstatieren. (Zit. Artikel, S. 379.)

In der Tat, kann man im Ernst von einer Koordination sprechen, deren Unauflöslichkeit darin besteht, daß eines ihrer Glieder potentiell ist?

Ist das nicht Mystik, ist das nicht eine direkte Vorstufe zum Fideismus? Wenn es möglich ist, ein potentielles Zentralglied in bezug auf eine zukünftige Umgebung zu denken, warum sollte man es nicht auch in bezug auf die *v e r g a n g e n e* Umgebung, d. h. *n a c h d e m T o d e* des Menschen, tun können? Ihr werdet sagen, daß Avenarius diese Konsequenz aus seiner Theorie nicht gezogen hat. Ja, aber darum ist diese absurde und reaktionäre Theorie nur feiger, aber nicht besser geworden. Avenarius führte allerdings im Jahre 1894 diese Theorie nicht zu Ende, oder er hatte nicht den Mut, sie zu Ende zu führen, sie konsequent bis zu Ende zu denken. Rich. v. Schubert-Soldern aber berief sich, wie wir sehen werden, 1896 *a u s d r ü c k l i c h* auf diese Theorie, und zwar gerade, um theologische Schlußfolgerungen zu ziehen, wobei er 1906 auch die *Z u s t i m m u n g* Machs erwarb, der sagte, Schubert-Soldern gehe (dem Machismus) *s e h r n a h e*

W e g e. Engels war in vollem Recht, als er Dühring, einen ausgesprochenen Atheisten, bekämpfte, weil dieser inkonsequenterweise dem Fideismus in seiner Philosophie ein Türchen offen ließ. Diesen Vorwurf macht Engels mehrmals, und zwar ganz mit Recht, dem Materialisten Dühring, der, wenigstens in den siebziger Jahren, keine theologischen Folgerungen zog. Bei uns aber gibt es Leute, die als Marxisten gelten möchten und trotzdem eine Philosophie in die Massen tragen, die hart an Fideismus grenzt.

„... Es könnte scheinen — schrieb ebendort Avenarius —, als ob gerade von empiriokritischem Standpunkte aus die Naturwissenschaft gar nicht ‚berechtigt‘ wäre, nach Perioden unserer jetzigen Umgebung zu fragen, welche dem Dasein des Menschen zeitlich vorangehen sollten. Der Fragende kann gar nicht vermeiden, sich hinzuzudenken.“ „Denn was der Naturwissenschaftler will — fährt Avenarius fort —, ist im Grunde nur das: wie würde die Erde . . . vor dem Auftreten der Lebewesen bzw. des Menschen zu bestimmen sein, wenn ich mich als ihren Beschauer hinzudenke — etwa in der Weise, wie es denkbar wäre, daß wir die Geschichte eines anderen Gestirns oder gar eines anderen Sonnensystems durch vervollkommnete Instrumente von unserer Erde aus beobachten könnten.“ (S. 273.)

Die Dinge können nicht unabhängig von unserem Bewußtsein existieren. „Man denkt allemal sich selbst als Intelligenz, die das Ding zu erkennen strebt, mit hinzu.“

Diese Theorie, daß es notwendig sei, zu jedem Ding und zu der Natur vor dem Menschen das menschliche Bewußtsein „hinzuzudenken“, habe ich in dem ersten Absatz mit den Worten des „neuesten Positivisten“ Richard Avenarius dargestellt, im zweiten Absatz aber mit den Worten des subjektiven Idealisten J. G. Fichte*. Die Sophistik dieser Theorie ist so evident, daß es peinlich ist, sich mit ihr auseinanderzusetzen. Wenn wir uns „hinzudenken“, so bleibt unsere Anwesenheit doch eine e i n g e b i l d e t e, während die Existenz der Erde vor dem Menschen eine r e a l e ist. In der Tat konnte der Mensch u n m ö g l i c h Beobachter beispielsweise des glühenden Zustandes der Erde sein. Seine Anwesenheit hierbei zu „denken“ ist ein ebensolcher O b s k u r a n t i s m u s, wie wenn ich die Existenz der Hölle durch folgendes Argument verteidigen wollte: wenn ich mich als Beschauer „hinzudenke“, so

* J. G. Fichte, „Recension des Aenesidemus“, 1794, Sämtliche Werke, Bd. I, S. 19.

könnte ich die Hölle beobachten. Der „Ausgleich“ des Empirio-kritizismus mit der Naturwissenschaft besteht darin, daß Avenarius sich gütigst herbeiläßt, das „hinzuzudenken“, dessen Möglichkeit anzunehmen die Naturwissenschaft ausschließt. Kein halbwegs gebildeter Mensch mit einigermaßen gesunden Sinnen zweifelt daran, daß die Erde bereits zu einem Zeitpunkt existierte, wo auf ihr kein Leben, keine Empfindung, kein „Zentralglied“ sein konnte, folglich ist die ganze Theorie von Mach und Avenarius, aus der sich ergibt, daß die Erde ein Empfindungskomplex sei („die Körper sind Empfindungskomplexe“) oder ein „Komplex von Elementen, in denen das Psychische mit dem Physischen identisch ist“, oder ein „Gegenglied, dessen Zentralglied den Wert Null nie annehmen kann“, philosophischer Obskurantismus, die Steigerung des subjektiven Idealismus ad absurdum.

J. Petzoldt sah ein, in welcher absurden Lage Avenarius gekommen war, und schämte sich dessen. In seiner „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung“ (Bd. II) widmet er einen ganzen Paragraph (§ 65) „der Frage nach der einstigen Wirklichkeit früherer Erdperioden“.

„In Avenarius' Lehre — sagt Petzoldt — spielt das Ich eine andere Rolle als bei Schuppe“ (merken wir uns, daß Petzoldt wiederholt ganz eindeutig erklärt: von drei Männern werden wir zu unserem philosophischen Denken herangeführt: von Schuppe, Mach und Avenarius), „aber wohl noch immer eine für die Theorie zu bedeutende.“

Auf Petzoldt hat offenbar gewirkt, daß Schuppe Avenarius entlarvte, indem er nachwies, daß bei Avenarius tatsächlich alles auch nur auf dem Ich beruht; Petzoldt möchte das verbessern.

„Avenarius sagt einmal: — fährt Petzoldt fort — ‚Man kann sich wohl eine ‚Gegend‘ denken, welche noch kein menschlicher Fuß betrat, — aber um eine solche Umgebung denken (gesperrt von Avenarius) zu können, bedarf es doch eines ‚Ich‘-Bezeichneten, dessen ‚Gedanke‘ sie wäre.“

Petzoldt erwidert:

„Die erkenntnistheoretisch wichtige Frage ist aber gar nicht die, ob wir uns eine solche Gegend überhaupt denken können, sondern ob wir sie von irgendwelchem individuellen Denken unabhängig existierend oder existiert habend denken dürfen.“

Was recht ist, muß recht bleiben. Die Menschen können sich allerdings alles Mögliche denken und „hinzudenken“, auch alle möglichen Höllen, Trolle und Gespenster, Lunatscharski brachte es sogar fertig, nun, gelinde gesprochen, . . . religiöse Begriffe „hinzuzudenken“. Die Aufgabe der Erkenntnistheorie besteht aber gerade darin, die Irrealität, das Phantastische, das Reaktionäre solcher Hirngespinnste aufzudecken.

„. . . Denn daß zum Denken ein System C gehört (d. h. das Gehirn), das ist ja für Avenarius und die hier vertretene Philosophie eine selbstverständliche Sache.“

Das ist nicht wahr. Avenarius' Theorie von 1876 ist die Theorie des Gedankens ohne Gehirn. Und in seiner Theorie von 1892/94 findet sich, wie wir gleich sehen werden, ebenfalls ein solches Element des idealistischen Unsinnns.

„Ist aber dieses System C Existenzbedingung (gesperrt von Petzoldt) etwa für die Sekundärzeit der Erde?“

Nachdem Petzoldt die von uns bereits zitierte Betrachtung von Avenarius über die eigentlichen Ziele der Naturwissenschaft, und wie wir den Beobachter „hinzudenken“ können, angeführt hat, erwidert er:

„Nein, wir wollen wissen, ob ich die Erde für jene ferne Zeit ebenso existierend denken darf, wie ich sie für gestern oder für die der gegenwärtigen vorhergehende Minute existierend denke. Oder soll ihre Existenz davon abhängig gemacht werden, daß, wie es Willy gefordert hat, für die betreffende Zeit wenigstens ein wenn auch auf noch so tiefer Entwicklungsstufe stehendes System C mitexistierend gedacht werden darf?“

Auf diese Idee von Willy werden wir sofort zurückkommen.

„Avenarius vermeidet die sonderbare Folgerung Willys durch den Gedanken, daß der Fragende sich gar nicht wegdenken oder gar nicht vermeiden kann, sich hinzuzudenken. (Vgl. auch Avenarius, „Der menschliche Weltbegriff“, S. 130.) Damit macht er aber das individuelle Ich des Fragenden oder doch den Gedanken an dieses Ich zur Bedingung nicht bloß für den Akt des Gedankens an die noch unbewohnte Erde, sondern für die Berechtigung des Glaubens an die Existenz der Erde in jener Zeit.

Diese Irrwege sind leicht zu vermeiden, wenn man dem Ich keine so starke theoretische Stellung einräumt. Das einzige, was die Erkenntnistheorie angesichts irgendwelcher Anschauungen über räumlich oder zeitlich Entlegenes wie überhaupt irgendwelcher Lehren zu fordern hat, ist, daß es Denkbare ist und eindeutig bestimmt gedacht werden kann, alles übrige ist dann Sache der Spezialwissenschaften.“ (Band II, S. 325.)

Petzoldt taufte also das Gesetz der Kausalität in das Gesetz der eindeutigen Bestimmtheit um und nimmt, wie wir sehen werden, die A p r i o r i t ä t dieses Gesetzes in seine Theorie auf. Das bedeutet, daß Petzoldt vor dem subjektiven Idealismus und Solipsismus des Avenarius („er räumt dem Ich eine zu starke Stellung ein“, wie es im professoralen Sprachgebrauch heißt!) sich rettet mittels K a n t i s c h e r Ideen. Das Fehlen des objektiven Momentes in der Lehre von Avenarius, die Unmöglichkeit, diese Lehre mit den Forderungen der Naturwissenschaft, die die Erde (das Objekt) als längst vor dem Erscheinen der Lebewesen (des Subjektes) existiert habend erklärt, in Einklang zu bringen, alles das hat Petzoldt gezwungen, sich an die Kausalität (die eindeutige Bestimmtheit) zu klammern. Die Erde hat existiert, da ihre Existenz vor dem Menschen mit ihrer jetzigen Existenz kausal verbunden ist. Erstens: woher diese Kausalität? A priori, sagt Petzoldt. Zweitens: sind die Vorstellungen von der Hölle, den Trolen und den "Hirngespinsten" Lunatscharskis nicht auch kausal verbunden? Drittens: die Theorie der „Empfindungskomplexe“ wird jedenfalls durch Petzold zerstört. Petzoldt löste nicht den von ihm wohl erkannten Widerspruch bei Avenarius, er verwirrte sich nur noch mehr. Denn es kann nur eine Lösung geben: die Anerkennung, daß die von unserem Bewußtsein abgebildete Außenwelt unabhängig von unserem Bewußtsein existiert. Nur diese materialistische Lösung ist mit der Naturwissenschaft wirklich vereinbar, und nur sie beseitigt die idealistische Lösung des Problems der Kausalität durch Petzoldt und Mach, worüber wir noch besonders sprechen werden.

Der dritte Empiriokritizist, R. Willy, warf 1896 in dem Aufsatz „Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt“ zum erstenmal die Frage dieser Schwierigkeit der Avenariusschen Philosophie auf. Wie steht es mit der Welt vor den Menschen, fragt hier Willy*, und antwortet zuerst in Uebereinstimmung mit Avenarius: „Wir versetzen uns in G e d a n k e n in die Vergangenheit.“ Dann aber sagt er, daß man unter E r f a h -

* „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“, Band XX, 1896, S. 72.

rung durchaus nicht die menschliche Erfahrung notwendig zu verstehen verpflichtet ist.

„Denn die Tierwelt — und wäre es der geringste Wurm — müssen wir, wenn wir ... das tierische Leben nur im Zusammenhange der allgemeinen Erfahrung betrachten, einfach als primitive Mitmenschen ansehen.“ (S. 73—74.)

Also, die Erde war vor den Menschen „Erfahrung“ eines Wurmes, der die Funktion eines „Zentralgliedes“ versah, um die „Koordination“ und die Philosophie von Avenarius zu retten! Es wundert uns nicht, daß Petzoldt sich von solcher Denkungsart abzugrenzen suchte; denn dies ist nicht nur der Gipfelpunkt des Unsinn (es werden einem Wurm Ideen über die Erde zugeschrieben, die den Theorien der Geologen entsprechen), sondern sie hilft auch unserem Philosophen nicht im geringsten, da die Erde nicht nur vor dem Menschen, sondern auch vor allen Lebewesen überhaupt existierte.

Mit dieser Frage befaßte sich Willy noch einmal im Jahre 1905. Der Wurm wurde diesmal beiseitegelassen*. Das „Gesetz der eindeutigen Bestimmtheit“ von Petzoldt aber konnte Willy natürlich nicht befriedigen, er sieht darin einen „logischen Formalismus“.

„Gelingen wir durch die Petzoldtschen Fragen (nach der Welt vor den Menschen. L.) nicht einfach nur wieder zurück zu den Dingen-an-sich des common-sense?“ (d. h. zum Materialismus! Wie entsetzlich, fürwahr! L.) „... und nun gar jene Epoche vor Millionen und aber Millionen Jahren, in der es noch gar kein Leben gab! Ist die Zeit vielleicht ein Ding-an-sich? Nicht doch!** Nun — dann sind die (außerpersönlichen) Dinge jenseits des Menschen nur Vorstellungen —: nur Phantasiestücke, die wir Menschen mit Hilfe einiger Fragmente, die wir in unserer Gegenwart vorfinden, entwerfen. Weshalb nicht? Fürchtet sich der Philosoph vor dem Strome des Lebens? ... Also sage ich mir: laß fahren alle Systemweisheit und ergreife den Augenblick — den Augenblick, den du erlebst —: nur ein solcher Augenblick beglückt.“ (S. 177 u. 178.)

So, so. Entweder Materialismus oder Solipsismus, dahin gelangte Willy trotz seiner schreienden Phrasen bei der Behandlung der Frage nach der Existenz der Natur vor dem Menschen.

Nun das Fazit. Wir ließen drei empiriokritizistische Auguren aufmarschieren, die im Schweiß ihres Angesichts sich abmühten,

* R. Willy: „Gegen die Schulweisheit“, 1905, S. 173—178.

** Wir werden uns darüber besonders mit den Machisten auseinandersetzen.

ihre Philosophie mit der Naturwissenschaft in Einklang zu bringen und die Löcher des Solipsismus auszuflickten. Avenarius wiederholte das Argument von Fichte und unterschob an Stelle der wirklichen Welt eine eingebildete Welt. Petzoldt rückte von dem Fichteschen Idealismus ab und näherte sich dem Kantschen Idealismus. Willy, nachdem er mit dem Wurm Fiasko erlitten hatte, gab es auf und sagte aus Versehen die Wahrheit: entweder Materialismus oder Solipsismus oder gar überhaupt nichts als der gegenwärtige Augenblick.

Es bleibt uns nur noch übrig, dem Leser zu zeigen, wie unsere heimischen Machisten diese Frage verstanden und dargestellt haben. Hier Basarow in den „Beiträgen zur Philosophie des Marxismus“, S. 11:

„Wir müssen jetzt unter der Führung unseres getreuen Vademekums (die Rede ist von Plechanow. L.) noch in die letzte und entsetzlichste Sphäre der solipsistischen Hölle hinuntersteigen, in jene Sphäre, in der nach Plechanows Versicherung jeder subjektive Idealismus von der Notwendigkeit bedroht ist, sich die Welt in den Anschauungsformen von Ichthyosauriern und Archäopteryxen vorstellen zu müssen. ‚Versetzen wir uns in Gedanken‘ — schreibt Plechanow — ‚in jene Epoche, in der nur sehr entfernte Ahnen des Menschen existierten, z. B. in die Sekundärzeit. Es fragt sich, wie stand es da mit Raum, Zeit und Kausalität? Wessen subjektive Formen waren sie damals? Die subjektiven Formen von Ichthyosauriern? Und wessen Verstand diktierte damals der Natur seine Gesetze? Der Verstand der Archäopteryxen? Auf diese Fragen kann die Kantsche Philosophie keine Antwort geben. Sie muß auch als absolut unvereinbar mit der modernen Wissenschaft abgelehnt werden‘ (Plechanow: „L. Feuerbach“, S. 117).“

Hier unterbricht Basarow das Zitat aus Plechanow, und zwar gerade vor folgendem — wie wir sofort sehen werden — sehr wichtigen Passus:

„Der Idealismus behauptet: ohne Subjekt kein Objekt. Die Geschichte der Erde zeigt, daß das Objekt viel früher existierte, als das Subjekt entstanden ist, d. h. viel früher als Organismen, die einen bemerkbaren Grad von Bewußtsein besitzen... Die Entwicklungsgeschichte beweist die Wahrheit des Materialismus.“

Fahren wir mit dem Zitat aus Basarow fort:

„... Gibt aber das Plechanowsche Ding an sich die gesuchte Antwort? Erinnern wir uns, daß wir auch nach Plechanow von den Dingen, wie sie an sich sind, keine Vorstellung haben können, wir kennen nur ihre Erscheinungen, nur die Resultate ihrer Wirkung auf die Sinnesorgane. Außerhalb dieser Wirkung haben sie keine Gestalt. („L. Feuerbach“, S. 112.) Welche Sinnesorgane

existierten denn in der Epoche der Ichthyosaurier? Augenscheinlich doch nur die Sinnesorgane der Ichthyosaurier und ihresgleichen. Nur die Vorstellungen der Ichthyosaurier waren damals wirkliche, reale Erscheinungen der Dinge an sich. Folglich muß auch nach Plechanow ein Paläontologe, wenn er auf realem Boden bleiben will, die Geschichte der Sekundärzeit in den Anschauungsformen des Ichthyosaurus schreiben. Auch hier also wird der Solipsismus mit keinem Schritt überholt.“

Das ist die ungekürzte Betrachtung eines Machisten (wir bitten den Leser wegen der Länge des Zitats um Entschuldigung), eine Betrachtung, die als erstklassiges Muster von Konfusion verewigt zu werden verdient.

Basarow bildet sich ein, Plechanow beim Wort gefangen zu haben. Wenn die Dinge an sich außer ihrer Wirkung auf unsere Sinnesorgane keine andere Gestalt haben, so bedeutet das, daß sie in der Sekundärzeit nicht anders als in „Gestalt“ der Sinnesorgane der Ichthyosaurier existierten. Und das soll die Betrachtung eines Materialisten sein?! Wenn die „Gestalt“ das Resultat der Wirkung der „Dinge an sich“ auf die Sinnesorgane ist, folgt denn daraus, daß die Dinge unabhängig von irgendwelchen Sinnesorganen nicht existieren?

Nehmen wir aber für einen Augenblick an, daß Basarow Plechanows Worte wirklich „mißverstanden“ hat (so unwahrscheinlich eine solche Annahme auch ist), daß sie ihm unklar schienen. Mag sein. Wir fragen: will Basarow sich in Reitkünsten gegen Plechanow üben (den ja die Machisten zum einzigen Vertreter des Materialismus erheben!) oder zur Klärung der Frage des M a t e r i a l i s m u s beitragen? Wenn euch Plechanow unklar, widerspruchsvoll usw. erschien, warum habt ihr denn nicht andere Materialisten genommen? Etwa weil ihr sie nicht kennt? Unwissenheit ist jedoch kein Argument.

Sollte Basarow wirklich nicht wissen, daß die Grundvoraussetzung des Materialismus die Anerkennung der Außenwelt, der Existenz von D i n g e n außerhalb und unabhängig von unserem Bewußtsein ist, dann hätten wir in der Tat einen hervorragenden Fall von äußerster Ignoranz vor uns. Wir erinnern den Leser an Berkeley, der im Jahre 1710 den Materialisten zum Vorwurf machte, daß sie „Objekte an sich“ anerkennen, die unabhängig

von unserem Bewußtsein existieren und von diesem Bewußtsein abgebildet werden. Es steht natürlich jedem frei, sich auf die Seite Berkeleys oder sonst jemand's g e g e n die Materialisten zu stellen, das ist unbestreitbar, aber ebenso unbestreitbar ist, daß von den Materialisten sprechen und dabei die Grundvoraussetzung des g e s a m t e n Materialismus entstellen oder ignorieren, eine heillose Konfusion in die Frage hineintragen heißt.

Hatte Plechanow recht, als er sagte, daß es für den Idealismus kein Objekt ohne Subjekt gibt, für den Materialismus das Objekt aber unabhängig vom Subjekt existiert und mehr oder weniger richtig in seinem Bewußtsein abgebildet wird? Wenn das n i c h t richtig ist, so müßte ein Mensch, der auch nur ein klein wenig Achtung vor dem Marxismus hat, d i e s e n Irrtum Plechanows aufzeigen und sich n i c h t mit Plechanow, sondern mit jemand anderem, mit Marx, Engels, Feuerbach über die Frage des Materialismus und über die Natur vor dem Erscheinen des Menschen auseinandersetzen. Ist dies aber richtig, oder seid ihr zumindest nicht imstande, hier einen Fehler aufzudecken, so ist euer Versuch, die Karten durcheinander zu werfen, im Kopfe des Lesers die elementarste Vorstellung vom Materialismus im Unterschiede zum Idealismus zu verwirren, eine literarische Unanständigkeit.

Für jene Marxisten aber, die sich für die Frage u n a b h ä n g i g von jedem Wörtchen, das Plechanow äußerte, interessieren, berufen wir uns auf die Meinung Ludwig Feuerbachs, der, wie man weiß (vielleicht weiß Basarow das n i c h t), Materialist war, und über dessen Werke Marx und Engels, wie bekannt, vom Hegelschen Idealismus zu ihrer materialistischen Philosophie gekommen sind. In seiner Entgegnung an R. Haym schrieb Feuerbach:

„Die Natur, die kein Objekt des Menschen oder Bewußtseins, ist nun allerdings im Sinne der spekulativen Philosophie oder wenigstens des Idealismus ein Kantisches Ding an sich (wir werden später von der Vermengung des Kantischen und des materialistischen Dinges an sich durch unsere Machisten ausführlich sprechen. L.), ein Abstraktum ohne Realität, aber eben an der Natur scheitert der Idealismus. Die Naturwissenschaft führt uns, wenigstens auf ihrem gegenwärtigen Standpunkte, notwendig auf einen Punkt, wo die Bedingungen menschlicher Existenz noch nicht gegeben, wo die Natur, d. h. die Erde, noch

kein Gegenstand des menschlichen Auges und Bewußtseins, die Natur also ein absolut unmenschliches Wesen war. Der Idealismus kann hierauf erwidern: auch die Natur ist eine von dir gedachte. Allerdings, aber daraus folgt nicht, daß diese Natur einst nicht wirklich gewesen ist, so wenig daraus, daß Sokrates und Plato für mich nicht sind, wenn ich sie nicht denke, folgt, daß sie einst ohne mich nicht gewesen sind*."

So also urteilte Feuerbach über Materialismus und Idealismus vom Standpunkt der Natur vor dem Menschen. Den Sophismus von Avenarius (den „Beobachter hinzuzudenken“) widerlegte Feuerbach, ohne den „neuesten Positivismus“ zu kennen, er kannte aber die alten, idealistischen Sophismen. Gibt doch Basarow rein gar nichts außer der Wiederholung dieses Sophismus der Idealisten: „Wäre ich dort gewesen (auf der Erde, in der vormenschlichen Epoche), so hätte ich die Welt so und so gesehen.“ („Beiträge zur Philosophie des Marxismus“, S. 29.) Mit anderen Worten: wenn ich eine wesentlich unsinnige und im Widerspruch mit der Naturwissenschaft stehende Annahme mache, als könnte der Mensch ein Beobachter der vormenschlichen Epoche sein, so wird es mir gelingen, meine Philosophie zusammenzureimen!

Danach kann man die Sachkenntnis oder die literarischen Methoden Basarows beurteilen, der die „Schwierigkeit“, mit der sich Avenarius, Petzoldt und Willy so herumgeschlagen haben, mit keinem Wort erwähnte, und dabei alles in einen Topf warf, indem er dem Leser einen so unwahrscheinlichen Mischmasch aufsticht, daß überhaupt kein Unterschied zwischen Materialismus und Solipsismus übrigblieb. Der Idealismus ist hier als „Realismus“ präsentiert, dem Materialismus aber wird unterstellt, daß er die Existenz der Dinge außerhalb ihrer Wirkung auf die Sinnesorgane leugne! Ja, ja, entweder hat Feuerbach den elementaren Unterschied zwischen Materialismus und Idealismus nicht gekannt, oder die Basarow u. Co. haben die ABC-Wahrheiten der Philosophie auf völlig neue Art umgemodelt.

Oder nehmen wir noch Valentinow, einen Philosophen, der natürlich von Basarow begeistert ist:

* L. Feuerbach: Sämtliche Werke, herausgegeben von W. Bolin und Fr. Jodl, Band VII, Stuttgart 1903, S. 510; oder Karl Grün: „L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung“, Band I, Leipzig 1874, S. 423—435.

1. „Berkeley ist der Urheber der Theorie der Subjekt-Objekt-Korrelativität.“ (S. 148.)

Doch ist das nicht etwa Berkeleyscher Idealismus, nichts dergleichen! Das ist „einsichtsvolle Analyse“!

2. „In der realistischsten Gestalt, abgesehen von den Formen (!) ihrer gewöhnlichen idealistischen Auslegung (nur der Auslegung! L.), sind die Grundvoraussetzungen der Theorie bei Avenarius formuliert.“ (S. 148.)

Kleine Kinder fallen, wie man sieht, auf Mystifikationen herein!

3. „Avenarius' Ansicht über den Ausgangspunkt der Erkenntnis ist: jedes Individuum findet sich in einer bestimmten Umgebung vor, mit anderen Worten, Individuum und Umgebung sind als gebundene und unlösliche (!) Glieder derselben Koordination gegeben.“ (S. 148.)

Entzückend! Das ist kein Idealismus, Valentinow und Basarow sind über Materialismus und Idealismus erhaben, diese Subjekt-Objekt-„Unauflöslichkeit“ ist — äußerst „realistisch“.

4. „Ist die umgekehrte Behauptung, daß es kein Gegenglied gibt, dem kein Zentralglied, kein Individuum korrespondieren würde, richtig? Natürlich (!) ist das nicht richtig... In der archaischen Periode grüntes die Wälder... es gab aber noch keine Menschen. (S. 148.)

Die Unauflöslichkeit kann also gelöst werden! Ist das nicht „natürlich“?

5. „Doch ist die Frage des Objektes an sich vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus absurd.“ (S. 148.)

Und ob! Als es noch keine empfindenden Organismen gab, waren die Dinge dennoch „Elementenkomplexe“, die mit den Empfindungen identisch sind!

6. „Die Immanenzschule in der Person von Schubert-Soldern und Schuppe kleidete diese (!) Gedanken in eine unbrauchbare Form und geriet in die Sackgasse des Solipsismus.“ (S. 149.)

„Diese Gedanken“ selbst aber enthalten keinen Solipsismus, und der Empiriokritizismus ist durchaus kein Wiederkäuen der reaktionären Theorie der Immanenzphilosophen, die wohl lügen, wenn sie ihre Sympathie für Avenarius bekunden!

Das ist keine Philosophie, ihr Herren Machisten, das ist ein sinnloser Wortschwall.

5. DENKT DER MENSCH MIT DEM GEHIRN?

Basarow bejaht diese Frage mit voller Entschiedenheit.

„Wenn man — schreibt er — der Theorie Plechanows: ‚das Bewußtsein ist ein innerer (? — Basarow) Zustand der Materie‘, eine mehr befriedigende Form gäbe, z. B.: ‚ein jeder psychische Vorgang ist die Funktion eines Gehirnprozesses‘, so würden weder Mach noch Avenarius dagegen ankämpfen.“ („Beiträge zur Philosophie des Marxismus“, S. 29.)

Für die Maus gibt es kein stärkeres Tier als die Katze. Für die russischen Machisten gibt es keinen Materialisten, der stärker wäre als Plechanow. Hat wirklich n u r Plechanow, oder hat Plechanow zum erstenmal jene materialistische These: das Bewußtsein ist ein innerer Zustand der Materie, aufgestellt? Und wenn Basarow die Formulierung des Materialismus bei Plechanow mißfiel, warum setzte er sich dann mit Plechanow auseinander und nicht mit Engels, nicht mit Feuerbach?

Weil die Machisten die Wahrheit fürchten. Sie bekämpfen den Materialismus und tun so, als ob sie Plechanow bekämpften: eine feige und prinzipienlose Methode.

Gehen wir aber zum Empiriokritizismus über. Avenarius „würde nicht dagegen ankämpfen“, daß der Gedanke eine Funktion des Gehirns sei. Diese Worte Basarows enthalten eine direkte Unwahrheit. Nicht nur k ä m p f t Avenarius gegen die materialistische These an, er schafft eine ganze „Theorie“, um gerade diese These zu widerlegen.

„Das Gehirn — sagt Avenarius im ‚Menschlichen Weltbegriff‘ — ist kein Wohnort, Sitz, Erzeuger, kein Instrument oder Organ, kein Träger oder Substrat usw. des Denkens.

Das Denken ist kein Bewohner oder Befehlshaber, keine andere Hälfte oder Seite usw., aber auch kein Produkt, ja nicht einmal eine physiologische Funktion oder nur ein Zustand überhaupt des Gehirns.“ (§ 132, S. 76. — Von Mach beifällig zitiert in seiner „Analyse der Empfindungen“, S. 22, Anm.)

Nicht weniger entschieden drückt sich Avenarius in seinen „Bemerkungen“ aus: Die „Vorstellungen“ sind „keine (physiologische, psychische, psychophysische) Funktion des Gehirns“. (§ 115.) Die Empfindungen sind keine „psychischen Funktionen des Gehirns.“ (§ 116.)

Also ist das Gehirn nach Avenarius kein Organ des Gedankens, der Gedanke keine Funktion des Gehirns. Nehmen wir Engels, und

wir werden sofort eine diametral entgegengesetzte, offen materialistische Formulierung sehen. „Denken und Bewußtsein“ — sagt Engels im „Anti-Dühring“ — sind „Produkte des menschlichen Hirns“. (S. 22.) Der gleiche Gedanke wird mehrmals in dieser Schrift wiederholt. Im „Ludwig Feuerbach“ lesen wir folgende Darstellung der Ansichten Feuerbachs und Engels’:

„... daß die stoffliche, sinnlich wahrnehmbare Welt, zu der wir selbst gehören, das einzig Wirkliche, und daß unser Bewußtsein und Denken, so übersinnlich es scheint, das Erzeugnis eines stofflichen, körperlichen Organs, des Gehirns ist. Die Materie ist nicht ein Erzeugnis des Geistes, sondern der Geist ist selbst nur das höchste Produkt der Materie. Dies ist natürlich reiner Materialismus.“ (Engels, „L. Feuerbach“, S. 18.)

Oder auf Seite 4, wo die Rede ist von der bloßen Widerspiegelung der Natur „im denkenden Hirn“ usw. usf.

Diesen materialistischen Standpunkt lehnt Avenarius ab, indem er das „Denken des Gehirns“ als „Fetischismus der Naturwissenschaft“ bezeichnet. („Der menschliche Weltbegriff“, 2. Aufl., S. 70.) Avenarius macht sich also nicht die geringsten Illusionen darüber, daß er in diesem Punkte von der Naturwissenschaft entschieden abweicht. Ebenso wie Mach und alle Immanenzphilosophen gibt er zu, daß die Naturwissenschaft auf einem instinktiven, unbewußt materialistischen Standpunkt steht. Er gibt zu und erklärt ausdrücklich, daß er von der „herrschenden Psychologie“ unbedingt abweicht. („Bemerkungen“, § 39 und viele andere.) Diese herrschende Psychologie begeht die unerlaubte „Introjektion“ — so heißt ein neues abgequältes Wörtchen unseres Philosophen —, d. h. die Hineinverlegung des Gedankens in das Gehirn oder der Empfindungen in uns. Diese zwei Worte („in uns“), sagt Avenarius ebenda, enthalten in sich jene Annahme, die von dem Empiriokritizismus bestritten wird. „Diese Hineinverlegung des ‚Gesehenen‘ usw. in den Menschen ist es also, welche als *I n t r o j e k t i o n* bezeichnet wird.“ (§ 45.)

Die Introjektion weicht „prinzipiell“ von dem natürlichen Weltbegriff ab, indem sie aus dem „Vor mir“ ein „In mir“ (§ 46), „aus dem ‚Bestandteil der (realen) Umgebung‘ einen ‚Bestandteil des (ideellen) Denkens‘ ...“, aus dem ‚Amechanischen‘ (ein neues Wort an Stelle von ‚Psychischem‘), das sich im Vorgefundenen frei und

klar offenbart, ein im Zentralnervensystem geheimnisvoll Latitierendes* (wieder ein neues Wort) macht“. (§ 46.)

Hier haben wir dieselbe *Mystifikation* vor uns, die wir schon bei der sattsam bekannten Verteidigung des „naiven Realismus“ durch die Empiriokritizisten und Immanenzphilosophen gesehen haben. Avenarius handelt nach dem Rat des Turgenjewschen Schwindlers: man muß vor allem solche Laster schelten, die man selber hat. Avenarius sucht sich den Anschein zu geben, als bekämpfe er den Idealismus: aus der Introjektion werde gewöhnlich der philosophische Idealismus abgeleitet, die Außenwelt in eine Empfindung, eine Vorstellung usw. verwandelt; ich aber verteidige den „naiven Realismus“, die gleiche Realität alles Gegebenen, sowohl des „Ich“ wie der Umgebung, ohne die Außenwelt in das menschliche Hirn hineinzuverlegen.

Hier ist ganz dieselbe Sophistik, die wir an dem Beispiel der berüchtigten Koordination beobachtet haben. Indem Avenarius die Aufmerksamkeit des Lesers durch Ausfälle gegen den Idealismus ablenkt, verteidigt er in Wirklichkeit denselben Idealismus mit etwas anderen Worten: der Gedanke ist nicht Gehirnfunktion, das Gehirn ist nicht Organ des Gedankens, die Empfindungen sind nicht Funktion des Nervensystems, nein, die Empfindungen — das sind „Elemente“, die in der einen Verbindung nur psychische, in einer anderen Verbindung aber (obwohl „i d e n t i s c h e“ Elemente) physische sind. Mit Hilfe einer neuen, verworrenen Terminologie, neuer, gekünstelter Wörtchen, die eine angeblich neue „Theorie“ ausdrücken sollen, dreht sich Avenarius auf demselben Fleck herum, um dann zu seiner idealistischen Grundvoraussetzung zurückzukehren.

Und wenn unsere russischen Machisten (wie z. B. Bogdanow) die „Mystifikation“ nicht bemerkt haben und in seiner „neuen“ Verteidigung eine Widerlegung des Idealismus sahen, so finden wir in der durch philosophische Spezialisten vorgenommenen kritischen Analyse des Empiriokritizismus eine nüchterne Wertung des

* sich Verbergendes.

Wesens der Ideen von Avenarius, das nach Abstreifung der gekünstelten Terminologie zum Vorschein kommt.

Im Jahre 1903 schrieb Bogdanow in dem Aufsatz: „Das autoritäre Denken“ (in dem Sammelband „Aus der Psychologie der Gesellschaft“, S. 119 ff.):

„Richard Avenarius gab das bestkonstruierte und vollendetste philosophische Bild der Entwicklung des Dualismus von Geist und Körper. Das Wesen seiner ‚Introjektionslehre‘ besteht in folgendem: unmittelbar beobachten wir nur die physischen Körper, und schließen nur hypothetisch auf fremde Erlebnisse, d. h. auf das Psychische anderer Menschen . . . Die Hypothese wird dadurch kompliziert, daß die Erlebnisse eines anderen Menschen in dessen Leib versetzt, in seinen Organismus hineinverlegt (introjiziert) werden. Dies ist schon eine überflüssige Hypothese, die noch dazu eine Menge von Widersprüchen mit sich bringt. Avenarius zählt diese Widersprüche systematisch auf, indem er eine kontinuierliche Reihe der geschichtlichen Momente in der Entwicklung sowohl des Dualismus wie des philosophischen Idealismus entrollt. Wir brauchen Avenarius aber hier nicht weiter zu folgen. Die Introjektion erscheint als Erklärung des Dualismus von Geist und Körper.“

Bogdanow läßt sich von der Professorenphilosophie einfangen und glaubt wirklich, daß sich die „Introjektion“ gegen den Idealismus richtet. Er nahm die Wertung der Introjektion, wie sie Avenarius selbst gegeben hat, für bare Münze, ohne den Stachel zu bemerken, der gegen den Materialismus gerichtet ist. Die Introjektion bestreitet, daß der Gedanke Gehirnfunktion ist, daß die Empfindungen Funktionen des Zentralnervensystems des Menschen sind, d. h. sie bestreitet, um den Materialismus zu vernichten, die elementarste Wahrheit der Physiologie. Der „Dualismus“ erweist sich als idealistisch widerlegt (ungeachtet alles diplomatischen Wetterns von Avenarius gegen den Idealismus); denn Empfindung und Gedanke erscheinen nicht als das Sekundäre, nicht als das von der Materie Abgeleitete, sondern als das Primäre. Avenarius hat hier den Dualismus nur insofern widerlegt, als er die Existenz des Objekts ohne Subjekt, der Materie ohne Gedanken, der von unseren Empfindungen unabhängigen Außenwelt „widerlegt“ hat, d. h. er hat den Dualismus idealistisch widerlegt. Die absurde Leugnung der Tatsache, daß das sichtbare Bild des Baumes die Funktion meiner Netzhaut, Nerven und meines Gehirns ist, brauchte Avenarius, um die Theorie der „unauflöslichen“ Verbindung der „vollen“ Erfahrung zu bekräfti-

gen, die sowohl unser „Ich“ als auch den Baum, d. h. die Umgebung in sich schließt.

Die Lehre von der Introjektion ist eine Konfusion, mit deren Hilfe idealistischer Unsinn eingeschmuggelt wird, und sie steht im Widerspruch mit der Naturwissenschaft, die unerschütterlich dabei beharrt, daß der Gedanke Funktion des Gehirns ist, daß die Empfindungen, d. h. die Abbildungen der Außenwelt, in uns existieren, hervorgerufen durch die Einwirkung der Dinge auf unsere Sinnesorgane. Die materialistische Beseitigung des „Dualismus von Geist und Körper“ (d. h. der materialistische Monismus) besteht darin, daß der Geist nicht unabhängig vom Körper existiert, daß er das Sekundäre, eine Funktion des Gehirns, die Widerspiegelung der Außenwelt ist. Die idealistische Beseitigung des „Dualismus von Geist und Körper“ (d. h. der idealistische Monismus) besteht darin, daß der Geist nicht eine Funktion des Körpers ist, daß der Geist folglich das Primäre ist, daß die „Umgebung“ und das „Ich“ nur in der unauflöslichen Verbindung ein und derselben „Elementenkomplexe“ existieren. Außer diesen zwei einander entgegengesetzten Arten der Beseitigung des „Dualismus von Geist und Körper“ kann es keine dritte Art geben, wenn man den Eklektizismus nicht mitrechnen will, d. h. die widersinnige Vermengung von Materialismus und Idealismus. Gerade diese Vermengung bei Avenarius erschien Bogdanow u. Co. „eine Wahrheit außerhalb des Materialismus und des Idealismus“ zu sein.

Die Philosophen von Fach sind aber nicht so naiv und vertrauensselig, wie die russischen Machisten. Es ist wahr, jeder dieser Herren ordentlichen Professoren verteidigt sein „eigenes“ System der Widerlegung des Materialismus oder zumindest der „Versöhnung“ von Materialismus und Idealismus, — aber wenn es sich um einen Konkurrenten mit einem „originellen“ und „allerneuesten“ System handelt, da enthüllen sie rücksichtslos die darin enthaltenen zusammenhanglosen Stückchen von Materialismus und Idealismus. Wenn auch am Köder des Avenarius einige junge Intellektuelle hängengeblieben sind, so gelang es doch nicht, den alten Fuchs Wundt auf den Leim zu locken. Der Idealist Wundt

entlarvte den Grimassenschneider Avenarius sehr unhöflich, obwohl er ihm für die antimaterialistische Tendenz der Introjektionslehre auf die Schulter klopft.

„Wenn der Empiokritizismus — schrieb Wundt — dem vulgären Materialismus vorwirft, daß er mit Ausdrücken, wie das Gehirn ‚habe‘ oder ‚bewirke‘ das Denken, ein durch tatsächliche Beobachtung und Beschreibung (als ‚Tatsache‘ betrachtet W. Wundt scheinbar, daß der Mensch ohne Gehirn denkt, L.) überhaupt nicht konstatierbares Verhältnis ausdrücke... so ist diese Rüge gewiß gerechtfertigt.“ (Zit. Art., S. 47 u. 48.)

Und ob! Gegen den Materialismus gehen die Idealisten immer mit den Halbheitstheoretikern Mach und Avenarius!

Es ist nur schade, fügt Wundt hinzu, daß die Theorie der Introjektion

„mit der Lehre von der ‚unabhängigen Vitalreihe‘ in gar keiner Beziehung steht, vielmehr sichtlich erst nachträglich und in einer ziemlich gekünstelten Weise dieser von außen angepaßt wurde.“ (S. 365.)

In der Introjektion, sagt Oskar Ewald, ist „nicht mehr als eine Fiktion des Empiokritizismus zu erblicken, der ihrer bedarf, um seine eigenen Irrtümer zu decken.“ (l. c., S. 44.)

„So sieht man sich vor einen seltsamen Widerspruch gestellt: auf der einen Seite soll die Ausschaltung der Introjektion und die Restitution des natürlichen Weltbegriffs der Welt den Charakter lebendiger Realität wieder schenken; auf der anderen Seite führt der Empiokritizismus in der Prinzipialkoordination zu jener rein idealistischen Annahme einer absoluten Korrelativität von Gegenstand und Zentralglied. Avenarius bewegt sich demnach im Kreise. Er war gegen den Idealismus zu Felde gezogen und streckte die Waffen, bevor es zu einer offenen Feindseligkeit kommen konnte. Aus der Haft des Subjektes wollte er die Welt der Objekte befreien, um sie alsbald wieder an dasselbe zu ketten. Was er wirklich kritisch aufzuheben vermag, ist eher ein Zerrbild des Idealismus als dessen adäquate erkenntnistheoretische Ausdrucksform.“ (l. c., S. 64 u. 65.)

„In seinen häufig angeführten Darlegungen — sagt Norman Smith —, daß das Gehirn weder Sitz noch Organ noch Träger des Gedankens sei, verwirft Avenarius die einzigen Termini, die wir haben, um ihre Beziehung (zwischen Bewußtsein und Gehirn) zu definieren.“ (Zit. Art., S. 30.)

Es ist auch nicht verwunderlich, daß die von Wundt gebilligte Theorie der Introjektion den Beifall des aufrichtigen Spirituellen James Ward* findet, der einen systematischen Kampf gegen „Naturalismus und Agnostizismus“ führt, besonders gegen Huxley, nicht weil dieser, wie Engels ihm vorwarf, ein zu wenig entschied-

* James Ward: „Naturalism and Agnosticism“, 3rd ed., London 1906, vol. II, p. 171 u. 172.

dener und bestimmter Materialist war, sondern weil sich hinter seinem Agnostizismus eigentlich der Materialismus verstecke.

Es sei noch bemerkt, daß der englische Machist K. Pearson, der auf alle philosophischen Kunstkniffe verzichtet und weder „Introjektion“ noch „Koordination“ noch die „Entdeckung der Weltelemente“ anerkennt, zu dem unausweichlichen Resultat kommt, zu dem der Machismus, wenn er dieser „Deckungen“ beraubt ist, gelangen muß, nämlich: zum reinen subjektiven Idealismus. Pearson kennt keine „Elemente“. Die „Sinneswahrnehmungen“ (sense impressions) sind sein erstes und letztes Wort. Er zweifelt nicht im geringsten daran, daß der Mensch mit dem Gehirn denkt. Und der Widerspruch zwischen dieser These (der einzigen, die der Wissenschaft entspricht) und dem Ausgangspunkt seiner Philosophie ist offenbar und augenfällig. In seinem Kampfe gegen den Begriff Materie, die von unseren Sinneswahrnehmungen unabhängig existieren soll, gerät Pearson aus dem Häuschen. (Kap. VII in „The Grammar of Science“.) Indem er alle Argumente Berkeleys wiederholt, erklärt Pearson, die Materie sei ein Nichts. Sobald es sich aber um die Beziehung von Gehirn und Gedanke handelt, erklärt er entschieden:

„Von dem Willen und von dem Bewußtsein, die mit dem materiellen Mechanismus verbunden sind, können wir nicht auf etwas dem Willen und Bewußtsein Ähnliches ohne diesen Mechanismus schließen*.“

Als Ergebnis des diesbezüglichen Teils seiner Forschungen stellt Pearson sogar die These auf:

„Außerhalb eines dem unsrigen verwandten Nervensystems hat das Bewußtsein keinen Sinn. Es ist unlogisch, zu behaupten, daß die ganze Materie bewußt sei (es ist aber logisch anzunehmen, daß die ganze Materie eine Eigenschaft besitzt, die dem Wesen nach der Empfindung verwandt ist, die Eigenschaft der Abbildung. L.), es ist noch unlogischer, zu behaupten, daß Bewußtsein oder Wille außerhalb der Materie existieren.“ (a. a. O., S. 75, zweite These.)

So ergibt sich bei Pearson eine heillose Konfusion! Die Materie ist nichts anderes als Gruppen von Sinneswahrnehmungen, das ist seine Voraussetzung, das ist seine Philosophie. Also ist die Empfindung und der Gedanke das Primäre, die Materie das Sekundäre. Aber nicht doch: — das Bewußtsein existiert nicht ohne Materie, ja scheinbar sogar nicht ohne Nervensystem! Das heißt

* K. Pearson, „The Grammar of Science“, 2nd. Ed. London 1900, S. 58.

also, Bewußtsein und Empfindung erweisen sich als das Sekundäre. Das Wasser hält sich auf der Erde, die Erde auf dem Walfisch, der Walfisch auf dem Wasser. Die Machschen „Elemente“, die Avenariussche Koordination und Introjektion lösen diese Wirrnis nicht auf, sie verdunkeln die Sache nur und verwischen die Spuren durch gelehrt-philosophisches Kauderwelsch.

Ein ebensolches Kauderwelsch, über das ein paar Worte genügen dürften, ist die absonderliche Terminologie von Avenarius, der eine unendliche Fülle von diversen „Notalen“, „Sekuralen“, „Fidentialen“ usw. usw. geschaffen hat. Unsere russischen Machisten umgehen größtenteils diesen professoralen Galimathias schamhaft, indem sie nur dann und wann auf den Leser (zur Betäubung) mit irgendeinem „Existenzial“ und dergleichen losknallen. Aber wenn naive Leute diese Wörtchen für eine besondere Biomechanik hinnehmen, so lachen die deutschen Philosophen — die zwar selbst eine Vorliebe für „gelehrte“ Worte haben — Avenarius doch aus.

„Mit dem ‚Notal‘ z. B. ist gar nicht mehr gesagt, als daß irgendein Wahrnehmungs- oder Erkenntnisinhalt für bekannt gilt.“

So Wundt in dem Kapitel „Scholastischer Charakter des empiriokritischen Systems“. Und wirklich, das ist die reinste und aussichtsloseste Scholastik. Einer der ergebensten Schüler von Avenarius, R. Willy, hatte den Mut, das aufrichtig zu gestehen:

„Avenarius schwebte als wissenschaftliches Ideal eine Biomechanik vor . . . Allein zu Einsichten in das Gehirnleben könnte man, da wir ja hier erst am Anfang aller Einsicht stehen, nur durch tatsächliche Entdeckungen — aber unmöglich in der Art, wie dies Avenarius versuchte, gelangen. Die Biomechanik von Avenarius stützt sich auf gar keine neuen Beobachtungen; ihr Eigentümliches sind durchaus nur schematische Begriffskonstruktionen, und zwar solche, die nicht einmal den Charakter von Hypothesen, die eine Perspektive gewähren —: sondern von bloßen Spekulierschablonen haben, die sich uns, wie eine Festung, vor die Aussicht setzen*.“

Die russischen Machisten werden bald jenen Modenarren gleichen, die vor einem von den bürgerlichen Philosophen Europas abgetragenen Hut in Verzückung geraten.

* R. Willy, Gegen die Schulweisheit. S. 169. Der pedantische Petzoldt würde solche Zugeständnisse natürlich nicht machen; mit der Selbstzufriedenheit des Philisters kaut er die „biologische“ Scholastik von Avenarius wieder (Bd. I, Kap. II).

6. ÜBER DEN SOLIPSISMUS VON MACH UND AVENARIUS

Wir sehen, daß Ausgangspunkt und Grundvoraussetzung der Philosophie des Empiriokritizismus der subjektive Idealismus ist. Die Welt ist unsere Empfindung — das ist die Grundvoraussetzung, die zwar durch das Wörtchen „Element“ und die Theorien der „unabhängigen Reihe“, der „Koordination“ und der „Introjektion“ vertuscht, aber nicht im geringsten verändert wird. Die Absurdität dieser Philosophie liegt darin, daß sie zum Solipsismus führt, zur Annahme der alleinigen Existenz eines einzigen, philosophierenden Individuums. Unsere russischen Machisten aber versichern dem Leser, daß es „äußerster Subjektivismus“ sei, Mach des „Idealismus oder gar des Solipsismus“ zu „beschuldigen“. So äußert sich Bogdanow in der Einleitung zur „Analyse der Empfindungen“* (S. XI), und die ganze Gesellschaft der Machisten wiederholt es in den verschiedensten Variationen.

Nachdem wir auseinandergesetzt haben, wie sich Mach und Avenarius vor dem Solipsismus schützen, müssen wir noch eines hinzufügen: der „äußerste Subjektivismus“ der Behauptungen liegt ganz auf seiten von Bogdanow u. Co., denn in der philosophischen Literatur wurde diese Hauptsünde des Machismus von den Schriftstellern der verschiedensten Richtungen unter allen seinen Verschleierungen längst aufgedeckt. Wir beschränken uns auf eine einfache A u f z ä h l u n g der Meinungen, die den „Subjektivismus“ der U n k e n n t n i s unserer Machisten zur Genüge beweisen. Dabei ist wohl zu beachten, daß die Philosophen von Fach fast alle der einen oder andern Spielart des Idealismus huldigen: in ihren Augen ist der Idealismus durchaus kein Vorwurf, wie für uns Marxisten. Sie konstatieren nur die w i r k l i c h e philosophische Richtung von Mach, wobei sie dem einen idealistischen System ein anderes, ebenfalls idealistisches System entgegenstellen, das sie für konsequenter halten.

O. Ewald sagt in seinem der Analyse der Avenariusschen Lehre

* Es handelt sich um die Einleitung Bogdanows zur russischen Ausgabe dieses Werkes von E. Mach. Die Red.

gewidmeten Buch: „Der Schöpfer des Empiriokritizismus verurteilt sich nolens volens zum Solipsismus.“ (I. c., S. 61 u. 62.)

Hans Kleinpeter, ein Jünger Machs, der im Vorwort zu „Erkenntnis und Irrtum“ seine Solidarität mit ihm ausdrücklich betont, weist darauf hin,

„... daß gerade Mach ein Beispiel für die Verträglichkeit eines erkenntnistheoretischen Idealismus mit den Anforderungen der Naturwissenschaft (für die Eklektiker ist nun einmal alles ‚verträglich‘. L.) ist und daß letztere sehr wohl vom Solipsismus ausgehen kann, ohne bei ihm stehen bleiben zu müssen.“ („Archiv für systematische Philosophie“, Bd. VI, 1900, S. 87.)

E. Lucka in einer Besprechung der „Analyse der Empfindungen“ von Mach:

„Abgesehen von diesem ... Mißverständnis steht Mach auf dem Boden des reinen Idealismus ... Es ist unverständlich, daß Mach sich dagegen verwahrt, Berkeleyaner zu sein.“ (Kantstudien, Bd. VIII, 1903, S. 416 u. 417.)

W. Jerusalem, ein erzreaktionärer Kantianer, mit dem sich Mach in demselben Vorwort solidarisiert („eine viel tiefere Verwandtschaft“ der Gedanken, als Mach früher dachte — S. X, Vorwort zu „Erkenntnis und Irrtum“, 1906):

„Der ganz zu Ende gedachte Phänomenalismus führt zum Solipsismus.“ (Daher muß man sich so nebenbei ein paar Sachen von Kant zulegen! Siehe „Der kritische Idealismus und die reine Logik“, Wien 1905, S. 26. L.)

R. Hönigswald:

„... stellt die Anhänger der immanenten Philosophie und die Schule der Empiriokritiker vor die Alternative zwischen Solipsismus und einer Metaphysik etwa im Sinne Fichtes, Schellings oder Hegels.“ („Ueber die Lehre Humes von der Realität der Außendinge“, 1904, S. 68.)

Der englische Physiker Oliver Lodge spricht in einem Buch gegen den Materialisten Haeckel so nebenbei, wie von etwas allgemein Bekanntem, von „Solipsisten, wie Pearson und Mach“. (Sir Oliver Lodge: „La Vie et la Matière“, Paris 1907, S. 15.)

Was den Machisten Pearson betrifft, so sprach das Organ der englischen Naturforscher „Nature“ durch den Mund des Geometers Edward T. Dixon eine ganz bestimmte Meinung aus, die wert ist, wiedergegeben zu werden, nicht etwa weil sie neu ist, sondern weil die russischen Machisten naiverweise Machs philosophische Konfusion für eine „Philosophie der Naturwissenschaft“

hingenommen haben. (Bogdanow, S. XII ff. des Vorwortes zur „Analyse der Empfindungen“.)

„Die Grundlage des ganzen Werkes von Pearson — schrieb Dixon — ist folgender Satz: da wir nichts anderes unmittelbar kennen können als Sinneswahrnehmungen (sense impressions), sind die Dinge, von denen wir gewöhnlich als objektiven und äußeren Gegenständen sprechen, nichts anderes als Gruppen von Sinneswahrnehmungen. Aber Professor Pearson gibt die Existenz fremder Bewußtseine zu; er tut das nicht bloß stillschweigend, indem er sich an sie mit seinem Buche wendet, sondern auch ausdrücklich an vielen Stellen seines Buches.“

Auf die Existenz des fremden Bewußtseins schließe Pearson nach der Analogie, indem er die Körperbewegungen der anderen Leute beobachtet: sei aber einmal das fremde Bewußtsein real, so gebe es auch über die Existenz der Menschen außer mir keinen Zweifel!

„Gewiß würde es nicht möglich sein, auf diese Weise einen konsequenten Idealisten zu widerlegen, der da behauptete, daß nicht nur Außendinge, sondern auch alle fremden Bewußtseine unwirklich seien und nur in seiner Einbildung existieren. Aber die Realität fremder Bewußtseine anerkennen, heißt die Realität jener Mittel anerkennen, durch die wir auf das fremde Bewußtsein schließen, d. h. . . . das Außenbild der menschlichen Körper.“

Der Ausweg aus dieser Schwierigkeit sei die Anerkennung der „Hypothese“, daß unseren Sinneswahrnehmungen eine objektive Realität außer uns entspricht. Diese Hypothese erkläre vollkommen befriedigend unsere Wahrnehmungen:

„Ich kann nicht ernstlich daran zweifeln, daß Professor Pearson selbst ebenso an sie glaubt, wie alle anderen Menschen auch. Würde er dies jedoch ausdrücklich anerkennen, dann müßte er fast jede Seite seiner Schrift ‚The Grammar of Science‘ neu schreiben*.“

Spott und Hohn — das ist die Antwort der denkenden Naturforscher auf die idealistische Philosophie, die Machs Entzücken hervorruft.

Zum Schluß noch die Äußerung eines deutschen Physikers, L. Boltzmann. Die Machisten werden vielleicht mit Friedrich Adler sagen, daß er ein Physiker der alten Schule sei. Es handelt sich aber jetzt nicht um Theorien der Physik, sondern um eine Grundfrage der Philosophie. Boltzmann wendet sich gegen die

* „Nature“, 21. July 1892, S. 269.

Leute, die „durch die neuen erkenntnistheoretischen Dogmen ganz befangen sind“, und schreibt:

„Ueberhaupt hat das Mißtrauen zu den aus den direkten Sinneswahrnehmungen erst abgeleiteten Vorstellungen zu dem dem früheren naiven Glauben entgegengesetzten Extrem geführt: nur die Sinneswahrnehmungen sind uns gegeben, daher — heißt es — darf man keinen Schritt darüber hinausgehen. Aber wäre man konsequent, so müßte man weiter fragen: sind uns auch unsere gestrigen Sinneswahrnehmungen gegeben? Unmittelbar gegeben ist uns doch nur die eine Sinneswahrnehmung oder der eine Gedanke, den wir jetzt im Moment denken. Wäre man konsequent, so müßte man nicht nur alle anderen Wesen außer dem eigenen Ich, sondern sogar alle Vorstellungen, die man zu allen früheren Zeiten hatte, leugnen*.“

Den sogenannten „neuen“, „phänomenologischen“ Standpunkt von Mach u. Co. behandelt dieser Physiker verdientermaßen als eine alte Absurdität des philosophischen, subjektiven Idealismus.

Nein, mit „subjektiver“ Blindheit sind jene Leute geschlagen, die den Solipsismus als den Hauptfehler Machs „übersehen“ haben.

* Dr. Ludwig Boltzmann, „Populäre Schriften“, Leipzig 1905, S. 132. Vgl. S. 168, 177, 187 und andere.

KAPITEL II

DIE ERKENNTNISTHEORIE DES EMPIRIO-KRITIZISMUS UND DES DIALEKTISCHEN MATERIALISMUS

Fortsetzung

1. Das „Ding an sich“ oder V. Tschernow widerlegt Friedrich Engels.
2. Ueber „Transzendenz“ oder W. Basarow „bearbeitet“ Engels.
3. L. Feuerbach und J. Dietzgen über das „Ding an sich“.
4. Gibt es eine objektive Wahrheit?
5. Absolute und relative Wahrheit oder der von A. Bogdanow bei Engels entdeckte Eklektizismus.
6. Das Kriterium der Praxis in der Erkenntnistheorie.

1. DAS „DING AN SICH“ ODER V. TSCHERNOW WIDERLEGT FRIEDRICH ENGELS

Unsere Machisten haben soviel über das „Ding an sich“ geschrieben, daß, wollte man das alles sammeln, sich daraus Berge gedruckten Papiers ergeben würden. Das „Ding an sich“ ist das wahre bête noire für die Bogdanow und Valentinow, Basarow und Tschernow, Bermann und Juschkeuitch. Es gibt kein „derbes“ Wort, das sie nicht an diese Adresse gerichtet, keinen Spott, den sie nicht darüber ausgeschüttet hätten. Gegen wen aber richtet sich der Kampf wegen dieses unglückseligen „Dinges an sich“? Hier beginnt die Trennung der Philosophen des russischen Machismus nach politischen Parteien. Alle Machisten, die Marxisten sein wollen, bekämpfen Plechanows „Ding an sich“, indem sie Plechanow vorwerfen, daß er sich verhaspelt habe, daß er in den Kantianismus hineingeraten und von Engels abgewichen sei. (Ueber den ersten Vorwurf werden wir im 4. Kapitel sprechen, über den zweiten hier.) Der Machist Herr Viktor Tschernow, ein Narodnik und geschworener Feind des Marxismus, geht wegen des „Dinges an sich“ direkt zum Angriff gegen Engels vor.

Es ist eine Schande, zugestehen zu müssen, es wäre aber eine Sünde, es zu verheimlichen, daß die offene Gegnerschaft gegen den

Marxismus aus Herrn Viktor Tschernow einen in höherem Grade prinzipiellen literarischen Gegner machte, als unsere Genossen in der Partei und Opponenten in der Philosophie es sind. Denn nur das böse Gewissen (und obendrein vielleicht noch die mangelhafte Kenntnis des Materialismus?) war die Ursache, daß die Machisten, die Marxisten sein wollen, Engels diplomatisch beiseite ließen, Feuerbach gänzlich ignorierten und ausschließlich auf Plechanow herumritten. Denn das ist nichts anderes als ein Herumreiten, eine langweilige und kleinliche Zänkerei und ein Nörgeln über den Schüler von Engels, während man einer unmittelbaren Analyse der Auffassung des Lehrers selbst feige aus dem Wege geht. Und da es Aufgabe dieser flüchtigen Aufzeichnungen ist, aufzuzeigen, wie reaktionär der Machismus und wie richtig der Materialismus von Marx und Engels ist, so lassen wir die Balgerei der Machisten, die Marxisten sein wollen, mit Plechanow beiseite und wenden uns unmittelbar Engels zu, den der Empiriokritizist Herr V. Tschernow „widerlegt“. In seinen „Philosophischen und soziologischen Studien“ (Moskau 1907 — eine Sammlung von Artikeln, die fast alle vor dem Jahre 1900 geschrieben sind) beginnt der Aufsatz „Marxismus und transzendente Philosophie“ direkt mit dem Versuch, Marx gegen Engels auszuspielen. Engels wird „naiv-dogmatischer Materialismus“ und „größte, materialistische Dogmatik“ vorgeworfen. (S. 29 und 32.) Für Herrn V. Tschernow sind die Engelsschen Ausführungen gegen das Kantsche „Ding an sich“ und gegen die philosophische Linie Humes ein „ausreichendes“ Beispiel. Mit diesen Ausführungen wollen wir auch beginnen.

In seinem „Ludwig Feuerbach“ erklärt Engels Materialismus und Idealismus für die grundlegenden philosophischen Richtungen. Der Materialismus sieht die Natur als das Primäre, den Geist als das Sekundäre an, er setzt an die erste Stelle das Sein, an die zweite das Denken. Für den Idealismus gilt das Umgekehrte. Diesen Grundunterschied der „zwei großen Lager“, in die sich die Philosophen der verschiedenen Schulen des Idealismus und des Materialismus spalten, nimmt Engels zum Ausgangspunkt seiner Betrachtungen, indem er jene direkt der „Konfusion“ beschuldigt,

die die beiden Ausdrücke Materialismus und Idealismus in einem anderen Sinne gebrauchen.

Die „höchste Frage der gesamten Philosophie“, „die große Grundfrage aller, speziell neueren Philosophie“ — sagt Engels — ist „die Frage nach dem Verhältnis des Denkens zum Sein, des Geistes zur Natur“. Indem Engels die Philosophen in dieser Grundfrage in „zwei große Lager“ einteilt, weist er darauf hin, daß diese philosophische Grundfrage „noch eine andere Seite“ habe, und zwar:

„Wie verhalten sich unsere Gedanken über die uns umgebende Welt zu dieser Welt selbst? Ist unser Denken imstande, die wirkliche Welt zu erkennen, vermögen wir in unseren Vorstellungen und Begriffen von der wirklichen Welt ein richtiges Spiegelbild der Wirklichkeit zu erzeugen?“

„Diese Frage . . . wird von der weitaus größten Zahl der Philosophen bejaht“ — sagt Engels, indem er zu dieser Zahl nicht nur alle Materialisten, sondern auch die konsequentesten Idealisten rechnet, z. B. den absoluten Idealisten Hegel, für den die wirkliche Welt die Verwirklichung der „absoluten Idee“ ist, die von Ewigkeit her existiert, wobei der menschliche Geist in dem richtigen Erkennen der wirklichen Welt in dieser und vermittels ihrer die „absolute Idee“ erkennt.

„Daneben (d. h. neben den Materialisten und den konsequenten Idealisten. L.) gibt es aber noch eine Reihe anderer Philosophen, die die Möglichkeit einer Erkenntnis der Welt oder doch einer erschöpfenden Erkenntnis bestreiten. Zu ihnen gehören unter den Neueren Hume und Kant, und sie haben eine sehr bedeutende Rolle in der philosophischen Entwicklung gespielt . . .“

Herr V. Tschernow stürzt sich nun, nachdem er diese Worte von Engels zitiert hat, in die Schlacht. Zu dem Wort „Kant“ macht er folgende Anmerkung:

„Im Jahre 1888 war es ziemlich auffallend, solche Philosophen, wie Kant und insbesondere Hume, neuere Philosophen zu nennen. In dieser Zeit wäre es viel natürlicher, Namen, wie Cohen, Lange, Riehl, Laas, Liebmann, Hering usw., zu hören. Engels jedoch war scheinbar in der ‚neueren‘ Philosophie nicht sehr stark bewandert.“ (S. 33, Fußnote 2.)

* Fr. Engels: L. Feuerbach usw. 4. Auflage. S. 15. Herr V. Tschernow übersetzt das Wort Spiegelbild wörtlich ins Russische («зеркальное отражение») und wirft Plechanow vor, daß er die Engelssche Theorie viel zu abgeschwächt wiedergebe, indem er von einem Abbild und nicht von einem Spiegelbild spricht. Dies ist eine offensichtliche Nörgelei. Das Wort „Spiegelbild“ wird im Deutschen auch im selben Sinne gebraucht, wie „Abbild“.

Herr Tschernow bleibt sich treu. Sowohl in ökonomischen als auch in philosophischen Fragen gleicht er dem Turgenjewschen Woroschilow⁶; er vernichtet einmal den unwissenden Kautsky und ein andermal den unwissenden Engels*, indem er sich einfach auf „gelehrte“ Namen beruft! Das Unglück will nur, daß alle die von Tschernow genannten Autoritäten — eben die nämlichen Neukantianer sind, von denen Engels auf derselben Seite seines „L. Feuerbach“ sagt, daß sie wissenschaftliche Rückschrittlere sind, die sich bemühen, den Leichnam der schon längst widerlegten Lehren von Kant und Hume neu zu beleben. Der brave Herr Tschernow begriff nicht, daß Engels mit seiner Betrachtung gerade die (für den Machismus) autoritativen konfusen Professoren widerlegt.

Nach einem Hinweis darauf, daß Hegel bereits das „Entscheidende“ zur Widerlegung von Hume und Kant gesagt hat, und daß Feuerbach Hegels Argumenten neue hinzufügte, die mehr geistreich als tief waren, fährt Engels fort:

„Die schlagendste Widerlegung dieser, wie aller anderen philosophischen Schrullen ist die Praxis, nämlich das Experiment und die Industrie. Wenn wir die Richtigkeit unserer Auffassung eines Naturvorganges beweisen können, indem wir ihn selbst machen, ihn aus seinen Bedingungen erzeugen, ihn obendrein unseren Zwecken dienstbar werden lassen, so ist es mit dem Kantschen unfaßbaren (dieses wichtige Wort ist sowohl in Plechanows als auch in Tschernows Uebersetzung weggelassen. L.) ‚Ding an sich‘ zu Ende. Die im pflanzlichen und tierischen Körper erzeugten chemischen Stoffe blieben solche ‚Dinge an sich‘, bis die organische Chemie sie einen nach dem anderen darzustellen anfang; damit wurde das ‚Ding an sich‘ ein Ding für uns, wie z. B. der Farbstoff des Krapps, das Alizarin, das wir nicht mehr auf dem Felde in den Krappwurzeln wachsen lassen, sondern aus Kohlenteer weit wohlfeiler und einfacher herstellen.“ (S. 16 des genannten Werkes.)

Herr V. Tschernow gerät, nachdem er diese Betrachtung zitiert hat, vollends aus dem Häuschen und vernichtet den armen Engels nun vollkommen. Man höre:

„Daß man aus Kohlenteer das Alizarin weit wohlfeiler und einfacher herstellen kann, wird natürlich keinen Neukantianer in Erstaunen setzen. Daß man aber mit dem Alizarin aus demselben Kohlenteer auf ebenso wohlfeile Art die Widerlegung des ‚Dinges an sich‘ herstellen könne, das dürfte allerdings nicht nur dem Neukantianer allein als merkwürdige und unerhörte Entdeckung vorkommen.

* Siehe W. Iljin [eines der Pseudonyme Lenins. Die Redaktion.]: „Die Agrarfrage“. I. Teil. St. Petersburg 1908. S. 195.

Engels scheint, nachdem er erfahren hat, daß nach Kant das ‚Ding an sich‘ nicht erkennbar ist, den Lehrsatz umgekehrt und sich dafür entschieden zu haben, daß alles Nicht-Erkannte das ‚Ding an sich‘ ist . . .“ (S. 33.)

Hören Sie, Herr Machist, Sie können meinetwegen lügen, aber Sie sollten darin doch wenigstens Maß halten! Denn dies ist ja nichts anderes als eine jedem sichtbare Entstellung, und zwar gerade desjenigen Zitates aus Engels, das Sie gern „verdonnern“ möchten, wobei Sie nicht einmal verstanden haben, wovon hier eigentlich die Rede ist!

Erstens ist es nicht richtig, daß Engels „die Widerlegung des ‚Dinges an sich‘ herstellt!“ Engels sagt ganz klar und eindeutig, daß er das Kantsche unfabbare (oder unerkennbare) „Ding an sich“ widerlegt. Herr Tschernow verdreht Engels' materialistische Auffassung von der Existenz der Dinge unabhängig von unserem Bewußtsein. Zweitens, wenn der Lehrsatz von Kant lautet, daß das „Ding an sich“ nicht erkennbar ist, so würde der „umgekehrte“ Lehrsatz lauten: das Nicht-Erkennbare ist das Ding an sich. Herr Tschernow aber unterschob an Stelle des Nicht-Erkennbaren das Nicht-Erkannte, ohne zu verstehen, daß er dadurch wiederum die materialistische Auffassung von Engels verdrehte und fälschte!

Herr Tschernow ist durch die Reaktionäre der offiziellen Philosophie, von denen er sich leiten läßt, dermaßen konfus geworden, daß er anfang, gegen Engels zu zetern, ohne auch nur im mindesten das von ihm angeführte Beispiel zu verstehen. Wir wollen versuchen, dem Vertreter des Machismus zu erklären, um was es sich handelt.

Engels spricht es direkt und klar aus, daß er sich gegen Hume und Kant zugleich wendet. Bei Hume ist aber von irgendwelchen „unerkennbaren Dingen an sich“ gar nicht die Rede. Was ist diesen beiden Philosophen denn gemeinsam? Daß sie prinzipiell die „Erscheinung“ von dem, was erscheint, die Empfindung von dem, was empfunden wird, das „Ding für uns“ von dem „Ding an sich“ trennen; wobei Hume von dem „Ding an sich“ nichts wissen will, den Gedanken daran für philosophisch unzulässig, für „Metaphysik“ (wie sich die Anhänger Humes und Kants aus-

drücken) hält; Kant hingegen nimmt ein „Ding an sich“ an, erklärt es aber für „nicht-erkennbar“, für prinzipiell verschieden von der Erscheinung, prinzipiell einer anderen Sphäre angehörend, der Sphäre des Jenseits, die dem Glauben, aber nicht der Erkenntnis zugänglich ist.

Was ist das Wesentliche in dem Einwand von Engels? Gestern wußten wir noch nicht, daß im Kohlenteer Alizarin existiert, heute haben wir es erfahren. Es fragt sich, hat das Alizarin auch gestern im Kohlenteer existiert?

Natürlich existierte es. Jeder Zweifel daran wäre ein Hohn auf die moderne Naturwissenschaft.

Wenn dem aber so ist, so lassen sich daraus drei wichtige erkenntnistheoretische Folgerungen ableiten:

1. Die Dinge existieren unabhängig von unserem Bewußtsein, unabhängig von unserer Wahrnehmung, außer uns; denn es ist unbestreitbar, daß Alizarin auch gestern im Kohlenteer existierte, und es ist ebenso unbestreitbar, daß wir gestern von dieser Existenz nichts wußten und keine Wahrnehmung des Alizarins gehabt haben.

2. Zwischen Erscheinung und „Ding an sich“ gibt es entschieden keinen prinzipiellen Unterschied und kann es einen solchen nicht geben. Einen Unterschied gibt es nur zwischen schon Erkanntem und noch nicht Erkanntem. Die philosophischen Spitzfindigkeiten über besondere Grenzen zwischen dem einen und dem andern, darüber, daß das Ding an sich „jenseits“ der Erscheinungen liege (Kant), oder daß man sich von der Frage nach der Welt, die in diesem oder jenem Teil noch nicht erkannt, aber doch außer uns existiert, durch eine philosophische Scheidemauer abgrenzen kann und soll (Hume), — das alles sind leere Schrullen, Ausflüchte, Hirngespinnste.

3. In der Erkenntnistheorie muß man, wie auf allen anderen Gebieten der Wissenschaft auch, dialektisch denken, d. h. unsere Erkenntnis nicht für etwas Fertiges und Unveränderliches halten, sondern untersuchen, auf welche Weise das Wissen aus Nicht-Wissen entsteht, wie unvollkommenes, nicht exaktes Wissen zu vollkommenerem und exakterem Wissen wird.

Hat man sich einmal auf den Standpunkt gestellt, daß sich die menschliche Erkenntnis aus dem Nicht-Wissen entwickelt, so wird man sehen, daß Millionen Beispiele, die ebenso einfach sind, wie die Entdeckung des Alizarins im Kohlenteer, Millionen von Beobachtungen, nicht nur aus der Geschichte der Wissenschaft und Technik, sondern auch aus jedermanns täglichem Leben, dem Menschen die Verwandlung der „Dinge an sich“ in „Dinge für uns“ zeigen, das Entstehen der „Erscheinungen“, wenn unsere Sinnesorgane einen äußeren Reiz durch diesen oder jenen Gegenstand erfahren, das Vergehen der „Erscheinungen“, wenn einem Gegenstande, von dem wir wissen, daß er existiert, irgendein Hindernis die Möglichkeit der Einwirkung auf unsere Sinnesorgane nimmt. Der einzige und unausweichliche Schluß daraus — ein Schluß, den alle Menschen im lebendigen, täglichen Leben ziehen, und den der Materialismus seiner Erkenntnistheorie bewußt zugrunde legt — besteht darin, daß außerhalb und unabhängig von uns Gegenstände, Dinge, Körper existieren, und daß unsere Empfindungen Abbilder der Außenwelt sind. Die entgegengesetzte Theorie von Mach (die Körper seien Empfindungskomplexe) ist kläglich, idealistischer Unsinn. Herr Tschernow aber offenbarte durch seine „kritische Behandlung“ von Engels wieder einmal seine Woroschilowschen Eigenschaften: das einfache Beispiel von Engels erschien ihm „merkwürdig und naiv“! Für Philosophie hält er nur die gelehrten Spitzfindigkeiten, ohne imstande zu sein, den professoralen Eklektizismus von der konsequenten materialistischen Erkenntnistheorie zu unterscheiden.

Alle weiteren Betrachtungen des Herrn Tschernow einer kritischen Analyse zu unterziehen, ist weder möglich noch auch notwendig, sie sind ein ebensolcher anmaßlicher Unsinn (wie etwa die Behauptung, daß das Atom für die Materialisten ein Ding an sich sei!). Wir erwähnen nur das Urteil über Marx, das in den Rahmen unseres Themas gehört (und, wie es scheint, manche Leute konfus macht), wonach Marx etwas anderes als Engels gesagt haben soll. Es handelt sich um die z w e i t e These von Marx über Feuerbach und um die Plechanowsche Uebersetzung des Wortes „Diesseitigkeit“.

Hier diese zweite These:

„Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, d. h. die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit eines Denkens, das sich von der Praxis isoliert, ist eine rein scholastische Frage.“

Bei Plechanow steht statt „die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen“: beweisen, daß das Denken „nicht diesseits der Erscheinungen stehen bleibt“. Und Herr V. Tschernow wettet:

„Der Gegensatz zwischen Engels und Marx ist außerordentlich einfach beseitigt . . . es kommt so heraus, als ob Marx, ebenso wie Engels, die Erkennbarkeit der Dinge an sich und die Jenseitigkeit des Denkens behauptet hätte.“ (a. a. O., S. 34, Fußnote.)

Laßt euch nur einmal mit einem Woroschilow ein, der mit jeder Phrase die Konfusion noch größer macht! Es zeugt von Unwissenheit, Herr Viktor Tschernow, wenn Ihnen nicht bekannt ist, daß alle Materialisten für die Erkennbarkeit der Dinge an sich eintreten. Es zeugt von Unwissenheit, Herr Viktor Tschernow, oder von grenzenloser Liederlichkeit, wenn Sie den ersten Satz der These überspringen, ohne zu bedenken, daß die „gegenständliche Wahrheit“ des Denkens nichts anderes bedeutet als Existenz der Gegenstände (= „Dinge an sich“), die wahrhaft durch das Denken widergespiegelt werden. Es zeugt von Alphabetentum, Herr Viktor Tschernow, wenn Sie behaupten, daß man aus der Plechanowschen Wiedergabe (Plechanow hat eine Wiedergabe, nicht eine Uebersetzung gegeben) herauslesen könne, daß Marx die Jenseitigkeit des Denkens verteidige. Denn „diesseits der Erscheinungen“ lassen nur die Anhänger von Hume und Kant das menschliche Denken stehen. Für alle Materialisten, auch für die des XVII. Jahrhunderts, die Bischof Berkeley vernichtet (s. Einleitung), sind die „Erscheinungen“ „Dinge für uns“ oder Kopien der „Objekte an sich“. Selbstverständlich ist die freie Wiedergabe Plechanows nicht verpflichtend für jene, die Marx unmittelbar kennen lernen wollen. Es ist aber unbedingte Pflicht, sich in die Betrachtung von Marx hineinzudenken, statt auf Woroschilowsche Art herumzureiten.

Es ist interessant, festzustellen: während Leute, die sich Sozialisten nennen, nicht gewillt oder nicht fähig sind, sich in die „Thesen“ von Marx hineinzudenken, legen bürgerliche Schriftsteller, Philosophen von Fach, mitunter eine viel größere Gewissenhaftigkeit an den Tag. Ich kenne solch einen Schriftsteller, der Feuerbachs Philosophie und im Zusammenhang damit die Thesen von Marx untersuchte, und zwar ist dies Albert Levy, der das 3. Kapitel des zweiten Teiles seines Buches über Feuerbach der Betrachtung des Einflusses von Feuerbach auf Marx widmete*. Wir übergehen ganz die Frage, ob Levy Feuerbach überall richtig interpretiert, und ebenso die Art, in der er Marx vom landläufigen bürgerlichen Standpunkte aus kritisiert, wir wollen hier nur Levys Urteil über den philosophischen Inhalt der berühmten „Thesen“ von Marx anführen. Ueber die erste These sagt A. Levy:

„Marx nimmt einerseits mit dem ganzen bisherigen Materialismus und mit Feuerbach an, daß unseren Vorstellungen von den Dingen reale und unterscheidbare (selbständige, distincts) Objekte außer uns ‚entsprechen‘ . . .“ (S. 290.)

Wie der Leser sieht, ist für Albert Levy von Anfang an die Grundeinstellung nicht nur des marxistischen, sondern jedes Materialismus, „des ganzen bisherigen“ Materialismus klar, nämlich: Anerkennung der realen Objekte außer uns, welchen Objekten unsere Vorstellungen „entsprechen“. Dieses ABC, das sich auf den g a n z e n Materialismus überhaupt bezieht, ist nur den russischen Machisten unbekannt geblieben. Levy fährt fort:

„. . . Andererseits bedauert Marx, daß der Materialismus dem Idealismus die Sorge überlassen hat, die Bedeutung der ‚tätigen Seite‘ (d. h. der menschlichen Praxis. L.) zu bewerten. Nach der Meinung von Marx ist es notwendig, diese tätige Seite dem Idealismus zu entreißen, um sie in das materialistische System einzufügen, wobei man natürlich dieser tätigen Seite einen realen und sinnlichen Charakter geben müßte, den der Idealismus ihnen nicht zuerkennen konnte. Also, der Gedankengang von Marx ist folgender: ebenso wie unseren Vorstellungen die realen Objekte außer uns entsprechen, ebenso entspricht unserer phänomenalen Tätigkeit eine reale Tätigkeit außer uns, eine Tätigkeit der Dinge; in diesem Sinne nimmt die Menschheit Anteil am Absoluten nicht nur durch theoretische Erkenntnis, sondern auch durch praktische

* Albert Levy: „La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande“, Paris 1904, S. 249—338 — „Feuerbachs Einfluß auf Marx“, S. 290—298 Analyse der „Thesen“.

Tätigkeit, und die ganze menschliche Tätigkeit erwirbt auf diese Art eine Würde, eine Dignität, die ihr erlaubt, an der Seite der Theorie zu schreiten: die revolutionäre Tat bekommt von da an metaphysische Bedeutung.“

A. Levy ist Professor. Ein ordentlicher Professor aber kann es sich nicht verkneifen, die Materialisten als Metaphysiker zu beschimpfen. Für die professoralen Idealisten, Humeisten und Kantianer ist jeder Materialismus „Metaphysik“, denn hinter dem Phänomen (Erscheinung, Ding für uns) sieht er das Reale außer uns. Daher hat A. Levy im wesentlichen recht, wenn er sagt, daß für Marx der „phänomenalen Tätigkeit“ der Menschheit eine „Tätigkeit der Dinge“ entspricht, d. h. die menschliche Praxis hat nicht nur eine phänomenale (im Humeschen und Kantschen Sinn des Wortes) Bedeutung, sondern auch eine objektiv-reale. Das Kriterium der Praxis hat, wie wir an geeigneter Stelle zeigen werden (§ 6), bei Mach und bei Marx eine ganz verschiedene Bedeutung. „Die Menschheit nimmt Anteil am Absoluten“, das bedeutet: die menschliche Erkenntnis spiegelt die absolute Wahrheit wider (siehe unten § 5), die menschliche Praxis bestätigt, indem sie unsere Vorstellungen überprüft, in ihnen das, was der absoluten Wahrheit entspricht. A. Levy fährt fort:

... An diesem Punkte angelangt, stößt Marx natürlich auf die Einwände der Kritik. Er gab die Existenz der Dinge an sich zu, denen gegenüber unsere Theorie als menschliche Uebersetzung erscheint. Es ist ihm nicht möglich, dem gewöhnlichen Einwand auszuweichen: was gibt euch denn die Gewähr für die Treue der Uebersetzung? Was gibt euch denn den Beweis, daß der menschliche Gedanke eine objektive Wahrheit gibt? Auf diesen Einwand antwortet Marx in der zweiten These.“ (S. 291.)

Der Leser sieht, daß A. Levy keinen Augenblick bezweifelt, daß Marx die Existenz der Dinge an sich anerkennt!

2. ÜBER „TRANSZENDENZ“ ODER W. BASAROW „BEARBEITET“ ENGELS

Wenn die russischen Machisten, die Marxisten sein wollen, die eine Erklärung von Engels, und zwar eine der entscheidendsten und bestimmtesten Erklärungen, diplomatisch umgangen haben, so haben sie dafür eine andere Erklärung von ihm ganz nach Tschernowscher Art „bearbeitet“. So langweilig und schwierig die

Aufgabe auch sein mag, die Entstellungen und Verdrehungen des Sinnes der Zitate zu korrigieren, so kann man sich ihr doch nicht entziehen, wenn man über die russischen Machisten sprechen will.

Hier Basarows „Bearbeitung“ von Engels:

In dem Aufsatz „Ueber historischen Materialismus*“ sagt Engels folgendes über die englischen Agnostiker (Philosophen der Richtung Humes):

„... Ebenso gibt unser Agnostiker zu, daß all unser Wissen beruht auf den Mitteilungen, die wir durch unsere Sinne empfangen ...“

Es sei also für unsere Machisten bemerkt, daß auch der Agnostiker (Humeist) von den E m p f i n d u n g e n ausgeht und keine andere Quelle der Kenntnisse anerkennt. Der Agnostiker ist reiner „Positivist“, den Anhängern des „neuesten Positivismus“ zur gefälligen Beachtung!

„... Aber, setzt er (der Agnostiker. L.) hinzu, woher wissen wir, ob unsere Sinne uns richtige Abbilder der durch sie wahrgenommenen Dinge geben? Und weiter berichtet er uns: wenn er von Dingen oder ihren Eigenschaften spricht, so meint er in Wirklichkeit nicht diese Dinge und ihre Eigenschaften selbst, von denen er nichts Gewisses wissen kann, sondern nur die Eindrücke, die sie auf seine Sinne gemacht haben . . .“

Welche zwei Linien der philosophischen Richtungen stellt Engels hier einander gegenüber? Die eine Linie besteht darin, daß die Sinne uns richtige Abbilder der Dinge geben, daß wir diese Dinge selbst kennen, und daß die Außenwelt auf unsere Sinnesorgane einwirkt. Das ist der Materialismus, mit dem der Agnostiker nicht einverstanden ist. Worin besteht aber das Wesen seiner Linie? Darin, daß er über die Empfindungen nicht hinausgeht, daß er diesseits der Erscheinungen stehenbleibt und darauf verzichtet, hinter den Grenzen der Empfindungen irgend etwas „Gewisses“ zu sehen. Von diesen Dingen selbst (d. h. von den Dingen an sich, den „Objekten an sich“, wie die von Berkeley bekämpften Materialisten sagten) können wir nichts Gewisses wissen — das ist die

* Einleitung zu der englischen Uebersetzung der „Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“, Deutsch übersetzt von Engels selbst in der „Neuen Zeit“, Jahrgang XI, 1892/93, S. 15 ff. Russische Uebersetzung — wenn ich mich nicht irre, die einzige — in der Sammlung „Der historische Materialismus“ (russisch), S. 162 ff. Das Zitat findet sich bei Basarow in den „Beiträgen zur Philosophie des Marxismus“, S. 64.

vollkommen bestimmte Erklärung des Agnostikers. Also in der Streitfrage, von der Engels spricht, behauptet der Materialist die Existenz und Erkennbarkeit der Dinge an sich. Der Agnostiker läßt nicht einmal den Gedanken zu an die Dinge an sich und erklärt, daß wir darüber nichts Gewisses wissen können.

Es fragt sich, wodurch der von Engels dargelegte Standpunkt des Agnostikers sich von dem Standpunkt Machs unterscheidet? Durch das „neue“ Wörtchen „Element“? Es ist doch aber reine Kinderei, zu denken, daß eine philosophische Richtung durch eine Nomenklatur geändert werden könnte, und daß Empfindungen aufhören, Empfindungen zu sein, wenn man sie mit dem Worte „Element“ bezeichnet! Oder unterscheidet sie sich durch die „neue“ Idee, nach der die nämlichen Elemente in der einen Verbindung das Physische, in der anderen aber das Psychische bilden? Aber ist es ihnen denn entgangen, daß der Agnostiker bei Engels ebenfalls an Stelle „dieser Dinge selbst“ die „Eindrücke“ setzt? Also unterscheidet auch der Agnostiker, dem Wesen der Sache nach, die physischen und psychischen „Eindrücke“! Der Unterschied liegt wiederum ausschließlich in der Nomenklatur. Wenn Mach sagt: die Körper sind Empfindungskomplexe, so ist er ein Berkeleyaner. Wenn Mach sich „verbessert“: die „Elemente“ (Empfindungen) können in der einen Verbindung physische, in einer anderen psychische sein, dann ist er Agnostiker und Humeist. Mach kommt in seiner Philosophie nicht über diese beiden Linien hinaus, und nur die äußerste Naivität kann diesem Wirrkopf aufs Wort glauben, daß er wirklich sowohl den Materialismus als auch den Idealismus „überwunden“ habe.

Engels nennt in seiner Darstellung absichtlich keine Namen, denn er übt keine Kritik an den einzelnen Vertretern des Humeismus (die Berufsphilosophen neigen sehr dazu, die winzigsten Veränderungen, die der eine oder andere von ihnen in die Terminologie oder in die Argumentation hineinbringt, als originelles System zu bezeichnen), sondern an der ganzen Richtung des Humeismus. Engels kritisiert nicht die Details, sondern das Wesen,

er greift das G r u n d l e g e n d e heraus, worin a l l e Humeisten vom Materialismus a b w e i c h e n , und daher fällt sowohl Mill als auch Huxley und Mach unter seine Kritik. Ob wir sagen, daß die Materie eine ständige Möglichkeit der Empfindungen sei (nach J. St. Mill), oder daß die Materie aus mehr oder weniger beständigen Komplexen von „Elementen“, Empfindungen (nach Ernst Mach) bestehe, — wir bleiben i n n e r h a l b der Grenzen des Agnostizismus oder Humeismus; beide Gesichtspunkte, oder richtiger, diese beiden Formulierungen sind in der Darstellung des Agnostizismus bei Engels e i n g e s c h l o s s e n : der Agnostiker geht nicht über die Empfindungen hinaus und erklärt, daß er von deren Quelle oder von deren Original usw. n i c h t s Gewisses wissen k a n n . Und wenn Mach in der hier behandelten Frage seiner Abweichung von Mill große Bedeutung beimißt, so eben deshalb, weil auch auf Mach die von Engels über die ordentlichen Professoren gefällte Charakteristik: Flohknacker, zutrifft. Einen Floh habt ihr geknackt, meine Herren, indem ihr Korrekturen anbringt und die Nomenklatur ändert, statt den grundlegenden Standpunkt der Halbheit aufzugeben!

Wie widerlegt nun der Materialist Engels — zu Beginn seines Artikels stellt Engels seinen Materialismus offen und entschieden dem Agnostizismus gegenüber — die angeführten Argumente?

„... Das ist allerdings eine Auffassungsweise — sagt Engels —, der es schwierig scheint, auf dem Wege der bloßen Argumentation beizukommen. Aber ehe die Menschen argumentieren, handeln sie. ‚Im Anfang war die Tat.‘ Und menschliche Tat hatte die Schwierigkeit schon gelöst, lange ehe menschliche Klugtuerei sie erfand. The proof of the pudding is in the eating. (Die Probe auf den Pudding besteht im Essen.) In dem Augenblick, wo wir diese Dinge, je nach den Eigenschaften, die wir in ihnen wahrnehmen, zu unserem eigenen Gebrauch anwenden, in demselben Augenblick unterwerfen wir unsere Sinneswahrnehmungen einer unfehlbaren Probe auf ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit. Waren diese Wahrnehmungen unrichtig, dann muß auch unser Urteil über die Verwendbarkeit eines solchen Dinges unrichtig sein, und unser Versuch, es zu verwenden, muß fehlschlagen. Erreichen wir aber unsern Zweck, finden wir, daß das Ding unserer Vorstellung von ihm entspricht, daß es das leistet, wozu wir es anwandten, dann ist dies positiver Beweis dafür, daß innerhalb dieser Grenzen unsere Wahrnehmungen von dem Ding und von seinen Eigenschaften mit der außer uns bestehenden Wirklichkeit stimmen...“

Hier ist also mit vollster Klarheit die materialistische Theorie, die Theorie von der Abbildung der Gegenstände durch den Ge-

danken, dargestellt: die Dinge existieren außer aus. Unsere Wahrnehmungen und Vorstellungen sind ihre Abbilder. Die Prüfung dieser Abbilder, die Scheidung der richtigen von den unrichtigen ergibt die Praxis. Hören wir aber Engels noch weiter an (Basarow bricht hier das Zitat von Engels, oder von Plechanow, ab, denn mit Engels selbst sich auseinanderzusetzen, hält er augenscheinlich für überflüssig):

„... Finden wir dagegen, daß wir einen Fehlstoß gemacht, dann dauert es meistens auch nicht lange, ehe wir die Ursache davon entdecken; wir finden, daß die unserem Versuch zugrunde gelegte Wahrnehmung entweder selbst unvollständig und oberflächlich, oder mit den Ergebnissen anderer Wahrnehmungen in einer durch die Sachlage nicht gerechtfertigten Weise verkettet worden war. (Die russische Uebersetzung im „Historischen Materialismus“ ist nicht richtig. L.) Solange wir unsere Sinne richtig ausbilden und gebrauchen und unsere Handlungsweise innerhalb der durch regelrecht gemachte und verwertete Wahrnehmungen gesetzten Schranken halten, solange werden wir finden, daß die Erfolge unserer Handlungen den Beweis liefern für die Uebereinstimmung unserer Wahrnehmungen mit der gegenständlichen Natur der wahrgenommenen Dinge. Nicht in einem einzigen Fall, soviel bis heute bekannt, sind wir zu dem Schluß gedrängt worden, daß unsere wissenschaftlich kontrollierten Sinneswahrnehmungen in unserm Gehirn Vorstellungen von der Außenwelt erzeugen, die ihrer Natur nach von der Wirklichkeit abweichen, oder daß zwischen der Außenwelt und unseren Sinneswahrnehmungen von ihr eine angeborene Unverträglichkeit besteht.

Aber dann kommt der neukantianische Agnostiker und sagt...“

Lassen wir die Analyse der Argumente der Neukantianer für ein anderes Mal. Es sei bemerkt, daß ein Mensch, der nur ein wenig mit der Sache vertraut oder auch nur aufmerksam ist, begreifen muß, daß Engels hier denselben Materialismus darstellt, den die Machisten immer und überall bekämpfen. Und nun betrachten wir jetzt die Methoden der Bearbeitung Engels' durch Basarow. Ueber die von uns angemerkte Stelle aus dem Zitat schreibt Basarow:

„Hier tritt Engels tatsächlich gegen den Kantischen Idealismus auf...“

Das ist eine Unwahrheit. Basarow verdreht die Sache. In dem Fragment, das er zitiert und das wir vollständiger zitiert haben, steht weder von Kantianismus noch von Idealismus auch nur eine Silbe. Hätte Basarow wirklich den ganzen Artikel von Engels gelesen, so hätte er sehen müssen, daß bei Engels erst in dem folgenden Absatz vom Neukantianismus und der

ganzen kantischen Richtung die Rede ist, eben dort, wo wir das Zitat abgebrochen haben. Und wenn Basarow jenes Fragment, das er selber zitiert, aufmerksam gelesen und durchdacht hätte, dann hätte er sehen müssen, daß in den Argumenten des Agnostikers, die Engels hier widerlegt, g a r n i c h t s Idealistisches oder Kantianisches zu finden ist; denn der Idealismus fängt erst dort an, wo ein Philosoph sagt, daß die Dinge unsere Empfindungen seien; der Kantianismus fängt erst dort an, wo ein Philosoph sagt: das Ding an sich existiert, aber es ist nicht erkennbar. Basarow vermengte den Kantianismus und Humeismus, und zwar deshalb, weil er, selbst halber Berkeleyaner und halber Humeist der Machistensekte, den Unterschied zwischen der Humeschen und der materialistischen Opposition gegen den Kantianismus nicht versteht, wie weiter unten noch ausführlicher gezeigt werden soll.

„... Leider aber — fährt Basarow fort — ist seine Argumentation im selben Grade gegen die Philosophie Plechanows gerichtet, wie gegen die Philosophie Kants. Die Schule Plechanow-Orthodox leidet darunter, daß sie sich, wie schon Bogdanow bemerkt hat, über das Bewußtsein in einem verhängsvollen Mißverständnis befindet. Plechanow glaubt, zugleich mit allen Idealisten, daß alles sinnlich Gegebene, d. h. zu Bewußtsein kommende, ‚subjektiv‘ sei; daß es Solipsist sein heißt, wenn man nur vom faktisch Gegebenen ausgeht; daß man das reale Sein nur hinter den Grenzen alles unmittelbar Gegebenen finden könne.“

Das ist ganz im Geiste Tschernows und seiner Versicherung, daß Liebknecht ein echt russischer Narodnik gewesen sei! Wenn Plechanow ein von Engels abgefallener Idealist ist, warum sind Sie, angeblich ein Anhänger von Engels, nicht Materialist? Das ist doch einfach eine jammervolle Mystifikation, Genosse Basarow! Durch ein machistisches Wörtchen: „d a s u n m i t t e l b a r G e g e b e n e“ verwirren Sie den Unterschied zwischen Agnostizismus, Idealismus und Materialismus. Sie sollten doch begreifen, daß das „unmittelbar Gegebene“, das „faktisch Gegebene“ eine Konfusion der Machisten, Immanenzphilosophen und sonstiger Reaktionäre in der Philosophie ist, ein Mummenschanz, bei dem sich der Agnostiker (manchmal auch, wie bei Mach, ein Idealist) als Materialist verkleidet. Dem Materialisten ist die Außenwelt, deren Abbild unsere Empfindungen sind, „faktisch gegeben“. Dem Idealisten ist die Empfindung „faktisch gegeben“, wobei die Außen-

welt als „Empfindungskomplex“ hingestellt wird. Für den Agnostiker ist ebenfalls die Empfindung „unmittelbar gegeben“, er geht aber nicht darüber hinaus, weder zur materialistischen Anerkennung der Realität der Außenwelt noch zur idealistischen Annahme der Welt als unserer Empfindung. Daher ist Ihr Ausspruch: „Man könne das reale Sein (nach Plechanow) nur hinter den Grenzen alles unmittelbar Gegebenen finden“, ein Unsinn, der sich unvermeidlich aus Ihrer machistischen Position ergibt. Aber wenn Sie auch das Recht haben, jede beliebige Stellung, auch eine machistische, einzunehmen, so haben Sie doch kein Recht, Engels, wenn Sie von ihm sprechen, zu fälschen. Und aus den Worten von Engels geht mit aller Klarheit hervor, daß für den Materialisten hinter den Grenzen der „Sinneswahrnehmungen“, Eindrücke und Vorstellungen des Menschen das reale Sein liegt, während es für den Agnostiker unmöglich ist, über die Grenzen dieser Wahrnehmungen hinauszugehen. Basarow schenkte Mach, Avenarius und Schuppe Glauben, daß das „unmittelbar“ (oder faktisch) Gegebene das wahrnehmende Ich und die wahrgenommene Umgebung in der berühmten „unauflöselichen“ Koordination „vereinige“, und ist bemüht, dem Materialisten Engels diesen Unsinn in einer für den Leser unmerklichen Weise zu unterschieben!

„... Die oben zitierte Stelle scheint Engels absichtlich zu dem Zweck geschrieben zu haben, um dieses idealistische Mißverständnis in der populärsten und zugänglichsten Form aus der Welt zu schaffen.“

Nicht umsonst ist Basarow in die Schule von Avenarius gegangen! Er setzt dessen Mystifikation fort: unter dem Schein, den Idealismus (wovon bei Engels an dieser Stelle gar nicht die Rede ist) zu bekämpfen, schmuggelt er die idealistische „Koordination“ ein. Nicht übel, Genosse Basarow!

„... Der Agnostiker fragt: woher wissen wir, daß unsere subjektiven Gefühle uns eine richtige Vorstellung von den Dingen geben?“

Sie verdrehen, Genosse Basarow! Solch einen Unsinn, wie „subjektive“ Gefühle, sagt Engels nicht nur nicht selbst, er mutet das nicht einmal seinem Feinde, dem Agnostiker, zu! Andere als menschliche, d. h. „subjektive“ Gefühle — denn wir urteilen vom Standpunkte des Menschen und nicht des Waldteufels — gibt es

nicht. Sie unterschieben Engels schon wieder den Machismus: der Agnostiker, wollen Sie sagen, hält die Gefühle, oder genauer die Empfindungen, n u r für subjektiv (der Agnostiker hält sie n i c h t dafür!), während wir und Avenarius das Objekt in eine unauflöslliche Verbindung mit dem Subjekt „koordiniert“ haben. Nicht übel, Genosse Basarow!

„... Was nennt ihr aber ‚richtig‘? — erwidert Engels. Richtig ist das, was durch unsere Praxis bestätigt wird; folglich sind unsere Sinneswahrnehmungen, sofern sie durch die Erfahrung bestätigt werden, nicht ‚subjektiv‘, d. h. nicht willkürlich oder illusorisch, sondern als solche richtig, real . . .“

Sie verdrehen, Genosse Basarow! Sie unterschieben an Stelle der Frage nach der Existenz der Dinge außerhalb unserer Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen die Frage nach dem Kriterium der Richtigkeit unserer Vorstellungen über „diese Dinge selbst“, oder genauer: Sie v e r d e c k e n die erste Frage durch die zweite. Engels aber sagt klar und eindeutig, daß ihn von dem Agnostiker nicht nur der Zweifel des Agnostikers an der Richtigkeit der Abbilder trennt, sondern auch die Zweifel des Agnostikers, ob man von den D i n g e n s e l b s t sprechen darf, ob man von ihrer Existenz „Gewisses“ wissen kann. Wozu braucht Basarow diesen Schwindel? Dazu, um die Frage, die für den Materialismus (und auch für Engels als Materialisten) die G r u n d f r a g e ist, zu verdunkeln und zu verwirren, nämlich die Frage der Existenz der Dinge außerhalb unseres Bewußtseins, die durch ihre Einwirkung auf die Sinnesorgane die Empfindungen hervorrufen. Es ist unmöglich, Materialist zu sein, ohne diese Frage positiv beantwortet zu haben, man kann aber Materialist sein selbst bei verschiedener Auffassung über die Frage nach dem Kriterium der Richtigkeit jener Abbilder, die uns die Sinne liefern.

Und wiederum verdreht Basarow, wenn er Engels unterstellt, im Streit mit den Agnostikern die unsinnige und ignorante Formulierung gebraucht zu haben, unsere Sinneswahrnehmungen würden durch die „Erfahrung“ bestätigt. Engels hat an dieser Stelle dieses Wort nicht gebraucht, und konnte es auch nicht gebrauchen, denn Engels w u ß t e, daß sowohl der Idealist Berkeley und der Agnostiker Hume als auch der Materialist Diderot sich auf die Erfahrung berufen.

„... In den Grenzen, innerhalb deren wir mit den Dingen in der Praxis zu tun haben, fallen die Vorstellungen von einem Ding und seinen Eigenschaften mit der außer uns existierenden Wirklichkeit zusammen. ‚Zusammenfallen‘ — das ist etwas anderes als ‚Hieroglyphe‘ sein⁷. Zusammenfallen, das bedeutet: in den gegebenen Grenzen ist (von Basarow gesperrt. L.) die Sinnesvorstellung eben die außer uns existierende Wirklichkeit...“

Das Ende krönt das Werk! Engels ist nun à la Mach zubereitet, gebraten und mit machistischer Sauce serviert. Hoffentlich verbrennen sich unsere verehrten Köche nicht die Zunge.

„Die Sinnesvorstellung ist eben die außer uns existierende Wirklichkeit!“ Das ist ja gerade jener fundamentale Unsinn, die fundamentale Konfusion und das Grundfalsche am Machismus, aus dem der ganze übrige Galimathias dieser Philosophie stammt, und wofür Mach und Avenarius von den Erzreaktionären und den Predigern des Pfaffentums, den Immanenzphilosophen, in den Himmel gehoben werden. Mag Basarow sich drehen und wenden, klügeln, diplomatisieren, soviel er will, indem er den heiklen Punkten ausweicht, letzten Endes hat er sich doch verplappert und seine ganze machistische Natur verraten! Zu sagen: „die Sinnesvorstellung ist eben die außer uns existierende Wirklichkeit“, heißt zum Humeismus oder sogar zum Berkeleyanismus zurückkehren, der sich im Dunst der „Koordination“ zu verstecken suchte. Das ist idealistische Lüge oder die Ausflucht des Agnostikers, Genosse Basarow; denn die Sinnesvorstellung ist nicht die außer uns existierende Wirklichkeit, sondern nur ein Abbild dieser Wirklichkeit. Sie klammern sich an die Zweideutigkeit des russischen Wortes: zusammenfallen? Sie wollen den unkundigen Leser glauben machen, daß „zusammenfallen“ hier die Bedeutung von „dasselbe sein“ hat und nicht die von „entsprechen“? Das heißt aber nichts weiter, als Engels à la Mach fälschen, indem man einem Zitat einen falschen Sinn unterschiebt.

Nimmt man das deutsche Original, so wird man die Worte „stimmen mit“ finden, d. h. entsprechen, übereinstimmen. Die Worte „stimmen mit“ können nicht bedeuten „zusammenfallen“ im Sinne von „dasselbe sein“. Aber auch für

einen Leser, der nicht deutsch kann, Engels aber mit etwas Aufmerksamkeit liest, muß es vollkommen klar sein, daß Engels während seiner ganzen Untersuchung die „Sinnesvorstellung“ als Abbild einer außer uns existierenden Wirklichkeit behandelt, und daß demnach das Wort „zusammenfallen“ russisch einzig in dem Sinn von „entsprechen“, „übereinstimmen“ usw. zu verstehen ist. Engels den Gedanken zuschieben wollen, daß die „Sinnesvorstellung eben die außer uns existierende Wirklichkeit ist“, das ist eine solche Perle machistischer Entstellung, eine solche Unterschiebung des Agnostizismus und Idealismus an Stelle des Materialismus, daß zugegeben werden muß: Basarow hat alle Rekorde geschlagen!

Es fragt sich, wie es möglich ist, daß normale Menschen mit gesundem Verstand und gutem Gedächtnis behaupten können, die Sinnesvorstellung (gleichgültig in welchen Grenzen) sei eben die außer uns existierende Wirklichkeit? Die Erde ist eine Wirklichkeit, die außer uns existiert. Sie kann mit unserer Sinnesvorstellung weder „zusammenfallen“ (im Sinne von „dasselbe sein“) noch in einer unauflöslichen Koordination mit ihr sein noch ein „Komplex von Elementen“ sein, die in einer anderen Verbindung mit der Empfindung identisch sind, denn die Erde existierte schon, als es weder Menschen gab noch Sinnesorgane noch eine derart hoch organisierte Materie, an der die Eigenschaft, Empfindungen zu haben, irgendwie klar bemerkbar gewesen wäre.

Das ist es ja, daß jene gequälten Theorien der „Koordination“, der „Introjektion“, der neu entdeckten Weltelemente, mit denen wir uns im ersten Kapitel befaßt haben, nur dazu dienen, die ganze idealistische Absurdität dieser Behauptung zu verhüllen. Die Formulierung, die Basarow ungewollt und unvorsichtig hingeworfen hat, ist deshalb ganz vortrefflich, weil sie die schreiende Absurdität aufdeckt, die man andernfalls aus dem Haufen von gelehrten, quasi-wissenschaftlichen, professoralen Kinkerlitzchen herausgraben müßte.

Heil Ihnen, Genosse Basarow! Wir werden Ihnen zu Lebzeiten ein Denkmal errichten: auf der einen Seite wird Ihr Ausspruch stehen und auf der anderen die Inschrift: Dem russischen Machi-

sten, der dem Machismus unter den russischen Marxisten das Grab geschaufelt hat!

*

Ueber zwei Punkte, die Basarow in dem angeführten Zitat berührt hat, werden wir noch besonders sprechen: über das Kriterium der Praxis bei den Agnostikern (darunter auch den Machisten) und bei den Materialisten, und über den Unterschied zwischen der Theorie der Widerspiegelung (oder Abbildung) und der Theorie der Symbole (oder Hieroglyphen). Zunächst setzen wir das Zitat aus Basarow noch ein wenig fort:

„... Was ist aber hinter diesen Grenzen? Darüber sagt Engels kein Wort. Nirgends zeigt er den Wunsch, jene ‚Transzendenz‘ zu vollziehen, jenes Hinausgehen über die Grenzen der sinnlich gegebenen Welt, das der Erkenntnistheorie Plechanows zugrunde liegt...“

Hinter welchen „diesen“ Grenzen? Hinter den Grenzen jener „Koordination“ von Mach und Avenarius, die Ich und Umgebung, Subjekt und Objekt unauflöslich verschmelzen soll? Schon allein die Frage, wie sie Basarow stellt, ist sinnlos. Hätte er aber die Frage menschlich gestellt, dann würde es ihm einleuchten, daß die Außenwelt „hinter den Grenzen“ der Empfindungen, Wahrnehmungen und Vorstellungen des Menschen liegt. Aber das Wörtchen „Transzendenz“ verrät Basarow wieder einmal. Es ist eine spezifisch Kantische und Humesche Schrulle, zwischen der Erscheinung und dem Ding an sich eine prinzipielle Grenze zu ziehen. Von der Erscheinung, oder wenn Sie wollen, von unserer Empfindung, Wahrnehmung usw. zu dem Ding, das außerhalb unserer Wahrnehmung existiert, überzugehen, ist nach Kant Transzendenz und diese Transzendenz ist wohl dem Glauben erlaubt, aber nicht der Erkenntnis. Die Transzendenz ist überhaupt nicht erlaubt, wendet Hume ein. Und sowohl die Kantianer wie die Humeisten bezeichnen die Materialisten als Transzendentalrealisten, als „Metaphysiker“, die einen unerlaubten Uebergang (lateinisch: Transcensus) von der einen Sphäre in eine prinzipiell verschiedene andere Sphäre machen. Bei den modernen Professoren der Philosophie, die der reaktionären Linie von Kant und Hume folgen,

finden wir (man nehme nur die Namen, die Woroschilow-Tschernow aufgezählt hat) in tausendfältigen Variationen endlos wiederholt die Beschuldigung, daß der Materialismus „metaphysisch“ und „transzendent“ sei. Basarow übernahm von den reaktionären Philosophen sowohl das Wörtchen als auch den Gedankengang und spielt sie im Namen des „neuesten Positivismus“ aus. Die Sache verhält sich aber so, daß die Idee der „Transzendenz“ selbst, d. h. die Idee einer prinzipiellen Grenze zwischen Erscheinung und Ding an sich eine Kateridee der Agnostiker (Humeisten und Kantianer mit eingerechnet) und der Idealisten ist. Wir haben das schon an dem Engelsschen Beispiel mit dem Alizarin gezeigt und werden es mit den Worten Feuerbachs und J. Dietzgens noch deutlicher machen. Zunächst aber möchten wir mit der „Bearbeitung“ von Engels durch Basarow zu Ende kommen:

„... An einer Stelle seines ‚Anti-Dühring‘ sagt Engels, daß das ‚Sein‘ außerhalb der sinnlichen Welt eine ‚offene Frage‘ ist, d. h. eine Frage, zu deren Lösung, ja sogar zu deren Stellung uns jegliche Beweismittel fehlen.“

Dieses Argument spricht Basarow dem deutschen Machisten Friedrich Adler nach. Und dieses letzte Beispiel ist fast noch schlimmer als das der „Sinnesvorstellung“, die „eben die außer uns existierende Wirklichkeit ist“. Im „Anti-Dühring“, auf S. 31 (5. deutsche Auflage), sagt Engels:

„Die Einheit der Welt besteht nicht in ihrem Sein, obwohl ihr Sein eine Voraussetzung ihrer Einheit ist, da sie doch zuerst sein muß, ehe sie eins sein kann. Das Sein ist ja überhaupt eine offene Frage von der Grenze an, wo unser Gesichtskreis aufhört. Die wirkliche Einheit der Welt besteht in ihrer Materialität, und diese ist bewiesen nicht durch ein paar Taschenspielerphrasen, sondern durch eine lange und langwierige Entwicklung der Philosophie und der Naturwissenschaft.“

Man sehe sich diese neue Pastete unseres Kochs an: Engels spricht vom Sein h i n t e r der Grenze, wo unser Gesichtskreis aufhört, das heißt z. B. vom Sein des Menschen auf dem Mars usw. Es ist klar, daß ein solches Sein wirklich eine offene Frage ist. Basarow aber gibt, ohne das ganze Zitat anzuführen (fast möchte man an Absicht glauben), Engels so wieder, als ob bei ihm „d a s S e i n außerhalb der sinnlichen Welt“ eine offene Frage wäre!! Das ist der Gipfel der Absurdität: Engels wird hier die Auffassung jener Professoren der Philosophie unterschoben, denen

Basarow gewohnt ist, aufs Wort zu glauben, und die J. Dietzgen mit Recht diplomierte Lakaien des Pfaffentums oder des Fideismus nennt. In der Tat behauptet der Fideismus positiv, es existiere etwas „außer der sinnlichen Welt“. Die Materialisten lehnen dies in Uebereinstimmung mit der Naturwissenschaft auf das entschiedenste ab. In der Mitte stehen die Professoren, Kantianer, Humeisten (die Machisten mit eingeschlossen) u. a. m., die „die Wahrheit außerhalb des Materialismus“ und des Idealismus gefunden haben wollen und zu „versöhnen“ suchen: dies sei eine offene Frage. Hätte Engels jemals etwas Derartiges gesagt, so wäre es eine Schmach und Schande, sich Marxist zu nennen . . .

Nun aber genug! Eine halbe Seite aus Basarow zitiert, ergibt einen solchen Knäuel der Konfusion, daß wir genötigt sind, uns auf das schon Gesagte zu beschränken, ohne alle Schwankungen des machistischen Gedankens weiter zu verfolgen.

3. L. FEUERBACH UND J. DIETZGEN ÜBER DAS „DING AN SICH“

Um zu zeigen, wie widersinnig die Behauptungen unserer Machisten sind, als hätten die Materialisten Marx und Engels die Existenz der „Dinge an sich“ (d. h. der Dinge außerhalb unserer Empfindungen, Vorstellungen usw.) und ihre Erkennbarkeit geleugnet, als hätten sie irgendeine prinzipielle Grenze zwischen Erscheinung und Ding an sich eingeräumt, möchten wir noch einige Zitate aus Feuerbach anführen. Es ist eben das ganze Unglück unserer Machisten, daß sie, auf die Worte der reaktionären Professoren hörend, sich vorgenommen haben, über dialektischen Materialismus zu sprechen, aber weder die Dialektik noch den Materialismus kennen.

„Der moderne philosophische Spiritualismus —sagt Feuerbach —, der sich Idealismus nennt, macht dem Materialismus den ihn in seiner Meinung vernichtenden Vorwurf, daß er Dogmatismus sei, d. h. daß er von der sinnlichen Welt als einer ausgemachten, objektiven Wahrheit ausgehe, dieselbe als eine an sich, d. h. ohne uns bestehende Welt voraussetze, während doch die Welt nur ein Produkt des Geistes sei.“ (Sämtliche Werke, Bd. X, 1866, S. 185.)

Ist das nicht klar genug? Die Welt an sich ist eine ohne uns existierende Welt. Der Materialismus von Feuerbach wie der

Materialismus des XVII. Jahrhunderts, gegen den Bischof Berkeley gestritten hat, besteht in der Anerkennung der außerhalb unseres Bewußtseins existierenden „Objekte an sich“. Das „an sich“ Feuerbachs ist dem „an sich“ Kants gerade entgegengesetzt: erinnern wir uns des bereits angeführten Zitats aus Feuerbach, worin er Kant vorwirft, daß für ihn das „Ding an sich“ ein „Abstraktum ohne Realität“ sei. Für Feuerbach ist das „Ding an sich“ ein „Abstraktum mit Realität“, d. h. eine außer uns existierende Welt, vollständig erkennbar und prinzipiell von der „Erscheinung“ durch nichts unterschieden.

Feuerbach verdeutlicht sehr geistreich und anschaulich, wie unsinnig die Annahme irgendeiner „Transzendenz“ von der Welt der Erscheinungen zu der Welt an sich ist, die Annahme irgendeines unüberbrückbaren Abgrundes, den die Pfaffen geschaffen haben und der von den Professoren der Philosophie übernommen wurde. Hier eine dieser Darlegungen:

„Allerdings sind auch die Gebilde der Phantasie Gebilde der Natur, denn auch die Kraft der Phantasie, wie alle Kräfte des Menschen, sind zuletzt, sind ihrem Grund und Ursprung nach Naturkräfte, aber gleichwohl ist der Mensch ein von Sonne, Mond und Sternen, Steinen, Tieren und Pflanzen, kurz von allen den Wesen, die er in den gemeinsamen Namen: Natur zusammenfaßt, unterschiedenes Wesen, und sind folglich die Bilder des Menschen von Sonne, Mond und Sternen und den übrigen Naturwesen, wenngleich auch diese Bilder Naturgebilde sind, doch a n d e r e Gebilde als die Gegenstände derselben in der Natur.“ (Werke, Bd. VII, 1903, S. 516.)

Die Gegenstände unserer Vorstellungen unterscheiden sich von unseren Vorstellungen, das Ding an sich unterscheidet sich von dem Ding für uns, denn letzteres ist nur ein Teil oder eine Seite des ersteren, so wie der Mensch selbst nur ein Teil der in seinen Vorstellungen abgebildeten Natur ist.

„... Der Geschmacksnerv ist so gut ein Naturgebilde, wie das Salz, aber es folgt nicht daraus, daß der Geschmack des Salzes unmittelbar als solcher eine objektive Eigenschaft desselben, daß das, was das Salz nur als Empfindungsgegenstand ist, es auch an und für sich selbst, die Empfindung also des Salzes auf der Zunge eine Beschaffenheit des ohne Empfindung gedachten Salzes ist...“

Und ein paar Seiten früher:

„Die Säure als Geschmack ist der subjektive Ausdruck einer objektiven Beschaffenheit des Salzes.“ (S. 514.)

Die Empfindung ist das Resultat der Einwirkung des objektiv, außerhalb unser existierenden Dinges an sich auf unsere Sinnesorgane. Das ist Feuerbachs Theorie. Die Empfindung ist ein subjektives Abbild der objektiven Welt, der Welt an und für sich.

„... So ist auch der Mensch ein Naturwesen, so gut wie die Sonne, der Stern, die Pflanze, das Tier, der Stein, aber gleichwohl unterscheidet er sich von der Natur, und ist folglich die Natur im Kopfe und Herzen des Menschen eine von der Natur außer dem menschlichen Kopf und Herzen unterschiedene Natur.“ (S. 516.)

„... Aber doch ist dieser Gegenstand, nämlich der Mensch, der einzige Gegenstand, in dem, nach dem Ausspruch des Idealisten selbst, die Forderung der ‚Identität von Subjekt und Objekt‘ erfüllt ist; denn er ist ja der Gegenstand, dessen Gleichheit und Einheit mit meinem Wesen außer allem Zweifel steht... Ist nicht auch ein Mensch für den anderen, und sollten sie sich noch so nahestehen, ein Objekt der Phantasie, der Einbildung? Faßt nicht jeder den anderen in und nach seinem Sinne auf?... Wenn nun aber schon zwischen Mensch und Mensch, zwischen Denken und Denken ein nicht zu übersehender, ein sehr bedenklicher Unterschied stattfindet, wieviel mehr ist zwischen den nichtdenkenden, nichtmenschlichen, nicht mit uns identischen Wesen an sich und eben diesen Wesen, wie sie von uns vorgestellt, gedacht und begriffen werden, zu unterscheiden!“ (S. 517 u. 518.)

Jeder geheimnisvolle, künstliche und ausgeklügelte Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich ist durch und durch ein philosophischer Unsinn. In Wirklichkeit hat jeder Mensch millionenmal die einfache und augenfällige Verwandlung des „Dinges an sich“ in eine Erscheinung, in ein „Ding für uns“ beobachtet. Diese Verwandlung ist eben die Erkenntnis. Die „Lehre“ des Machismus, daß wir, da wir nur die Empfindungen kennen, nicht wissen können, ob irgend etwas hinter den Grenzen der Empfindungen existiert, ist ein alter Sophismus der idealistischen und agnostischen Philosophie, vorgesetzt in einer neuen Sauce.

Joseph Dietzgen ist dialektischer Materialist. Wir werden später zeigen, daß seine Ausdrucksweise oft nicht sehr präzise ist und daß er oft in Konfusion gerät, an welchen Umstand manche wenig kluge Leute (darunter auch Eugen Dietzgen) und natürlich unsere Machisten sich klammerten. Jedoch die Grundlinie seiner Philosophie zu untersuchen und den Materialismus deutlich abzuheben von anders gearteten Elementen, das zu tun haben sie

sich nicht die Mühe genommen, oder sie waren dazu nicht imstande.

„Nehmen wir als ‚Ding an sich‘ die Welt — schreibt Dietzgen in seiner Schrift ‚Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit‘ — so versteht es sich leicht, daß die Welt ‚an sich‘ und die Welt, wie sie uns erscheint, die Erscheinungen der Welt, nicht weiter verschieden sind, wie das Ganze und seine Teile.“ (Deutsche Ausgabe 1903, S. 65.) „Die Erscheinung ist von dem, was erscheint, nicht mehr und nicht weniger verschieden, wie der zehnmeilenlange Inhalt eines Weges vom Wege selbst.“ (S. 71, 72.)

Kein prinzipieller Unterschied, keine „Transzendenz“, keine „angeborene Unverträglichkeit“ ist hier, noch kann sie hier vorhanden sein. Ein Unterschied ist selbstverständlich vorhanden, es ist hier vorhanden ein Uebergang über die Grenzen der sinnlichen Wahrnehmungen hinaus zur Existenz der Dinge außer uns.

„Wir erfahren — sagt Dietzgen in den ‚Streifzügen eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie‘ —, daß jede Erfahrung ein Teil desjenigen ist, das — mit Kant zu reden — über alle Erfahrung hinausreicht.“ „Im Sinne der ihres Wesens sich bewußten Erkenntnis ist jedes Partikelchen, sei es vom Staube genommen oder von Stein oder Holz, ein Unauskennliches, d. h. jedes Partikelchen ist ein unerschöpfliches Material für das menschliche Erkenntnisvermögen, mithin über die Erfahrung Hinausreichendes.“ („Kleinere philosophische Schriften“, S. 199.)

Man sieht: indem er mit Kant redet, d. h. indem er — ausschließlich zum Zwecke der Popularisierung, zur Gegenüberstellung — die fehlerhafte und verworrene Terminologie Kants gebraucht, erkennt Dietzgen ein „über die Erfahrung Hinausreichendes“ an. Das ist ein treffliches Beispiel dafür, woran sich die Machisten klammern, wenn sie vom Materialismus zum Agnostizismus hinüberschwenken: wir denken nicht daran, „über die Grenzen der Erfahrung“ hinauszugehen, für uns „ist die Sinnesvorstellung eben die außer uns existierende Wirklichkeit“.

„Die ungesunde Mystik — sagt Dietzgen gerade gegen eine derartige Philosophie — trennt die absolute von der relativen Wahrheit unwissenschaftlich. Sie macht aus dem erscheinenden Ding und dem ‚Ding an sich‘, d. h. aus der Erscheinung und aus der Wahrheit, zwei Kategorien, die toto caelo (vollständig, prinzipiell) verschieden und in keiner gemeinsamen Kategorie ‚aufgehoben enthalten‘ sind.“ (S. 200.)

Man beurteile jetzt die Sachkenntnis und den Scharfsinn des russischen Machisten Bogdanow, der die Bezeichnung Machist scheut und in der Philosophie als Marxist gelten will:

„Die ‚goldene Mitte‘ zwischen ‚Panpsychismus und Panmaterialismus‘ bilden die Materialisten einer mehr kritischen Nuance, die sich von der absoluten Nichterkennbarkeit des Dinges an sich losgesagt haben, aber gleichzeitig es prinzipiell (gesperrt von Bogdanow. L.) für verschieden von der ‚Erscheinung‘ halten, daher für stets in der Erscheinung nur undeutlich erkennbar, dem Inhalt nach außerhalb der Erfahrung (d. h. offenbar den ‚Elementen‘ nach, welche anders als die Elemente der Erfahrung sind. L.), aber in den Grenzen dessen liegend, was man als Formen der Erfahrung zu bezeichnen pflegt, also in den Grenzen von Zeit, Raum und Kausalität. Dies ungefähr ist der Standpunkt der französischen Materialisten des XVIII. Jahrhunderts und der neueren Philosophen — Engels’ und seines russischen Jüngers Beltow*.“ („Empiriomonismus“, Buch II, 2. Aufl., 1907, S. 40.)

Das ist samt und sonders Konfusion.

1. Die Materialisten des XVII. Jahrhunderts, mit denen Berkeley streitet, nehmen die „Objekte an sich“ als absolut erkennbar an; denn unsere Vorstellungen, die Ideen, sind nur Kopien oder Abbildungen dieser „außerhalb des Geistes“ existierenden Objekte. (Siehe Einleitung.)

2. Feuerbach bestreitet auf das entschiedenste den „prinzipiellen“ Unterschied zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung, ebenso ihm folgend J. Dietzgen, und Engels wirft diese Anschauung durch das kurze Beispiel von der Verwandlung der „Dinge an sich“ in „Dinge für uns“ ganz über den Haufen.

3. Es ist endlich blanker Unsinn, daß die Materialisten die Dinge an sich für „stets in der Erscheinung nur undeutlich erkennbar“ halten, wie wir das bei der Engelsschen Widerlegung des Agnostikers gesehen haben.

Der Grund für die Entstellung des Materialismus durch Bogdanow ist, daß er das Verhältnis zwischen absoluter und relativer Wahrheit (wovon weiter unten gehandelt werden soll) nicht begreift. Was das „außerhalb der Erfahrung“ liegende Ding an sich und die „Elemente der Erfahrung“ betrifft, so ist dies schon der Beginn der machistischen Konfusion, über die wir oben genügend gesprochen haben.

Den unglaublichen Unsinn der reaktionären Professoren über die Materialisten nachplappern, 1907 sich von Engels lossagen und 1908 versuchen, Engels agnostizistisch zu „bearbeiten“,

* Pseudonym Plechanows. Der Uebersetzer.

— das also ist die Philosophie des „neuesten Positivismus“ der russischen Machisten!

4. GIBT ES EINE OBJEKTIVE WAHRHEIT?

Bogdanow erklärt:

„Für mich enthält der Marxismus die Negation der absoluten Objektivität einer jeden, wie immer gearteten Wahrheit, die Negation aller ewigen Wahrheiten.“ („Empiriomonismus“, Buch III, S. IV u. V.)

Was heißt denn das: „absolute Objektivität“? „Die Wahrheit für alle Ewigkeit“ ist „die objektive Wahrheit in der absoluten Bedeutung des Wortes“ — sagt ebenda Bogdanow, wobei er „die objektive Wahrheit nur im Rahmen einer bestimmten Epoche“ zugeben will.

Hier sind offenkundig zwei Fragen miteinander vermengt:

1. Gibt es eine objektive Wahrheit, d. h. kann es in den menschlichen Vorstellungen einen Inhalt geben, der vom Subjekt nicht abhängig ist, der vom Menschen, von der Menschheit unabhängig ist?

2. Wenn ja, können denn die menschlichen Vorstellungen, die die objektive Wahrheit wiedergeben, diese Wahrheit auf einmal, ganz, unbedingt und absolut oder nur annähernd und relativ ausdrücken? Diese zweite Frage ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen absoluter und relativer Wahrheit.

Die zweite Frage beantwortet Bogdanow klar und eindeutig, indem er jegliche Annahme einer absoluten Wahrheit ablehnt und Engels wegen dieser Annahme des Eklektizismus bezichtigt. Ueber diese Entdeckung des Engelsschen Eklektizismus durch Bogdanow werden wir noch besonders sprechen. Jetzt bleiben wir bei der ersten Frage, die Bogdanow, ohne es direkt auszusprechen, ebenfalls negativ löst. Denn man kann das Element des Relativen in diesen oder jenen menschlichen Vorstellungen verneinen, ohne die objektive Wahrheit zu verneinen; aber man kann nicht die absolute Wahrheit verneinen, ohne daß man zugleich die Existenz der objektiven Wahrheit verneint.

„... Ein Kriterium der objektiven Wahrheit — schreibt Bogdanow etwas weiter, auf Seite IX — im Beltowschen Sinne gibt es nicht, die Wahrheit ist eine ideologische Form — die organisierende Form der menschlichen Erfahrung.“

Der „Beltowsche Sinn“ hat hier nichts zu schaffen, denn es handelt sich um eine philosophische Grundfrage und keineswegs um Beltow, aber ebensowenig hat hier das Kriterium der Wahrheit etwas zu schaffen, das man besonders behandeln muß, ohne diese Frage mit der anderen zu vermengen, ob eine objektive Wahrheit existiere? Bogdanows negative Antwort auf letztere Frage ist klar: wenn die Wahrheit nur eine ideologische Form ist, dann kann es keine Wahrheit geben, die vom Subjekt, von der Menschheit unabhängig wäre. Denn weder wir noch Bogdanow kennen eine andere als die menschliche Ideologie. Noch klarer geht Bogdanows negative Antwort aus der zweiten Hälfte seiner Phrase hervor: wenn die Wahrheit eine Form der menschlichen Erfahrung ist, so bedeutet das, daß es keine von der Menschheit unabhängige Wahrheit, also keine objektive Wahrheit geben kann.

Bogdanows Verneinung der objektiven Wahrheit ist Agnostizismus und Subjektivismus. Die Absurdität dieser Verneinung fällt schon durch das oben erwähnte Beispiel einer naturwissenschaftlichen Wahrheit in die Augen. Die Naturwissenschaft läßt keinen Zweifel darüber zu, daß ihre Behauptung, die Erde habe vor den Menschen existiert, eine Wahrheit ist. Mit der materialistischen Erkenntnistheorie stimmt das völlig überein: die Existenz eines von dem Abbildenden unabhängigen Abgebildeten (die Unabhängigkeit der Außenwelt von dem Bewußtsein) ist die Grundvoraussetzung des Materialismus. Die Behauptung der Naturwissenschaft, daß die Erde vor der Menschheit existiert hat, ist eine objektive Wahrheit. Mit der Philosophie der Machisten und ihrer Lehre von der Wahrheit ist dieser Satz der Naturwissenschaft unvereinbar: wenn die Wahrheit die organisierende Form der menschlichen Erfahrung ist, so kann die Behauptung von der Existenz der Erde außerhalb jeder menschlichen Erfahrung nicht wahr sein.

Aber mehr noch. Wenn die Wahrheit nur eine organisierende Form der menschlichen Erfahrung ist, dann ist also die Lehre,

sagen wir des Katholizismus, ebenfalls eine Wahrheit. Denn es unterliegt nicht dem geringsten Zweifel, daß der Katholizismus eine „organisierende Form der menschlichen Erfahrung“ ist. Bogdanow fühlte wohl selbst das auffällig Falsche an seiner Theorie, und es ist äußerst interessant, zu beobachten, wie er sich aus dem Sumpf, in den er geraten ist, herauszuwinden sucht.

„Die Grundlage der Objektivität — lesen wir im ersten Buch des ‚Empiriomonismus‘ — dürfte in der Sphäre der kollektiven Erfahrung liegen. Als objektiv bezeichnen wir jene Erfahrungsgegebenheiten, die sowohl für uns als auch für andere Menschen die gleiche Lebensbedeutung haben, jene Gegebenheiten, auf die nicht bloß wir unsere Tätigkeit ohne Widersprüche aufbauen, sondern auf die unserer Ueberzeugung nach auch die anderen Menschen ihre Tätigkeit gründen müssen, wenn sie nicht in Widersprüche geraten wollen. Der objektive Charakter der physischen Welt besteht darin, daß sie nicht nur persönlich für mich, sondern für alle existiert (falsch! Die Welt existiert u n a b h ä n g i g von „allen“. L.) und für alle eine bestimmte Bedeutung hat, meiner Ueberzeugung nach die gleiche, wie für mich. Die Objektivität der physikalischen Reihe ist ihre Allgemeingeltung (S. 25, von Bogdanow gesperrt). Die Objektivität der physischen Körper, denen wir in unserer Erfahrung begegnen, wird letzten Endes auf Grund der gegenseitigen Kontrolle und der Uebereinstimmung von Aussagen verschiedener Menschen festgestellt. Ueberhaupt ist die physische Welt die sozial in Uebereinstimmung gebrachte, sozial-harmonisierte, mit einem Wort — sozial-organisierte Erfahrung“ (S. 36, gesperrt von Bogdanow).

Wir wollen nicht wiederholen, daß dies eine von Grund aus unrichtige, idealistische Definition ist, daß vielmehr die physische Welt unabhängig von der Menschheit und von der menschlichen Erfahrung existiert, daß es eine physische Welt auch schon damals gab, als es noch keine „Sozialität“ und keine „Organisation“ der menschlichen Erfahrung geben konnte usw. Verweilen wir jetzt dabei, die machistische Philosophie von einer anderen Seite aus zu enthüllen: die Objektivität wird hier so definiert, daß auch religiöse Lehren, die zweifelsohne „Allgemeingeltung“ besitzen, unter diese Definition fallen usw. Hören wir weiter, was Bogdanow sagt:

„Wir erinnern den Leser noch einmal daran, daß die objektive Erfahrung durchaus nicht dasselbe ist, wie die soziale Erfahrung... Die soziale Erfahrung ist weitaus nicht ganz sozial-organisiert und enthält immer verschiedene Widersprüche, so daß nicht alle ihre Teile übereinstimmen; Trolle und Koblode können in der Sphäre der sozialen Erfahrung eines gegebenen Volkes oder einer gegebenen Volksgruppe, z. B. der Bauern, existieren; doch braucht man sie deshalb noch nicht in die sozial-organisierte oder objektive Erfahrung einzu-

schließen, denn sie harmonieren nicht mit der übrigen kollektiven Erfahrung und lassen sich in ihre organisierenden Formen, z. B. in die Kette der Kausalität, nicht einfügen.“ (S. 45.)

Es ist uns gewiß sehr angenehm, daß Bogdanow selbst die soziale Erfahrung in Beziehung auf Trolle und Kobolde u. a. m. in die objektive Erfahrung „nicht einschließt“. Diese im Geiste der Ablehnung des Fideismus wohlgemeinte Korrektur verbessert aber nicht im mindesten den Grundfehler der ganzen Bogdanowschen Position. Bogdanows Definition der Objektivität und der physischen Welt ist zweifellos unhaltbar; denn die religiösen Lehren sind in noch viel größerem Ausmaß „allgemeingeltend“ als die der Wissenschaft: jenen hängt bis heute noch der größere Teil der Menschheit an. Der Katholizismus ist durch seine jahrhundertelange Entwicklung „sozial-organisiert, harmonisiert und in Uebereinstimmung gebracht“, er „fügt sich ein“ in die „Kette der Kausalität“, und zwar auf unzweifelhafteste Weise, denn die Religionen sind nicht ohne Ursache entstanden, sie erhalten sich unter den gegenwärtigen Bedingungen durchaus nicht zufällig in den Volksmassen, und die Professoren der Philosophie passen sich ihnen ganz „gesetzmäßig“ an. Wenn diese zweifellos allgemeingeltende und zweifellos hoch organisierte, sozial-religiöse Erfahrung mit der „Erfahrung“ der Wissenschaft „nicht harmoniert“, so bedeutet das, daß zwischen diesen beiden ein prinzipieller, fundamentaler Unterschied besteht, den Bogdanow verwischt, indem er die objektive Wahrheit ablehnt. So sehr Bogdanow sich „verbessern“ mag, indem er sagt, daß Fideismus oder Pfaffentum mit der Wissenschaft nicht harmonieren, so bleibt dennoch die unzweifelhafte Tatsache, daß Bogdanows Verneinung der objektiven Wahrheit mit dem Fideismus vollkommen „harmoniert“. Der moderne Fideismus verwirft die Wissenschaft durchaus nicht; er verwirft nur die „übermäßigen Ansprüche“ der Wissenschaft, und zwar den Anspruch auf die objektive Wahrheit. Wenn es eine objektive Wahrheit gibt (wie die Materialisten meinen), wenn allein die Naturwissenschaft, die die Außenwelt in der menschlichen „Erfahrung“ widerspiegelt, fähig ist, uns die objektive Wahrheit zu geben, so wird jeglicher Fideismus be-

dingungslos abgelehnt. Wenn es aber keine objektive Wahrheit gibt, wenn die Wahrheit (die wissenschaftliche eingeschlossen) nur die organisierende Form der menschlichen Erfahrung ist, so wird eben damit die Grundvoraussetzung des Pfaffentums anerkannt, so wird diesem Tür und Tor geöffnet, so wird Raum geschaffen für die „organisierenden Formen“ der religiösen Erfahrung.

Es fragt sich nun, ob diese Verneinung der objektiven Wahrheit von Bogdanow persönlich stammt, der nicht als Machist gelten will, oder ob sie sich aus den Grundlagen der Lehre von Mach und Avenarius ergibt? Diese Frage kann nur in letzterem Sinn beantwortet werden. Wenn in der Welt nur die Empfindung existiert (Avenarius im Jahre 1876), wenn die Körper „Empfindungskomplexe“ sind (Mach, „Analyse der Empfindungen“), so leuchtet ein, daß wir es hier mit einem philosophischen Subjektivismus zu tun haben, der unausweichlich zur Verneinung der objektiven Wahrheit führt. Und wenn die Empfindungen als „Elemente“ bezeichnet werden, die in der einen Verbindung das Physische, in einer anderen das Psychische ergeben, so wird dadurch, wie wir gesehen haben, der grundlegende Ausgangspunkt des Empiriokritizismus nicht abgelehnt, sondern nur verwirrt. Die Quelle unserer Erkenntnisse sind für Mach und Avenarius die Empfindungen. Sie stellen sich folglich auf den Standpunkt des Empirismus (alle Erkenntnis stammt aus der Erfahrung) oder des Sensualismus (alle Erkenntnis stammt aus den Empfindungen). Aber dieser Standpunkt führt zu dem Unterschied der philosophischen Grundrichtungen, Idealismus und Materialismus, hin, beseitigt jedoch nicht ihren Unterschied, so sehr man auch bemüht sein mag, ihn durch „neue“ Worte („Elemente“) zu verkleistern. Sowohl der Solipsist, d. h. der subjektive Idealist, als auch der Materialist können die Empfindungen als Quelle unserer Erkenntnis annehmen. Sowohl Berkeleys wie Diderots Stammvater ist Locke. Die erste Voraussetzung der Erkenntnistheorie besteht ohne Zweifel darin, daß die Empfindungen die einzige Quelle unserer Erkenntnisse sind. Nachdem Mach diese erste Voraussetzung angenommen, verwirrt er die zweite, wichtige Voraussetzung, nämlich die der objektiven Realität, die dem Menschen in seinen Empfindungen ge-

geben oder die Quelle der menschlichen Empfindungen ist. Von den Empfindungen ausgehend, kann man die Linie des Subjektivismus einschlagen, die zum Solipsismus führt („die Körper sind Komplexe oder Kombinationen von Empfindungen“), man kann aber auch die Linie des Objektivismus einschlagen, die zum Materialismus führt (die Empfindungen sind Abbilder der Körper, der Außenwelt). Für den ersten Standpunkt — für den Agnostizismus, oder wenn man etwas weiter geht, für den subjektiven Idealismus — kann es keine objektive Wahrheit geben. Für den zweiten Standpunkt, d. h. für den Materialismus, ist die Anerkennung der objektiven Wahrheit wesentlich. Diese alte philosophische Frage nach den zwei Tendenzen, oder richtiger: nach den zwei möglichen Folgerungen aus den Voraussetzungen des Empirismus und Sensualismus, wird durch Mach weder gelöst noch beseitigt noch überwunden, sondern vermittelt einer Taschenspielererei mit dem Worte „Element“ u. dergl. verwirrt. Wenn Bogdanow die objektive Wahrheit verneint, so ist das nur das unvermeidliche Resultat des ganzen Machismus, nicht aber eine Abweichung davon.

Engels bezeichnet in „Ludwig Feuerbach“ Hume und Kant als Philosophen, „die die Möglichkeit einer Erkenntnis der Welt oder doch einer erschöpfenden Erkenntnis bestreiten.“ Engels hebt also das Hume und Kant Gemeinsame hervor, nicht aber das Trennende. Er weist dabei darauf hin, daß „das Entscheidende zur Widerlegung dieser (Humeschen und Kantschen) Ansicht bereits von Hegel gesagt ist“ (Seite 16). Bei dieser Gelegenheit dürfte es nicht uninteressant sein, zu erwähnen, daß Hegel, indem er den Materialismus das „konsequente System des Empirismus“ nennt, folgendes schreibt:

„Für den Empirismus ist überhaupt das Aeüßerliche das Wahre, und wenn dann auch ein Uebersinnliches zugegeben wird, so soll doch eine Erkenntnis desselben nicht stattfinden können, sondern man sich lediglich an das der Wahrnehmung Angehörige zu halten haben. Dieser Grundsatz aber in seiner Durchführung hat dasjenige gegeben, was man später als Materialismus bezeichnet hat. Diesem Materialismus gilt die Materie als solche als das wahrhaft Objektive*.“

* Hegel: „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“, IV. Band der Werke (1843), S. 83. Vgl. S. 122.

Alle Erkenntnis stammt aus Erfahrung, Empfindungen, Wahrnehmungen. Das ist richtig. Es fragt sich aber nur, ob die objektive Realität selbst „der Wahrnehmung angehört“, d. h. ob sie die Quelle der Wahrnehmung ist? Wenn ja, so sind Sie Materialist. Wenn nein, so sind Sie inkonsequent und müssen unvermeidlich zum Subjektivismus, zum Agnostizismus gelangen, gleichviel, ob Sie die Erkennbarkeit des Dinges an sich, die Objektivität von Zeit, Raum und Kausalität (nach Kant) verneinen, oder ob Sie (nach Hume) nicht einmal den Gedanken an das Ding an sich zulassen. Die Inkonsequenz Ihres Empirismus, Ihrer Philosophie der Erfahrung wird in diesem Fall darin bestehen, daß Sie den objektiven Inhalt in der Erfahrung, die objektive Wahrheit in der Erfahrungserkenntnis leugnen.

Die Anhänger der Richtung Kants und Humes (unter ihnen auch Mach und Avenarius, insofern sie nicht reine Berkeleyaner sind) nennen uns Materialisten „Metaphysiker“, weil wir die objektive Realität, die uns durch die Erfahrung gegeben ist, also eine von den Menschen unabhängige, objektive Quelle unserer Empfindungen anerkennen. Wir Materialisten bezeichnen mit Engels die Kantianer und Humeisten als Agnostiker, weil sie die objektive Realität als Quelle unserer Empfindungen leugnen. Agnostiker ist ein griechisches Wort: *a* bedeutet nicht, *gnosis* — Wissen. Der Agnostiker sagt: ich weiß nicht, ob es eine objektive Realität gibt, die durch unsere Empfindungen abgebildet, abgespiegelt wird, und ich erkläre, daß es unmöglich ist, dies zu wissen (siehe oben die Engelssche Darstellung der Position des Agnostikers). Daher die Negation der objektiven Wahrheit durch den Agnostiker und seine Toleranz, die spießerhafte, philiströse, feige Toleranz gegenüber der Lehre von Trollen, Kobolden, katholischen Heiligen und ähnlichen Dingen. Mach und Avenarius wiederholen, indem sie anspruchsvoll eine „neue“ Terminologie, einen angeblich „neuen“ Standpunkt in den Vordergrund schieben, tatsächlich nur, sich verwirrend und abschweifend, die Antwort des Agnostikers: einerseits sind die Körper Empfindungskomplexe (reiner Subjektivismus, reiner Berkeleyanismus); andererseits

kann man, wenn man die Empfindungen in Elemente umtauft, ihre Existenz unabhängig von unseren Sinnesorganen denken!

Die Machisten reiten mit besonderer Vorliebe darauf herum, daß sie Philosophen sind, die dem Zeugnis unserer Sinnesorgane völlig vertrauen, und daß sie die Welt wirklich für das halten, was sie uns scheint, voll von Farben und Tönen usw. Für die Materialisten hingegen, sagen sie, sei die Welt tot, ohne Farben und ohne Töne, für sie sei die Welt an sich von der Welt, wie sie scheint, verschieden u. a. m. In solchen Deklamationen schwelgt z. B. Petzoldt in seiner „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung“ und im „Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus“ (1906). Dem Petzoldt plappert dasselbe Viktor Tschernow nach, den die „neue“ Idee begeistert. In Wirklichkeit aber sind die Machisten Subjektivisten und Agnostiker, denn sie trauen den Zeugnissen unserer Sinnesorgane nicht genügend, sie führen den Sensualismus nicht konsequent durch. Sie leugnen eine von den Menschen unabhängige, objektive Realität als Quelle unserer Empfindungen. Sie sehen in den Empfindungen nicht eine getreue Kopie dieser objektiven Realität, sie geraten in direkten Widerspruch zur Naturwissenschaft und öffnen dem Fideismus alle Tore. Dagegen ist für den Materialisten die Welt reicher, lebendiger und mannigfaltiger, als sie scheint, denn jeder Schritt der wissenschaftlichen Entwicklung entdeckt in ihr neue Seiten. Für den Materialisten sind unsere Empfindungen Abbilder der einzigen und letzten objektiven Realität — der letzten Realität nicht in dem Sinn, daß sie schon bis zu Ende erkannt ist, sondern in dem Sinne, daß es eine andere außer ihr nicht gibt und nicht geben kann. Dieser Standpunkt versperrt nicht nur jeglichem Fideismus unwiderruflich den Zutritt, sondern auch jener professoralen Scholastik, die, außerstande, die objektive Realität als Quelle unserer Empfindungen zu sehen, durch gequälte Wortkonstruktionen den Begriff des Objektiven als des Allgemeingeltenden, Sozialorganisierten usw. „ableitet“ und die nicht fähig, manchmal auch nicht willens ist, die objektive Wahrheit von der Troll- und Koboldlehre zu trennen.

Die Machisten zucken verächtlich die Achseln über die „veralteten“ Ansichten der „Dogmatiker“, der Materialisten, die sich an den Begriff der *M a t e r i e* halten, der ja durch die „neueste“ Wissenschaft und den „neuesten Positivismus“ widerlegt sein soll. Ueber die neueren Theorien der Physik, die die Struktur der Materie betreffen, werden wir noch besonders sprechen. Es ist aber völlig unzulässig, die Lehre von dieser oder jener Struktur der Materie mit einer erkenntnistheoretischen Kategorie zu vermengen — die Frage nach den neuen Eigenschaften der neuen Arten der Materie (z. B. Elektronen) zu vermengen mit dem alten Problem der Erkenntnistheorie, der Frage nach den Quellen unseres Wissens, der Existenz einer objektiven Wahrheit u. a. m., wie die Machisten es tun. Mach soll die „Weltelemente entdeckt“ haben: das Rote, das Grüne, das Harte, das Weiche, das Laute, das Lange usw. — so sagt man uns. Wir fragen: ist dem Menschen, der das Rote sieht, das Harte empfindet usw., die objektive Realität gegeben oder nicht? Diese uralte philosophische Frage ist von Mach verwirrt worden. Ist die Realität nicht gegeben, dann rutscht ihr zusammen mit Mach unvermeidlich hinunter zum Subjektivismus und Agnostizismus und liefert euch der wohlverdienten Umarmung der Immanenzphilosophen aus, d. h. der philosophischen Menschikows. Ist aber die Realität gegeben, dann braucht man für diese objektive Realität einen philosophischen Begriff, und dieser Begriff ist schon vor sehr langer Zeit geschaffen worden, dieser Begriff ist eben die *M a t e r i e*. Die Materie ist eine philosophische Kategorie zur Bezeichnung der objektiven Realität, die dem Menschen in seinen Empfindungen gegeben ist, die von unseren Empfindungen kopiert, photographiert, abgebildet wird und unabhängig von ihnen existiert. Davon zu reden, daß ein solcher Begriff „veralten“ kann, ist deshalb kindliches Geschwätz, eine sinnlose Wiederholung der Argumente der reaktionären Modephilosophie! Konnte der Kampf zwischen Idealismus und Materialismus in den zwei Jahrtausenden der Entwicklung der Philosophie veralten? Der Kampf zwischen den Tendenzen oder Richtungen eines Plato und Demokrit in der Philosophie? Der Kampf zwischen Religion und Wissenschaft? Zwischen der Verneinung der objektiven Wahr-

heit und ihrer Anerkennung? Der Kampf zwischen den Anhängern eines übersinnlichen Wissens und ihren Gegnern?

Die Frage, ob der Begriff Materie anerkannt oder abgelehnt werden soll, ist die Frage, ob der Mensch den Aussagen seiner Sinnesorgane vertrauen soll, ist die Frage nach der Quelle unserer Erkenntnis, die von allem Anfang der Philosophie an gestellt und erörtert wurde, eine Frage, die zwar von den professoralen Clowns auf tausenderlei Art verummumt werden, aber doch niemals veralten kann, ebensowenig wie die Frage veralten kann, ob Gesicht, Gehör, Tastgefühl und Geruch die Quellen unserer Erkenntnis seien. Unsere Empfindungen für Abbilder der Außenwelt halten, eine objektive Wahrheit anerkennen, auf dem Standpunkt der materialistischen Erkenntnistheorie stehen, das ist ein und dasselbe. Um dies zu illustrieren, möchte ich hier nur je ein Zitat aus Feuerbach und aus zwei Handbüchern der Philosophie anführen, damit der Leser sehen kann, wie elementar diese Frage ist.

„Wie abgeschmackt — schrieb Ludwig Feuerbach —, der Empfindung das Evangelium, die Verkündigung eines objektiven Heilands abzusprechen*.“

Es ist zwar eine merkwürdige, monströse Terminologie, aber die philosophische Linie ist durchaus klar. Die Empfindung offenbart dem Menschen die objektive Wahrheit.

„Meine Empfindung ist subjektiv, aber ihr Grund ist ein objektiver.“ (S. 195.)

Man vergleiche die weiter oben zitierte Stelle, in der Feuerbach sagt, daß der Materialismus von der sinnlichen Welt als einer ausgemachten objektiven Wahrheit ausgehe.

Der Sensualismus — lesen wir im „Dictionaire des sciences philosophiques“ von Franck (Paris 1874) — ist die Lehre, die „alle unsere Ideen aus der Erfahrung der Sinne ableitet und die Erkenntnis auf die Empfindung zurückführt“. Der Sensualismus könne ein subjektiver (Skeptizismus und Berkeleyanismus), ein moralischer (Epikurismus) und ein objektiver sein.

„Der objektive Sensualismus ist der Materialismus, denn die Materie oder die Körper sind, nach Ansicht der Materialisten, die einzigen Objekte, die auf unsere Sinne wirken können“ (atteindre nos sens).

* L. Feuerbach: „Sämtliche Werke“, Bd. X, 1866, S. 194.

„Behauptete der Sensualismus — sagt Schwegler in seiner „Geschichte der Philosophie“ (es handelt sich um die französische Philosophie am Ende des XVIII. Jahrhunderts. L.) —, die Wahrheit oder das Seiende könne bloß durch die Sinne wahrgenommen werden, so durfte man diesen Satz nur objektiv fassen und man hat die These des Materialismus: nur das Sinnliche ist; es gibt kein anderes Sein als das materielle Sein.“

Das sind ABC-Wahrheiten, die bereits in die Lehrbücher Eingang gefunden haben, aber von unseren Machisten vergessen worden sind.

5. ABSOLUTE UND RELATIVE WAHRHEIT ODER DER VON A. BOGDANOW BEI ENGELS ENTDECKTE EKLEKTIZISMUS

Bogdanow hat seine Entdeckung im Jahre 1906 in dem Vorwort zu Buch III des „Empiriomonismus“ gemacht. Er schreibt:

„Engels drückt sich im ‚Anti-Dühring‘ fast in demselben Sinn aus, in dem ich jetzt die Relativität der Wahrheit charakterisiert habe“ (S. V.) (d. h. im Sinne der Verneinung aller ewigen Wahrheiten. L.), „der Negation der absoluten Objektivität einer jeden wie immer gearteten Wahrheit“. „Engels tut mit seiner Unentschiedenheit sehr unrecht daran, durch all seine Ironie doch irgendwelche, wenn auch armselige, ewige Wahrheiten durchschimmern zu lassen.“ (S. VIII.) „Nur Inkonsequenz läßt eklektische Vorbehalte, wie die von Engels zu.“ (S. IX.)

Hier ein Beispiel, wie Bogdanow den Eklektizismus von Engels widerlegt. „Napoleon ist am 5. Mai 1821 gestorben“, sagt Engels im „Anti-Dühring“ (Kapitel: „Ewige Wahrheiten“), um dem Dühring zu erklären, auf welche Plattheiten und Gemeinplätze man angewiesen ist, wenn man in den geschichtlichen Wissenschaften auf die Entdeckung von ewigen Wahrheiten Anspruch erhebt. Darauf erwidert Bogdanow folgendermaßen:

„Was für eine ‚Wahrheit‘ ist das? Und was hat sie ‚Ewiges‘ an sich? Das ist nur die Konstatierung einer Einzelbeziehung, die vielleicht selbst für unsere Generation schon keine reale Bedeutung mehr hat, die keiner einzigen Tätigkeit als Ausgangspunkt dienen und nirgendwo hinführen kann.“ (S. IX.)

Und auf Seite VIII:

„Kann man Plattheiten als Wahrheiten bezeichnen? Sind Plattheiten denn Wahrheiten? Wahrheit — das ist die lebendige, organisierende Form der Erfahrung, sie führt uns in unserem Handeln irgendwohin, verleiht uns im Lebenskampf einen Stützpunkt.“

* Dr. Albert Schwegler: „Geschichte der Philosophie im Umriss“, 15. Aufl., S. 194.

Aus diesen beiden Zitaten ersieht man klar genug, daß Bogdanow, anstatt Engels zu widerlegen, zu d e k l a m i e r e n anfängt. Kannst du nicht behaupten, daß der Satz „Napoleon ist am 5. Mai 1821 gestorben“ falsch oder ungenau ist, so erkennst du ihn als wahr an. Kannst du nicht behaupten, daß dieser Satz vielleicht in Zukunft widerlegt werden kann, so erkennst du diese Wahrheit als ewig an. Wenn aber solche Phrasen, wie: „Wahrheit ist die lebendige, organisierende Form der Erfahrung“, als Widerlegung bezeichnet werden, so heißt das einfachen W o r t s c h w a l l für Philosophie ausgeben. Hat die Erde jene Geschichte hinter sich, wie sie in der Geologie dargestellt wird, oder ist die Erde in sieben Tagen erschaffen worden? Darf man dieser Frage dadurch ausweichen, daß man Phrasen über die „lebendige“ (was soll das heißen?) Wahrheit drechselt, welche irgendwo „hinführt“ usw.? Hat wirklich die Kenntnis der Erd- und Menschheitsgeschichte „keine reale Bedeutung“? Das ist doch einfach schwülstige Albernheit, womit Bogdanow seinen R ü c k z u g deckt. Denn es ist ein Rückzug, wenn er sich erst anheischig macht, zu beweisen, daß Engels' Annahme ewiger Wahrheiten Eklektizismus sei, und gleichzeitig mit großem Wortschwall sich vor der Frage drückt, indem er unwiderlegt läßt, daß Napoleon wirklich am 5. Mai 1821 gestorben ist, und daß die Annahme, diese W a h r h e i t könnte in Zukunft widerlegt werden, unsinnig ist.

Das Beispiel von Engels ist ganz elementar, und jeder kann mühelos Dutzende ähnlicher Beispiele von W a h r h e i t e n finden, die ewig, absolut sind, und die nur Verrückte bezweifeln können (wie Engels sagt, indem er ein anderes ähnliches Beispiel anführt: „Paris liegt in Frankreich“). Warum spricht Engels hier von Plattheiten? Weil er den dogmatischen, metaphysischen Materialisten Dühring widerlegt und verspottet, der nicht verstand, die Dialektik auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen absoluter und relativer Wahrheit anzuwenden. Materialist sein heißt, die objektive Wahrheit, die uns durch die Sinnesorgane zugänglich wird, anerkennen. Die objektive, d. h. von dem Menschen und der Menschheit unabhängige Wahrheit anerkennen, heißt die absolute Wahrheit auf diese oder jene Weise anerkennen. Eben

dieses „auf diese oder jene Weise“ trennt den metaphysischen Materialisten Düring von dem dialektischen Materialisten Engels. Düring liebte es, in den kompliziertesten Fragen der Wissenschaft überhaupt und der Geschichtswissenschaft insbesondere, mit Worten um sich zu werfen, wie: die letzte, die ewige, die endgültige Wahrheit. Engels verlacht ihn: Allerdings, antwortet er, gibt es ewige Wahrheiten, es ist aber unvernünftig, auf sehr einfache Dinge gewaltige Worte anzuwenden. Um den Materialismus zu fördern, muß man das abgeschmackte Spiel mit dem Wort „ewige Wahrheit“ lassen, muß man verstehen, die Frage nach dem Verhältnis zwischen absoluter und relativer Wahrheit dialektisch zu stellen und zu lösen. Darum drehte sich der Kampf vor 30 Jahren zwischen Düring und Engels. Bogdanow jedoch, der es fertiggebracht hat, „nicht zu bemerken“, daß Engels im selben Kapitel in die Frage der absoluten und relativen Wahrheit Klarheit gebracht hat, Bogdanow, der es fertiggebracht hat, Engels „Eklektizismus“ vorzuwerfen, weil er einen zum ABC jedes Materialismus gehörigen Satz eingeräumt hat, offenbarte dadurch nur noch einmal seine absolute Unkenntnis sowohl des Materialismus als auch der Dialektik.

„... Hier kommen wir vor die Frage — schreibt Engels am Anfang des obengenannten Kapitels —, ob und welche Produkte des menschlichen Erkennens überhaupt souveräne Geltung und unbedingten Anspruch auf Wahrheit haben können.“ (S. 79 der 5. deutschen Auflage.)

Und Engels löst diese Frage auf folgende Weise:

„Die Souveränität des Denkens verwirklicht sich in einer Reihe höchst unsouverän denkender Menschen; die Erkenntnis, welche unbedingten Anspruch auf Wahrheit hat, in einer Reihe von relativen Irrtümern; weder die eine noch die andere kann anders als durch eine unendliche Lebensdauer der Menschheit vollständig verwirklicht werden.

Wir haben hier wieder denselben Widerspruch, wie schon oben, zwischen dem notwendig als absolut vorgestellten Charakter des menschlichen Denkens und seiner Realität in lauter beschränkt denkenden Einzelmenschen, ein Widerspruch, der sich nur im unendlichen Progreß, in der für uns wenigstens praktisch endlosen Aufeinanderfolge der Menschengeschlechter lösen kann. In diesem Sinne ist das menschliche Denken ebenso sehr souverän wie nicht souverän und seine Erkenntnisfähigkeit ebenso sehr unbeschränkt wie beschränkt. Souverän und unbeschränkt der Anlage, dem Beruf, der Möglichkeit, dem ge-

schichtlichen Endziel nach; nicht souverän und beschränkt der Einzelausführung und der jedesmaligen Wirklichkeit nach*.“

„Ebenso — fährt Engels fort — verhält es sich mit den ewigen Wahrheiten.“ (S. 80 u. 81.)

Diese Betrachtung ist außerordentlich wichtig für die Frage des Relativismus, des Prinzips der Relativität unserer Kenntnisse, die von allen Machisten so sehr betont wird. Alle Machisten betonen, daß sie Relativisten sind; die russischen Machisten, die den deutschen Wort für Wort nachsprechen, haben jedoch Angst oder verstehen es nicht, die Frage nach dem Verhältnis des Relativismus zur Dialektik klar und unumwunden zu stellen. Für Bogdanow, wie für alle Machisten, schließt die Annahme der Relativität unseres Wissens die allergeringste Annahme der absoluten Wahrheit aus. Für Engels setzt sich die absolute Wahrheit aus den relativen Wahrheiten zusammen. Bogdanow ist Relativist, Engels — Dialektiker. Hier noch eine nicht weniger wichtige Betrachtung von Engels aus demselben Kapitel des „Anti-Dühring“:

„Wahrheit und Irrtum, wie alle sich in polaren Gegensätzen bewegenden Denkbestimmungen, haben absolute Gültigkeit eben nur für ein äußerst beschränktes Gebiet; wie wir das eben gesehen haben, und wie auch Herr Dühring wissen würde, bei einiger Bekanntschaft mit den ersten Elementen der Dialektik, die gerade von der Unzulänglichkeit aller polaren Gegensätze handeln. Sobald wir den Gegensatz von Wahrheit und Irrtum außerhalb jenes oben bezeichneten engen Gebiets anwenden, wird er relativ und damit für genaue wissenschaftliche Ausdrucksweise unbrauchbar; versuchen wir aber ihn außerhalb jenes Gebiets als absolut gültig anzuwenden, so kommen wir erst recht in die Brüche; die beiden Pole des Gegensatzes schlagen in ihr Gegenteil um, Wahrheit wird Irrtum und Irrtum Wahrheit.“ (S. 86.)

Es folgt ein Beispiel — das Boylesche Gesetz (wonach das Volumen der Gase bei gleichbleibender Temperatur sich umgekehrt verhält, wie der Druck, dem sie ausgesetzt sind). Das in diesem Gesetz enthaltene „Körnchen Wahrheit“ ist nur innerhalb bestimmter Grenzen absolute Wahrheit. Das Gesetz erweist sich „nur annähernd“ als Wahrheit.

* Vgl. V. Tschernow, obengenanntes Werk, S. 64 ff. Der Machist Herr Tschernow nimmt genau dieselbe Stellung ein wie Bogdanow, der sich nicht als Machist bekennen will. Der Unterschied besteht nur darin, daß Bogdanow versucht, seine Divergenz mit Engels zu vertuschen, als etwas Zufälliges usw. hinzustellen, während Tschernow fühlt, daß es sich um einen Kampf ebenso gegen den Materialismus wie gegen die Dialektik handelt.

Also das menschliche Denken ist seiner Anlage nach fähig, uns die absolute Wahrheit, die eine Summe von relativen Wahrheiten ist, zu geben, und gibt sie uns auch. Jede Stufe in der Entwicklung der Wissenschaft fügt dieser Summe der absoluten Wahrheit neue Körnchen hinzu; die Schranken der Wahrheit jedes wissenschaftlichen Satzes aber sind relativ und werden durch die weitere Zunahme des Wissens entweder enger oder weiter gezogen.

„Die absolute Wahrheit — sagt Dietzgen in den „Streifzügen eines Sozialisten“ — läßt sich sehen, hören, riechen, fühlen, allerdings auch erkennen; aber sie geht nicht auf in Erkenntnis.“ (S. 195 u. 196.) „Es ist doch selbstredend, daß das Bild den Gegenstand nicht erschöpft und der Maler hinter seinem Modell zurückbleibt... Wie kann das Bild mit seinem Modell übereinstimmen? — Annähernd, ja.“ (S. 197.) „Also nur relativ können wir die Natur und ihre Teile erkennen; denn auch jeder Teil, obgleich nur eine Relation der Natur, hat doch auch wieder die Natur des Absoluten, die mit der Erkenntnis nicht zu erschöpfende Natur des Naturganzen an sich. Woher wissen wir nun, daß hinter den Naturerscheinungen, hinter den relativen Wahrheiten, eine universale, unbegrenzte, absolute Natur sitzt, die sich dem Menschen nicht vollständig offenbart?... Woher diese Wissenschaft? Sie ist uns angeboren; sie ist mit dem Bewußtsein gegeben.“ (S. 198.)

Das letzte ist eine der Ungenauigkeiten Dietzgens, die Marx dazu veranlaßten, in einem Brief an Kugelman die Konfusion in den Ansichten Dietzgens festzustellen. Nur wenn man sich an solche unrichtige Stellen klammert, kann man von einer besonderen Philosophie Dietzgens im Unterschiede zum dialektischen Materialismus sprechen. Aber Dietzgen verbessert sich auf der selben Seite selber:

„Wenn ich sage, daß das Bewußtsein von der unendlichen, absoluten Wahrheit uns angeboren, eine und die einzige Wissenschaft a priori sei, so bestätigt doch auch die Erfahrung dieses angeborene Bewußtsein.“ (S. 198.)

Aus allen diesen Erklärungen von Engels und Dietzgen ersieht man klar, daß es für den dialektischen Materialismus keine unüberbrückbare Kluft zwischen relativer und absoluter Wahrheit gibt. Bogdanow hat das absolut nicht begriffen, wenn er schreiben konnte:

„Sie (die Weltanschauung des alten Materialismus) will eine unbedingt objektive Erkenntnis des Wesens der Dinge sein (gesperrt von Bogdanow) und ist mit der geschichtlichen Bedingtheit jeder Ideologie nicht in Einklang zu bringen.“ (Buch III des „Empiriomonismus“, S. IV.)

Vom Standpunkt des modernen Materialismus, d. h. des Marxismus, sind nur die Grenzen der Annäherung unserer Erkenntnisse an die objektive, absolute Wahrheit geschichtlich bedingt, die Existenz dieser Wahrheit selbst aber ist unbedingt, unbedingt ist, daß wir uns ihr nähern. Geschichtlich bedingt sind die Konturen eines Bildes, aber unbedingt ist, daß dieses Bild ein objektiv existierendes Modell wiedergibt. Geschichtlich bedingt ist, zu welcher Zeit und unter welchen Umständen wir in unserer Erkenntnis des Wesens der Dinge bis zu der Entdeckung des Alizarins im Kohlentee kamen oder bis zur Entdeckung der Elektronen im Atom, aber unbedingt ist, daß jede solche Entdeckung ein Vorwärtsschreiten der „unbedingt objektiven Erkenntnis“ ist. Kurz gesagt, geschichtlich bedingt ist jede Ideologie, aber unbedingt ist, daß jeder wissenschaftlichen Ideologie (im Unterschied z. B. zur religiösen Ideologie) eine objektive Wahrheit entspricht, eine absolute Natur. Ihr werdet sagen: diese Unterscheidung zwischen relativer und absoluter Wahrheit sei unbestimmt. Ich antworte darauf: diese Unterscheidung ist gerade „unbestimmt“ genug, um die Verwandlung der Wissenschaft in ein Dogma im schlechten Sinn dieses Wortes, d. h. in etwas Totes, Erstarrtes, Versteinigtes zu verhindern, sie ist aber zugleich „bestimmt“ genug, um sich auf das Entschiedenste und Unwiderruflichste vom Fideismus und Agnostizismus, vom philosophischen Idealismus und der Sophistik der Nachfolger Kants und Humes abzugrenzen. Hier ist eine Trennungslinie, die ihr nicht bemerkt habt, und weil ihr sie nicht bemerkt habt, seid ihr in den Sumpf der reaktionären Philosophie hinabgeglitten. Dies ist die Trennungslinie zwischen dialektischem Materialismus und Relativismus.

Wir sind Relativisten, verkünden Mach, Avenarius, Petzoldt. Wir sind Relativisten — fallen in den Chor Herr Tschernow und einige russische Machisten, die Marxisten sein möchten, ein. Ja, Herr Tschernow und ihr Genossen Machisten — das ist gerade euer Fehler! Denn den Relativismus zur Grundlage der Erkenntnistheorie machen, heißt, unvermeidlich sich entweder zum absoluten Skeptizismus, Agnostizismus und zur Sophistik oder zum Subjektivismus verdammen. Der Relativismus als Grundlage der

Erkenntnistheorie bedeutet nicht nur die Anerkennung der Relativität unserer Erkenntnisse, sondern auch die Leugnung irgendeines objektiven, unabhängig von der Menschheit existierenden Maßes oder Modells, dem sich unsere relative Erkenntnis nähert. Vom Standpunkt des nackten Relativismus aus kann man jede Sophistik rechtfertigen, kann man es als „bedingt“ hinstellen, ob Napoleon am 5. Mai des Jahres 1821 gestorben oder nicht gestorben ist, kann man zur Bequemlichkeit des Menschen oder der Menschheit neben der wissenschaftlichen Ideologie (die in einer Beziehung recht „bequem“ ist) auch eine religiöse Ideologie (die in anderer Beziehung recht „bequem“ ist) gelten lassen.

Die Dialektik schließt in sich, wie schon Hegel erklärte, ein Moment des Relativismus, der Negation, des Skeptizismus ein, aber reduziert sich nicht auf den Relativismus. Die materialistische Dialektik von Marx und Engels schließt unbedingt den Relativismus ein, reduziert sich aber nicht auf ihn, d. h. sie gibt die Relativität aller unserer Kenntnisse zu, aber nicht im Sinne der Verneinung der objektiven Wahrheit, sondern im Sinne der geschichtlichen Bedingtheit der Grenzen der Annäherung unserer Kenntnisse an diese Wahrheit.

Bogdanow schreibt in Sperrdruck: „Der konsequente Marxismus läßt weder eine solche Dogmatik noch eine solche Statik zu“, wie die ewigen Wahrheiten es sind. (III. Buch, „Empiriomonismus“, S. IX.) Das ist Konfusion. Wenn die Welt eine sich ewig bewegende, sich entwickelnde Materie (wie die Marxisten meinen) ist, die sich in dem sich entwickelnden menschlichen Bewußtsein widerspiegelt, — was hat dann hier die „Statik“ zu schaffen? Es handelt sich hier durchaus nicht um das unveränderliche Wesen der Dinge und auch nicht um das unveränderliche Bewußtsein, sondern um die Uebereinstimmung zwischen dem die Natur abbildenden Bewußtsein und der im Bewußtsein abgebildeten Natur. In bezug auf diese — und zwar nur auf diese — Frage hat der Terminus Dogmatik einen besonderen, charakteristischen philosophischen Beigeschmack: es ist dies das Lieblingswort der Idealisten und Agnostiker gegen die Materialisten, wie wir schon an dem Beispiel des ziemlich „alten“ Materialisten Feuerbach ge-

sehen haben. Ein uralter Kram — eben als das erweisen sich alle Einwände gegen den Materialismus, die vom Standpunkt des vielgerühmten „neuesten Positivismus“ aus gemacht werden.

6. DAS KRITERIUM DER PRAXIS IN DER ERKENNTNIS-THEORIE

Wir haben gesehen, daß Marx 1845, Engels 1888 und 1891 das Kriterium der Praxis zur Grundlage der materialistischen Erkenntnistheorie gemacht haben. Von der Praxis isoliert die Frage stellen, „ob dem menschlichen Denken gegenständliche (d. h. objektive) Wahrheit zukomme“, ist reine Scholastik — so Marx in der zweiten These über Feuerbach. Die schlagendste Widerlegung des Kantischen und Humeschen Agnostizismus wie aller anderen philosophischen Schrullen ist die Praxis — wiederholt Engels. „... Die Erfolge unserer Handlungen liefern den Beweis für die Uebereinstimmung unserer Wahrnehmungen mit der gegenständlichen (objektiven) Natur der wahrgenommenen Dinge“, — erwidert Engels den Agnostikern.

Man vergleiche damit die Betrachtung Machs über das Kriterium der Praxis:

„Man pflegt in der populären Denk- und Redeweise der Wirklichkeit den Schein gegenüberzustellen. Einen Bleistift, den wir in der Luft vor uns halten, sehen wir gerade; tauchen wir denselben schief ins Wasser, so sehen wir ihn geknickt. Man sagt nun in letzterem Falle: der Bleistift scheint geknickt, ist aber in Wirklichkeit gerade. Was berechtigt uns aber, eine Tatsache der anderen gegenüber für Wirklichkeit zu erklären und die andere zum Schein hinabzudrücken? ... Unsere Erwartung wird allerdings getäuscht, wenn wir ... den natürlichen Fehler begehen, in ungewöhnlichen Fällen dennoch das Gewöhnliche zu erwarten. Die Tatsachen sind daran unschuldig. Es hat nur einen praktischen, aber keinen wissenschaftlichen Sinn, in diesen Fällen von Schein zu sprechen. Ebenso hat die oft gestellte Frage, ob die Welt wirklich ist, oder ob wir sie bloß träumen, gar keinen wissenschaftlichen Sinn. Auch der wütesten Traum ist eine Tatsache, so gut als jede andere.“ („Analyse der Empfindungen“, S. 8 u. 9.)

Es ist richtig: nicht nur der wütesten Traum ist eine Tatsache, sondern auch die wütesten Philosophie. Daran ist kein Zweifel möglich, nachdem man die Philosophie Ernst Machs kennengelernt hat. Wie der allerletzte Sophist, vermengt er die erkenntnisgeschichtliche und psychologische Untersuchung der menschlichen Irrtümer,

der „wüstensten Träume“ der Menschheit, wie des Glaubens an Trolle, Kobolde usw., mit der erkenntnistheoretischen Unterscheidung des Wahren und des „Wüsten“. Das ist ungefähr dasselbe, wie wenn ein Nationalökonom sagen würde, daß die Theorie von William N. Senior, nach der der ganze Gewinn der Kapitalisten das Resultat der „letzten Arbeitsstunde“ des Arbeiters sei, eine ebensolche Tatsache sei, wie die Theorie von Marx, und daß vom wissenschaftlichen Standpunkt aus die Frage gar keinen Sinn habe, welche Theorie die objektive Wahrheit und welche die Vorurteile der Bourgeoisie und die Käuflichkeit ihrer Professoren ausdrücke. Der Lohgerber Joseph Dietzgen sah in der wissenschaftlichen, d. h. materialistischen Erkenntnistheorie eine „Universalwaffe wider den religiösen Glauben“ („Kleinere philosophische Schriften“, S. 55), für den ordentlichen Professor Ernst Mach aber hat die Unterscheidung zwischen der materialistischen und der subjektiv-idealistischen Erkenntnistheorie keinen wissenschaftlichen Sinn! Die Wissenschaft sei im Kampfe des Materialismus gegen Idealismus und Religion parteilos, — das ist nicht allein eine Lieblingsidee von Mach, sondern auch die aller modernen bürgerlichen Professoren, all dieser, um den treffenden Ausdruck desselben J. Dietzgen zu gebrauchen, „diplomierten Lakaien, die . . . mit einem geschraubten Idealismus . . . Volksbetörung treiben . . .“ (Ebenda, S. 53.)

Es ist eben ein solcher geschraubter Professoren-Idealismus, wenn das Kriterium der Praxis, das für jedermann die Illusion von der Wirklichkeit sondert, von Ernst Mach über die Grenzen der Wissenschaft, über die Grenzen der Erkenntnistheorie hinaus verlegt wird. Die menschliche Praxis beweist die Richtigkeit der materialistischen Erkenntnistheorie — erklären Marx und Engels, und sie nannten die Versuche, die Grundfrage der Erkenntnistheorie ohne Rücksicht auf die Praxis zu lösen, reine „Scholastik“ und „philosophische Schrullen“. Für Mach ist Praxis eines und Erkenntnistheorie etwas ganz anderes. Man kann sie nebeneinanderstellen, ohne daß die erstere die letztere bedingt. In seinem letzten Werke „Erkenntnis und Irrtum“ (2. Aufl., S. 115) sagt Mach:

„Eine Erkenntnis ist stets ein uns . . . biologisch förderndes physisches Erlebnis.“ „Nur der Erfolg vermag beide (Erkenntnis und Irrtum) zu scheiden.“ (S. 116.) Der Begriff ist eine „physikalische Arbeitshypothese“. (S. 143.)

Unsere russischen Machisten, die gern Marxisten sein wollen, nehmen solche Phrasen von Mach mit erstaunlicher Naivität als Beweis dafür hin, daß er sich dem Marxismus näherte. Er nähert sich aber dem Marxismus ebenso, wie sich Bismarck der Arbeiterbewegung oder der Bischof Eulogius der Demokratie genähert hat. Bei Mach stehen solche Sätze neben seiner idealistischen Erkenntnistheorie, sie bedeuten nicht Entscheidung für diese oder jene erkenntnistheoretische Richtung. Die Erkenntnis kann nur dann biologisch fördernd sein, fördernd für das menschliche Handeln, für die Erhaltung des Lebens, für die Erhaltung der Gattung, wenn sie eine objektive, vom Menschen unabhängige Wahrheit widerspiegelt. Für einen Materialisten beweist „der Erfolg“ der menschlichen Praxis die Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit der objektiven Natur der von uns wahrgenommenen Dinge. Für den Solipsisten ist „Erfolg“ alles, wessen ich in der Praxis bedarf, die man getrennt von der Erkenntnistheorie betrachten kann. Schließen wir das Kriterium der Praxis in die Grundlage der Erkenntnistheorie ein, so kommen wir unvermeidlich zum Materialismus, — sagt der Marxist. Mag die Praxis meinetwegen materialistisch sein, die Theorie gehört in ein ganz besonderes Gebiet — sagt Mach.

„Praktisch — schreibt er in der „Analyse der Empfindungen“ — können wir nun handelnd die Ichvorstellung so wenig entbehren, als die Körpervorstellung nach einem Dinge greifend. Physiologisch bleiben wir Egoisten und Materialisten, so wie wir die Sonne immer wieder aufgehen sehen. Theoretisch muß aber diese Auffassung nicht festgehalten werden.“ (S. 291.)

Der Egoismus ist hier gar nicht am Platze, denn er ist durchaus keine erkenntnistheoretische Kategorie; ebensowenig auch die scheinbare Bewegung der Sonne um die Erde, denn die uns als erkenntnistheoretisches Kriterium dienende Praxis umfaßt auch die Praxis der astronomischen Beobachtungen, Entdeckungen usw. Es bleibt nur das wertvolle Eingeständnis von Mach, daß die Menschen sich in ihrer Praxis durchgängig und ausschließlich von der materialistischen Erkenntnistheorie leiten lassen; der Versuch aber, sie

„theoretisch“ zu umgehen, ist nur eine gelahrt-scholastische und ausgeklügelt-idealistische Tendenz von Mach.

Wie wenig neu diese Bemühungen sind, die Praxis als nicht zur Erkenntnistheorie gehörig auszuschalten, um dem Agnostizismus und dem Idealismus Platz zu machen, zeigt folgendes Beispiel aus der Geschichte der deutschen klassischen Philosophie. Zwischen Kant und Fichte steht hier G. E. Schulze (der in der Geschichte der Philosophie sogenannte Schulze - Aenesidemus). Er verteidigt offen die skeptische Richtung in der Philosophie und bezeichnet sich als Nachfolger Humes (und unter den Alten — Pyrrhon's und Sextus'). Er leugnet auf das entschiedenste jedes Ding an sich und die Möglichkeit der objektiven Erkenntnis und verlangt entschieden, daß man über die Erfahrung, die Empfindungen nicht hinausgehe, wobei er auch die Einwände des anderen Lagers voraussieht:

„Da... der Skeptiker..., wenn er... an den Angelegenheiten des Lebens Anteil nimmt, sowohl die Wirklichkeit objektiver Gegenstände als gewiß voraussetzt und denselben gemäß sich beträgt als auch ein Kriterium der Wahrheit zugibt: so ist sein eigenes Betragen die beste und deutlichste Widerlegung der Vernunftmäßigkeit seiner Zweifelsucht*.“

„Durch dieselben (Vorwürfe) — antwortet entrüstet Schulze — kann man freilich bei dem... Pöbel sehr viel ausrichten.“ (S. 254.) Denn „meine Zweifel müssen innerhalb der Grenzen der Philosophie bleiben“ und berühren nicht „die Bedürfnisse des gegenwärtigen Lebens“... (S. 255.)

Ebenso hofft der subjektive Idealist Fichte in den Grenzen der idealistischen Philosophie Platz zu finden für jenen „Realismus, der sich uns allen und selbst dem entschiedensten Idealisten aufdringt, wenn es zum Handeln kommt, d. h. die Annahme, daß Gegenstände ganz unabhängig von uns außer uns existieren“. (Werke I, S. 455.)

Der neueste Positivismus von Mach ist über Schulze und Fichte nicht weit hinausgekommen! Als Kuriosum erwähnen wir, daß für Basarow auch in dieser Frage niemand außer Plechanow existiert: es gibt eben kein stärkeres Tier als die Katze. Basarow höhnt über die „saltovitale Philosophie Plechanows („Beiträge...“, S. 69), bei dem sich tatsächlich die abgeschmackte Phrase findet:

* G. E. Schulze: „Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie“, 1792, S. 253.

„Glaube“ an die Existenz der Außenwelt sei „der unvermeidliche Salto vitale (Lebenssprung) der Philosophie“. („Anmerkungen zu Ludwig Feuerbach“*, S. 111.) Der Ausdruck „Glaube“, den er, wenn auch in Anführungszeichen, Hume nachspricht, offenbart bei Plechanow allerdings einen Wirrwarr in der Terminologie — das läßt sich nicht leugnen. Aber wozu immerfort Plechanow!? Warum suchte sich Basarow keinen anderen Materialisten aus, etwa Feuerbach? Vielleicht nur deswegen, weil er ihn nicht kennt? Unwissenheit ist aber kein Argument. Auch Feuerbach macht, wie Marx und Engels, in den erkenntnistheoretischen Grundfragen einen vom Standpunkt Schulzes, Fichtes und Machs unerlaubten „Sprung“ zur Praxis. In seiner Kritik des Idealismus stellt Feuerbach dessen Wesen mit einem prägnanten Zitat aus Fichte dar, das in ausgezeichneter Weise den Machismus erledigt:

„Du setzest — sagt der klassische Idealist Fichte — die Dinge als wirklich, als außer dir vorhanden, nur weil du siehst, hörst, fühlst. Aber sehen, fühlen, hören sind nur Empfindungen . . . Du empfindest also nicht die Gegenstände, sondern nur die Empfindungen.“ (Feuerbach: „Werke“, Bd. X, S. 185.)

Und Feuerbach erwidert, der Mensch sei kein abstraktes Ich, sondern entweder ein Mann oder ein Weib, und man sei vollkommen berechtigt, die Frage:

„ist die Welt nur eine Vorstellung und Empfindung von mir oder auch eine Existenz außer mir? mit der Frage: ist das Weib oder der Mann nur eine Empfindung von mir oder ein Wesen außer mir? auf gleichen Fuß zu stellen . . . Das eben ist der Grundmangel des Idealismus, daß er die Frage von der Objektivität oder Subjektivität, von der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Welt nur vom theoretischen Standpunkt aus sich stellt und löst.“ (S. 189, ebenda.)

Feuerbach nimmt als Grundlage der Erkenntnistheorie die menschliche Gesamtpraxis. Freilich sagt er, auch die Idealisten nehmen in der Praxis die Realität sowohl unseres „Ich“ als auch des fremden „Du“ an. Für die Idealisten ist das

„ein nur für das Leben, aber nicht für die Spekulation gültiger Standpunkt. Allein eine Spekulation, die mit dem Leben in Widerspruch steht, die den Standpunkt des Todes, der vom Leibe geschiedenen Seele zum Standpunkt der Wahrheit macht, ist selbst eine tote und falsche Spekulation.“ (S. 192.)

* Es handelt sich um die russische Uebersetzung der Engelsschen Schrift „Ludwig Feuerbach“ von Plechanow und seine Anmerkungen dazu, 2. Aufl., Genf 1905. Die Red.

Bevor wir e m p f i n d e n , atmen wir. Wir können nicht ohne Luft, ohne Nahrung und Trinken existieren.

„Also ums Essen und Trinken handelt es sich auch bei der Frage von der Idealität oder Realität der Welt? ruft entrüstet der Idealist aus. Welche Gemeinheit! Welcher Verstoß gegen die gute Sitte, auf dem Katheder der Philosophie ebenso wie auf der Kanzel der Theologie über den Materialismus im wissenschaftlichen Sinne aus allen Leibeskräften zu schimpfen, dafür aber an der Table d'hôte von ganzem Herzen und von ganzer Seele dem Materialismus im gemeinsten Sinne zu huldigen.“ (S. 196.)

Und Feuerbach ruft aus, daß die subjektive Empfindung der objektiven Welt gleichstellen „heißt die Pollution mit der Zeugung identifizieren“. (S. 198.)

Diese Bemerkung ist nicht besonders höflich, sie trifft aber bei jenen Philosophen, die lehren, daß die „Sinnesvorstellungen eben die außer uns existierende Wirklichkeit seien“, den Nagel auf den Kopf.

Leben und Praxis müssen der erste und grundlegende Gesichtspunkt der Erkenntnistheorie sein. Und dieser Gesichtspunkt führt unvermeidlich zum Materialismus, indem er von vornherein die zahllosen Schrullen der Professorenscholastik verwirft. Freilich darf dabei nicht vergessen werden, daß das Kriterium der Praxis dem Wesen nach niemals irgendeine menschliche Vorstellung v ö l l i g bestätigen oder widerlegen kann. Auch dieses Kriterium ist „unbestimmt“ genug, um die Verwandlung der menschlichen Erkenntnis in ein „Absolutum“ zu verhindern, zugleich aber auch bestimmt genug, um mit allen Spielarten des Idealismus und Agnostizismus einen unerbittlichen Kampf zu führen. Wenn das, was unsere Praxis bestätigt, die einzige, objektive Wahrheit letzter Instanz ist, so ergibt sich daraus, daß der einzige Weg zu dieser Wahrheit der Weg der Wissenschaft ist, die auf dem materialistischen Standpunkt steht. Bogdanow z. B. gibt für Marx' Theorie des Geldumlaufes die objektive Wahrheit nur „für unsere Zeit“ zu, und nennt es „Dogmatismus“, wenn man dieser Theorie eine „übergeschichtlich-objektive“ Wahrheit zuerkennt. (Buch III des „Empiriomonismus“, S. VII.) Das ist wieder ein Durcheinander. Daß diese Theorie der Praxis entspricht, kann durch keine künftigen Umstände geändert werden, und zwar aus demselben Grunde,

aus welchem die Wahrheit, daß Napoleon am 5. Mai 1821 gestorben, ewig ist. Da aber das Kriterium der Praxis, d. h. der Verlauf der Entwicklung aller kapitalistischen Länder in den letzten Jahrzehnten die objektive Wahrheit der ganzen sozial-ökonomischen Theorie von Marx überhaupt und nicht nur die Wahrheit eines ihrer Teile oder einer ihrer Formulierungen und dergleichen beweist, so ist es klar, daß es ein unverzeihliches Zugeständnis an die bürgerliche Oekonomie ist, wenn hier vom „Dogmatismus“ der Marxisten gesprochen wird. Die einzige Schlußfolgerung, die man aus der von den Marxisten geteilten Auffassung, daß die Marxsche Theorie objektive Wahrheit sei, ziehen kann, besteht in folgendem: auf dem Wege der marxistischen Theorie nähern wir uns der objektiven Wahrheit immer mehr und mehr (ohne sie jemals zu erschöpfen); auf jedem anderen Wege aber können wir zu nichts anderem gelangen als zu Konfusion und Lüge.

KAPITEL III

DIE ERKENNTNISTHEORIE DES DIALEKTISCHEN MATERIALISMUS UND DES EMPIRIOKRITIZISMUS

(Schluß)

1. Was ist Materie? Was ist Erfahrung?
2. Plechanows Irrtum bezüglich des Begriffs „Erfahrung“.
3. Von Kausalität und Notwendigkeit in der Natur.
4. Das „Prinzip der Denkökonomie“ und die Frage der „Einheit der Welt“.
5. Raum und Zeit.
6. Freiheit und Notwendigkeit.

1. WAS IST MATERIE? WAS IST ERFAHRUNG?

Mit der ersten dieser Fragen rücken den Materialisten ständig die Idealisten, Agnostiker, darunter auch die Machisten, auf den Leib; mit der zweiten die Materialisten den Machisten. Versuchen wir klarzulegen, worum es sich hier handelt.

Was die Frage der Materie betrifft, so sagt Avenarius:

„Physisches‘ — ‚Materie‘ im metaphysischen absoluten Begriff gibt es aber innerhalb der geläuterten, ‚vollen Erfahrung‘ nicht, weil die ‚Materie‘ in jenem Begriff nur ein Abstraktum ist: sie wäre die Gesamtheit der Gegenglieder unter Abstraktion von jedem Zentralglied. Wie in der Prinzipialkoordination, und das heißt eben in der ‚vollen Erfahrung‘, ein Gegenglied ohne Zentralglied aber undenkbar ist, so wäre auch eine ‚Materie‘ im metaphysischen absoluten Begriff ein völliges Unding.“ („Bemerkungen“, S. 234 u. 235, § 119.)

Aus diesem Kauderwelsch ist eines ersichtlich: Avenarius bezeichnet das Physische oder die Materie als Absolutum und Metaphysik, denn nach seiner Theorie der Prinzipialkoordination (oder der „vollen Erfahrung“ — wieder etwas neues!) ist das Gegenglied vom Zentralglied, die Umgebung vom Ich, das Nicht-Ich vom Ich (wie J. G. Fichte sagte) nicht zu trennen. Wir haben schon an geeigneter Stelle gesagt, daß diese Theorie ein verkleideter subjektiver Idealismus ist; auch ist es klar, welchen Charakter die Angriffe von Avenarius auf die „Materie“ haben: der Idealist leugnet das vom Psychischen unabhängige physische Sein und verwirft daher

auch den Begriff, den die Philosophie für ein solches Sein ausgearbeitet hat. Avenarius leugnet nicht, daß die Materie das „Physische“ ist (d. h. das bekannteste und dem Menschen unmittelbar Gegebene, an dessen Existenz niemand außer den Bewohnern der Irrenanstalten zweifelt), er verlangt nur, daß „s e i n e“ Theorie der unauflöslichen Verbindung von Umgebung und Ich anerkannt werde.

Mach drückt denselben Gedanken einfacher und ohne philosophische Schnörkel aus:

„Was wir Materie nennen, ist ein gewisser gesetzmäßiger Zusammenhang der Elemente (Empfindungen).“ („Analyse der Empfindungen“, S. 270.)

Mach glaubt, durch diese Behauptung eine „radikale Aenderung“ der gewöhnlichen Denkweise hervorgerufen zu haben. In Wirklichkeit ist das aber uralter subjektiver Idealismus, dessen Blöße durch das Wörtchen „Element“ verdeckt wird.

Endlich sagt noch der englische Machist Pearson, der den Materialismus wütend bekämpft:

„Vom wissenschaftlichen Standpunkt aus ist kein Einwand dagegen zu erheben, daß man gewisse, mehr oder weniger konstante Gruppen von Sinneswahrnehmungen klassifiziert, indem man sie vereinigt und als Materie bezeichnet. — Wir nähern uns somit der Definition von J. St. Mill: die Materie ist die konstante Möglichkeit der Empfindungen; eine solche Definition der Materie ist aber vollkommen verschieden von der, nach welcher die Materie ein sich bewegendes Ding sei*.“

Hier fehlt das Feigenblatt „Element“, und der Idealist reicht offen dem Agnostiker die Hand.

Der Leser sieht, daß alle diese Betrachtungen der Begründer des Empiriokritizismus sich gänzlich und ausschließlich im Rahmen der uralten erkenntnistheoretischen Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein, von Empfindung und Physischem bewegen. Es gehörte die maßlose Naivität der russischen Machisten dazu, um hier etwas zu finden, was mit „neuester“ Naturwissenschaft oder „neuestem Positivismus“ auch nur das geringste zu tun hat. Alle Philosophen, die wir zitiert haben, setzen teils offen, teils versteckt an Stelle der philosophischen Grundrichtung des Materialismus (vom Sein zum Denken, von der Materie zur Empfindung) die entgegenlaufende Linie des Idealismus. Ihre

* Karl Pearson: „The Grammar of Science“, 1900, 2-nd ed. p. 249.

Leugnung der Materie ist die schon längst bekannte Lösung der erkenntnistheoretischen Fragen im Sinne der Leugnung einer äußeren, objektiven Quelle unserer Empfindungen, einer objektiven, unseren Empfindungen entsprechenden Realität. Und umgekehrt drückt sich die Anerkennung jener philosophischen Richtung, die von den Idealisten und Agnostikern geleugnet wird, durch folgende Definition aus: die Materie ist das, was durch seine Wirkung auf unsere Sinnesorgane die Empfindung erzeugt; die Materie ist die objektive, uns in der Empfindung gegebene Realität usw.

Bogdanow, der Engels aus dem Wege geht und so tut, als streite er nur gegen Beltow, ist entrüstet über solche Definitionen, die angeblich „sich als einfache Wiederholungen erweisen“ („Empiriomonismus“, Buch III, S. XVI), nämlich jener „Formel“ (unser „Marxist“ vergißt hinzuzufügen, daß diese Formel von Engels ist), daß für die eine Richtung in der Philosophie die Materie das Primäre, der Geist das Sekundäre ist, während es für die andere Richtung umgekehrt ist. Alle russischen Machisten wiederholen begeistert die Bogdanowsche „Widerlegung“! Indessen hätte selbst ein klein wenig Nachdenken diese Leute darüber aufklären können, daß es dem Wesen nach unmöglich ist, eine andere Definition der beiden letzten erkenntnistheoretischen Begriffe zu geben als den Hinweis darauf, welcher von beiden für das Primäre genommen wird. Was heißt das: etwas „definieren“? Es heißt vor allem, einen gegebenen Begriff auf einen anderen, umfassenderen zurückführen. Wenn ich z. B. definiere: der Esel ist ein Tier, so führe ich den Begriff „Esel“ auf einen umfassenderen Begriff zurück. Es fragt sich nun, gibt es umfassendere Begriffe, mit denen die Erkenntnistheorie operieren könnte, als die Begriffe Sein und Denken, Materie und Empfindung, Physisches und Psychisches? Nein. Das sind die weitestgehenden, die umfassendsten Begriffe, über die die Erkenntnistheorie dem Wesen der Sache nach (wenn man von den immer möglichen Aenderungen der Nomenklatur absieht) bis jetzt nicht hinaus ist. Nur Scharlatanerie oder äußerste Beschränktheit kann eine „Definition“ dieser beiden „Reihen“ der weitesten Begriffe fordern, die nicht aus „einfacher Wiederholung“ bestehen würde: das eine oder das andere wird als das Primäre ge-

nommen. Nehmen wir die drei Betrachtungen über die Materie, die wir eben gebracht haben. Worauf lassen sie sich zurückführen? Darauf, daß diese Philosophen vom Psychischen oder vom Ich zum Physischen oder zur Umgebung gehen, als vom Zentralglied zum Gegenglied oder von der Empfindung zur Materie, — oder von der Sinneswahrnehmung zur Materie. Könnten Mach, Avenarius und Pearson dem Wesen der Sache nach eine andere „Definition“ der Grundbegriffe geben als den Hinweis auf die Richtung ihrer philosophischen Linie? Könnten sie irgendwie anders, auf besondere Weise bestimmen, was das Ich, was Empfindung, was Sinneswahrnehmung ist? Es genügt, die Frage klar aufzuwerfen, um zu erkennen, was für groben Unsinn die Machisten reden, wenn sie von den Materialisten eine Definition der Materie verlangen, die etwas anderes wäre als eine Wiederholung dessen, daß Materie, Natur, Sein, Physisches das Primäre, während Geist, Bewußtsein, Empfindung, Psychisches das Sekundäre ist.

Die Genialität von Marx und Engels äußerte sich unter anderem darin, daß sie das gelehrte Spiel mit neuen Worten, mit ausgetüftelten Termini und schlaun „Ismen“ verachteten und unumwunden erklärten: es gibt eine materialistische und eine idealistische Richtung in der Philosophie und dazwischen verschiedene Schattierungen des Agnostizismus. Die krampfhaften Bemühungen, einen „neuen“ Gesichtspunkt in der Philosophie zu finden, zeigen eine ebensogroße geistige Armut, wie die Bemühungen, eine „neue“ Werttheorie, eine „neue“ Rententheorie u. dergl. mehr zu schaffen.

F. Carstanjen, ein Schüler von Avenarius, erzählt, daß dieser sich in einem Privatgespräch geäußert habe: „Ich kenne weder Physisches noch Psychisches, sondern nur ein Drittes.“ Auf die Bemerkung eines Schriftstellers, daß der Begriff dieses Dritten von Avenarius nicht gegeben worden sei, antwortete Petzoldt: „Wir wissen, warum er gar keinen solchen Begriff aufstellen konnte. Dem ‚Dritten‘ fehlt der Gegenbegriff . . . Die Frage: Was ist alles (bzw. das Dritte. L.)? ist unlogisch gestellt*.“ Daß man

* „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung“, II. Bd., S. 329.

diesen Begriff nicht definieren kann, versteht Petzoldt. Aber er versteht nicht, daß der Hinweis auf ein „Drittes“ eine einfache Ausflucht ist, denn jeder von uns weiß, was das Psychische und was das Physische ist, aber keiner von uns weiß heute, was das „Dritte“ ist. Mit dieser Ausflucht verwischte Avenarius nur die Spuren, während er tatsächlich das Ich (Zentralglied) für das Primäre und die Natur (Umgebung) für das Sekundäre (Gegenglied) erklärt.

Freilich hat auch der Gegensatz zwischen Materie und Bewußtsein nur innerhalb sehr beschränkter Grenzen eine absolute Bedeutung: im gegebenen Falle ausschließlich innerhalb der Grenzen der erkenntnistheoretischen Grundfrage, was als primär und was als sekundär anzuerkennen sei. Außerhalb dieser Grenzen ist die Relativität dieses Gegensatzes unbestritten.

Sehen wir nun zu, wie das Wort „Erfahrung“ in der empirio-kritizistischen Philosophie angewendet wird. Der § 1 der „Kritik der reinen Erfahrung“ verzeichnet folgende „Annahme“:

„Es stehe ein beliebiger Bestandteil unserer Umgebung in einem solchen Verhältnis zu menschlichen Individuen, daß, wenn jener gesetzt ist, diese eine Erfahrung aussagen: ‚es wird etwas erfahren‘; ‚es ist etwas eine Erfahrung‘ bzw. ‚aus der Erfahrung entsprungen‘, ‚von der Erfahrung abhängig‘...“

Die Erfahrung wird also immer mit denselben Begriffen: Ich und Umgebung bestimmt, wobei die „Lehre“ von ihrer „unauflöslichen“ Verbindung vorläufig noch verborgen bleibt. Dann lesen wir weiter: Der „synthetische Begriff der reinen Erfahrung“: nämlich der Erfahrung „als eines Ausgesagten, welches in allen seinen Komponenten rein nur Bestandteile unserer Umgebung zur Voraussetzung habe“. (S. 3 u. 4.) Wenn wir annehmen, die Umgebung existiere unabhängig von den „Erklärungen“ und „Ausagen“ der Menschen, so entsteht die Möglichkeit, die Erfahrung materialistisch zu interpretieren! Der „analytische Begriff der reinen Erfahrung“: „als eines Ausgesagten, welchem nichts beigemischt ist, was nicht selbst wieder Erfahrung wäre, — welches mithin in sich selbst nichts anderes als Erfahrung ist.“ (S. 5.) Erfahrung ist eben Erfahrung! Und da finden sich noch Leute, die diesen pseudogelehrten Kohl für wirklichen Scharfsinn halten!

Es muß noch hinzugefügt werden, daß Avenarius im zweiten Band der „Kritik der reinen Erfahrung“ die „Erfahrung“ als einen „speziellen Fall“ des *Psychischen* betrachtet, sie in sachhafte und gedankenhafte „Werte“ teilt und erklärt, daß „die Erfahrung im weiteren Sinne“ auch diese letzteren in sich einschließt, und daß die „volle Erfahrung“ mit der Prinzipialkoordination identisch sei („Bemerkungen“). Kurz gesagt: der Wunsch ist der Vater des Gedankens. Die „Erfahrung“ umhüllt beide philosophische Richtungen, sowohl die materialistische als auch die idealistische, und sanktioniert deren Vermischung. Unsere Machisten nehmen die „reine Erfahrung“ vertrauensvoll für bare Münze; in der philosophischen Literatur aber weisen die Vertreter der verschiedensten Richtungen alle gleichmäßig auf den Mißbrauch hin, den Avenarius mit diesem Begriff treibt:

„Was reine Erfahrung sein soll — schreibt Riehl —, bleibt bei Avenarius unbestimmt, und seine Erklärung hierüber: ‚Reine Erfahrung ist Erfahrung, welcher nichts beigemischt ist, als was selbst wieder Erfahrung ist‘, bewegt sich augenscheinlich im Zirkel*.“

Die „reine Erfahrung“ bei Avenarius — schreibt Wundt — bedeute einmal beliebiges Phantasma, ein anderes Mal Erfahrungsinhalte, denen in der Aussage der Charakter der „Sachhaftigkeit“ beigelegt wird. („Philos. Studien“, XIII. Band, S. 92 u. 93.) Avenarius *dehne* den Begriff der Erfahrung aus. (S. 382.) „Von einer exakten Definition dieser Termini hängt der Sinn dieser ganzen Philosophie ab,“ sagt F. van Couwelaert. „Es muß gesagt werden, Avenarius selbst hat sich nicht die Mühe genommen, eine genaue Definition zu geben.“ („Revue neo-scholastique“, Février 1907, S. 61.) „Die Unbestimmtheit des Terminus Erfahrung leistet durch die ganze Abhandlung hindurch Avenarius gute Dienste, indem er den Idealismus unter dem Schein seiner Bekämpfung durchschuggelt,“ sagt Norman Smith. („Mind“, Band XV, S. 29.)

„Ich erkläre sonach hiermit öffentlich, daß es der innerste Geist und die Seele meiner Philosophie sei: der Mensch hat überhaupt nichts denn die Erfahrung, und er kommt zu allem, wozu er kommt, nur durch die Erfahrung...“

* „Systematische Philosophie“ in „Die Kultur der Gegenwart“, Berlin-Leipzig 1907, S. 102.

Nicht wahr, ein eifriger Philosoph der reinen Erfahrung! Diese Worte stammen von dem subjektiven Idealisten J. G. Fichte. („Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum usw.“, S. 15.) Aus der Geschichte der Philosophie ist bekannt, daß die Interpretation des Begriffs Erfahrung die klassischen Materialisten und Idealisten voneinander trennte. Heute kleidet die Professoren-Philosophie der verschiedensten Schattierungen ihre reaktionäre Gesinnung in Deklamationen über die „Erfahrung“. Alle Immanenzphilosophen berufen sich auf die Erfahrung. Mach lobt im Vorwort zur zweiten Auflage seines „Erkenntnis und Irrtum“ das Buch von Prof. Wilhelm Jerusalem, in welchem zu lesen steht:

„Die Annahme eines göttlichen Urwesens steht aber mit keiner allgemeinen und bewährten Erfahrung im Widerspruch*.“

Die Leute sind zu bedauern, die Avenarius u. Co. Glauben schenkten, daß man durch das Wörtchen „Erfahrung“ die „veraltete“ Unterscheidung von Materialismus und Idealismus überwinden könne. Wenn Valentinow und Juschkevitsch Bogdanow, der vom reinen Machismus etwas abwich, vorwerfen, er treibe mit dem Wort Erfahrung Mißbrauch, so offenbaren diese Herren dadurch nur ihre eigene Unwissenheit. In diesem Punkt ist Bogdanow „unschuldig“: er hat lediglich die Konfusion von Mach und Avenarius sklavisch übernommen. Wenn er sagt: „das Bewußtsein und die unmittelbare psychische Erfahrung sind identische Begriffe“ („Empiriomonismus“, II, S. 53), die Materie aber sei „nicht Erfahrung“, sondern „etwas Unbekanntes, das alles Bekannte hervorrufe“ („Empiriomonismus“, III, S. VIII), so interpretiert er die Erfahrung i d e a l i s t i s c h. Freilich ist er damit nicht der erste und nicht der letzte**, der idealistische Systemchen auf dem Wörtchen Erfahrung aufbaut. Wenn er den reaktionären Philosophen erwidert, daß die Versuche, über die Grenzen der Erfahrung hinauszugelangen, in Wirklichkeit „nur zu leeren Abstrak-

* W. Jerusalem: „Der kritische Idealismus und die reine Logik“, Wien 1905, S. 222.

** In England übt sich darin schon seit langem auf dieselbe Weise Genosse Belfort-Bax, dem der französische Rezensent seines Buches „The roots of reality“ ziemlich bissig gesagt hat: „Erfahrung ist nur ein anderes Wort für Bewußtsein. Erklären Sie sich doch offen als Idealist.“ („Revue de philosophie“, 1907, Nr. 10, S. 399.)

tionen und widerspruchsvollen Bildern führen, deren Elemente doch wiederum alle aus der Erfahrung genommen werden“ (I, S. 48), — so stellt er den leeren Abstraktionen des menschlichen Bewußtseins das gegenüber, was außerhalb des Menschen und unabhängig von seinem Bewußtsein existiert, d. h. er interpretiert die Erfahrung materialistisch.

Ebenso verirrt sich Mach trotz seines idealistischen Ausgangspunktes (die Körper sind Komplexe von Empfindungen oder „Elementen“) nicht selten zu der materialistischen Interpretation des Wortes Erfahrung. „Nicht aus uns herausphilosophieren,“ sagt er in der „Mechanik“ (3. Auflage 1897, S. 14), „sondern aus der Erfahrung holen.“ Die Erfahrung wird hier dem Aus-sich-herausphilosophieren gegenübergestellt, d. h. als etwas Objektives, dem Menschen von außen Gegebenes, also materialistisch gedeutet. Noch ein Beispiel:

„Was wir an der Natur beobachten, prägt sich auch unverstanden und unanalysiert in unseren Vorstellungen aus, welche dann in den allgemeinsten und stärksten Zügen die Naturvorgänge nachahmen. Wir besitzen nun in diesen Erfahrungen einen Schatz, der immer bei der Hand ist...“ (Ebenda, S. 27.)

Hier wird die Natur für das Ursprüngliche genommen, Empfindung und Erfahrung für das Abgeleitete. Hielte sich Mach in den Grundfragen der Erkenntnistheorie konsequent an diese Anschauung, so wären der Menschheit eine Unmenge dummer, idealistischer „Komplexe“ erspart worden. Ein drittes Beispiel:

„Der enge Anschluß des Denkens an die Erfahrung baut die moderne Naturwissenschaft. Die Erfahrung erzeugt einen Gedanken. Derselbe wird fortgesponnen und wieder mit der Erfahrung verglichen und modifiziert...“ („Erkenntnis und Irrtum“, S. 200.)

Die besondere „Philosophie“ Machs wird hier über Bord geworfen, und der Verfasser kommt instinktiv zu dem gewöhnlichen Standpunkt der Naturwissenschaftler, die die Erfahrung materialistisch betrachten.

Das Fazit: das Wort „Erfahrung“, auf dem die Machisten ihre Systeme aufbauen, diene schon seit langem zur Verhüllung der idealistischen Systeme und dient jetzt bei Avenarius u. Co. dazu, den eklektischen Uebergang vom idealistischen Standpunkt zum

materialistischen und umgekehrt zu ermöglichen. Die verschiedenen „Definitionen“ dieses Begriffs drücken nur die beiden grundlegenden Richtungen in der Philosophie aus, die Engels so klar aufgedeckt hat.

2. PLECHANOWS IRRTUM BEZÜGLICH DES BEGRIFFS „ERFAHRUNG“

Plechanow schreibt auf Seite X u. XI seines Vorworts zu „Ludwig Feuerbach“ (Ausgabe 1905):

„Ein deutscher Schriftsteller bemerkt, daß die Erfahrung für den Empirio-kritizismus nur Gegenstand der Untersuchung und keineswegs ein Erkenntnismittel sei. Ist das richtig, so verliert die Gegenüberstellung von Empirio-kritizismus und Materialismus ihren Sinn, und die Betrachtungen, ob der Empirio-kritizismus den Materialismus zu ersetzen berufen sei, erweisen sich als leer und müßig.“

Das ist eine einzige Konfusion.

Fr. Carstanjen, einer der orthodoxesten Avenariusanhänger, sagt in seinem Aufsatz über den Empirio-kritizismus (Erwiderung an Wundt), daß „für die ‚Kritik der reinen Erfahrung‘ die Erfahrung nicht Erkenntnismittel, sondern nur Untersuchungsobjekt ist*“.

Nach Plechanow soll die Gegenüberstellung der Carstanjenschen Auffassung und des Materialismus gar keinen Sinn haben!

Fr. Carstanjen gibt fast wörtlich Avenarius wieder, der in seinen „Bemerkungen“ mit Entschiedenheit seine Auffassung der Erfahrung als „des Vorgefundenen“ — der Auffassung der „Erfahrung als ‚Erkenntnismittel‘ im Sinne der herrschenden, innerlich völlig metaphysischen Erkenntnistheorien“ gegenüberstellt (l. c. § 66 u. 67). Dasselbe sagt, Avenarius folgend, auch Petzoldt in seiner „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung“ (Band I, S. 117). Nach Plechanow hätte die Gegenüberstellung der Anschauungen von Carstanjen, Avenarius und Petzoldt einerseits und des Materialismus andererseits gar keinen Sinn! Entweder hat Plechanow Carstanjen u. Co. nicht „bis zu Ende gelesen“ oder seine

* „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“, Jahrgang 22, 1898, S. 45.

Berufung auf „einen deutschen Schriftsteller“ stammt aus fünfter Hand.

Wie ist diese Behauptung der prominentesten Empiriokritizisten, die Plechanow nicht verstanden hat, zu verstehen? Carstanjen will sagen, daß Avenarius in seiner „Kritik der reinen Erfahrung“ die Erfahrung, d. h. alle „menschlichen Aussagen“ zum Gegenstand der Untersuchung mache. Avenarius untersuche hier nicht — sagt Carstanjen — (zitierter Aufsatz, S. 50), ob die Aussagen real sind, oder ob sie sich beispielsweise auf Gespenster beziehen. Er gruppiere nur, systematisiere, klassifiziere formal alle möglichen menschlichen Aussagen, sowohl die idealistischen wie die materialistischen (S. 53), ohne auf den Kern der Frage einzugehen. Carstanjen hat vollständig recht, wenn er diesen Standpunkt als „Skeptizismus“ *κατ' ἐξοχήν* (vorzugsweise) bezeichnet (S. 213). Carstanjen verteidigt u. a. in diesem Aufsatz seinen teuren Meister gegen die (für einen deutschen Professor) schmachvolle Beschuldigung des Materialismus, die Wundt gegen ihn geschleudert hat. Aber ich bitte Sie, wie-so sind wir denn Materialisten? — das ist der Sinn der Erwiderung Carstanjens —; wenn wir von der „Erfahrung“ sprechen, so durchaus nicht in dem gewöhnlichen landläufigen Sinn, der zum Materialismus führt oder führen könnte, sondern im Sinne der Erforschung aller menschlichen „Erfahrungsaussagen“. Carstanjen und Avenarius halten die Auffassung der Erfahrung als Erkenntnismittel für materialistisch (was vielleicht meistens zutreffen mag, aber dennoch unrichtig ist, wie wir es an dem Beispiel von Fichte gesehen haben). Avenarius grenzt sich ab gegen jene „herrschende“ „Metaphysik“, die sich darauf versteift, das Gehirn für das Organ des Denkens zu halten, ohne die Theorien der Introjektion und der Koordination in Betracht zu ziehen. Unter dem Vorgefundenen versteht Avenarius gerade die unauflösliche Verbindung von Ich und Umgebung, was zu einer verworrenen idealistischen Interpretation der „Erfahrung“ verleitet.

Unter dem Worte „Erfahrung“ können also ohne Zweifel sowohl materialistische als auch idealistische philosophische Richtungen, auch die Kantsche und die Humesche, versteckt sein; doch

sind in dieser Beziehung weder die Bestimmung der Erfahrung als Gegenstand der Untersuchung* noch ihre Bestimmung als Erkenntnismittel entscheidend. Speziell Carstanjens Bemerkungen gegen Wundt haben gar keine Beziehung zu der Frage der Gegenüberstellung von Empiriokritizismus und Materialismus.

Als Kuriosum erwähnen wir, daß Bogdanow und Valentinow in ihrer Antwort an Plechanow bezüglich dieses Punktes nicht im geringsten bessere Sachkenntnis bewiesen haben. Bogdanow erklärte: es sei „nicht ganz klar“ (III, S. XI), „Sache der Empiriokritizisten ist es, diese Formulierung zu untersuchen und die Bedingung entweder anzunehmen oder nicht.“ Eine bequeme Einstellung: ich bin kein Machist und bin nicht verpflichtet, zu untersuchen, in welchem Sinn irgendein Avenarius oder Carstanjen von der Erfahrung spricht! Bogdanow möchte sich des Machismus (und des machistischen Durcheinanders in bezug auf die Erfahrung) bedienen, will aber die Verantwortung dafür nicht übernehmen.

Der „reine“ Empiriokritizist Valentinow hat Plechanows Bemerkung abgeschrieben und öffentlich einen Cancan getanzt, weil Plechanow den Schriftsteller nicht genannt und nicht erklärt habe, worum es sich handle. (S. 108 u. 109 des zit. Buches.) Dabei hat dieser empiriokritizistische Philosoph selbst die Sache mit keinem Wort beantwortet, obwohl er zugibt, daß er Plechanows Bemerkung „dreimal wenn nicht öfter gelesen habe“ (aber er hat sie augenscheinlich nicht verstanden). Ja, diese Machisten!

3. VON KAUSALITÄT UND NOTWENDIGKEIT IN DER NATUR

Das Problem der Kausalität ist für die Bestimmung der philosophischen Richtung des einen oder anderen allerneuesten „Ismus“ besonders wichtig, weshalb wir bei diesem Problem etwas länger verweilen müssen.

* Vielleicht schien es Plechanow, daß Carstanjen gesagt habe: „von der Erkenntnis unabhängiges Objekt der Erkenntnis“, nicht aber „Gegenstand der Untersuchung“? Dann wäre es wirklich Materialismus. Doch hat weder Carstanjen noch überhaupt sonst jemand, der mit dem Empiriokritizismus vertraut ist, so etwas gesagt, und auch nicht sagen können.

Beginnen wir mit der Darstellung der materialistischen Erkenntnistheorie in diesem Punkt. Die Ansichten von L. Feuerbach sind von diesem besonders klar in seiner schon früher erwähnten Entgegnung an R. Haym dargelegt:

„Die Natur und der Verstand der Menschen, sagt Haym, fällt ihm (Feuerbach) schlechtweg auseinander, und zwischen beiden tut sich ihm eine Kluft auf, über welche weder von hüben nach drüben noch von drüben nach hüben zu kommen ist.“

Und er gründet diesen Vorwurf hauptsächlich auf den § 48, Wesen der Religion, wo geschrieben steht, daß „die Natur nur durch sich selbst zu fassen, daß die Notwendigkeit derselben keine menschliche oder logische, metaphysische oder mathematische, d. h. keine abstrakte, daß die Natur allein das Wesen sei, an welches kein menschlicher Maßstab angelegt werden dürfe und könne, obgleich wir ihre Erscheinungen vergleichen und bezeichnen, um sie uns verständlich zu machen, überhaupt menschliche Ausdrücke und Begriffe, wie Ordnung, Zweck, Gesetz auf sie anwenden und in Gemäßheit unserer Sprache auf sie anwenden müssen.“

Was heißt das? Ist damit gesagt: es ist in der Natur keine Ordnung, also daß z. B. auf den Herbst der Sommer, auf den Frühling der Winter, auf den Winter der Herbst folgt? Kein Zweck, also daß z. B. zwischen der Lunge und der Luft, zwischen dem Licht und dem Auge, zwischen dem Schall und dem Ohre keine Uebereinstimmung stattfindet? Kein Gesetz, also daß z. B. die Erde bald in einer Ellipse, bald in einem Kreise, bald in einem Jahr, bald in einer Viertelstunde sich um die Sonne bewegt? Welch ein Unsinn! Was will also jener Paragraph? Nichts weiter als unterscheiden zwischen dem, was der Natur, und dem, was dem Menschen angehört, er behauptet nicht, daß den Worten oder Vorstellungen von Ordnung, Zweck, Gesetz nicht etwas Wirkliches in der Natur entspricht, er leugnet nur die Identität von Denken und Sein, er leugnet nur, daß sie so in der Natur, wie im Kopfe oder Sinne des Menschen existieren. Ordnung, Zweck, Gesetz sind Worte, mit denen der Mensch die Werke der Natur in seine Sprache übersetzt, um sie zu verstehen; es sind nicht sinn-, d. h. gegenstandslose Worte; aber gleichwohl muß ich zwischen dem Original und der Uebersetzung unterscheiden. Ordnung, Zweck, Gesetz drücken nämlich im Sinne des Menschen etwas Willkürliches aus.

Der Theismus schließt ja ausdrücklich aus der Zufälligkeit der Ordnung, Zweck- und Gesetzmäßigkeit der Natur auf einen willkürlichen Ursprung derselben, auf ein von der Natur unterschiedenes Wesen, welches in die an sich dissolute, gegen alle Bestimmung gleichgültige Natur Ordnung, Zweck- und Gesetzmäßigkeit hineingebracht habe. Der theistische Verstand... ist der Verstand im Widerspruch mit der Natur, der für das Wesen der Natur absolut sinn- und verstandlose Verstand. Der theistische Verstand zerreißt die Natur in zwei Wesen, in ein materielles und [ein] formelles oder geistiges.“ („Werke“, Bd. VII, Stuttgart 1903, S. 518—520.)

Feuerbach erkennt also die objektive Gesetzmäßigkeit in der Natur, die objektive Kausalität an, die durch die menschlichen Vor-

stellungen von Ordnung, Gesetz usw. nur annähernd richtig abgebildet wird. Die Anerkennung der objektiven Gesetzmäßigkeit der Natur ist bei Feuerbach mit der Anerkennung der objektiven Realität der Außenwelt, der Gegenstände, Körper und Dinge, die in unserem Bewußtsein abgebildet werden, unauflöslich verbunden. Die Auffassung Feuerbachs ist eine konsequent materialistische, jede andere Auffassung, richtiger philosophische Richtung in der Frage der Kausalität, die Leugnung der objektiven Gesetzmäßigkeit, der Kausalität, der Notwendigkeit in der Natur, zählt Feuerbach mit Recht zur fideistischen Richtung. Denn es ist in der Tat einleuchtend, daß die subjektivistische Richtung in der Frage der Kausalität, die Ableitung von Ordnung und Naturnotwendigkeit nicht aus der objektiven Außenwelt, sondern aus Bewußtsein, Verstand, Logik u. a. m., nicht nur den menschlichen Verstand von der Natur trennt, nicht nur den ersten der zweiten entgegensetzt, sie macht auch die Natur zu einem Teil des Verstandes, statt den Verstand für einen Teil der Natur zu halten. Die subjektivistische Richtung in der Frage der Kausalität ist philosophischer Idealismus (zu dessen Abarten die Kausalitätstheorien von Hume wie von Kant gehören), d. h. ein mehr oder weniger abgeschwächter, verwässerter Fideismus. Die Anerkennung der objektiven Gesetzmäßigkeit der Natur und der annähernd richtigen Widerspiegelung dieser Gesetzmäßigkeit im Kopf des Menschen ist Materialismus.

Was Engels betrifft, so hatte er, wenn ich nicht irre, keinen Anlaß, speziell in der Frage der Kausalität seinen materialistischen Standpunkt den anderen Richtungen gegenüberzustellen. Das war für ihn nicht nötig, nachdem er sich in einer fundamentalen Frage, nämlich der Frage nach der objektiven Realität der Außenwelt überhaupt, ausdrücklich von allen Agnostikern abgegrenzt hatte. Wer aber halbwegs aufmerksam seine philosophischen Schriften gelesen hat, dem muß doch klar geworden sein, daß Engels auch nicht den Schatten eines Zweifels an der Existenz der objektiven Gesetzmäßigkeit, der Kausalität, der Notwendigkeit in der Natur zuließ. Wir beschränken uns auf wenige Beispiele. Gleich im ersten Kapitel des „Anti-Dühring“ sagt Engels:

„Um diese Einzelheiten (des Gesamtbildes der Erscheinungen der Welt. L.) zu erkennen, müssen wir sie aus ihrem natürlichen oder geschichtlichen Zusammenhang herausnehmen und sie, jede für sich, nach ihrer Beschaffenheit, ihren besonderen Ursachen und Wirkungen etc. untersuchen.“ (S. 6.)

Daß dieser natürliche Zusammenhang, der Zusammenhang der Naturerscheinungen, objektiv existiert, ist einleuchtend. Engels betont besonders die dialektische Anschauungsweise über Ursache und Wirkung:

„... daß Ursache und Wirkung Vorstellungen sind, die nur in der Anwendung auf den einzelnen Fall als solche Gültigkeit haben, daß sie aber, sowie wir den einzelnen Fall in seinem allgemeinen Zusammenhang mit dem Weltganzen betrachten, zusammengehen, sich auflösen in der Anschauung der universellen Wechselwirkung, wo Ursachen und Wirkungen fortwährend ihre Stelle wechseln, das was jetzt oder hier Wirkung, dort oder dann Ursache wird und umgekehrt.“ (S. 8.)

Also, die menschliche Auffassung von Ursache und Wirkung vereinfacht immer einigermaßen den objektiven Zusammenhang der Naturerscheinungen, indem sie diesen nur annähernd widerspiegelt und diese oder jene Seiten des einen und einheitlichen Weltprozesses künstlich isoliert. Wenn wir finden, daß die Denkgesetze mit den Naturgesetzen zusammenstimmen, so ist das, sagt Engels, ganz verständlich, wenn wir in Betracht ziehen, daß Denken und Bewußtsein „Produkte des menschlichen Hirns sind, und daß der Mensch selbst ein Naturprodukt ist“. Wobei es sich dann von selbst versteht, daß „die Erzeugnisse des menschlichen Hirns, die in letzter Instanz ja auch Naturprodukte sind, dem übrigen Zusammenhang nicht widersprechen, sondern entsprechen“. (S. 22.)

Daß ein natürlicher, objektiver Naturzusammenhang der Welterscheinungen existiert, ist unbestreitbar. Von „Naturgesetzen“ und „Naturnotwendigkeiten“ spricht Engels beständig, ohne daß er es für nötig hält, die allgemein bekannten Sätze des Materialismus besonders zu erläutern.

Auch in „Ludwig Feuerbach“ lesen wir von „den allgemeinen Gesetzen der Bewegung, sowohl der äußeren Welt wie des menschlichen Denkens — zwei Reihen von Gesetzen, die der Sache nach identisch, dem Ausdruck nach aber insofern verschieden sind, als der menschliche Kopf sie mit Bewußtsein anwenden kann, während sie in der Natur und bis jetzt auch größtenteils in der Menschengeschichte sich in unbewußter Weise,

in der Form der äußeren Notwendigkeit, inmitten einer endlosen Reihe scheinbarer Zufälligkeiten durchsetzen.“ (S. 38.)

Der alten Naturphilosophie wirft Engels vor, daß sie „die noch unbekannten, wirklichen Zusammenhänge (der Naturerscheinungen) durch ideelle, phantastische ersetzt“. (S. 42.) Die Anerkennung der objektiven Gesetzmäßigkeit, der Kausalität, der Notwendigkeit in der Natur ist bei Engels ganz klar ausgesprochen neben der Betonung des relativen Charakters unserer, d. h. der menschlichen, annähernden Abbildungen dieser Gesetzmäßigkeit in diesen oder jenen Begriffen.

Zu J. Dietzgen übergehend, müssen wir vorerst eine der zahllosen Entstellungen durch unsere Machisten feststellen. Einer der Verfasser der „Beiträge zur Philosophie des Marxismus“, Herr Hellfond, erklärt uns:

„Die Hauptpunkte der Weltanschauung Dietzgens können in folgenden Sätzen zusammengefaßt werden: ... 9. die kausale Abhängigkeit, die wir den Dingen zuschreiben, ist in Wirklichkeit in den Dingen selbst nicht enthalten.“ (S. 248.)

Das ist purer Unsinn. Herr Hellfond, dessen eigene Anschauungen einen wahren Mischmasch aus Materialismus und Agnostizismus darstellen, hat J. Dietzgen heillos verfälscht. Freilich kann man bei Dietzgen nicht wenig Verworrenheiten, Ungenauigkeiten und Fehler finden, die die Herzen der Machisten erfreuen und die jeden Materialisten veranlassen, Dietzgen für einen nicht ganz konsequenten Philosophen zu halten. Aber dem Materialisten Dietzgen nachsagen, daß er die materialistische Auffassung der Kausalität direkt leugne, das können nur die Hellfond, nur die russischen Machisten.

„Die objektive, wissenschaftliche Erkenntnis — sagt Dietzgen im „Wesen der menschlichen Kopfarbeit“ — wird ihre Ursachen nicht durch Glauben oder Spekulation, sondern durch Erfahrung, durch Induktion, nicht a priori, sondern a posteriori gewahrt. Die Naturwissenschaft sucht ihre Ursachen nicht außer oder hinter den Erscheinungen, sondern in oder mittels derselben.“ (S. 94 u. 95.) „Ursachen sind Produkte des Denkvermögens. Sie sind allerdings nicht dessen reine Produkte, sondern sind gezeugt vom Denkvermögen in Verbindung mit sinnlichem Material. Dies sinnliche Material gibt der also erzeugten Ursache ihre objektive Existenz. Wie wir von der Wahrheit verlangen, daß sie Wahrheit einer objektiven Erscheinung, so verlangen wir von der Ursache, daß sie wirklich, daß sie Ursache einer objektiv gegebenen

Wirkung sei.“ (S. 98 u. 99.) „Die Ursache einer Sache ist ihr Zusammenhang.“ (S. 100.)

Daraus ersieht man, daß Hellfonds Behauptung der Wahrheit gerade entgegengesetzt ist. Nach der materialistischen Auffassung, wie sie Dietzgen darlegt, ist die „kausale Abhängigkeit“ „in den Dingen selbst“ enthalten. Für den machistischen Mischmasch war es nötig, daß Herr Hellfond die materialistische und idealistische Richtung in der Kausalitätsfrage verwirrte.

Wenden wir uns nun dieser zweiten Richtung zu.

Bei Avenarius findet sich eine klare Darstellung der Ausgangspunkte seiner Philosophie in dieser Frage in seinem ersten Werk: „Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes“. In § 81 lesen wir:

„Ebensowenig... wie die Kraft als Bewegendes, erfahren wir die Notwendigkeit einer Bewegung... Was wir erfahren, ist immer nur: daß eins auf das andere folgt...“

Das ist der Standpunkt Humes in reinster Gestalt: die Empfindung, die Erfahrung sagen uns nichts über irgendeine Notwendigkeit. Ein Philosoph, der (auf Grund des Prinzips der „Denkökonomie“) behauptet, die Empfindung sei das einzig existierende, konnte zu keinem anderen Schluß kommen.

„Sofern also die Vorstellung der Kausalität — lesen wir weiter — Kraft und Notwendigkeit oder Zwang als integrierende Bestandteile des Folgevorganges verlangt, fällt sie mit diesen.“ (§ 82.) „Notwendigkeit... drückt also... einen bestimmten Grad der Wahrscheinlichkeit (die Gewißheit) aus, womit der Eintritt der Folge erwartet wird und erwartet werden darf.“ (§ 83.)

Das ist eine ausgesprochen subjektivistische Auffassung der Frage der Kausalität. Und man kann wirklich, wenn man einigermaßen konsequent bleiben will und die objektive Realität als Quelle unserer Empfindungen nicht anerkennt, zu keinem anderen Ergebnis kommen.

Nehmen wir Mach. In einem besonderen Kapitel „Kausalität und Erklärung“ („Die Prinzipien der Wärmelehre“, 2. Auflage, 1900, S. 432—439) lesen wir: „Bei alledem bleibt die Humesche Kritik (des Begriffs Kausalität) aufrecht.“ Kant und Hume lösen das Problem der Kausalität verschieden (mit anderen Philosophen

setzt sich Mach nicht einmal auseinander); der Humeschen Lösung „pflichten wir bei“. „Eine andere als eine logische (gesperrt von Mach) Notwendigkeit, etwa eine physikalische, existiert eben nicht.“ Das ist gerade die Auffassung, die Feuerbach so entschieden bekämpft hat. Es fällt Mach nicht ein, seine Verwandtschaft mit Hume zu bestreiten. Nur die russischen Machisten konnten sich so weit verrennen, zu behaupten, der Agnostizismus von Hume sei mit dem Materialismus von Marx und Engels „vereinbar“. In der „Mechanik“ von Mach heißt es:

„In der Natur gibt es keine Ursache und keine Wirkung.“ (3. Aufl., 1897, S. 474.) „Uebrigens habe ich wiederholt dargelegt, daß alle Formen des Kausalgesetzes subjektiven Trieben entspringen, welchen zu entsprechen eine Notwendigkeit für die Natur nicht besteht.“ (S. 495.)

Es muß hier vermerkt werden, daß die russischen Machisten mit erstaunlicher Naivität die Frage der materialistischen oder idealistischen Richtung aller Betrachtungen über das Kausalgesetz mit der Frage nach dieser oder jener Formulierung dieses Gesetzes verwechseln. Sie glaubten den deutschen empiriokritizistischen Professoren, daß es genüge, „funktionale Beziehung“ zu sagen, damit eine Entdeckung des „neuesten Positivismus“ daraus werde, daß damit eine Erlösung von dem „Fetischismus“ der Ausdrücke, wie „Notwendigkeit“, „Gesetz“ u. a. m. gewonnen sei. Das ist natürlich Unsinn, und Wundt hatte völlig recht, wenn er sich über diese Wortveränderungen lustig machte (S. 383 und 388 des zit. Aufs. in den „Phil. Studien“), durch die das Wesen der Sache nicht im geringsten geändert wird. Mach selbst spricht von „allen Formen“ des Kausalgesetzes, und in „Erkenntnis und Irrtum“ (2. Auflage, S. 278) macht er den selbstverständlichen Vorbehalt, daß der Funktionsbegriff die „Abhängigkeit der Elemente voneinander“ nur dann präziser ausdrücken könne, wenn die Möglichkeit erreicht ist, die Ergebnisse der Untersuchung in meßbaren Größen auszudrücken, was selbst in solchen Wissenschaften, wie die Chemie, nur teilweise erreicht ist. Unsere Machisten, die die professoralen Entdeckungen vertrauensvoll akzeptieren, scheinen der Meinung zu sein, daß Feuerbach (von Engels gar nicht zu sprechen) nicht wußte, daß die Begriffe: Ordnung, Gesetz-

mäßigkeit u. a. m. unter bestimmten Bedingungen durch eine bestimmte funktionale Beziehung mathematisch ausdrückbar sind!

Die erkenntnistheoretisch wirklich wichtige Frage, die die philosophischen Richtungen scheidet, besteht nicht darin, welchen Grad von Genauigkeit unsere Beschreibungen der kausalen Zusammenhänge erreicht haben und ob diese Angaben in einer exakten mathematischen Formel ausdrückbar sind, sondern darin, ob die Quelle unserer Erkenntnis dieser Zusammenhänge eine objektive Gesetzmäßigkeit der Natur ist oder die Beschaffenheit unseres Geistes, das diesem eignende Vermögen, bestimmte apriorische Wahrheiten zu erkennen usw. Diese Frage ist es, welche die Materialisten Feuerbach, Marx und Engels unwiderruflich von den Agnostikern (Humeisten) Mach und Avenarius trennt.

An einzelnen Stellen seiner Werke „vergißt“ Mach — es wäre sündhaft, ihm Konsequenz vorzuwerfen — manchmal seine Uebereinstimmung mit Hume und seine subjektivistische Theorie der Kausalität, indem er „einfach“ als Naturwissenschaftler, d. h. vom instinktiv materialistischen Standpunkt aus urteilt. So lesen wir z. B. in der „Mechanik“ von der „Gleichförmigkeit . . ., welche uns die Natur in ihren Vorgängen kennen lehrt“. (4. Aufl., S. 194.) Wenn wir in den Naturvorgängen eine Gleichförmigkeit finden, dann existiert also diese Gleichförmigkeit auch objektiv, außerhalb unseres Geistes? Doch gefehlt! Ueber dieselbe Frage der Gleichförmigkeit der Natur schreibt Mach:

„Die Macht, welche zur Vervollständigung der halb beobachteten Tatsache in Gedanken treibt, ist die *A s s o z i a t i o n*. Dieselbe wird kräftig verstärkt durch Wiederholung. Sie erscheint uns dann als eine fremde, von unserem Willen und der einzelnen Tatsache unabhängige Gewalt, welche Gedanken und (gesperrt von Mach) Tatsachen treibt, beide in Uebereinstimmung hält als ein beide beherrschendes Gesetz. Daß wir uns für fähig halten, mit Hilfe eines solchen Gesetzes zu prophezeien, beweist nur (!) die hinreichende Gleichförmigkeit unserer Umgebung, begründet aber durchaus nicht die Notwendigkeit des Zutreffens der Prophezeiung.“ („Wärmelehre“, S. 383.)

Demnach kann und soll man also irgendwelche Notwendigkeit außerhalb der Gleichförmigkeit der Umgebung, d. h. der Natur suchen! Wo aber diese Notwendigkeit suchen, das ist ein Geheimnis der idealistischen Philosophie, die es nicht wagt, das menschliche Erkenntnisvermögen als ein einfaches Widerspiegeln der Na-

tur anzuerkennen. In seinem letzten Werk „Erkenntnis und Irrtum“ definiert Mach sogar das Naturgesetz als „Einschränkung der Erwartung“ (2. Auflage, S. 450 ff.). Der Solipsismus kommt doch zum Vorschein.

Betrachten wir die Stellungnahme anderer Schriftsteller derselben philosophischen Richtung. Der Engländer Karl Pearson drückt sich darüber mit der ihm eigenen Bestimmtheit folgendermaßen aus:

„Die Naturgesetze sind bei weitem mehr Erzeugnis des menschlichen Geistes als Tatsachen der Außenwelt.“ („The Grammar of science“, 2. Aufl., S. 36.) „Sowohl die Dichter als auch die Materialisten, die von der Souveränität der Natur über die Menschen sprechen, vergessen nur zu leicht, daß die Bewunderung herausfordernde Ordnung und Kompliziertheit der Phänomene mindestens ebenso ein Produkt der Erkenntnisfähigkeit des Menschen ist, wie es seine Erinnerungen und Gedanken sind.“ (S. 185.) „Der weitumfassende Charakter des Naturgesetzes schuldet seine Existenz der Erfindungskraft des menschlichen Geistes.“ (Ebendort.)

„Der Mensch ist der Schöpfer des Naturgesetzes“, lautet der § 4 des zweiten Kapitels.

„Es hat viel mehr Sinn, zu behaupten, daß es der Mensch ist, der der Natur die Gesetze gibt, als daß die Natur dem Menschen die Gesetze gibt.“

Der würdige Professor muß allerdings mit saurer Miene zugeben, daß die letztere Auffassung (die materialistische) „leider viel zu viel in unserer Zeit verbreitet ist“. (S. 87.) Im vierten Kapitel, das von der Kausalität handelt, findet sich in § 11 die Formulierung folgender These Pearsons:

„Die Notwendigkeit gehört der Welt der Begriffe, nicht aber der Welt der Wahrnehmungen an.“

Es muß bemerkt werden, daß für Pearson die Wahrnehmungen oder Sinneseindrücke die „außer uns existierende Wirklichkeit“ sind.

„In der Gleichförmigkeit, mit welcher gewisse Reihen von Wahrnehmungen wiederholt vorkommen, in dieser Schablone der Wahrnehmungen ist keine innere Notwendigkeit. Die notwendige Bedingung der Existenz denkender Wesen aber ist das Vorhandensein einer Schablone der Wahrnehmungen. Die Notwendigkeit liegt also in der Natur des denkenden Wesens, nicht aber in den Wahrnehmungen selbst. Sie ist das Produkt der Erkenntnisfähigkeit.“ (S. 139.)

Dieser Machist, dem Mach „selbst“ mehrmals seine volle Solidarität bekundet, ist auf diese Weise glücklich beim reinen Kant-

schen Idealismus gelandet. Der Mensch gibt der Natur die Gesetze, nicht aber die Natur dem Menschen! Für uns ist hier nicht die Wiederholung der Kantschen Aprioritätslehre von Wichtigkeit (diese bestimmt nicht die idealistische Richtung in der Philosophie, sie ist nur eine besondere Formulierung dieser Richtung), sondern die Tatsache, daß hier Vernunft, Bewußtsein, Denken für das Primäre, die Natur für das Sekundäre erklärt werden. Nicht die Vernunft ist ein Teil der Natur, eines ihrer höchsten Erzeugnisse, die Spiegelung ihrer Vorgänge, die Natur ist vielmehr ein Bestandteil der Vernunft, welche Vernunft dann selbstverständlich aus der gewöhnlichen, einfachen, allbekannten menschlichen Vernunft zu einem, wie Dietzgen sagte, „maßlos Vernünftigen“, zu einer mystischen, göttlichen Vernunft erhoben wird. Die Kant-Machsche Formel: „der Mensch gibt der Natur die Gesetze“, ist eine Formel des Fideismus. Wenn unsere Machisten große Augen machen, weil sie bei Engels lesen, das grundlegende Unterscheidungsmerkmal des Materialismus bestehe darin, daß die Natur und nicht der Geist als das Primäre angenommen wird, so zeigt das nur, wie wenig sie imstande sind, die wirklich wichtigen philosophischen Richtungen von der professoralen Spielerei mit Gelehrsamkeit und geschraubten Worten zu unterscheiden.

J. Petzoldt, der die Lehre von Avenarius in seinem zweibändigen Werk darlegt und entwickelt, kann als vorzügliches Beispiel der reaktionären Scholastik des Machismus dienen:

„Noch immer — hundertfünfzig Jahre nach Hume — lähmen Substantialität und Kausalität den Mut des Denkers*.“

Selbstverständlich sind am „mutigsten“ die Solipsisten, die Empfindung ohne organische Materie, Gedanken ohne Gehirn, eine Natur ohne objektive Gesetzmäßigkeit entdeckt haben.

„So haftet auch an der letzten der Kausalitätsbezeichnungen, an der noch nicht erwähnten der Notwendigkeit des Geschehens oder der Naturnotwendigkeit, etwas Unklares und Mystisches“ — eine Idee des „Fetischismus“, des „Antropomorphismus“ usw. (S. 32 u. 34.)

Die armen Mystiker Feuerbach, Marx und Engels! Die ganze Zeit über haben sie von der Naturnotwendigkeit gesprochen und

* J. Petzoldt: „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung“, I. Bd., S. 31.

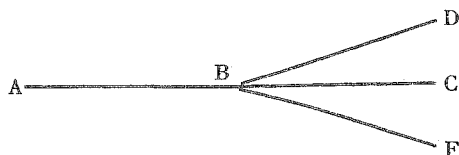
dazu noch die Anhänger der Richtung Humes als theoretische Rückschrittler bezeichnet ... Petzoldt ist über jeden „Anthropomorphismus“ erhaben. Er hat das große „Gesetz der Eindeutigkeit“ entdeckt, das alle Unklarheit, jede Spur von „Fetischismus“ usw. usw. vertilgt. Ein Beispiel: der Satz vom Kräfteparallelogramm (S. 35). Man könne ihn niemals „beweisen“, er müsse vielmehr als eine „Erfahrungstatsache“ anerkannt werden. Es sei unerträglich, zuzugeben, daß sich der Körper bei denselben Anstößen das eine Mal anders als das andere Mal bewegen solle.

„Wir können der Natur solche Unbestimmtheit und Willkür nicht zugeben, wir müssen von ihr Bestimmtheit, Gesetzmäßigkeit fordern.“ (S. 35.)

So, so. Wir fordern von der Natur Gesetzmäßigkeit. Die Bourgeoisie fordert von ihren Professoren reaktionäre Haltung.

„Unser Denken verlangt von der Natur Bestimmtheit, und die Natur kommt diesem Verlangen stets nach, ja wir werden sehen, daß sie in einem gewissen Sinne genötigt ist, ihm nachzukommen.“ (S. 36.)

Warum bewegt sich bei dem zentralen Stoß in der Richtung der Linie A—B der Körper nach C, nicht aber nach D oder F usw.?



„Warum wählt die Natur keine der unendlich vielen anderen Richtungen?“ (S. 37.) Darum, weil dann die Bahn der Kugel „vieldeutig“ wäre, während die große, empiriokritische Entdeckung von Joseph Petzoldt die Eindeutigkeit fordert.

Mit solch unsagbarem Unsinn füllen die Empiriokritizisten Dutzende von Seiten!

... Wir haben wiederholt die Anschauung durchblicken lassen, daß unser Satz seine Macht nicht aus einer Summe von Einzelerfahrungen schöpfe, sondern daß wir seine Geltung von der Natur fordern. Und in der Tat, noch ehe er ein Gesetz ist, ist er uns ein Prinzip, mit dem wir an die Wirklichkeit herantreten, ein Postulat. Er gilt vergleichsweise a priori, unabhängig von aller Einzelerfahrung. Nun würde es freilich einer Philosophie der reinen Erfahrung schlecht anstehen, apriorische Wahrheiten zu lehren und damit in die unfruchtbare Metaphysik zurückzufallen. Ihr a priori könnte immer nur ein logisches, nie ein psychologisches und metaphysisches sein.“ (S. 40.)

Nun ja, natürlich: man braucht nur das Apriori ein logisches zu nennen, damit alles Reaktionäre einer solchen Idee verschwinde und sie auf die Höhe des „neuesten Positivismus“ gehoben werde.

„Von einer eindeutigen Bestimmtheit der psychischen Erscheinungen zu sprechen, hat keinen Sinn“, belehrt uns Petzoldt weiter; die Rolle der Phantasie, die großen Entdeckungen sind hierin nur Ausnahmen, „ein Natur- oder Geistesgesetz aber duldet keine Ausnahme“ (S. 65). Wir haben hier den reinsten Metaphysiker vor uns, der von der Relativität des Unterschieds von Zufälligem und Notwendigem keine Ahnung hat.

Man möchte sich vielleicht darauf berufen, fährt Petzoldt fort, daß die geschichtlichen Ereignisse und die Entwicklung des Charakters in der Dichtkunst eine „Motivierung“ zulassen.

„Sehen wir genau zu, so werden wir nichts von solcher Eindeutigkeit finden. Es gibt kein geschichtliches Ereignis und kein Drama, in dem wir uns unter den gleichen physischen Bedingungen die beteiligten Personen nicht auch anders handelnd vorstellen könnten.“ (S. 73.)

„... er zeigt nicht bloß, daß die Eindeutigkeit auf psychischem Gebiete tatsächlich fehlt, sondern er gibt uns sogar das Recht, ihr Fehlen von der Wirklichkeit zu fordern (gesperrt von Petzoldt). Unsere Lehre wird dadurch zu dem Range eines Postulats erhoben, d. h. zum Range einer Tatsache, die wir als unerläßliche Bedingung einer viel früheren Erfahrung als ihr logisches a priori erkennen (gesperrt von Petzoldt).“ (S. 76.)

Mit diesem „logischen Apriori“ operiert Petzoldt in beiden Bänden seiner „Einführung“, wie in dem 1906 erschienenen Büchlein „Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus“*.

Wir haben das zweite Beispiel eines hervorragenden Empiriokritizisten vor uns, der unversehens in den Kantianismus hinabgerutscht ist und die reaktionärsten Lehren in etwas veränderter Zubereitung auftischt. Und das ist nicht zufällig, denn die Kausalitätslehre von Mach und Avenarius ist in ihrer Grundlage eine idealistische Lüge, so sehr man bemüht sein mag, dies durch hoch-

* J. Petzoldt: „Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus“, Leipzig 1906, S. 130: „Somit kann es auch auf empirischem Standpunkt ein logisches a priori geben: die Kausalität ist das gleiche a priori für die erfahrungsmäßige Beständigkeit unserer Umgebung.“

trabende Phrasen von „Positivismus“ zu bemänteln. Zwischen der Humeschen und Kantschen Kausalitätslehre ist ein Unterschied sekundärer Art, ein Unterschied zwischen zwei Agnostikern, die im wesentlichen, d. h. in der Leugnung der objektiven Gesetzmäßigkeit der Natur, übereinstimmen, wodurch sie sich unvermeidlich zu den einen oder andern idealistischen Folgerungen verurteilen. Ein etwas „schamhafterer“ Empiriokritizist als J. Petzoldt, Rudolf Willy, der sich seiner Verwandtschaft mit den Immanenzphilosophen schämt, verwirft z. B. die ganze Petzoldtsche „Eindeutigkeitstheorie“ als Theorie, die nichts als „logischen Formalismus“ bietet. Verbessert aber Rudolf Willy seine Stellung dadurch, daß er sich von Petzoldt lossagt? Keineswegs. Denn er rettet sich aus dem Kantschen Agnostizismus in die Arme des Humeschen Agnostizismus:

„Wir wissen ja schon längst (von Hume her) — schreibt er —, daß die ‚Notwendigkeit‘ nur ein rein logisches (kein ‚transzendentes‘) — oder wie ich noch lieber sagen würde (und schon einmal gesagt habe) ein rein sprachliches Merkmal ist*.“

Der Agnostiker bezeichnet unsere materialistische Auffassung von der Notwendigkeit als „transzendental“, denn jede Annahme der objektiven, in der Erfahrung gegebenen Realität ist vom Standpunkt jener Kantschen und Humeschen „Schulweisheit“, die Willy nicht verwirft, sondern läutert, eine unberechtigte „Transzendenz“.

Auf denselben Weg des Agnostizismus gerät beständig der französische Vertreter der von uns behandelten philosophischen Richtung, Henri Poincaré, ein großer Physiker und ein kleiner Philosoph, dessen Irrtümer P. Juschkewitsch natürlich für das letzte Wort des neuesten Positivismus ausgibt, eines so „neuen“, daß sogar ein neuer „Ismus“ notwendig wurde: Empiriosymbolismus.

Für Poincaré (wir werden seine ganze Auffassung in dem Kapitel über die neuere Physik noch besprechen) sind die Naturgesetze Symbole, Konventionen, die sich der Mensch der „Bequemlichkeit“ halber schafft! „Die einzige wirklich objektive Realität ist die innere Weltharmonie“. Wobei Poincaré als objektiv das bezeichnet,

* R. Willy: „Gegen die Schulweisheit“, München 1905, S. 91; vgl. 173, 175.

was allgemeingültig ist, was von der Mehrzahl der Menschen oder von allen anerkannt wird*, d. h. er hebt rein subjektivistisch die objektive Wahrheit auf, wie es alle Machisten tun. Auf die Frage, ob diese Harmonie sich außerhalb unserer befinde, antwortet er kategorisch: „zweifellos nein“. Es ist einleuchtend, daß die uralte philosophische Richtung des Agnostizismus durch eine neue Terminologie nicht im geringsten geändert wird, denn das Wesen der „originellen“ Theorie Poincarés läuft auf die Leugnung der objektiven Realität und der objektiven Gesetzmäßigkeit in der Natur hinaus (obwohl er durchaus nicht konsequent bleibt). Es ist daher ganz natürlich, daß, im Unterschied zu den russischen Machisten, die die neuen Formulierungen der alten Fehler für neueste Entdeckungen nehmen, die deutschen Kantianer derartige Anschauungen begrüßen als Uebertritt in einer wesentlichen philosophischen Frage auf ihre Seite, auf die Seite des Agnostizismus.

„Der französische Mathematiker Henri Poincaré — lesen wir bei dem Kantianer Philipp Frank — hat den Standpunkt vertreten, daß viele von den allgemeinsten Sätzen der theoretischen Naturwissenschaft (z. B. das Trägheitsgesetz, der Satz von der Erhaltung der Energie und so weiter), von denen man oft nicht weiß, ob sie empirischen oder apriorischen Ursprungs sind, in Wirklichkeit weder das eine noch das andere sind, sondern rein konventionelle, von der menschlichen Willkür abhängige Festsetzungen.“

„Und so — begeistert sich der Kantianer — erneuert die neueste Naturphilosophie in überraschender Weise den Grundgedanken des kritischen Idealismus, daß Erfahrung nur einen Rahmen ausfüllt, den der Mensch schon von Natur aus mitbringt**.“

Wir haben dieses Beispiel angeführt, um dem Leser ein anschauliches Bild von dem Grad der Naivität unserer Juschkewitsch u. Co. zu geben, die irgendeine „Theorie des Symbolismus“ für eine waschechte Neuigkeit halten, während halbwegs sachkundige Philosophen einfach und ohne Umschweife sagen: Uebertritt zum Standpunkt des kritischen Idealismus! Denn das Wesen dieses Standpunktes besteht nicht unbedingt darin, daß die Formulierungen Kants wiederholt werden; es ist vielmehr die Anerkennung der grundlegenden Idee, die sowohl Hume wie Kant gemeinsam ist: Leugnung der objektiven Gesetzmäßigkeit der Natur und Ab-

* Henri Poincaré: „La valeur de la science“, Paris 1905, S. 7 u. 9.

** „Annalen der Naturphilosophie“, Bd. VI, Jahrgang 1907, S. 443 u. 447.

leitung dieser oder jener „Erfahrungsbedingungen“, dieser oder jener Prinzipien, Postulate, Prämissen aus dem Subjekt, aus dem menschlichen Bewußtsein, statt aus der Natur. Engels hatte recht, als er sagte, daß es nicht darauf ankommt, welcher der zahlreichen Schulen des Materialismus oder des Idealismus dieser oder jener Philosoph sich anschließt, sondern darauf, ob man die Natur, die Außenwelt, die sich bewegende Materie als das Primäre auffaßt, oder den Geist, die Vernunft, das Bewußtsein usw.

Hier noch eine Charakteristik des Machismus in dieser Frage, im Gegensatz zu den übrigen philosophischen Richtungen, die von dem sachkundigen Kantianer E. Lucka stammt. In der Frage der Kausalität „schließt sich Mach ganz an Hume an*“.

„P. Volkmann leitet die Notwendigkeit des Denkens aus der Notwendigkeit des Naturgeschehens ab, ein Standpunkt, der die Tatsache der Notwendigkeit im Gegensatz zu Mach und in Uebereinstimmung mit Kant anerkennt, aber die Quelle der Notwendigkeit im Gegensatz zu Kant im Naturgeschehen und nicht im Denken sucht.“ (S. 424.)

P. Volkmann ist ein Physiker, der ziemlich viel über erkenntnistheoretische Fragen schreibt und, wie die meisten Naturforscher, dem Materialismus zuneigt, wenn auch einem nur inkonsequenten, schüchternen, nicht zu Ende gesprochenen. Die Naturnotwendigkeit anerkennen und daraus die Notwendigkeit des Denkens ableiten, ist Materialismus. Die Ableitung der Notwendigkeit, Kausalität, Gesetzmäßigkeit usw. aus dem Denken ist Idealismus. Die einzige Ungenauigkeit des angeführten Zitats besteht darin, daß Mach zugeschrieben wird, er leugne überhaupt jede Notwendigkeit. Wir haben schon gesehen, daß dies weder auf Mach noch auf die empiriokritische Richtung im ganzen zutrifft, die, indem sie vom Materialismus entschieden abgewichen ist, unvermeidlich zum Idealismus hinabgleitet.

Es bleibt uns noch übrig, speziell über die russischen Machisten einiges zu sagen. Sie wollen Marxisten sein. Sie haben alle „gelesen“, daß Engels den Materialismus von der Humeschen Richtung entschieden abgrenzt, sie mußten sowohl von Mach selbst wie von

* E. Lucka: „Das Erkenntnisproblem und Machs Analyse der Empfindungen. Eine kritische Studie.“ „Kantstudien“, Bd. VIII, S. 409.

jedem, dem seine Philosophie halbwegs vertraut ist, gehört haben, daß Mach und Avenarius der Richtung Humes folgen. Und doch sind sie alle darauf bedacht, bei der Frage der Kausalität keine Silbe über Humeismus und Materialismus zu äußern! Es herrscht bei ihnen ein völliges Durcheinander. Einige Beispiele dafür. Herr P. Juschekewitsch predigt einen „neuen“ Empiriosymbolismus. Sowohl „die Empfindung des Blauen, Harten usw., diese vermeintlichen Gegebenheiten der reinen Erfahrung“, als auch „die Schöpfungen der vermeintlichen reinen Vernunft, wie z. B. Chimäre oder Schachspiel“, alles das seien „Empiriosymbole“. („Beiträge“, S. 179.)

„Die Erkenntnis ist empiriosymbolisch und, indem sie sich entwickelt, schreitet sie fort zu Empiriosymbolen eines immer höheren Grades der Symbolisierung.“ „Diese Empiriosymbole sind auch . . . die sogenannten Naturgesetze.“ (Ebenda.) „Die sogenannte wirkliche Realität, das Sein an sich, das ist jenes infinite (ein schrecklich gelehrter Mensch, dieser Juschekewitsch. L.) Grenzsystern der Symbolik, das unsere Erkenntnis anstrebt.“ (S. 188.) „Der Fluß des Gegebenen“, „der im Grunde unserer Erkenntnis liegt“, ist „irrational“ und „illogisch“. (S. 187 u. 194.) Die Energie ist „ebensowenig ein Ding, eine Substanz, wie Zeit, Raum, Masse und andere Grundbegriffe der Naturwissenschaft: die Energie ist Konstanz, Empiriosymbol, wie andere Empiriosymbole, die — eine Zeitlang — das menschliche Grundbedürfnis befriedigen, die Vernunft, den Logos, in den irrationalen Fluß des Gegebenen hineinzutragen.“ (S. 209.)

Im Kostüm eines Harlekins, zusammengesetzt aus Fetzen einer bunten, schreienden, „neuesten“ Terminologie, steht vor uns der subjektive Idealist, für den die Außenwelt, die Natur und ihre Gesetze nur Symbole unserer Erkenntnis sind. Der Fluß des Gegebenen entbehrt der Vernunft, der Ordnung, der Gesetzmäßigkeit: unsere Erkenntnis bringt erst Vernunft hinein. Die Himmelskörper, die Erde mit inbegriffen, sind Symbole der menschlichen Erkenntnis. Wenn auch die Naturwissenschaft lehrt, daß die Erde schon lange, bevor die Entstehung des Menschen und der organischen Materie möglich war, existierte, so haben wir doch alles umgestaltet! Wir sind es, die in die Planetenbewegung Ordnung bringen, dies ist ein Produkt unserer Erkenntnis. Da Herr Juschekewitsch spürt, daß durch eine solche Philosophie die menschliche Vernunft zum Urheber, zum Stammvater der Natur erhoben wird, stellt er neben die Vernunft den „Logos“, d. h. die Vernunft in Abstrak-

tion, nicht eine Vernunft als Funktion des menschlichen Gehirns, sondern eine Vernunft als etwas, das schon vor jedem Gehirn existiert hat, als etwas Göttliches. Das letzte Wort des „neuesten Positivismus“ ist jene alte Formel des Fideismus, die schon Feuerbach entlarvt hat.

Nehmen wir A. Bogdanow. Im Jahre 1899, als er noch halber Materialist war und unter dem Einfluß eines sehr großen Chemikers und sehr verworrenen Philosophen, Wilhelm Ostwalds, eben erst zu schwanken begann, schrieb er:

„Der allgemeine kausale Zusammenhang der Erscheinungen ist das letzte, das beste Kind der menschlichen Erkenntnis. Es ist das allgemeine Gesetz, das höchste jener Gesetze, die der menschliche Verstand, um mit den Worten des Philosophen zu sprechen, der Natur vorschreibt.“ („Grundelemente“ usw., S. 41.)

Allah weiß, wo Bogdanow damals sein Zitat hernahm. Tatsache ist, daß die „Worte des Philosophen“, die der „Marxist“ vertrauensvoll wiederholte, Kants Worte sind. Ein sehr unangenehmer Fall! Um so unangenehmer, als er nicht einmal durch den „einfachen“ Einfluß Ostwalds zu erklären ist.

Im Jahre 1904 schrieb Bogdanow, der es inzwischen fertiggebracht hatte, sowohl den naturwissenschaftlichen Materialismus als auch Ostwald zu verlassen:

„... Für den modernen Positivismus ist das Kausalgesetz nur eine Methode, die Erscheinungen in einer kontinuierlichen Reihe erkenntnisgemäß zu verbinden, nur eine Form der Koordination der Erfahrung.“ („Aus der Psychologie der Gesellschaft“, S. 207.)

Daß dieser moderne Positivismus ein Agnostizismus ist, der die objektive Notwendigkeit der Natur, die vor und außerhalb jeder „Erkenntnis“ und jedes Menschen existierte, leugnet, davon wußte Bogdanow nichts oder er verschwieg es. Er übernahm von den deutschen Professoren auf Treu und Glauben, was diese als „modernen Positivismus“ bezeichneten. Endlich, im Jahre 1905, nachdem er alle vorhergehenden und auch das empiriokritizistische Stadium durchschritten und beim „empiriomonistischen“ Stadium angelangt war, schrieb Bogdanow:

„Die Gesetze gehören durchaus nicht der Erfahrungssphäre an... sie sind nicht in der Erfahrung gegeben, sondern durch das Denken geschaffen, als ein

Mittel, die Erfahrung zu organisieren und sie zu einer harmonischen Einheit zu gestalten.“ („Empiriomonismus“, I, S. 40.)

„Die Gesetze sind Abstraktionen der Erkenntnis, und die physikalischen Gesetze haben ebensowenig physische Eigenschaften, wie die psychologischen Gesetze psychische Eigenschaften.“ (ibidem.)

Also ist uns das Gesetz, wonach dem Herbst der Winter und dem Winter der Frühling folgt, nicht in der Erfahrung gegeben, sondern es ist durch unser Denken geschaffen, als ein Mittel, zu organisieren, zu harmonisieren, in Uebereinstimmung zu bringen . . . was und womit, Genosse Bogdanow?

„Der Empiriomonismus ist nur deshalb möglich, weil die Erkenntnis die Erfahrung aktiv harmonisiert, indem sie ihre zahllosen Widersprüche beseitigt, für sie allgemeine organisierende Formen schafft, und die primäre chaotische Welt der Elemente durch eine abgeleitete geordnete Welt der Beziehungen ersetzt.“ (S. 57.)

Das ist falsch. Die Idee, die Erkenntnis könne allgemeine Formen „schaffen“, das ursprüngliche Chaos durch eine Ordnung ersetzen u. ä. m., ist eine Idee der idealistischen Philosophie. Die Welt ist die gesetzmäßige Bewegung der Materie, und unsere Erkenntnis als höchstes Produkt der Natur ist nur imstande, diese Gesetzmäßigkeit **a b z u b i l d e n**.

Das Fazit: unsere Machisten wiederholen, blindlings den „neuesten“ reaktionären Professoren vertrauend, die Irrtümer des Kantschen und Humeschen Agnostizismus in der Kausalitätsfrage, ohne zu bemerken, in welchem absolutem Widerspruch diese Lehren zum Marxismus, d. h. zum Materialismus, stehen, und wie sie auf der schiefen Ebene zum Idealismus hinabgleiten.

4. DAS „PRINZIP DER DENKÖKONOMIE“ UND DIE FRAGE DER „EINHEIT DER WELT“

„Das ‚Prinzip des kleinsten Kraftmaßes‘, das Mach, Avenarius und viele andere zur Grundlage der Erkenntnistheorie machen, ist . . . zweifellos eine ‚marxistische‘ Tendenz in der Erkenntnislehre.“

So verkündet Basarow in den „Beiträgen . . .“ (S. 69).

Marx hat eine „Oekonomie“, Mach hat eine „Oekonomie“. Ist es wirklich „zweifellos“, daß zwischen der einen und der anderen auch nur der Schatten eines Zusammenhanges besteht?

Das Werk von Avenarius: „Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes“ (1876) wendet, wie wir gesehen haben, dieses „Prinzip“ so an, daß im Namen der „Denkökonomie“ nur die Empfindung für existierend erklärt wird. Kausalität und „Substanz“ (ein Wort, das die Herren Professoren aus Wichtigtuerei mit Vorliebe statt des klaren und genauen Ausdrucks: Materie gebrauchen) werden im Namen derselben Oekonomie für abgeschafft erklärt, d. h. es ergibt sich die Empfindung ohne Materie, der Gedanke ohne Gehirn. Dieser reinste Unsinn ist ein Versuch, den subjektiven Idealismus neu aufgewärmt wieder aufzutischen. In der philosophischen Literatur wird, wie wir gesehen haben, eben dieser Charakter dieses Hauptwerkes über die berühmte „Denkökonomie“ allgemein anerkannt. Daß unsere Machisten den subjektiven Idealismus unter der „neuen“ Flagge nicht bemerkt haben, ist eben ein Kuriosum.

Mach beruft sich in dieser Frage in der „Analyse der Empfindungen“ (S. 40) unter anderem auf seine Arbeit aus dem Jahre 1872. Diese Arbeit aber ist, wie wir gesehen haben, die Durchführung des Standpunktes des reinen Subjektivismus, indem die Welt auf Empfindungen zurückgeführt wird. Die zwei grundlegenden Werke also, die dieses berühmte „Prinzip“ in die Philosophie einführten, führen den Idealismus durch! Worum handelt es sich? Darum, daß das Prinzip der Oekonomie des Denkens, wenn es wirklich „zur Grundlage der Erkenntnistheorie“ gemacht wird, zu nichts anderem führen kann als zum subjektiven Idealismus. Es ist doch am „ökonomischsten“, zu „denken“, daß nur ich und meine Empfindungen existieren — das ist unzweifelhaft der Fall, sobald wir einmal einen solchen ungereimten Begriff in die Erkenntnistheorie einführen.

Ist es „ökonomischer“, zu „denken“, daß das Atom unteilbar ist, oder daß es aus positiven und negativen Elektronen besteht? Ist es „ökonomischer“, zu denken, daß die russische bürgerliche Revolution von den Liberalen durchgeführt wird, oder gegen die Liberalen? Es genügt, die Frage zu stellen, um die Absurdität, den Subjektivismus dieser Anwendung der Kategorie der „Denk-

ökonomie“ einzusehen. Das menschliche Denken ist dann „ökonomisch“, wenn es die objektive Wahrheit richtig abbildet, und das Kriterium dieser Richtigkeit ist die Praxis, das Experiment, die Industrie. Nur wenn die objektive Realität, d. h. die Grundlage des Marxismus, geleugnet wird, kann man von einer Denkökonomie in der Erkenntnistheorie im Ernst sprechen.

Werfen wir einen Blick auf die späteren Arbeiten Machs, so finden wir eine Interpretation des berühmten Prinzips, die durchweg einer vollkommenen Negierung desselben gleichkommt. In der „Wärmelehre“ kehrt Mach z. B. zu seiner Lieblingsidee von der „ökonomischen Natur der Wissenschaft“ (2. Auflage, S. 366) zurück. Gleich darauf sagt er aber: Selbstredend wirtschaftet man nicht nur, um zu wirtschaften (S. 366; wiederholt S. 391), „das Ziel der wissenschaftlichen Wirtschaft ist ein möglichst vollständiges . . . ruhiges . . . Weltbild“. (S. 366.)

Ist dem aber so, so wird das „Prinzip der Denkökonomie“ nicht nur aus den Grundlagen der Erkenntnistheorie, sondern dem Wesen der Sache nach aus der Erkenntnistheorie überhaupt entfernt. Sagt man, daß es Ziel der Wissenschaft sei, ein vollständiges (die Ruhe hat hier nichts zu schaffen) Weltbild zu geben, dann heißt das einen materialistischen Satz wiederholen. Denn das bedeutet die Anerkennung der objektiven Realität der Welt in bezug auf unsere Erkenntnis, jene verhält sich zu dieser, wie das Modell zum Bild. Die Oekonomie des Denkens in solchem Zusammenhang ist einfach ein plumpes, pompös komisches Wort, das an Stelle des Wortes „Richtigkeit“ gesetzt wird. Wie gewöhnlich, ist hier Mach konfus, die Machisten aber glotzen und beten die Konfusion an!

In „Erkenntnis und Irrtum“ lesen wir in dem Kapitel „Beispiele von Forschungswegen“:

„Die ‚vollständige und einfachste Beschreibung‘ (Kirchhoff 1874), die ‚ökonomische Darstellung des Tatsächlichen‘ (Mach 1872), ‚Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein und Uebereinstimmung der Denkprozesse unter sich‘ (Graßmann 1844) geben mit geringen Variationen demselben Gedanken Ausdruck.“

Ist das nicht ein Muster der Konfusion? Die „Oekonomie des Denkens“, aus der Mach im Jahre 1872 die alleinige Existenz von Empfindungen ableitete (eine Auffassung, die er selbst später als idealistisch erkennen mußte), wird hier gleichgesetzt der rein materialistischen Aussage des Mathematikers Graßmann über die Notwendigkeit, Denken und Sein in Uebereinstimmung zu bringen, gleichgesetzt der einfachsten Beschreibung (der objektiven Realität, deren Existenz Kirchhoff gar nicht bezweifelte!).

Eine solche Anwendung des Prinzips der Denkökonomie ist einfach ein Musterbeispiel der kuriosen philosophischen Schwankungen Machs. Läßt man aber solche Stellen als Kuriosa oder Entgleisungen beiseite, dann wird der idealistische Charakter des „Prinzips der Denkökonomie“ unanfechtbar. Der Kantianer Hönigswald z. B. begrüßt in seiner Polemik gegen die Machsche Philosophie dessen „denkökonomisches Prinzip“ als Annäherung an den „Kantschen Gedankenkreis“*. In der Tat, wenn man die uns in den Empfindungen gegebene objektive Realität nicht anerkennt, wo anders soll dann das „denkökonomische Prinzip“ herkommen, als aus dem Subjekt? Die Empfindungen enthalten natürlich keinerlei „Oekonomie“. Also ist es das Denken, das etwas liefert, was in den Empfindungen gar nicht vorhanden ist! Also wird das „ökonomische Prinzip“ nicht aus der Erfahrung (= Empfindungen) genommen, sondern es geht jeder Erfahrung voraus und ist deren logische Bedingung, wie die Kategorien von Kant es sind. Hönigswald zitiert folgende Stelle aus der „Analyse der Empfindungen“:

„Wir können . . . aus unserem eigenen Bestehen, aus unserer körperlichen und geistigen Stabilität, auf die Stabilität, eindeutige Bestimmtheit und Einsinnigkeit der Vorgänge in der Natur schließen.“ (S. 287.)

Und in der Tat, der subjektiv-idealistische Charakter derartiger Behauptungen unterliegt ebensowenig einem Zweifel, wie die nahe Verwandtschaft Machs mit Petzoldt, der sich bis zum Apriorismus verstiegen hat.

* Dr. Richard Hönigswald: „Zur Kritik der Machschen Philosophie“, Berlin 1903, S. 27.

Der Idealist Wundt bezeichnet Mach, im Hinblick auf das „Prinzip der Oekonomie des Denkens“, sehr treffend als einen umgekehrten Kant („Systematische Philosophie“*, Leipzig 1907, S. 128): Kant hat neben den Prinzipien a priori die Erfahrung. Mach hat die Erfahrung und das a priori, denn das denkökonomische Prinzip ist bei Mach dem Wesen der Sache nach ein Prinzip a priori (S. 130). Die Verknüpfung ist entweder in den Dingen selbst als ein „objektives Gesetz der Natur“ vorgebildet (was Mach entschieden bestreitet), oder sie ist ein „subjektives Prinzip der Beschreibung“ (S. 130). Das Oekonomieprinzip Machs ist subjektiv und kommt wie aus der Pistole geschossen, man weiß nicht woher, als eine teleologische Maxime, welche vieldeutig ist. (S. 131.) Man sieht, die Spezialisten in der philosophischen Terminologie sind nicht so naiv, wie unsere Machisten, die bereit sind, aufs Wort zu glauben, daß ein „neues“ Wörtchen den Gegensatz von Subjektivismus und Objektivismus, von Idealismus und Materialismus beseitige.

Schließlich berufen wir uns noch auf den englischen Philosophen James Ward, der sich selbst ohne Umschweife einen spiritualistischen Monisten nennt. Er polemisiert nicht gegen Mach, im Gegenteil, er bedient sich, wie wir später sehen werden, der ganzen machistischen Strömung in der Physik für seinen Kampf gegen den Materialismus. Und er erklärt eindeutig, daß das „Kriterium der Vereinfachung“ von Mach „ein seinem Wesen nach subjektives, nicht objektives“ ist („Naturalism and Agnosticism“, 3-rd ed., S. 82).

Daß die deutschen Kantianer und die englischen Spiritualisten am Prinzip der Oekonomie des Denkens als Grundlage der Erkenntnistheorie Gefallen finden, kann nach allem oben Gesagten nicht verwunderlich erscheinen. Daß aber Leute, die Marxisten sein wollen, die politische Oekonomie des Materialisten Marx mit der erkenntnistheoretischen Oekonomie von Mach auf eine Stufe stellen, das ist einfach komisch.

Hier sind einige Worte über die „Einheit der Welt“ am Platz.

* Es handelt sich um den Aufsatz Wundts „Metaphysik“ in der Sammel-schrift „Systematische Philosophie“ (Die Kultur der Gegenwart). Die Red.

Herr P. Juschkewitsch zeigte bei dieser Frage — zum hundertsten und tausendsten Male — anschaulich jene maßlose Konfusion, die unsere Machisten anrichten. Im „Anti-Dühring“ sagt Engels, sich gegen Dühring, der die Einheit der Welt aus der Einheit des Denkens ableitete, wendend:

„Die wirkliche Einheit der Welt besteht in ihrer Materialität, und diese ist bewiesen nicht durch ein paar Taschenspielerphrasen, sondern durch eine lange und langwierige Entwicklung der Philosophie und der Naturwissenschaft.“ (S. 31.)

Herr Juschkewitsch zitiert diese Stelle und „erwidert“:

„Es ist vor allem unklar, was die Behauptung, die Einheit der Welt bestehe in ihrer Materialität, eigentlich bedeuten soll.“ (Zit. Buch, S. 59.)

Das ist doch nett, nicht wahr? Dieses Subjekt unternahm es, öffentlich über die marxistische Philosophie zu schwätzen, um nun zu erklären, daß ihm die elementarsten Sätze des Materialismus „unklar“ seien! Engels zeigte an dem Beispiel Dührings, daß eine halbwegs konsequente Philosophie die Einheit der Welt entweder aus dem Denken ableiten kann — dann ist sie gegenüber dem Spiritualismus und Fideismus hilflos („Anti-Dühring“, S. 30), und die Argumentation einer solchen Philosophie läuft unausweichlich auf Taschenspielerphrasen hinaus —, oder aus jener objektiven Realität, die außer uns existiert und seit langem schon in der Erkenntnistheorie als Materie bezeichnet und von der Naturwissenschaft erforscht wird. Mit einem Menschen, dem so etwas „unklar“ ist, ernsthaft zu disputieren, ist Zeitverschwendung, denn er spricht hier von „Unklarheit“ nur zu dem Zweck, um einer sachlichen Antwort auf den völlig klaren, materialistischen Satz von Engels nach Taschenspielerart auszuweichen, wobei er einen echt Dühringschen Unsinn über „das Kardinalpostulat der prinzipiellen Homogenität und Verbundenheit des Seins“ wiederholt (Juschkewitsch, Bd. I, S. 51) und über die Postulate als „Sätze“ spricht, „von denen es ungenau wäre, zu sagen, daß sie aus der Erfahrung abgeleitet seien, denn die wissenschaftliche Erfahrung ist nur darum möglich, weil sie zur Grundlage der Erforschung gemacht werden“. (Ebenda.) Das ist ein einziger Galimathias; denn hätte dieser Mensch auch nur ein wenig Achtung vor dem gedruckten Wort, dann würde er in der Idee, daß es Sätze geben könne, die selbst nicht aus

der Erfahrung entnommen, ohne die aber eine Erfahrung unmöglich sei, den idealistischen Charakter im allgemeinen und den Kant'schen im besonderen erkennen müssen. Ein Schwall von Worten, aus den verschiedensten Büchern aufgeschnappt und mit augenscheinlichen Irrtümern des Materialisten Dietzgen verknüpft — das ist die „Philosophie“ der Herren Juschkewitsch.

Wenden wir uns lieber den Betrachtungen eines ernstesten Empiriokritizisten, denen Joseph Petzoldts, über die Einheit der Welt zu. Der § 29 des zweiten Bandes seiner „Einführung“ ist betitelt: „Das Streben nach einheitlicher Auffassung der Erkenntnisgebiete. Das Postulat der Eindeutigkeit alles Geschehens.“ Hier einige Muster seiner Ausführungen:

„... Erst in der Einheit ist das natürliche Ziel gefunden, über das keine Denkbareit mehr hinausweist, in der das Denken also, falls sie nur allen Tatsachen des betreffenden Gebietes gerecht wird, zur Ruhe kommen kann.“ (S. 79.) „... Es ist gewiß, daß die Natur keineswegs immer dem Verlangen nach Einheit entspricht, ebenso gewiß aber auch, daß sie trotzdem in vielen Fällen schon heute sein Verlangen nach Ruhe stillt, und für höchstwahrscheinlich muß es bereits nach unseren bisherigen Untersuchungen gelten, daß sie es künftig in allen Fällen stillen wird. Wir beschreiben daher das tatsächliche seelische Verhalten richtiger als ein Drängen nach Dauerzuständen, denn als ein Drängen nach Einheit... Das Prinzip der Dauerzustände reicht weiter und tiefer... Haeckels Vorschlag, neben Pflanzen- und Tierreich ein Reich der Protisten zu stellen, war keine haltbare Lösung, da er zwei neue Schwierigkeiten an die Stelle der einen setzte: war früher nur die Grenze zwischen Tier und Pflanze fraglich, so ließen sich jetzt die Protisten weder gegen die Pflanzen noch gegen die Tiere scharf abgrenzen... Es liegt auf der Hand, daß das kein endgültiger Zustand ist. Solche Zweideutigkeit von Begriffen muß auf irgendwelchem Wege einmal beseitigt werden, und wäre es in Ermangelung eines anderen schließlich auch nur auf dem der Uebereinkunft der Fachmänner durch einen Majoritätsbeschluß.“ (S. 80 u. 81.)

Ich glaube, das genügt. Es ist klar, daß der Empiriokritizist Petzoldt nicht um ein Haar besser ist als Dühring. Man soll aber auch dem Gegner Gerechtigkeit widerfahren lassen: Petzoldt zeigt wenigstens so viel wissenschaftliches Gewissen, daß er in jedem seiner Werke den Materialismus als philosophische Richtung entschieden und unentwegt bekämpft. Er erniedrigt sich wenigstens nicht so weit, Materialismus markieren zu wollen und den elementarsten Unterschied der grundlegenden philosophischen Richtungen für „unklar“ zu erklären.

5. RAUM UND ZEIT

Da der Materialismus die Existenz einer objektiven Realität anerkennt, d. h. einer sich bewegenden Materie, die unabhängig von unserem Bewußtsein existiert, so muß er unvermeidlich auch die objektive Realität von Raum und Zeit anerkennen, im Unterschied ganz besonders zum Kantianismus, der in dieser Frage auf dem idealistischen Standpunkt steht und Raum und Zeit nicht für eine objektive Realität, sondern für Formen der menschlichen Anschauung hält. Ueber den fundamentalen Unterschied beider philosophischen Grundlinien auch in dieser Frage sind sich die Schriftsteller der verschiedensten Richtungen, wenn sie nur halbwegs konsequent denken, durchaus im klaren. Beginnen wir bei den Materialisten.

„Raum und Zeit sind keine bloßen Erscheinungsformen — sagt Feuerbach —, sie sind Wesensbedingungen . . . des Seins.“ (Werke, II, S. 332.)

Indem Feuerbach die durch unsere Empfindungen wahrgenommene sinnliche Welt als objektive Realität anerkennt, verwirft er natürlicherweise auch die phänomenalistische (wie Mach von sich sagen würde) oder agnostizistische (wie Engels sich ausdrückt) Auffassung von Raum und Zeit: wie die Dinge oder Körper nicht einfache Erscheinungen, nicht Empfindungskomplexe, sondern objektive Realitäten sind, die auf unsere Sinne wirken, so sind Raum und Zeit keine einfachen Erscheinungsformen, sondern die objektiv-realen Formen des Seins. In der Welt existiert nichts als die sich bewegende Materie, und die sich bewegende Materie kann sich nicht anders bewegen — als in Raum und Zeit. Die menschlichen Vorstellungen von Raum und Zeit sind relativ, doch setzt sich aus diesen relativen Vorstellungen die absolute Wahrheit zusammen, diese relativen Vorstellungen bewegen sich in ihrer Entwicklung in der Richtung der absoluten Wahrheit, nähern sich dieser an. Durch die Veränderlichkeit der menschlichen Vorstellungen von Raum und Zeit wird die objektive Realität dieser beiden ebenso wenig widerlegt, wie die objektive Realität der Außenwelt durch die Veränderlichkeit der wissenschaftlichen Kenntnisse von der Struktur und den Formen der Bewegung der Materie widerlegt wird.

Engels, der den inkonsequenten und konfusen Materialisten Dühring entlarvt, fängt ihn gerade da, wo er von der Verwandlung des Begriffs der Zeit spricht (eine Frage, die für alle großen modernen Philosophen der verschiedensten Richtungen unbestritten ist) und sich vor einer klaren Antwort auf die Frage drückt: sind Raum und Zeit real oder ideell? sind unsere relativen Vorstellungen von Raum und Zeit Annäherungen an die objektiv-realen Formen des Seins, oder nur Produkte des sich entwickelnden, sich organisierenden, sich harmonisierenden usw. menschlichen Gedankens? Darin und nur darin besteht die grundlegende erkenntnistheoretische Frage, die tatsächlich die Grundrichtungen der Philosophie voneinander scheidet.

„Es geht uns hier gar nichts an — schreibt Engels —, welche Begriffe sich im Kopf des Herrn Dühring verwandeln. Es handelt sich nicht um den Zeitbegriff, sondern um die wirkliche Zeit, die Herr Dühring so wohlfeilen Kaufes (d. h. durch Phrasen über die Verwandlung der Begriffe. L.) keineswegs los wird.“ („Anti-Dühring“, 5. Aufl., S. 41.)

Dies, sollte man meinen, ist so klar, daß selbst ein Herr Juschkevitch das Wesen der Frage hätte begreifen können. Engels hält Dühring entgegen die allgemein anerkannte und für jeden Materialisten selbstverständliche These von der Wirklichkeit, d. h. der objektiven Realität der Zeit, und sagt, daß man sich einer eindeutigen Bejahung oder Verneinung dieser These durch Betrachtungen über die Veränderung der Begriffe von Zeit und Raum nicht entziehen kann. Nicht darum handelt es sich, daß Engels etwa die Notwendigkeit und den wissenschaftlichen Wert der Untersuchungen über die Verwandlung und Entwicklung unserer Zeit- und Raumbegriffe gelegnet hätte, sondern darum, daß wir konsequent die erkenntnistheoretische Frage lösen, nämlich die Frage nach der Quelle und der Bedeutung alles menschlichen Wissens überhaupt. Jeder halbwegs vernünftige philosophische Idealist — und Engels hatte, wenn er von den Idealisten sprach, die genial-konsequenten Idealisten der klassischen Philosophie im Auge — wird ohne weiteres die Entwicklung unserer Zeit- und Raumbegriffe zugeben, ohne deshalb aufzuhören, Idealist zu sein. So könnte er z. B. annehmen, daß die sich entwickelnden Zeit- und Raumbegriffe sich ihrer absoluten Idee nähern usw.

Es ist unmöglich, einen philosophischen Standpunkt, der jeglichem Fideismus und Idealismus feindlich gegenübersteht, konsequent durchzuführen, wenn man nicht entschieden und eindeutig anerkennt, daß unsere sich entwickelnden Zeit- und Raumbegriffe die objektiv-reale Zeit und den objektiv-realen Raum a b b i l d e n , daß sie sich hier, wie überhaupt, der objektiven Wahrheit nähern.

„Denn die Grundformen alles Seins — belehrt Engels Dühring — sind Raum und Zeit, und ein Sein außer der Zeit ist ebenso großer Unsinn, wie ein Sein außerhalb des Raumes.“ (Ebenda.)

Wozu brauchte Engels in der ersten Hälfte dieses Satzes eine fast buchstäbliche Wiederholung Feuerbachs und in der zweiten Hälfte die Erinnerung an den von Feuerbach so erfolgreich geführten Kampf gegen den größten Unsinn des Theismus? Er brauchte das, weil Dühring, wie aus demselben Kapitel bei Engels ersichtlich, in seiner Philosophie nicht auskommen konnte, ohne sich einmal an die „Endursache“, ein andermal an den „ersten Anstoß“ der Welt (ein anderer Ausdruck für Gott, sagt Engels) anzulehnen. Dühring wollte wahrscheinlich nicht weniger aufrichtig als unsere Machisten, die Marxisten sein wollen, Materialist und Atheist sein, aber er verstand nicht, jenen philosophischen Standpunkt konsequent durchzuführen, der dem idealistischen und theistischen Unsinn wirklich jeden Boden unter den Füßen entzogen hätte. Da Dühring die objektive Realität von Zeit und Raum nicht anerkannte oder zumindest nicht klar und eindeutig anerkannte — denn er schwankte und verwickelte sich in dieser Frage —, ist es kein Zufall, sondern unvermeidlich, daß Dühring auf der schiefen Ebene bei der „Endursache“ und dem „ersten Anstoß“ anlangte, da er sich des objektiven Kriteriums, das ihn gehindert hätte, die Grenzen von Zeit und Raum zu überschreiten, beraubt hatte. Wenn Zeit und Raum n u r Begriffe sind, so ist die Menschheit, die sie geschaffen hat, berechtigt, ü b e r ihre Grenzen hinauszugehen, und die bürgerlichen Professoren sind berechtigt, von den reaktionären Regierungen dafür Gehalt zu beziehen, daß sie die Berechtigung dieses Hinausgehens verteidigen, dafür, daß sie direkt oder indirekt den mittelalterlichen „Unsinn“ rechtfertigen.

Engels wies Dühring nach, daß die Leugnung der objektiven Realität von Zeit und Raum theoretisch eine philosophische Konfusion, praktisch die Kapitulation oder Ohnmacht vor dem Fideismus ist.

Betrachten wir jetzt, was der „neueste Positivismus“ über diesen Gegenstand „lehrt“. Wir lesen bei Mach:

„Raum und Zeit sind wohlgeordnete Systeme von Empfindungsreihen.“
(Mechanik, 3. Aufl., S. 498.)

Das ist offenkundiger idealistischer Unsinn, eine unvermeidliche Folge der Lehre, daß die Körper Empfindungskomplexe seien. Nicht der Mensch mit seinen Empfindungen existiert in Raum und Zeit, sondern Raum und Zeit existieren in dem Menschen, sind von ihm abhängig, von ihm erzeugt — so sieht die Sache bei Mach aus. Er spürt, daß er in den Idealismus hineingerät und leistet „Widerstand“, indem er eine Menge Vorbehalte macht und, wie Dühring, in langatmigen Betrachtungen (siehe besonders „Erkenntnis und Irrtum“) über die Veränderlichkeit unserer Zeit- und Raumbegriffe, ihre Relativität usw., die Frage ertränkt. Doch rettet ihn das nicht und kann ihn auch nicht retten, denn wirklich überwinden kann man die idealistische Position in dieser Frage einzig und allein durch die Anerkennung der objektiven Realität von Raum und Zeit. Das aber will Mach um keinen Preis. Er baut eine Erkenntnistheorie von Zeit und Raum auf dem Prinzip des Relativismus auf, — das ist alles. Zu etwas anderem als zum subjektiven Idealismus kann eine solche Konstruktion dem Wesen der Sache nach nicht führen, wie wir dies bereits bei der Behandlung der absoluten und relativen Wahrheit klargemacht haben.

Sich gegen die unvermeidlichen idealistischen Konsequenzen seiner eigenen Prämissen sträubend, wendet sich Mach gegen Kant und verteidigt den Ursprung des Raumbegriffes aus der Erfahrung („Erkenntnis und Irrtum“, 2. Auflage, S. 350, 385). Wenn uns aber in der Erfahrung keine objektive Realität gegeben ist (wie Mach lehrt), dann wird durch einen derartigen Einwand gegen Kant die Position des Agnostizismus, die sowohl Kant wie Mach einnehmen, nicht im geringsten aufgehoben. Nehmen wir den Raumbegriff aus der Erfahrung, ohne daß er ein Abbild der objektiven

Realität außer uns ist, so bleibt Machs Theorie nicht weniger idealistisch. Die Existenz der Natur in der Zeit, die nach Millionen Jahren gemessen wird, vor dem Erscheinen des Menschen und der menschlichen Erfahrung, beweist die Absurdität dieser idealistischen Theorie.

„In physiologischer Beziehung — schreibt Mach — sind Zeit und Raum Systeme von Orientierungsempfindungen, welche nebst den Sinnesempfindungen die Auslösung biologisch zweckmäßiger Anpassungsreaktionen bestimmen. In physikalischer Hinsicht sind Zeit und Raum besondere Abhängigkeiten der physikalischen Elemente voneinander.“ (Ebendort, S. 434.)

Der Relativist Mach beschränkt sich darauf, den Begriff der Zeit in verschiedenen Beziehungen zu betrachten. Und wie Dühring, kommt auch er nicht vom Fleck. Wenn die „Elemente“ Empfindungen sind, so kann die Abhängigkeit der physikalischen Elemente voneinander nicht außerhalb des Menschen, vor dem Menschen und vor der organischen Materie existiert haben. Wenn die Zeit- und Raumempfindungen dem Menschen eine biologisch zweckmäßige Orientierung geben können, so ist dies ausschließlich unter der Bedingung möglich, daß diese Empfindungen die objektive Realität außerhalb des Menschen abbilden: der Mensch würde sich nicht biologisch einer Umgebung anpassen können, wenn seine Empfindungen ihm nicht eine objektiv richtige Vorstellung von dieser Umgebung gäben. Die Lehre von Raum und Zeit ist mit der Lösung der grundlegenden Frage der Erkenntnistheorie untrennbar verbunden: sind unsere Empfindungen Abbilder der Körper und Dinge, oder sind die Körper Komplexe unserer Empfindungen. Mach pendelt nur zwischen diesen beiden Lösungen hin und her.

In der modernen Physik, sagt Mach, gilt noch die Newtonsche Auffassung von absoluter Zeit und absolutem Raum, von Zeit und Raum als solchen. Diese Auffassung erscheint „uns“ sinnlos, fährt Mach fort, augenscheinlich ganz ahnungslos, daß es so etwas wie Materialisten und eine materialistische Erkenntnistheorie auf der Welt gibt. In der Praxis sei allerdings diese Annahme unschädlich geblieben und entging deshalb lange einer ersten Kritik. (S. 442.)

Diese naive Aeüßerung über die Unschädlichkeit der materialistischen Auffassung verrät den ganzen Mach. Erstens ist es unrichtig, daß die Idealisten diese Auffassung „lange“ nicht kritisiert haben: Mach ignoriert einfach den Kampf der idealistischen und materialistischen Erkenntnistheorie in dieser Frage; er weicht der eindeutigen und klaren Darstellung beider Auffassungen aus. Zweitens, indem Mach die „Unschädlichkeit“ der von ihm bestrittenen materialistischen Anschauungen zugibt, erkennt er damit im Grunde ihre Richtigkeit an. Denn wie könnte etwas Unrichtiges im Laufe von Jahrhunderten unschädlich bleiben? Wo ist denn das Kriterium der Praxis geblieben, mit dem Mach zu liebäugeln versucht hat? „Unschädlich“ kann die materialistische Auffassung der objektiven Realität von Zeit und Raum nur deshalb sein, weil die Naturwissenschaft über die Grenzen von Zeit und Raum, über die Grenzen der materiellen Welt nicht hinausgeht, sondern diese Beschäftigung den Professoren der reaktionären Philosophie überläßt. Eine solche „Unschädlichkeit“ ist gleichbedeutend mit Richtigkeit.

„Schädlich“ aber ist Machs idealistische Auffassung von Raum und Zeit; denn dadurch werden erstens dem Fideismus sperrangelweit die Türen geöffnet, zweitens wird Mach selbst zu reaktionären Folgerungen geführt. So schrieb Mach z. B. im Jahre 1872:

„... daß man sich die chemischen Elemente nicht in einem Raum von drei Dimensionen vorstellen müsse.“ („Erhaltung der Arbeit“, S. 29, 55.)

Ein solches Verfahren könne uns

„darüber belehren, welche unnötige Beschränkung wir uns hier auflegen. Es liegt keine Notwendigkeit vor, sich das bloß Gedachte räumlich, d. h. mit den Beziehungen des Sichtbaren und Tastbaren zu denken, ebensowenig als es nötig ist, dasselbe in einer bestimmten Tonhöhe zu denken.“ (S. 27.) „Warum es bis jetzt nicht gelungen ist, eine befriedigende Theorie der Elektrizität herzustellen, das liegt vielleicht mit daran, daß man sich die elektrischen Erscheinungen durchaus durch Molekularvorgänge in einem Raume von drei Dimensionen erklären wollte.“ (S. 30.)

Eine vom Standpunkt jenes unumwundenen und nicht verworrenen Machismus, den Mach 1872 offen verteidigte, vollkommen unbestreitbare Ueberlegung: wenn man Moleküle, Atome, kurz die chemischen Elemente nicht empfinden kann, so sind sie

eben „das bloß Gedachte“. Ist es einmal so, und haben Raum und Zeit keine objektive reale Bedeutung, dann ist es klar, daß man durchaus nicht verpflichtet ist, sich die Atome *r ä u m l i c h* vorzustellen! Mögen sich Physik und Chemie auf einen Raum von drei Dimensionen, in dem die Materie sich bewegt, „beschränken“, — man kann dennoch, um die Elektrizität zu erklären, deren Elemente in einem *n i c h t* dreidimensionalen Raum suchen!

Daß unsere Machisten diesen Unsinn von Mach vorsichtig umgehen, obzwar er ihn 1906 wiederholt („Erkenntnis und Irrtum“, 2. Aufl., S. 418), versteht sich von selbst, denn sie wären sonst gezwungen, ganz scharf die Frage nach der idealistischen oder materialistischen Auffassung des Raumes zu stellen, ohne Ausflüchte und ohne Versuche, die Gegensätze zu „versöhnen“. Ebenso selbstverständlich ist, daß einer der Führer der Immanenzschule, Anton von Leclair, damals schon, in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, als Mach noch völlig unbekannt war und die „orthodoxen Physiker“ sich sogar weigerten, seine Aufsätze zu drucken, gerade diese Betrachtung Machs mit voller Kraft aufgriff, als eine bemerkenswerte Ablehnung des Materialismus und Anerkennung des Idealismus! Denn zu jener Zeit hatte sich Leclair den „neuen“ Namen „Immanenzschule“ noch nicht ausgedacht bzw. von Schuppe und Schubert-Soldern oder Rehmke noch nicht entlehnt, sondern bezeichnete sich *o h n e* *U m - s c h w e i f e* als kritischen Idealisten*.

Dieser unzweideutige Verteidiger des Fideismus, den er in seinen philosophischen Werken direkt predigt, erklärte Mach wegen solcher Betrachtungen sogleich für einen großen Philosophen, für einen „Revolutionär im besten Sinne des Wortes“ (S. 252), und da hatte er vollkommen recht. Machs Betrachtung bedeutet ein Ueberlaufen aus dem Lager der Naturwissenschaft in das Lager des Fideismus. Die Naturwissenschaft, im Jahre 1872 sowohl wie im Jahre 1906, suchte, sucht und findet — wenigstens ertastet — das Atom der Elektrizität, das Elektron, in einem Raum

* Anton von Leclair: „Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik“, Prag 1879.

von drei Dimensionen. Für die Naturwissenschaft ist es keine Frage, daß der Stoff ihrer Forschung nirgendswo anders existiert als im dreidimensionalen Raum, und folglich existieren auch die Teilchen dieses Stoffes, und mögen sie auch so klein sein, daß wir sie nicht sehen können, „notwendig“ in dem nämlichen dreidimensionalen Raum. Seit dem Jahre 1872 sind mehr als drei Jahrzehnte ungeheurer, schwindelerregender Fortschritte der Wissenschaft hinsichtlich der Struktur der Materie verflossen. Die materialistische Auffassung von Zeit und Raum blieb dennoch „unschädlich“, d. h. wie bisher in Uebereinstimmung mit der Naturwissenschaft, während die entgegengesetzte Auffassung von Mach u. Co. eine „schädliche“ Preisgabe einer Position an den Fideismus war.

In seiner „Mechanik“ verteidigt Mach jene Mathematiker, die die Frage des mit n Dimensionen denkbaren Raumes untersuchen, gegen den Vorwurf, daß ihre Untersuchungen zu Monstrositäten führen. Zweifellos eine ganz berechtigte Verteidigung! Betrachten wir aber, welche e r k e n n t n i s t h e o r e t i s c h e Stellung Mach in dieser Verteidigung einnimmt. Die neuere Mathematik, sagt Mach, stellte eine sehr wichtige und auch nützliche Frage über den Raum von n Dimensionen als denkbaren Raum, ein „wirklicher Fall“ aber bleibt nur der dreidimensionale Raum. (3. Auflage, S. 483—485). Daher sei es ein vergebliches Bemühen, wenn „manche Theologen, welche in Verlegenheit waren, die Hölle unterzubringen, und die Spiritisten“ aus der vierten Dimension Nutzen zu ziehen versuchten.

Sehr schön! Mach möchte sich der Gesellschaft der Theologen und Spiritisten nicht anschließen. Wodurch aber grenzt er sich in seiner E r k e n n t n i s t h e o r i e von ihnen ab? Dadurch, daß nur der dreidimensionale Raum ein w i r k l i c h e r Raum ist! Was soll das aber den Theologen gegenüber für eine Verteidigung sein, wenn man die objektive Realität von Raum und Zeit nicht anerkennt? Es erweist sich, daß man die Methode stillschweigender Entlehnungen beim Materialismus übt, wenn es sich darum handelt, von den Spiritisten abzurücken. Die Materialisten, die die wirkliche Welt, die von uns wahrgenommene Materie, als o b -

j e k t i v e Realität anerkennen, haben das Recht, daraus zu schließen, daß jede menschliche Konstruktion, die über die Grenzen von Raum und Zeit hinausgeht, zu welchem Zweck es auch immer sei, u n w i r k l i c h ist. Ihr aber, meine Herren Machisten, versagt der „Wirklichkeit“ die objektive Realität, indem ihr gegen den Materialismus kämpft, und schmuggelt sie heimlich wieder ein, wenn es gilt, gegen den folgerichtigen, vor keinen Konsequenzen zurückschreckenden und unverhüllten Idealismus zu kämpfen! Wenn der r e l a t i v e Zeit- und Raumbegriff nichts anderes enthält als Relativität, wenn es keine objektive (= von den Menschen und der Menschheit unabhängige) Realität gibt, die durch diese relativen Begriffe abgebildet wird, warum sollte dann die Menschheit, warum sollte die Mehrzahl der Menschen auf den Begriff von außerzeitlichen und außerräumlichen Wesen kein Recht haben? Wenn Mach berechtigt ist, die Atome der Elektrizität oder die Atome überhaupt a u ß e r h a l b des dreidimensionalen Raumes zu suchen, warum sollte dann die Mehrheit der Menschheit nicht berechtigt sein, die Atome oder die Grundlagen der Moral a u ß e r h a l b des dreidimensionalen Raumes zu suchen?

„Ein Accoucheur — schreibt Mach an gleicher Stelle —, der eine Geburt durch die vierte Dimension bewerkstelligt hätte, ist noch nicht aufgetreten.“

Ein ausgezeichnetes Argument — aber nur für diejenigen, die im Kriterium der Praxis eine Bestätigung der o b j e k t i v e n Wahrheit, der o b j e k t i v e n Realität unserer sinnlichen Welt sehen. Wenn unsere Empfindungen uns ein objektiv richtiges Bild der unabhängig von uns existierenden Außenwelt geben, dann ist das Argument mit dem Accoucheur, die Berufung auf die ganze menschliche Praxis brauchbar. Aber dann taugt der ganze Machismus als philosophische Richtung nichts.

„Ich hoffe aber — fährt Mach unter Hinweis auf seine Arbeit aus dem Jahre 1872 fort —, daß mit dem, was ich darüber gedacht, gesagt und geschrieben habe, niemand die Kosten einer Spukgeschichte bestreiten wird.“

Es ist unmöglich, zu hoffen, daß Napoleon nicht am 5. Mai 1821 gestorben ist. Ebenso unmöglich ist es, zu hoffen, daß niemand „die Kosten einer Spukgeschichte“ mit Hilfe des Machismus bestreiten wird, denn schon haben es die Immanenzphilosophen getan und tun es auch weiter.

Und nicht die Immanenzphilosophen allein, wie wir später sehen werden. Der philosophische Idealismus ist ja nichts anderes als eine verhüllte und aufgeputzte Spukgeschichte. Man schaue sich nur die französischen und englischen Vertreter des Empiriokritizismus an, die weniger schwülstig sind als die deutschen Vertreter dieser philosophischen Strömung. Poincaré sagt, daß die Raum- und Zeitbegriffe relativ seien, und daß folglich (für den Nichtmaterialisten ist das in der Tat „folglich“) „nicht die Natur sie uns aufzwingt (impose), sondern wir der Natur, weil wir sie bequem finden“. (l. c., p. 6.)

Rechtfertigt das nicht die Begeisterung der deutschen Kantianer? Bestätigt das nicht die Erklärung von Engels, daß eine konsequente philosophische Lehre entweder die Natur oder das menschliche Denken als das Primäre annehmen muß?

Ganz eindeutig ist die Auffassung des englischen Machisten K. Pearson.

„Wir können nicht behaupten — sagt er —, daß Raum und Zeit eine reale Existenz haben. Sie befinden sich nicht in den Dingen, sondern in unserer Art (our mode), die Dinge wahrzunehmen.“ (l. c., Seite 184.)

Das ist offener und aufrichtiger Idealismus.

„Wie der Raum, so ist auch die Zeit einer der Pläne (plans), nach welchen die große Sortiermaschine, das menschliche Erkenntnisvermögen, sein Material ordnet.“ (ib.)

Das Endresultat Pearsons, wie immer in klaren und exakten Thesen gefaßt, lautet:

„Raum und Zeit sind keine Realitäten der Welt der Erscheinungen (phenomenal world), sondern die Art und Weise (modes), in welcher wir die Dinge wahrnehmen. Sie sind weder unendlich noch unendlich teilbar, indem sie ihrem Wesen nach (essentially) durch den Inhalt unserer Wahrnehmungen begrenzt sind.“ (S. 191, Zusammenfassung des Kap. 5 von „Raum und Zeit“.)

Der gewissenhafte und ehrliche Gegner des Materialismus, Pearson, mit dem Mach — wir wiederholen es — mehrmals seine völlige Uebereinstimmung bekundet, und der selbst ausdrücklich von seiner Uebereinstimmung mit Mach spricht, erfindet für seine Philosophie keine besonderen Aushängeschilder, sondern nennt ohne die geringsten Umschweife jene Klassiker, von denen er seine philosophische Richtung herleitet: Hume und Kant! (S. 192.)

Und wenn sich in Rußland naive Leute gefunden haben, die glaubten, der Machismus habe eine „neue“ Lösung des Raum- und Zeitproblems gegeben, so haben in der englischen Literatur die Naturforscher einerseits und die idealistischen Philosophen andererseits gegenüber dem Machisten Pearson sofort und durchaus eindeutig Stellung genommen. Hier z. B. die Äußerung des Biologen Lloyd Morgan:

„Die Naturwissenschaft als solche nimmt die Welt der Erscheinungen als eine außerhalb des Verstandes des Beobachters liegende, von ihm unabhängige“, während Professor Pearson „eine idealistische Stellung“ einnimmt*.

„Die Naturwissenschaft als Wissenschaft ist, meiner Ansicht nach, durchaus berechtigt, Raum und Zeit als rein objektive Kategorien zu behandeln. Mich dünkt, ein Biologe ist berechtigt, die Verteilung der Organismen im Raum, ein Geologe — ihre Verteilung in der Zeit zu betrachten, ohne bei einer Erklärung stehen bleiben zu müssen, daß nur von Sinneswahrnehmungen, von angehäuften Sinneswahrnehmungen, von bestimmten Formen der Wahrnehmung die Rede sei. Das alles mag vielleicht richtig sein, doch in der Physik und in der Biologie ist kein Platz dafür.“ (S. 304.)

Lloyd Morgan ist ein Vertreter jenes Agnostizismus, den Engels „verschämten Materialismus“ genannt hat. Wie „versöhnend“ die Tendenzen einer solchen Philosophie auch sein mögen, Pearsons Auffassung mit der Naturwissenschaft zu versöhnen, erwies sich denn doch als unmöglich. Nach Pearson sei „zuerst der Geist im Raum, dann aber der Raum im Geiste“, sagt ein anderer Kritiker**.

„Darüber kann kein Zweifel sein — erwiderte Pearsons Verteidiger, R. J. Ryle —, daß die Lehre von Raum und Zeit, die mit Kants Namen verbunden ist, die wichtigste, positive Errungenschaft der idealistischen Erkenntnistheorie seit der Zeit Berkeleys ist. Und einer der bemerkenswertesten Züge der „Grammar of science“ von Pearson besteht darin, daß wir hier, vielleicht zum erstenmal in dem Werke eines englischen Gelehrten, eine vollständige Anerkennung der Grundwahrheit der Kantschen Lehre nebst einer kurzen und doch klaren Darstellung derselben finden***.“

Was also England betrifft, so gibt es dort weder bei den Machisten selbst noch bei ihren Gegnern im Lager der Naturforscher noch bei ihren Anhängern im Lager der Fachphilosophen auch

* „Natural Science“, vol. I, 1892, p. 300.

** J. M. Bentley über Pearson in „The philosophical Review“, Bd. VI, 5, 1897, September, S. 523.

*** R. J. Ryle über Pearson in „Natural Science“, August 1892, S. 454.

nur den Schatten eines Zweifels an dem idealistischen Charakter der machistischen Lehre von Raum und Zeit. Das haben nur einige russische Schriftsteller, die Marxisten sein wollen, „übersehen“.

„Viele Einzelansichten von Engels — schreibt z. B. Basarow in den „Beiträgen“, S. 67 —, wie zum Beispiel seine Vorstellungen von dem ‚reinen‘ Raum und der ‚reinen‘ Zeit, sind jetzt veraltet.“

Und ob! Die Ansichten des Materialisten Engels sind veraltet, die Ansichten des Idealisten Pearson und des verworrenen Idealisten Mach aber sind die allerneuesten! Das kurioseste dabei ist, daß Basarow nicht einmal bezweifelt, daß die Auffassung von Raum und Zeit, nämlich die Anerkennung oder Leugnung der objektiven Realität derselben in die Reihe der „Einzelansichten“ gehöre, im Gegensatz zum „Ausgangspunkt der Weltanschauung“, von dem bei diesem Autor im nächsten Satz gesprochen wird. Hier haben wir ein anschauliches Musterstück jener „eklektischen Bettelsuppe“, von der Engels sprach, wenn von der deutschen Philosophie der achtziger Jahre die Rede war. Denn den „Ausgangspunkt“ der materialistischen Weltanschauung von Marx und Engels ihrer „Einzelansicht“ über die objektive Realität von Zeit und Raum gegenüberzustellen, ist ein ebenso krasser Unsinn, wie wenn man den „Ausgangspunkt“ der ökonomischen Theorie von Marx seiner „Einzelansicht“ über den Mehrwert gegenüberstellen wollte. Engels' Lehre der objektiven Realität von Zeit und Raum trennen zu wollen von seiner Lehre der Verwandlung der „Dinge an sich“ in „Dinge für uns“, von seiner Anerkennung der objektiven und absoluten Wahrheit, nämlich der uns in der Empfindung gegebenen objektiven Realität, von seiner Anerkennung der objektiven Gesetzmäßigkeit, Kausalität, Naturnotwendigkeit, — heißt eine geschlossene Philosophie in ein Ragout verwandeln. Basarow ist, wie alle Machisten, dadurch konfus geworden, daß er die Veränderlichkeit der menschlichen Zeit- und Raumbegriffe, ihren ausschließlich relativen Charakter mit der unveränderlichkeit jener Tatsache verwechselte, daß der Mensch und die Natur nur in Zeit und Raum existieren; die außerhalb von Zeit und Raum existierenden, vom Pfaffentum geschaffenen und von der Einbildung der unwissenden eingeschüchterten Massen der

Menschheit genährten Wesen dagegen sind die Ausgeburt einer krankhaften Phantasie, Schrullen des philosophischen Idealismus, das untaugliche Produkt einer untauglichen Gesellschaftsordnung. Die Lehre der Wissenschaft von der Struktur der Materie, von der chemischen Beschaffenheit der Nahrung, vom Atom und Elektron kann überholt werden und wird auch mit jedem Tag überholt, aber die Wahrheit, daß der Mensch von Gedanken nicht satt wird und daß er mit platonischer Liebe allein keine Kinder zeugen kann, kann nicht veralten. Eine Philosophie aber, die die objektive Realität von Zeit und Raum leugnet, ist ebenso albern, innerlich faul und falsch, wie die Leugnung dieser letzten Wahrheiten. Die Kniffe der Idealisten und Agnostiker sind im großen ganzen ebenso heuchlerisch, wie eine Pharisäerpredigt über platonische Liebe.

Um diesen Unterschied zwischen der Relativität unserer Raum- und Zeitbegriffe und der *a b s o l u t e n* Gegensätzlichkeit der idealistischen und materialistischen Richtungen in der gegebenen Frage auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie zu illustrieren, will ich noch ein charakteristisches Zitat aus einem sehr alten und sehr echten „Empiriokritizisten“, nämlich dem Hume-Anhänger Schulze-Aenesidemus anführen, der im Jahre 1792 schrieb:

„Wird von der Beschaffenheit der Vorstellungen und Gedanken in uns auf die Beschaffenheit der Sache außer uns ...geschlossen“, so sind „Raum und Zeit etwas außer uns Wirkliches und realiter Existierendes (denn das Dasein der Körper läßt sich nur in einem vorhandenen Raume und das Dasein der Veränderungen nur in einer vorhandenen Zeit denken).“ (I. c., S. 99 u. 100.)

Sehr richtig! Im Jahre 1792 umreißt der Hume-Anhänger Schulze, der den Materialismus und auch das kleinste Zugeständnis an ihn entschieden zurückweist, das Verhältnis des Zeit- und Raumproblems zu dem Problem der objektiven Realität außer uns auf dieselbe Weise, wie es der Materialist Engels im Jahre 1894 getan hat. (Das letzte Vorwort von Engels zum „Anti-Dühring“ ist datiert vom 23. Mai 1894.) Das bedeutet nicht, daß unsere Vorstellungen von Raum und Zeit sich während eines Jahrhunderts nicht geändert hätten, oder daß man nicht umfangreiches, neues Material über die *E n t w i c k l u n g* dieser Vorstellungen gesammelt hätte (Material, auf das sowohl Woroschilow-Tschernow wie

Woroschilow-Valentinow, vermutlich um Engels zu widerlegen, hinweisen); das bedeutet, daß sich das Verhältni s von Materialismus und Idealismus, als den grundlegenden philosophischen Richtungen, trotz aller „neuen“ Namen, mit denen unsere Machisten paradierten, nicht ändern konnte.

Zu der alten Philosophie des Idealismus und Agnostizismus hat auch Bogdanow nichts als „neue“ Namen hinzugefügt. Wenn er Herings und Machs Betrachtungen über den Unterschied des physiologischen und geometrischen Raumes oder des Raumes der sinnlichen Wahrnehmung und des abstrakten Raumes wiederholt („Empiriomonismus“, I, S. 26), so wiederholt er gänzlich Dührings Irrtum. Die Frage, auf welche bestimmte Art und Weise der Raum von dem Menschen mit Hilfe verschiedener Sinnesorgane wahrgenommen wird und wie auf dem Wege einer langen geschichtlichen Entwicklung aus diesen Wahrnehmungen die abstrakten Raumbegriffe herausgearbeitet werden, ist etwas ganz anderes als die Frage, ob diesen Wahrnehmungen und Begriffen der Menschheit eine objektive, von ihr unabhängige Realität entspricht. Diese zweite Frage, die allein eine philosophische Frage ist, „übersah“ Bogdanow in der Menge der Einzeluntersuchungen, die die erste Frage betreffen, und deshalb verstand er nicht, den Materialismus von Engels dem Durcheinander von Mach klar gegenüberzustellen.

Sowohl Zeit als Raum seien „eine Form der sozialen Uebereinstimmung der Erfahrungen verschiedener Menschen“ (ebendort, S. 34), ihre „Objektivität“ sei die „allgemeine Geltung“.

Das ist absolut falsch. Allgemeine Geltung hat auch die Religion, die ein Ausdruck der sozialen Uebereinstimmung der Erfahrung des größeren Teils der Menschheit ist. Doch entspricht die Lehre der Religion z. B. über die Vergangenheit der Erde und über die Erschaffung der Welt keiner objektiven Realität. Der Lehre der Wissenschaft aber, daß die Erde schon existierte v o r jeder Sozialität, v o r der Menschheit, v o r der organischen Materie, existierte im Laufe einer bestimmten Zeit, in einem in bezug auf andere Planeten bestimmten Raume, — dieser Lehre (obwohl sie auf jeder Stufe der wissenschaftlichen Entwicklung eben-

so relativ ist wie jede Stufe der Religionsentwicklung auch) e n t - s p r i c h t eine objektive Realität. Nach Bogdanow passen sich die verschiedenen Raum- und Zeitformen der menschlichen Erfahrung und der menschlichen Erkenntnisfähigkeit an. In Wirklichkeit verhält es sich gerade umgekehrt: unsere „Erfahrung“ und unsere Erkenntnis passen sich immer mehr dem o b j e k t i v e n Raum und der o b j e k t i v e n Zeit an, indem sie diese immer richtiger und gründlicher a b s p i e g e l n.

6. FREIHEIT UND NOTWENDIGKEIT

Auf Seite 140 u. 141 der „Beiträge“ zitiert A. Lunatscharski Engels' Betrachtung im „Anti-Dühring“ über diese Frage und schließt sich vollständig der „erstaunlich prägnanten und treffenden“ Charakteristik der Sache an, wie sie Engels auf der entsprechenden „wunderbaren Seite“^{*} dieses Werkes gegeben hat.

Wunderbar ist hier allerdings gar manches. Und am „wunderbarsten“ ist, daß sowohl A. Lunatscharski als auch eine Menge anderer Machisten, die Marxisten sein wollen, die erkenntnistheoretische Bedeutung der Engelsschen Betrachtungen über Freiheit und Notwendigkeit „übersehen“ haben. Sie haben es gelesen, abgeschrieben, aber den Zusammenhang haben sie nicht verstanden. Engels schreibt:

„Hegel war der erste, der das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit richtig darstellte. Für ihn ist die Freiheit die Einsicht in die Notwendigkeit. ‚Blind ist die Notwendigkeit nur, insofern dieselbe nicht begriffen wird.‘ Nicht in der geträumten Unabhängigkeit von den Naturgesetzen liegt die Freiheit, sondern in der Erkenntnis dieser Gesetze, und in der damit gegebenen Möglichkeit, sie planmäßig zu bestimmten Zwecken wirken zu lassen. Es gilt dies mit Beziehung sowohl auf die Gesetze der äußeren Natur wie auf diejenigen, welche das körperliche und geistige Dasein des Menschen selbst regeln — zwei Klassen von Gesetzen, die wir höchstens in der Vorstellung, nicht aber in der Wirklichkeit voneinander trennen können. Freiheit des Willens heißt daher nichts anderes als die Fähigkeit, mit Sach-

* Lunatscharski schreibt: „...die wunderbare Seite der religiösen Ökonomie. Ich sage das, auch auf die Gefahr hin, beim nicht religiösen Leser ein Lächeln hervorzurufen.“ So gut Ihre Absichten auch sein mögen, Genosse Lunatscharski, Ihr Liebäugeln mit der Religion ruft nicht ein Lächeln, sondern Widerwillen hervor.

kenntnis entscheiden zu können. Je freier also das Urteil eines Menschen in Beziehung auf einen bestimmten Fragepunkt ist, mit desto größerer Notwendigkeit wird der Inhalt dieses Urteils bestimmt sein... Freiheit besteht also in der auf Erkenntnis der Naturnotwendigkeiten gegründeten Herrschaft über uns selbst und über die äußere Natur.“ (S. 112 u. 113.)

Analysieren wir, auf welchen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen sich diese ganze Betrachtung gründet.

Erstens erkennt Engels von allem Anfang seiner Betrachtungen die Naturgesetze, die Gesetze der äußeren Natur, die Naturnotwendigkeit, also alles das an, was Mach, Avenarius, Petzoldt u. Co. für „Metaphysik“ erklären. Hätte Lunatscharski über Engels' „wunderbare“ Betrachtung richtig nachgedacht, so müßte er den grundlegenden Unterschied zwischen der materialistischen Erkenntnistheorie und dem Agnostizismus und Idealismus sehen, die die Gesetzmäßigkeit der Natur leugnen, oder sie als bloß „logische“ usw. usf. bezeichnen.

Zweitens gibt sich Engels nicht damit ab, „Definitionen“ der Freiheit und Notwendigkeit auszuklügeln, jene scholastischen Definitionen, für die sich reaktionäre Professoren (wie Avenarius) und ihre Schüler (wie Bogdanow) am meisten interessieren. Engels nimmt die Einsicht und den Willen des Menschen einerseits und die Naturnotwendigkeit andererseits und sagt einfach statt jeder Bestimmung, statt jeder Definition, daß die Naturnotwendigkeit das Primäre, Wille und Bewußtsein des Menschen das Sekundäre sind. Letztere müssen sich der ersteren unvermeidlich und notwendig anpassen. Für Engels ist das in einem solchen Grad selbstverständlich, daß er über diese Auffassung keine weiteren Worte verschwendet. Nur die russischen Machisten bringen es fertig, sich über die allgemeine Definition des Materialismus durch Engels zu beschweren (die Natur ist das Primäre, das Bewußtsein — das Sekundäre; man erinnere sich an Bogdanows „Bedenken“ aus diesem Anlaß!) und gleichzeitig eine Einzelanwendung dieser allgemeinen und grundlegenden Definition durch Engels „wunderbar“ und „erstaunlich treffend“ zu finden!

Drittens gibt es für Engels keinen Zweifel an der Existenz der „blinden Notwendigkeit“. Er erkennt die Existenz einer von dem Menschen nicht erkannten Notwendigkeit an. Das geht nur

zu klar aus der oben zitierten Stelle hervor. Doch wie kann der Mensch vom Standpunkt der Machisten Kenntnis haben von der Existenz dessen, was er nicht kennt? Ist das nicht „Mystik“, „Metaphysik“, ein Anerkennen von „Fetischen“ und „Idolen“, ist das nicht das „Kantische unerkennbare Ding an sich“? Hätten sich die Machisten besser hineingedacht, dann könnte ihnen die vollständige Übereinstimmung nicht entgehen, die zwischen den Engelsschen Betrachtungen über die Erkennbarkeit der objektiven Natur der Dinge und die Verwandlung des „Dinges an sich“ in ein „Ding für uns“ einerseits und seinen Betrachtungen über die blinde, nicht erkannte Notwendigkeit andererseits besteht. Die Entwicklung des Bewußtseins bei jedem einzelnen menschlichen Individuum und die Entwicklung der kollektiven Kenntnisse der gesamten Menschheit zeigen uns auf Schritt und Tritt die Verwandlung des nichterkannten „Dinges an sich“ in ein erkanntes „Ding für uns“, die Verwandlung der blinden, nicht erkannten Notwendigkeit, der „Notwendigkeit an sich“, in eine erkannte „Notwendigkeit für uns“. Erkenntnistheoretisch besteht zwischen der einen und der anderen Verwandlung absolut kein Unterschied, denn der grundlegende Standpunkt ist hier wie dort derselbe, nämlich der materialistische: das Anerkennen der objektiven Realität der Außenwelt und der Gesetze der äußeren Natur, wobei sowohl diese Welt als auch diese Gesetze für den Menschen durchaus erkennbar sind, aber nie von ihm restlos erkannt werden können. Wir kennen die Notwendigkeit in den Witterungserscheinungen nicht und insofern sind wir unvermeidlich — Sklaven des Wetters. Aber wenn wir diese Notwendigkeit auch nicht kennen, so wissen wir doch, daß eine solche Notwendigkeit existiert. Woher wissen wir das? Aus derselben Quelle, aus der wir wissen, daß die Dinge außerhalb unseres Bewußtseins und unabhängig von diesem existieren, nämlich aus der Entwicklung unserer Kenntnisse, die jedem Menschen millionenfach zeigt, daß sich Nichtwissen in Wissen verwandelt, sobald der Gegenstand auf unsere Sinnesorgane wirkt, und daß umgekehrt Wissen sich in Nichtwissen verwandelt, wenn die Möglichkeit solcher Wirkung aufgehoben wird.

Viertens wendet Engels in der zitierten Betrachtung eine ausgesprochen „saltovitale“ Methode in der Philosophie an, d. h. er macht einen Sprung von der Theorie zur Praxis. Keiner jener gelehrten (und albernen) Professoren der Philosophie, denen unsere Machisten folgen, wird sich je erlauben, derartige für einen Vertreter der „reinen Wissenschaft“ schmachvolle Sprünge zu machen. Für sie gehört Erkenntnistheorie dahin, wo man mit Worten möglichst verzwickte „Definitionen“ austüfteln muß, die Praxis aber gehört ganz woanders hin. Bei Engels dringt die ganze lebendige, menschliche Praxis in die Erkenntnistheorie selbst ein, indem sie das objektive Kriterium der Wahrheit gibt: solange wir das Naturgesetz nicht kennen, das ohne und außerhalb unseres Bewußtseins existiert und wirkt, macht es uns zu Sklaven der „blinden Notwendigkeit“. Sobald wir aber dieses Gesetz, das (wie Marx es tausendmal wiederholte) unabhängig von unserem Bewußtsein und unserem Willen wirkt, erkannt haben, sind wir die Herren der Natur. Die Herrschaft über die Natur, die sich in der Praxis der Menschheit äußert, ist das Resultat der objektiv richtigen Widerspiegelung der Erscheinungen und Vorgänge der Natur im Kopf des Menschen, ist der Beweis dafür, daß diese Widerspiegelung (in den Grenzen dessen, was uns die Praxis zeigt) objektive, absolute, ewige Wahrheit ist.

Zu welchem Ergebnis sind wir nun gekommen? Jeder Schritt in Engels' Betrachtung, ja fast buchstäblich jede Phrase, jeder Satz ist gänzlich und ausschließlich auf der Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus aufgebaut, auf Voraussetzungen, die dem ganzen machistischen Unsinn von Körpern als Empfindungskomplexen, von „Elementen“, vom „Zusammenfallen der sinnlichen Vorstellung mit der außer uns existierenden Wirklichkeit“ usw. usf. ins Gesicht schlagen. Ohne im geringsten deswegen in Verlegenheit zu geraten, verlassen die Machisten den Materialismus, wiederholen (à la Bermann) die abgegriffenen Trivialitäten über die Dialektik, und gleichzeitig akzeptieren sie mit Freuden eine der Anwendungen des dialektischen Materialismus! Sie schöpften ihre Philosophie aus der eklektischen Bettelsuppe und tischen ebensolches Zeug dem Leser auf. Sie nehmen ein

Stückchen Agnostizismus und etwas Idealismus von Mach, vermengen das mit einem Stückchen dialektischen Materialismus von Marx und stammeln, dieses Ragout sei die *E n t w i c k l u n g* des Marxismus. Sie glauben, es sei reiner Zufall, daß Mach, Avenarius, Petzoldt und alle ihre anderen Autoritäten nicht die geringste Ahnung von der Hegelschen und Marxschen Lösung der Frage (von Freiheit und Notwendigkeit) haben: nun, sie mögen irgendeine Seite in irgendeinem Buch nicht gelesen haben, doch könne gar keine Rede davon sein, daß diese „Autoritäten“ über den *w i r k l i c h e n* Fortschritt der Philosophie des XIX. Jahrhunderts gar nicht unterrichtet sind, daß sie philosophische Obskuranten waren und bleiben.

Hier die Betrachtung eines solchen Obskuranten, des ordentlichen Professors der Philosophie an der Wiener Universität, Ernst Mach:

„Die Richtigkeit der Position des ‚Determinismus‘ oder ‚Indeterminismus‘ läßt sich nicht beweisen. Nur eine vollendete oder nachweisbar unmögliche Wissenschaft könnte hier entscheiden. Es handelt sich hier eben um Voraussetzungen, die man an die Betrachtung der Dinge heranbringt, je nachdem man den bisherigen Erfolgen oder Mißerfolgen der Forschung ein größeres subjektives Gewicht beimißt. Während der Forschung aber ist jeder Denker notwendig theoretisch Determinist.“ („Erkenntnis und Irrtum“, 2. Aufl., S. 282 u. 283.)

Ist das nicht Obskurantismus, wenn die reine Theorie sorgfältig von der Praxis getrennt wird? Wenn der Determinismus auf das Gebiet der „Forschung“ beschränkt wird, während auf dem Gebiete der Moral, der sozialen Tätigkeit, auf allen übrigen Gebieten, außer dem der „Forschung“, die Frage der „subjektiven“ Wertung überlassen wird? In meinem Arbeitszimmer, sagt der gelehrte Pedant, bin ich ein Determinist; daß aber ein Philosoph sich um eine einheitliche, Theorie und Praxis umfassende, auf dem Determinismus aufgebaute Weltanschauung zu kümmern hat, davon ist keine Rede. Diese Trivialitäten sagt Mach deshalb, weil ihm die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit theoretisch unklar ist.

„... Jede neue Entdeckung deckt Mängel unserer Einsicht auf, enthüllt einen bisher unbeachteten Rest von Abhängigkeiten.“ (S. 283.)

Ausgezeichnet! Ist etwa dieser „Rest“ eben das „Ding an sich“, das unsere Erkenntnis immer gründlicher widerspiegelt? Nichts dergleichen:

„... So muß also auch derjenige, welcher in der Theorie einen extremen Determinismus vertritt, praktisch doch Indeterminist bleiben...“ (S. 283.)

Ein gütlicher Ausgleich also*: die Theorie — den Professoren, die Praxis — den Theologen. Oder: in der Theorie — Objektivismus (d. h. „verschämter“ Materialismus), in der Praxis — „die subjektive Methode in der Soziologie“. Daß die russischen Ideologen des Kleinbürgertums, die Narodniki, von Lessewitsch bis Tschernow, für eine so fade Philosophie Sympathie haben, ist nicht verwunderlich. Daß sich aber Leute, die Marxisten sein wollen, durch solchen Unsinn verführen lassen und die gar zu absurden Folgerungen Machs schamhaft zu verdecken suchen, das ist allerdings traurig.

Was indes die Frage des Willens betrifft, so begnügt sich Mach nicht mit der Konfusion und dem halben Agnostizismus, sondern er geht noch viel weiter:

„... unser Hunger ist nicht so wesentlich verschieden von dem Streben der Schwefelsäure nach Zink, und unser Wille nicht so sehr verschieden von dem Druck des Steines auf die Unterlage . . . Wir werden uns dann (d. h. bei einer solchen Auffassung. L.) der Natur wieder näher fühlen, ohne daß wir nötig haben, uns selbst in eine uns nicht mehr verständliche Staubwolke von Molekülen, oder die Natur in ein System von Spukgestalten aufzulösen.“ („Mechanik“, 3. Aufl., S. 456.)

Also, nieder mit dem Materialismus (den „nebelhaften Atomen“ oder Elektronen), d. h. nieder mit der objektiven Realität der materiellen Welt; fort mit einem Idealismus, der die Welt für ein „Anderssein“ des Geistes hält, möglich aber ist ein Idealismus, der die Welt als Wille anerkennt! Man ist nicht nur über den Materialismus, sondern auch über den Idealismus „irgendeines“ Hegel erhaben, man hat aber nichts dagegen, mit einem Idealismus im Geiste Schopenhauers zu liebäugeln! Unsere Machisten, die die Miene der beleidigten Unschuld aufsetzen, sobald die Verwandt-

* Mach in der „Mechanik“: „Die religiösen Ansichten bleiben jedes Menschen eigenste Privatsache, solange er mit denselben nicht aufdringlich wird und sie nicht auf Dinge überträgt, die vor ein anderes Forum gehören.“ (S. 456.)

schaft Machs mit dem philosophischen Idealismus nur erwähnt wird, zogen es auch hier vor, diesen heiklen Punkt einfach zu verschweigen. Indessen dürfte in der philosophischen Literatur schwerlich eine Darstellung der Anschauungen Machs anzutreffen sein, in der nicht seine Neigung zur Willensmetaphysik, d. h. zum voluntaristischen Idealismus hervorgehoben würde. Darauf weist J. Baumann* hin. Und der Machist H. Kleinpeter, der ihm erwiderte, hat diesen Punkt nicht bestritten und erklärte, daß allerdings „Kant und Berkeley ihm (Mach) näherstehen als der in der Naturwissenschaft herrschende metaphysische Empirismus“ (d. h. der instinktive Materialismus; ebendort, Bd. VI, S. 87). Auf dasselbe verweist auch Erich Becher, der erklärt, wenn Mach an einigen Stellen die Willensmetaphysik anerkennt und sie an anderen Stellen wieder leugnet, so beweise dies nur die Willkür seiner Terminologie. In Wirklichkeit sei es außer Zweifel, daß Mach der Willensmetaphysik nahestehe**. Daß diese Willensmetaphysik (d. h. der Idealismus) der „Phänomenologie“ (d. h. dem Agnostizismus) beigemischt ist, bestätigt auch E. Lucka***, ebenso W. Wundt†.

Daß Mach ein Phänomenalist ist, der einer Willensmetaphysik nicht abgeneigt ist, wird auch im Handbuch der Geschichte der neueren Philosophie von Ueberweg-Heinze konstatiert††.

Mit einem Wort, Machs Eklektizismus und seine Neigung zum Idealismus ist aller Welt klar, ausgenommen höchstens die russischen Machisten.

* „Archiv für systematische Philosophie“, Bd. V, S. 63, Aufsatz über Ernst Machs philosophische Ansichten.

** Erich Becher: „The Philosophical Views of Ernst Mach“ in „The Philosophical Review“, vol. XIV, 5, 1905, S. 536, 546, 547, 548.

*** E. Lucka: „Das Erkenntnisproblem und Machs Analyse der Empfindungen“ in „Kantstudien“, Bd. VIII, 1903, S. 400.

† „Systematische Philosophie“ in „Kultur der Gegenwart“, Leipzig 1907, S. 131.

†† „Grundriß der Geschichte der Philosophie“, 9. Aufl., Berlin 1903, Bd. 4, S. 250.

KAPITEL IV

DIE PHILOSOPHISCHEN IDEALISTEN ALS
MITSTREITER UND NACHFOLGER DES
EMPIRIOKRITIZISMUS

1. Die Kritik des Kantianismus von links und von rechts.
2. Wie sich der „Empiriosymbolist“ Juschkewitsch über den „Empirio-
kritizisten“ Tschernow lustig machte.
3. Die Immanenzphilosophen als Mitstreiter von Mach und Avenarius.
4. Wohin entwickelt sich der Empiriokritizismus?
5. A. Bogdanows „Empiriomonismus“.
6. Die „Theorie der Symbole“ (oder Hieroglyphen) und die Kritik von
Helmholtz.
7. Ueber zweierlei Kritik an Dühring.
8. Wie konnten die reaktionären Philosophen an J. Dietzgen Gefallen finden?

Wir haben bisher den Empiriokritizismus für sich genommen betrachtet. Betrachten wir ihn jetzt in seiner geschichtlichen Entwicklung, in seinem Zusammenhang und in seiner Wechselbeziehung mit anderen philosophischen Richtungen. An erster Stelle taucht hier die Frage auf, in welchem Verhältnis Mach und Avenarius zu Kant stehen.

1. DIE KRITIK DES KANTIANISMUS VON LINKS UND VON
RECHTS

Mach und Avenarius betraten die philosophische Laufbahn in den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts, als in den deutschen Professorenkreisen der Ruf „Zurück zu Kant“ Mode war. Auch die beiden Begründer des Empiriokritizismus gingen in ihrer philosophischen Entwicklung von Kant aus:

„Sein (Kants) kritischer Idealismus — schreibt Mach — war, wie ich in größter Dankbarkeit anerkenne, der Ausgangspunkt meines ganzen kritischen Denkens. Es war mir aber unmöglich, denselben beizubehalten. Vielmehr habe ich mich sehr bald den Ansichten Berkeleys wieder genähert... [dann] kam ich zu Auffassungen, verwandt den Humeschen... Auch heute noch muß ich Berkeley und Hume gegenüber Kant als die weitaus konsequenteren Denker ansehen.“ („Analyse der Empfindungen“, S. 299.)

Also, Mach gibt ausdrücklich zu, daß er, von Kant ausgehend, der Richtung Berkeleys und Humes folgte. Wie steht es nun mit Avenarius?

In seinen „Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung“ (1876) bemerkt Avenarius schon im Vorwort, daß der im Titel angeführte Ausdruck „Kritik der reinen Erfahrung“ auf eine Beziehung zur Kantschen „Kritik der reinen Vernunft“ hinweise, „und selbstverständlich eine gegensätzliche“ (S. IV). Worin besteht nun diese Gegensätzlichkeit Avenarius' zu Kant? Darin, daß, nach Avenarius' Ansicht, Kant nicht genügend „die Erfahrung gereinigt“ habe. Diese „Reinigung der Erfahrung“ behandelt Avenarius eben in seinen „Prolegomena“ (§ 56, 72 und viele andere). Wovon „reinigt“ Avenarius die Kantsche Lehre von der Erfahrung? Erstens von der Apriorität.

„Dagegen dürfte die Frage — sagt er in § 56 —, ob aus dem Inhalt des Erfahrenen gleicherweise die Zutat der ‚apriorischen Verstandesbegriffe‘ entfernt und damit die *κατ' ἐξοχήν* (vorzugsweise) reine Erfahrung hergestellt werden solle und könne, hiermit meines Wissens zum ersten Male als solche gestellt sein.“

Wir haben schon gesehen, daß Avenarius auf diese Art den Kantianismus von der Anerkennung der Notwendigkeit und Kausalität „gereinigt“ hat.

Zweitens reinigt er den Kantianismus von der Annahme der Substanz (§ 95), d. h. vom Ding an sich, „welche nicht in dem Materialen des wirklich Erfahrenen mitgegeben, sondern erst durch das Denken des Erfahrenden in dasselbe hineingelegt werde“.

Wir werden gleich sehen, daß die Avenariussche Definition seiner philosophischen Linie sich vollkommen mit der von Mach deckt und sich von dieser nur durch die Schwülstigkeit ihrer Ausdrucksweise unterscheidet. Zunächst muß aber bemerkt werden, daß es eine direkte Unwahrheit ist, wenn Avenarius sagt, er habe im Jahre 1876 als erster die Frage nach der „Reinigung der Erfahrung“ gestellt, d. h. der Reinigung der Kantschen Lehre von der Apriorität und von der Annahme des Dinges an sich. In Wirklichkeit hat die Entwicklung der deutschen klassischen Philosophie gleich nach Kant eine Kritik

des Kantianismus hervorgebracht, die sich gerade in der selben Richtung bewegte wie die von Avenarius. Diese Richtung war in der deutschen klassischen Philosophie vertreten durch Schulze-Aenesidemus, einen Anhänger des Humeschen Agnostizismus, und J. G. Fichte, einen Anhänger des Berkeleyanismus, d. h. des subjektiven Idealismus. Schulze-Aenesidemus kritisierte Kant im Jahre 1792 gerade wegen der Annahme der Apriorität (l. c., S. 56, 141 u. v. a.) und des Dinges an sich. Wir Skeptiker oder Anhänger von Hume, sagte Schulze, verwerfen das Ding an sich, als „die Grenzen jeder Erfahrung überschreitend“ (S. 57). Wir bestreiten das objektive Wissen (S. 25); wir leugnen, „daß Raum und Zeit etwas außer uns Wirkliches und realiter Existierendes“ seien (S. 100); wir leugnen das Vorhandensein der Notwendigkeit (S. 112), der Kräfte . . . der Kausalität in der Erfahrung (S. 113). „So kann ihnen auch keine Realität außer den menschlichen Vorstellungen zukommen“ (S. 114). Kant beweist die Apriorität „dogmatisch“ durch die einfache Behauptung, daß, weil wir nicht anders denken können, also a priori ein Gesetz des Denkens vorhanden sei. Dieses Schlusses erwidert Schulze Kant, „hat man sich von jeher in der Philosophie bedient, um die objektive Natur des außer unseren Vorstellungen Vorhandenen . . . zu bestimmen“ (S. 141). So folgernd, könnte man die Kausalität den Dingen an sich zuschreiben (S. 142). „Daß die Wirksamkeit objektiver Gegenstände auf uns Vorstellungen hervorbringe, erfahren wir ja niemals“, und Kant habe durchaus nicht bewiesen, daß „dieses Etwas (welches sich außerhalb der Vernunft befindet) für ein von dem Gemüte verschiedenes Ding an sich gehalten werden müsse. Nun kann aber auch das Gemüt als der alleinige Grund aller unserer Erkenntnis gedacht werden“ (S. 265). Die Kantsche Kritik der reinen Vernunft „legt also ihren Spekulationen den Satz zugrunde, daß alle Erkenntnis durch die Wirksamkeit objektiver Gegenstände auf das Gemüt anfangen, und bestreitet hinterher selbst die Wahrheit und Realität dieses Satzes“ (S. 266). Kant habe in keiner Hinsicht den Idealisten Berkeley widerlegt (S. 268—272).

Daraus ist ersichtlich, daß der Hume-Anhänger Schulze die Kantsche Lehre vom Ding an sich ablehnt, und zwar als ein inkonsequentes Zugeständnis an den Materialismus, d. h. an die „dogmatische“ Behauptung, daß unserer Empfindung eine objektive Realität entspreche, oder mit anderen Worten: daß unsere Vorstellungen durch die Wirksamkeit objektiver (von unserem Bewußtsein unabhängiger) Gegenstände auf unsere Sinnesorgane erzeugt würden. Der Agnostiker Schulze macht dem Agnostiker Kant zum Vorwurf, daß die Annahme des Dinges an sich dem Agnostizismus widerspreche und zum Materialismus führe. Ebenso — nur noch entschiedener — wird Kant von dem subjektiven Idealisten Fichte kritisiert, der meint, daß Kants Annahme des von unserem Ich unabhängigen Dinges an sich „Realismus“ sei (Ges. Werke, Bd. I, S. 483), und daß Kant sich den Unterschied zwischen „Realismus“ und „Idealismus“ „nicht klar“ dachte. Fichte erblickt bei Kant und den Kantianern eine krasse Inkonsequenz darin, daß sie ein Ding an sich als „Grund der objektiven Realität“ (S. 480) zulassen und dadurch in Widerspruch mit dem kritischen Idealismus geraten. „Ihr Erdball ruht auf dem großen Elefanten — ruft Fichte den realistischen Auslegern Kants zu — und der große Elefant — ruht auf dem Erdballe. Ihr Ding an sich, das ein bloßer Gedanke ist, soll auf das Ich einwirken!“ (S. 483.)

Also, Avenarius war in einem großen Irrtum befangen, wenn er sich einbildete, er habe „zum erstenmal“ bei Kant eine „Reinigung der Erfahrung“ von der Apriorität und dem Ding an sich unternommen und er habe damit eine „neue“ Richtung in der Philosophie geschaffen. In Wirklichkeit setzte er die alte Richtung von Hume und Berkeley, von Schulze-Aenesidemus und Fichte fort. Avenarius bildete sich ein, daß er die „Erfahrung“ überhaupt „reinige“. In Wirklichkeit reinigte er nur den Agnostizismus vom Kantianismus. Er kämpfte nicht gegen Kants Agnostizismus (Agnostizismus ist das Leugnen der objektiven, uns in der Empfindung gegebenen Realität), sondern für einen noch reineren Agnostizismus, für die Beseitigung jener dem Agnostizismus widersprechenden Annahme Kants, als ob es ein Ding an sich gebe, wenn auch ein unerkenn-

bares, intelligibles, jenseitiges, als ob es eine Notwendigkeit und Kausalität gebe, wenn auch nur a priori, nur im Denken, nicht aber in der objektiven Realität. Er bekämpfte Kant nicht von l i n k s her, wie die Materialisten es taten, sondern von r e c h t s her, wie die Skeptiker und Idealisten. Er bildete sich ein, vorwärts zu gehen, während er in Wirklichkeit rückwärts ging, zu jenem Programm der Kantkritik, das Kuno Fischer, wo er über Schulze-Aenesidemus spricht, treffend mit den Worten ausdrückte:

„Die Kritik der reinen Vernunft nach Abzug der reinen Vernunft (d. h. der Apriorität. L.) ist Skeptizismus . . . Die Kritik der reinen Vernunft nach Abzug des Dinges an sich ist Berkeleyyanischer Idealismus*.“

Hier kommen wir zu einer der wunderlichsten Episoden unserer ganzen „Machiade“, des ganzen Feldzuges der russischen Machisten gegen Engels und Marx. Die neueste Entdeckung von Bogdanow und Basarow, Juschkeiwitsch und Valentinow, die sie in tausendfältigen Variationen hinausposaunen, besteht darin, Plechanow mache den „unglückseligen Versuch, mit Hilfe eines kompromißlerischen, beinahe erkennbaren Dinges an sich Engels mit Kant zu versöhnen“ („Beiträge“, S. 67 u. v. a.). Diese Entdeckung unserer Machisten enthüllt uns einen wahrhaft bodenlosen Abgrund heillosester Konfusion, ungeheuerlichster Verständnislosigkeit in bezug auf Kant sowohl wie auf die ganze Entwicklung der deutschen klassischen Philosophie.

Der Grundzug der Kantschen Philosophie ist die Aussöhnung von Materialismus und Idealismus, ein Kompromiß zwischen beiden, die Verknüpfung verschiedenartiger, einander widersprechender philosophischer Richtungen zu einem System. Wenn Kant annimmt, daß unseren Vorstellungen etwas außer uns, irgendein Ding an sich, entspreche, ist er Materialist. Wenn er dieses Ding an sich für unerkennbar, transzendent, jenseitig erklärt — tritt er als Idealist auf. Indem er Erfahrungen und Empfindungen als die alleinige Quelle unserer Kenntnisse anerkennt, gibt Kant seiner Philosophie die Richtung zum Sensualismus, und über den Sensualismus hinaus unter bestimmten Bedingungen auch zum

* „Geschichte der neueren Philosophie“ von Kuno Fischer, Bd. V, Heidelberg, S. 115.

Materialismus. Indem er die Apriorität von Raum, Zeit, Kausalität usw. anerkennt, gibt Kant seiner Philosophie eine Wendung zum Idealismus. Wegen dieser Halbheit Kants führten sowohl die konsequenten Materialisten als auch die konsequenten Idealisten (und ebenso die „reinen“ Agnostiker, die Humeisten) einen schonungslosen Kampf gegen ihn. Die Materialisten machten Kant seinen Idealismus zum Vorwurf, widerlegten die idealistischen Züge seines Systems, wiesen die Erkennbarkeit, die Diesseitigkeit des Dinges an sich nach, das Nichtvorhandensein eines prinzipiellen Unterschieds zwischen diesem und der Erscheinung, die Notwendigkeit, die Kausalität usw. nicht aus den apriorischen Denkgesetzen abzuleiten, sondern aus der objektiven Wirklichkeit. Die Agnostiker und Idealisten machten Kant seine Annahme des Dinges an sich zum Vorwurf, als Zugeständnis an den Materialismus, den „Realismus“ oder „naiven Realismus“, wobei die Agnostiker außer dem Ding an sich auch noch die Apriorität verwarfen, während die Idealisten die konsequente Ableitung nicht nur der apriorischen Anschauungsform, sondern der ganzen Welt überhaupt aus dem reinen Denken verlangten (indem sie das menschliche Denken zu einem abstrakten Ich oder zu einer „absoluten Idee“ oder zu einem universalen Willen usw. usw. erweiterten). Unsere Machisten, denen es „entgangen“ war, daß sie sich Leute als Lehrer ausgesucht hatten, die Kant vom Standpunkte des Skeptizismus und Idealismus kritisierten, begannen nun ihre Kleider zu zerreißen und Asche auf ihr Haupt zu streuen, als sie auf so monströse Menschen stießen, die Kant von dem d i a m e t r a l e n t g e g e s e t z t e n S t a n d p u n k t aus kritisieren, die die allergeringsten Elemente des Agnostizismus (Skeptizismus) und Idealismus im System Kants ablehnen, und den Nachweis führen, daß das Ding an sich objektiv real, durchaus erkennbar, diesseitig ist, sich prinzipiell durch nichts von der Erscheinung unterscheidet, sich bei jedem Schritt der Entwicklung des individuellen Bewußtseins des Menschen und des kollektiven Bewußtseins der Menschheit in eine Erscheinung verwandelt. Zetermordio! — schrien sie, das ist ja eine unerlaubte Vermengung von Materialismus und Kantianismus!

Wenn ich die Beteuerungen unserer Machisten lese, daß sie Kant viel konsequenter und entschiedener als irgendwelche veralteten Materialisten kritisieren, ist mir immer, als habe sich Purischkewitsch in unsere Gesellschaft verirrt und schreie: Ich habe ja die Kadetten⁸ viel konsequenter und entschiedener als Sie kritisiert, meine Herren Marxisten! Ganz gewiß, Herr Purischkewitsch, politisch konsequente Leute können und werden immer die Kadetten von diametral entgegengesetzten Standpunkten kritisieren, darüber darf man aber doch nicht vergessen, daß Sie die Kadetten kritisierten, weil sie z u s e h r Demokraten sind, wir aber, weil sie es n i c h t g e n ü g e n d sind. Die Machisten üben Kritik an Kant, weil er ihnen zu viel Materialist ist, wir aber üben Kritik, weil er nicht genug Materialist ist. Die Machisten kritisieren Kant von rechts, wir von links.

Als Muster der ersten Art Kritik können in der Geschichte der deutschen klassischen Philosophie der Hume-Anhänger Schulze und der subjektive Idealist Fichte dienen. Wie wir bereits gesehen haben, sind sie bemüht, die „realistischen“ Elemente des Kantianismus auszumerzen. Ebenso wie Kant selbst von Schulze und Fichte kritisiert wurde, wurden die deutschen Neukantianer der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts von den Humeschen Empiriokritikern und den subjektiven Idealisten — den Immanenzphilosophen kritisiert. Dieselbe Richtung Humes und Berkeleys trat in einem etwas modernisierten Wortgewand auf. Mach und Avenarius machten Kant nicht deswegen Vorwürfe, weil er das Ding an sich nicht genügend realistisch, nicht genügend materialistisch auffaßt, sondern weil er die Existenz eines solchen z u l ä ß t ; — nicht deswegen, weil er es ablehnt, Kausalität und Naturnotwendigkeit aus der objektiven Wirklichkeit abzuleiten, sondern weil er überhaupt irgendwelche Kausalität und Notwendigkeit (es sei denn die rein „logische“) zuläßt. Die Immanenzphilosophen gingen Hand in Hand mit den Empiriokritizisten, indem sie ebenfalls vom Humeschen und Berkeleyanischen Standpunkte aus Kant kritisierten. So beschuldigte z. B. Leclair 1879 in demselben Werk, in dem er Mach als bedeutenden Philosophen lobt, Kant der „Inkonsequenz und Konnivenz nach der Seite des Realismus“, die ihren Ausdruck in

dem Begriffe des „Ding es an sich“, dieses „nominellen Residuums des . . . vulgären Realismus“, gefunden habe. („Der Realismus der modernen Naturwissenschaft usw.“, S. 9.) Als vulgären Realismus bezeichnet Leclair den Materialismus — um es „gepfeffter“ zu sagen.

„Unserem Dafürhalten nach — schrieb Leclair — müssen alle Bestandteile der Kantschen Theorie, die nach der Seite des Realismus vulgaris gravitieren, als Inkonssequenzen und zwitterhafte Produkte vom idealistischen Standpunkt aus überwunden und aufgelöst werden.“ (S. 41.) „Die Inkonssequenzen und Widersprüche in der Kantschen Erkenntnistheorie (gehen hervor) aus der Verquickung des idealistischen Kritizismus mit nicht überwundenen Residuen realistischer Dogmatik.“ (S. 170.)

Unter realistischer Dogmatik versteht Leclair den Materialismus.

Ein anderer Immanenzphilosoph, Johannes Rehmke, warf Kant vor, daß er durch das Ding an sich zwischen sich und Berkeley eine realistische Scheidewand errichtet habe*.

„Die philosophische Tätigkeit Kants trug als epochemachende wesentlich polemischen Charakter; mit dem Ding an sich wandte er sich gegen den deutschen Rationalismus (d. h. gegen den alten Fideismus des XVIII. Jahrhunderts. L.), mit der reinen Anschauung gegen den englischen Empirismus.“ (S. 25.) „Ich möchte das Kantische ‚Ding an sich‘ mit der beweglichen Klappe über einer Fallgrube vergleichen: das Ding sieht so unschuldig und sicher aus, man wagt sich hinauf, und plötzlich versinkt man in . . . die Welt an sich.“ (S. 27.)

Das ist es also, weswegen die Mitkämpfer von Mach und Avenarius, die Immanenzphilosophen, Kant nicht mögen: weil er sich in manchen Dingen dem „Abgrund“ des Materialismus nähert!

Und nun ein paar Proben der Kantkritik von links her. Feuerbach macht Kant nicht den Vorwurf des „Realismus“, sondern des Idealismus; er bezeichnet sein System als „Idealismus auf dem Standpunkte des Empirismus“ (Werke, Bd. II, S. 296).

Hier eine besonders wichtige Betrachtung Feuerbachs über Kant. Kant sagt:

„Wenn wir die Gegenstände der Sinne, wie billig, als bloße Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hierdurch doch zugleich, daß ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung, d. i. die Art, wie unsere Sinne von diesem

* Johannes Rehmke: „Die Welt als Wahrnehmung und Begriff“, Berlin 1880, S. 9.

unbekannten Etwas affiziert werden, kennen. Der Verstand also, eben dadurch, daß er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu, und insofern können wir sagen, daß die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin bloßer Verstandeswesen, nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei...“

Feuerbach nimmt eine solche Stelle bei Kant, in der das Ding an sich als bloßes Gedankending, als ein Verstandeswesen und nicht als Realität betrachtet wird, und richtet eben dagegen seine ganze Kritik:

„Die Gegenstände der Sinne — sagt er — sind also für den Verstand bloße Erscheinung, keine Wahrheit... Und dennoch sollen die Verstandeswesen keine wirklichen Objekte für den Verstand sein! Die Kantsche Philosophie ist der Widerspruch von Subjekt und Objekt, Wesen und Existenz, Denken und Sein. Das Wesen fällt hier in den Verstand, die Existenz in die Sinne. Die Existenz ohne Wesen (d. h. die Existenz der Erscheinungen ohne objektive Realität. L.) ist bloße Erscheinung — das sind die sinnlichen Dinge —, das Wesen ohne Existenz ist bloßer Gedanke — das sind die Verstandeswesen, die *N o u m e n a*; sie werden gedacht, aber es fehlt ihnen die Existenz — wenigstens die Existenz für uns —, die Objektivität; sie sind die Dinge an sich, die wahren Dinge; nur sind sie keine wirklichen Dinge... Aber welch ein Widerspruch, die Wahrheit von der Wirklichkeit, die Wirklichkeit von der Wahrheit abzutrennen!“ (Werke, II, S. 303.)

Feuerbach wirft Kant nicht vor, daß er Dinge an sich annimmt, sondern daß er ihre Wirklichkeit, d. h. ihre objektive Realität, nicht zugibt, daß er sie für einen bloßen Gedanken, für „Verstandeswesen“ hält und nicht für „Wesen, die Existenz haben“, d. h. real sind, wirklich existieren. Feuerbach macht Kant zum Vorwurf, daß er vom Materialismus abweicht.

„Die Kantsche Philosophie führt mit unvermeidlicher Notwendigkeit auf den Fichteschen Idealismus“ schrieb Feuerbach am 26. März 1858 an Bolin, „oder — so sonderbar es auf den ersten Blick scheint, aber die Kantsche Philosophie ist ein Widerspruch — auf den Sensualismus. Die erste Konsequenz gehört der Vergangenheit, der Historie an... die zweite Konsequenz gehört der Gegenwart und Zukunft an.“ (Karl Grün, „Ludwig Feuerbach“, Bd. II, S. 49.)

Wir haben schon gesehen, daß Feuerbach den objektiven Sensualismus, also den Materialismus, verteidigt. Von Kant zum Agnostizismus und Idealismus, zu Hume und Berkeley zurückzukehren, ist sogar vom Standpunkt Feuerbachs unzweifelhaft *r e - a k t i o n ä r*. Und der begeisterte Anhänger Feuerbachs, Albrecht

Rau, der mit den Vorzügen Feuerbachs auch seine Schwächen (die Marx und Engels überwunden haben) übernahm, kritisierte Kant völlig im Sinne seines Meisters.

„Die Kantsche Philosophie ist eine Amphibolie (Zweideutigkeit), sie ist sowohl Materialismus als Idealismus, und in dieser ihrer Doppelnatur liegt der Schlüssel zu ihrem Wesen. Als Materialist oder Empirist kann Kant nicht umhin, den Dingen außer uns Wesenheit zuzuerkennen. Als Idealist vermochte er sich aber nicht von dem Vorurteil zu befreien, daß die Seele ein von den sinnlichen Dingen total verschiedenes Wesen sei. Es gibt also wirkliche Dinge und einen menschlichen Geist, der diese Dinge begreift. Wie kommt nun aber dieser Geist an die von ihm durchaus verschiedenen Dinge heran? Der Ausweg ist der: der Geist hat gewisse Erkenntnisse a priori, vermöge deren die Dinge, so wie sie ihm erscheinen, erscheinen müssen. Daß wir also die Dinge so begreifen, wie wir sie begreifen: das ist unsere Schöpfung. Denn der in uns lebende Geist ist ja nichts anderes als der Geist Gottes, und wie dieser aus nichts die Welt erschuf, so macht der Geist des Menschen aus Dingen etwas, was diese Dinge an und für sich nicht sind. Den wirklichen Dingen wird ihre Wesenheit als ‚Dinge an sich‘ garantiert. Der Seele aber bedurfte Kant, weil ihm die Unsterblichkeit ein moralisches Postulat war. Das ‚Ding an sich‘, meine Herren (so sagt Rau an die Adresse der Neukantianer im allgemeinen und des Konfusionsrats A. Lange im besonderen, der die „Geschichte des Materialismus“ gefälscht hat. L.), ist also das Ding, durch das der Kantische Idealismus sich von dem Berkeleys unterscheidet: es bildet eine Brücke vom Idealismus zum Materialismus. Das ist meine Kritik der Kantschen Philosophie, und die stoße um, wer kann... Für den Materialisten ist die Unterscheidung von Erkenntnissen a priori und dem ‚Ding an sich‘ durchaus überflüssig, denn da er die Kontinuität der Natur nirgends unterbricht, da für ihn Materie und Geist nicht zwei grundverschiedene Dinge sind, sondern nur die zwei Seiten eines und desselben Dinges, so bedarf er auch keiner besonderen Kunstgriffe, um den Geist an die Dinge heranzubringen*.“

Ferner hat Engels, wie wir gesehen haben, Kant zum Vorwurf gemacht, daß er Agnostiker sei, nicht aber, daß er vom konsequenten Agnostizismus abweiche. Ein Schüler von Engels, Lafargue, polemisierte im Jahre 1900 folgendermaßen gegen die Kantianer (zu denen damals Charles Rappoport gehörte):

„Im Anfang des XIX. Jahrhunderts begann unsere Bourgeoisie, nachdem sie das Werk der Vernichtung der Revolution beendet hatte, ihre Voltairianische Philosophie zu verleugnen; der Katholizismus, den Chateaubriand mit romantischen Farben ausgestattet hatte (*peinturlurait*), war wieder zur Mode geworden, und Sebastian Mercier importierte den Kantschen Idealismus, um den Materialismus der Enzyklopädisten, dessen Verkünder Robespierre guillotinierten ließ, totzuschlagen.

* Albrecht Rau: „Ludwig Feuerbachs Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart“, Leipzig 1882, S. 87—89.

Am Ende des XIX. Jahrhunderts, des Jahrhunderts der Bourgeoisie, wie es die Geschichte bezeichnen wird, versuchen die Intellektuellen, mit Hilfe der Kantschen Philosophie, den Marx-Engelsschen Materialismus in Grund und Boden zu schlagen... Diese reaktionäre Bewegung stammt aus Deutschland — unseren Integral-Sozialisten⁹ sei es gesagt, die die ganze Ehre dem Begründer ihrer Schule, Malon, zugeteilt wissen wollen. Malon selbst kommt aus keiner anderen Schule als aus der Höchbergs, Bernsteins und anderer Schüler Dührings, die in Zürich den Marxismus zu reformieren begannen. (Lafargue spricht von der bekannten geistigen Bewegung im deutschen Sozialismus in der zweiten Hälfte der 70er Jahre des vergangenen Jahrhunderts. L.) Es ist zu erwarten, daß uns Jaurès, Fournier und unsere Intellektuellen ebenfalls den Kant vorsetzen werden, nachdem sie sich an seine Terminologie gewöhnt haben... Rappoport irrt, wenn er versichert, daß für Marx die ‚Identität von Idee und Realität‘ existiere. Vor allem gebrauchen wir nie eine solche metaphysische Phraseologie! Die Idee ist ebenso real, wie das Objekt, dessen Widerspiegelung im Gehirn sie ist... Um die Genossen, die die bürgerliche Philosophie kennenzulernen genötigt sind, ein wenig zu zerstreuen (*récréer*), will ich darlegen, worin dieses berühmte Problem besteht, das die spiritualistischen Geister so stark beschäftigte:

Ein Arbeiter, der sich mit einer Wurst begnügt, mit einem Einkommen von fünf Frank täglich, weiß recht gut, daß er Schweinefleisch ißt und daß ihn der Unternehmer bestiehlt; er weiß, daß sein Wirt ein Dieb ist, daß die Wurst einen angenehmen Geschmack hat und auch nahrhaft für den Körper ist. Der bürgerliche Sophist aber, ganz egal, ob er Pearson, Hume oder Kant heißt, sagt: Keine Spur! Die Meinung des Arbeiters über diese Dinge ist seine persönliche, eigene, d. h. eine subjektive Meinung. Mit dem gleichen Recht kann er natürlich auch denken, daß der Wirt, der Unternehmer, sein Wohltäter ist, auch daß die Wurst aus faschierter Haut gemacht ist, denn: das Ding an sich kann er nicht erkennen...

Die Schwierigkeit besteht darin, daß die ganze Frage falsch gestellt ist. Um das Objekt zu erkennen, hat sich der Mensch vorerst zu vergewissern, ob ihn seine Sinne nicht täuschen... Die Chemiker sind weiter gegangen, sie sind in das Innere der Körper vorgedrungen, sie analysierten sie, zerlegten sie in ihre Elemente, machten dann die umgekehrte Prozedur, d. h. eine Synthese, indem sie die Körper aus ihren Elementen zusammensetzten; von dem Augenblick an, in dem der Mensch imstande ist, aus diesen Elementen Dinge für seinen eigenen Gebrauch zu erzeugen, kann er mit Engels sagen, daß er die Dinge an sich kennt. Der Gott der Christen, wenn er existiert und die Welt erschaffen hätte, könnte auch nicht mehr machen*.

Wir haben uns erlaubt, diesen langen Auszug zu bringen, um zu zeigen, wie Lafargue Engels auffaßte und wie er Kant von links kritisierte, nicht wegen jener Seiten des Kantianismus, die ihn vom Humeismus unterscheiden, sondern wegen jener, die Kant und

* Paul Lafargue: „Le materialisme de Marx et l'idealisme de Kant“ in „Le Socialiste“, 25. Februar 1900.

Hume gemeinsam sind; nicht wegen der Annahme des Dinges an sich, sondern wegen der nicht genügenden materialistischen Auffassung desselben.

Endlich kritisierte auch Karl Kautsky Kant in seiner „Ethik“ ebenfalls von einem dem Humeismus und Berkeleyanismus diametral entgegengesetzten Standpunkt aus:

„Daß ich Grün und Rot und Weiß sehe — schreibt er gegen Kants Erkenntnistheorie —, das ist in meinem Sehvermögen begründet. Aber daß das Grüne etwas anderes ist als das Rote, das bezeugt etwas, das außer mir liegt, wirkliche Unterschiede der Dinge . . . Die Verhältnisse und Unterschiede der Dinge selbst, die mir durch die einzelnen Raum- und Zeitvorstellungen angezeigt werden . . . sind wirkliche Verhältnisse und Unterschiede der Außenwelt, sie werden nicht durch die Art meines Erkenntnisvermögens bedingt . . . Wäre dem wirklich so (wenn die Kantsche Lehre von der Idealität von Raum und Zeit richtig wäre. L.) . . . dann könnten wir von der Welt außer uns gar nichts wissen, nicht einmal, daß sie existiert.“ (S. 25 u. 26.)

Also, die g a n z e S c h u l e Feuerbachs, Marx' und Engels' hat von Kant den Weg nach links eingeschlagen, zur völligen Verneinung jeglichen Idealismus und jeglichen Agnostizismus. Unsere Machisten aber sind der r e a k t i o n ä r e n Richtung in der Philosophie gefolgt, sie folgten Mach und Avenarius, die Kant vom Standpunkte Humes und Berkeleys aus kritisierten. Jedem Bürger und zumal jedem Intellektuellen steht natürlich das heilige Recht zu, nach Belieben jedem ideologischen Reaktionär zu folgen. Wenn aber Leute, die in der Philosophie mit den G r u n d l a g e n d e s Marxismus selbst radikal gebrochen haben, dann anfangen, sich zu winden, konfus zu werden, Ausflüchte zu machen, zu versichern, daß sie in der Philosophie „auch“ Marxisten sind, daß sie mit Marx „fast“ übereinstimmen und ihn nur ein ganz klein wenig „ergänzt“ hätten, — so ist das schon ein peinliches Schauspiel.

2. WIE SICH DER „EMPIRIOSYMBOLIST“ JUSCHKEWITSCH ÜBER DEN „EMPIRIOKRITIZISTEN“ TSCHERNOW LUSTIG MACHTE

„Es ist natürlich lächerlich, zu sehen — schreibt Herr P. Juschkewitsch —, wie Herr Tschernow den agnostischen Positivisten, den Anhänger von Comte und Spencer, Michailowsky, zu einem Vorläufer von Mach und Avenarius machen möchte.“ (I. c., S. 73.)

Lächerlich ist hier vor allem die erstaunliche Unwissenheit des Herrn Juschkewitsch. Wie alle Woroschilows bemäntelt er diese Unwissenheit mit einem Schwall gelehrter Worte und Namen. Das erwähnte Zitat steht in dem Paragraph, der von dem Verhältnis des Machismus zum Marxismus handelt. Herr Juschkewitsch maßt sich an, darüber zu sprechen, und weiß nicht einmal, daß für Engels (wie für jeden Materialisten) auch die Anhänger Humes ebenso wie die Kants Agnostiker sind. Den Agnostizismus überhaupt dem Machismus gegenüberstellen, wo sogar Mach selbst sich als Anhänger Humes bekennt, heißt daher einfach ein philosophischer Analphabet sein. Die Bezeichnung „agnostischer Positivismus“ ist ebenfalls absurd, denn Positivisten nennen sich ja gerade Humes Anhänger. Herr Juschkewitsch, der sich Petzoldt als Meister auserkoren hat, sollte wissen, daß dieser den Empiriokritizismus zum Positivismus rechnet. Schließlich ist es auch ein Unsinn, den Namen von Auguste Comte und Herbert Spencer anzufügen; denn der Marxismus verwirft nicht das, was den einen Positivisten von dem anderen unterscheidet, sondern das, was ihnen gemeinsam ist, was einen Philosophen zum Positivisten macht, im Unterschied zum Materialisten.

Diesen ganzen Wortschwall braucht unser Woroschilow nur, um den Leser „totzureden“, um ihn durch ein Wortgeklingel zu betäuben und seine Aufmerksamkeit vom Wesen der Sache auf nichtige Kleinigkeiten abzulenken. Dieses Wesen der Sache aber besteht in dem radikalen Auseinandergehen des Materialismus mit dem ganzen breiten Strom des Positivismus, i n n e r h a l b dessen Auguste Comte und Herbert Spencer und Michailowsky und eine Reihe Neukantianer und Mach nebst Avenarius sich befinden. Dieses Wesen der Sache brachte Engels in seinem „Ludwig Feuerbach“ ganz eindeutig zum Ausdruck, indem er a l l e Kantianer und Humeisten jener Zeit (d. h. der achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts) als zum Lager der jammervollen Eklektiker, Flohknacker usw. gehörend rechnet. Aber auf wen diese Charakteristik angewendet werden kann und soll, darüber wollten unsere Woroschilows nicht nachdenken. Und da sie nicht nachdenken kön-

nen, so wollen wir ihnen eine anschauliche Gegenüberstellung vorführen. Engels nannte keine Namen, als er im Jahre 1888 und auch 1891 von den Kantianern und Humeisten überhaupt sprach. Der einzige Hinweis in der Engelsschen Schrift — das ist der Hinweis auf das Werk von Starcke über Feuerbach, mit dem er sich auseinandersetzt:

„... Starcke — sagt Engels — gibt sich viel Mühe, Feuerbach gegen die Angriffe und Lehrsätze der sich heute unter dem Namen Philosophen in Deutschland breitmachenden Dozenten zu verteidigen. Für Leute, die sich für diese Nachgeburt der klassischen deutschen Philosophie interessieren, ist das gewiß wichtig; für Starcke selbst mochte dies notwendig scheinen. Wir verschonen den Leser damit.“ („L. Feuerbach“, S. 25.)

Engels wollte „den Leser verschonen“, d. h. den Sozialdemokraten die angenehme Bekanntschaft mit den degenerierten Schwätzern, die sich Philosophen nennen, ersparen. Wer sind aber die Vertreter dieser „Nachgeburt“?

Schlagen wir in dem Buch von Starcke nach (C. N. Starcke: „Ludwig Feuerbach“, Stuttgart 1885), so werden wir finden, daß er sich beständig auf die Anhänger Humes und Kants beruft. Er zieht eine Schranke zwischen diesen beiden Richtungen und Feuerbach. Er zitiert dabei A. Riehl, Windelband und A. Lange (S. 3, 18, 19, 127ff). Schlagen wir in dem Buch von Avenarius, „Der menschliche Weltbegriff“, erschienen 1891, nach, so lesen wir auf Seite 120 der ersten deutschen Auflage:

„Das letzte Ergebnis unserer Analyse findet sich in Uebereinstimmung — wenn auch nach Maßgabe der verschiedenen Gesichtspunkte nicht in durchgehender — mit demjenigen, zu welchem andere Forscher gelangt sind, wie u. a. E. Laas, E. Mach, A. Riehl, W. Wundt. Vgl. auch Schopenhauer.“

Ueber wen hat sich nun unser Woroschilow-Juschkeuitch lustig gemacht?

Avenarius bezweifelt nicht im geringsten seine prinzipielle Verwandtschaft — nicht in einer Einzelfrage, sondern in bezug auf das „letzte Ergebnis“ des Empiriokritizismus — mit den Kantianern Riehl und Laas und mit dem Idealisten Wundt. Mach erwähnt er zwischen zwei Kantianern. Und in der Tat, ist es nicht ein und dieselbe Gesellschaft, wenn Riehl und Laas Kant à la

Hume, Mach und Avenarius aber Hume à la Berkeley hergerichtet haben?

Ist es da verwunderlich, daß Engels die deutschen Arbeiter „verschonen“, ihnen die nähere Bekanntschaft mit der ganzen Dozentenkompanie von „Flohknackern“ ersparen wollte?

Engels verstand es, die deutschen Arbeiter zu schonen, die Woroschilows aber schonen den russischen Leser nicht.

Es muß bemerkt werden, daß die dem Wesen nach eklektische Vereinigung von Kant mit Hume oder von Hume mit Berkeley sozusagen in verschiedenen Proportionen möglich ist, indem man bald das eine bald das andere Element der Mischung besonders unterstreicht. Wir haben oben z. B. gesehen, daß nur ein einziger Machist, H. Kleinpeter, sich und Mach offen als Solipsisten (d. h. als konsequente Berkeleyyaner) bezeichnet. Dagegen unterstreichen viele Schüler und Anhänger von Mach und Avenarius, wie Petzoldt, Willy, Pearson, der russische Empiriokritizist Lessewitsch, der Franzose Henri Delacroix* und andere den Humeismus in den Auffassungen Machs und Avenarius'. Wir führen als Beispiel einen besonders bedeutenden Gelehrten an, der in der Philosophie ebenfalls Hume und Berkeley vereinigte, aber dabei die Betonung auf die materialistischen Elemente dieser Mischung legte. Es ist dies der berühmte englische Naturforscher T. Huxley, der den Ausdruck „Agnostiker“ in Gang gebracht und an den Engels zweifellos vor allem und am meisten gedacht hat, als er von dem englischen Agnostizismus sprach. Engels bezeichnete 1891 Agnostiker dieser Art als „verschämte Materialisten“. Der englische Spiritualist James Ward greift in seinem Buch „Naturalism and agnosticism“ hauptsächlich den „wissenschaftlichen Führer des Agnostizismus“ (Band II, S. 229) Huxley an, und er bestätigt Engels' Bewertung mit folgenden Worten:

„Bei Huxley ist die Neigung, die physische Seite (eine „Reihe der Elemente“ nach Mach. L.) als das Primäre anzuerkennen, so stark ausgeprägt, daß man

* „Bibliothèque du congrès international de la philosophie“, Bd. IV. Henri Delacroix: „David Hume et la philosophie critique“. Der Verfasser zählt zu Humes Anhängern Avenarius und die Immanenzphilosophen in Deutschland, Ch. Renouvier und seine Schule (néocriticistes) in Frankreich.

hier überhaupt kaum von einem Parallelismus sprechen kann. Ungeachtet dessen, daß Huxley den Namen Materialist außerordentlich heftig zurückweist als eine schmachvolle Benennung seines unbefleckten Agnostizismus, kenne ich doch keinen anderen Schriftsteller, der mehr Anspruch auf diesen Namen hätte.“ (Bd. II, S. 30.)

Zur Bestätigung seiner Meinung führt James Ward folgende Erklärungen Huxleys an:

„Jedermann, der die Geschichte der Wissenschaft kennt, wird zugeben, daß ihr Fortschritt zu allen Zeiten bedeutete und jetzt mehr als je bedeutet die Erweiterung des Gebiets dessen, was wir Materie und Kausalität nennen und dementsprechend das allmähliche Verschwinden dessen, was wir als Geist und Willkürlichkeit bezeichnen, aus allen Gebieten des menschlichen Gedankens.“

Oder:

„An sich ist es nicht wichtig, ob wir die Erscheinungen (Phänomene) der Materie in den Termini des Geistes oder die Erscheinungen des Geistes in den Termini der Materie ausdrücken werden — beide Formulierungen sind in einem gewissen relativen Sinn wahr („relativ beständige Elementenkomplexe“ nach Mach. L.). Vom Standpunkt des wissenschaftlichen Fortschrittes jedoch ist die materialistische Terminologie in jeder Beziehung vorzuziehen. Denn sie verbindet den Gedanken mit anderen Erscheinungen der Welt . . . während die umgekehrte oder spiritualistische Terminologie äußerst inhaltlos (utterly barren) ist und zu nichts führt als zur Verwirrung und zur Dunkelheit . . . Es besteht wohl kaum ein Zweifel darüber, daß die Naturerscheinungen mit dem Fortschreiten der Wissenschaft immer umfassender und konsequenter durch materialistische Formeln oder Symbole dargestellt werden.“ (Bd. I, S. 17—19.)

So urteilte der „verschämte Materialist“ Huxley, der den Materialismus auf keinen Fall anerkennen wollte — als „Metaphysik“, die unrechtmäßig über die „Gruppen von Empfindungen“ hinausgehe. Und dieser selbe Huxley schrieb:

„Wenn ich zwischen absolutem Materialismus und absolutem Idealismus zu wählen gezwungen wäre, würde ich den letzteren annehmen.“ „Das einzige, was wir mit Sicherheit wissen, ist die Existenz der geistigen Welt.“ (James Ward, Bd. II, S. 216.)

Huxleys Philosophie ist eine ebensolche Mischung von Humeismus und Berkeleyanismus, wie die Philosophie von Mach. Nur sind Huxleys berkeleyanistische Ausfälle zufällig, und sein Agnostizismus dient als Feigenblatt, um den Materialismus zu verhüllen. Bei Mach ist die „Färbung“ der Mischung eine andere, und derselbe Spiritualist Ward, der Huxley wütend bekämpft, klopft Mach und Avenarius liebevoll auf die Schulter.

3. DIE IMMANENZPHILOSOPHEN ALS MITSTREITER VON MACH UND AVENARIUS

Bei der Behandlung des Empiriokritizismus konnten wir nicht umhin, wiederholt auf die Philosophen der sogenannten Immanenzschule hinzuweisen, deren Hauptvertreter Schuppe, Leclair, Rehmke und Schubert-Soldern sind. Betrachten wir nunmehr das Verhältnis des Empiriokritizismus zu den Immanenzphilosophen und das Wesen der Philosophie, die von diesen gepredigt wird.

Im Jahre 1902 schrieb Mach:

„Heute sehe ich nun, daß eine ganze Anzahl Philosophen: Positivisten, Empiriokritiker, Vertreter der immanenten Philosophie und auch sehr vereinzelte Naturforscher, ohne voneinander zu wissen, Wege eingeschlagen haben, welche bei aller individuellen Verschiedenheit fast in einem Punkte konvergieren.“ („Analyse der Empfindungen“, Vorwort zur 4. Auflage.)

Hier muß erstens das ungewöhnlich aufrichtige Geständnis Machs unterstrichen werden, daß nur sehr vereinzelte Naturforscher zu den Anhängern der vermeintlichen „neuen“, in Wirklichkeit aber sehr alten Hume-Berkeley'schen Philosophie gehören. Zweitens ist außerordentlich wichtig, daß Mach diese „neue“ Philosophie als eine breite Strömung auffaßt, in der die Immanenzphilosophen mit den Empiriokritikern und Positivisten in einer Reihe stehen.

„So beginnt — wiederholt Mach im Vorwort zur russischen Uebersetzung der „Analyse der Empfindungen“ (1906) — eine gemeinsame Bewegung.“ (S. 4.) „Auch den Vertretern der immanenten Philosophie stehe ich recht nahe . . . Ich habe in diesem Buch (von Schuppe, „Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik“) kaum etwas gefunden, dem ich nicht, vielleicht mit einer kleinen Modifikation, freudig zustimmen würde.“ (S. 46.)

Schubert-Soldern gehört für Mach auch unter diejenigen, die recht „nahe Wege“ gehen. Wilhelm Schuppe wird mit er sogar sein letztes und sozusagen zusammenfassendes philosophisches Werk: „Erkenntnis und Irrtum“.

Der andere Begründer des Empiriokritizismus, Avenarius, schrieb im Jahre 1894, daß ihn die von Wilhelm Schuppe dem Empiriokritizismus gezollte Zustimmung „erfreue“ und „ermutige“ und daß er die „Differenz“ zwischen sich und Schuppe als „viel-

leicht nur einstweilen noch bestehend“ betrachte*. Joseph Petzoldt endlich, dessen Lehre W. Lessewitsch für das letzte Wort des Empiriokritizismus hält, proklamiert unumwunden die Dreieinigkeit: Schuppe, Mach und Avenarius, als die Führer der „neuen“ Richtung („Einf. in die Philos. d. reinen Erfahrung“, II. 1904, S. 295 und „Das Weltproblem“, 1906, S. V u. 146). Dabei wendet sich Petzoldt entschieden gegen R. Willy („Einf.“, II, 322), diesen fast einzigen angesehenen Machisten, der sich der Verwandtschaft mit Schuppe schämte und sich prinzipiell von ihm abzugrenzen versuchte, wofür der Schüler des Avenarius vom teuren Lehrer eine Rüge bekam. Avenarius schrieb die oben zitierten Worte über Schuppe in seiner Anmerkung zu Willys Aufsatz gegen Schuppe, wobei er hinzufügte, daß Willys Kritik vielleicht „intensiver als gerade nötig ausgefallen ist“***.

Nachdem wir die Bewertung der Immanenzphilosophen durch die Empiriokritizisten kennengelernt haben, wollen wir zur Bewertung der Empiriokritizisten durch die Immanenzphilosophen übergehen. Leclairs Aeußerung vom Jahre 1879 haben wir bereits erwähnt. Schubert-Soldern spricht im Jahre 1882 von seiner „Uebereinstimmung teilweise mit dem älteren Fichte“ (d. h. mit dem berühmten Vertreter des subjektiven Idealismus Johann Gottlieb Fichte, der ein ebenso mißratenes philosophisches Söhnchen hatte, wie Joseph Dietzgen), dann „mit Schuppe, Leclair, Avenarius und teilweise mit Rehmke“, wobei Mach („Erhaltung der Arbeit“) mit besonderem Vergnügen zitiert und gegen die naturwissenschaftliche Metaphysik*** ausgespielt wird — so bezeichnen nämlich alle reaktionären Dozenten und Professoren in Deutschland den naturwissenschaftlichen Materialismus. W. Schuppe begrüßte im Jahre 1893, nach dem Erscheinen des Buches „Der

* „Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Phil.“, 18. Jahrg. 1894, S. 29 (abgedruckt auch in „Der menschliche Weltbegriff“, 3. Aufl., Leipzig 1912, S. 174. Die Redaktion).

** „Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Phil.“, 18. Jahrg. 1894, S. 29; Willys Aufsatz gegen Schuppe findet man auch in dieser Nummer.

*** Dr. Richard v. Schubert-Soldern: „Ueber Transzendenz des Objekts und Subjekts“, 1882, S. 37 und § 5. Vgl. desselben „Grundlagen einer Erkenntnistheorie“, 1884, S. 3.

menschliche Weltbegriff“ von Avenarius, dieses Werk in dem „Offenen Brief an Avenarius“ als eine „Bestätigung des naiven Realismus“, den er, Schuppe, angeblich auch verteidigte. „Mein Begriff des Denkens — schrieb Schuppe — verträgt sich vortrefflich mit Ihrer (des Avenarius) reinen Erfahrung*.“ Später, im Jahre 1896, hat Schubert-Soldern das Fazit jener „methodologischen Richtung in der Philosophie“ gezogen, auf die er sich stützt; er führt seinen Stammbaum von Berkeley und Hume über F. A. Lange („Von Lange her datiert der eigentliche Anfang unserer Richtung in Deutschland“), ferner Laas, Schuppe u. Co., Avenarius und Mach, den Neukantianer Riehl, den Franzosen Ch. Renouvier usw.** Endlich lesen wir in der programmatischen „Einführung“, die in der ersten Nummer des speziellen philosophischen Organs der Immanenzler gedruckt wurde, neben einer Kriegserklärung an den Materialismus und einer Sympathiekundgebung für Ch. Renouvier, folgendes:

„Sogar in dem Lager der Naturforscher selbst erheben sich schon die Stimmen vereinzelter Denker, um gegen die wachsende Ueberhebung ihrer Fachgenossen, gegen den unphilosophischen Geist, der sich der Naturwissenschaften bemächtigt hat, zu predigen. So weist der Physiker Mach auf die Notwendigkeit einer erkenntnistheoretischen Grundlegung der Naturwissenschaften hin... So regen sich allenthalben frische Kräfte und arbeiten daran, den blinden Glauben an die Unfehlbarkeit der Naturwissenschaft zu zerstören, und man beginnt wieder, sich nach anderen Wegen in die Abgründe des Geheimnisses umzusehen, einen besseren Eingang zur Wohnung der Wahrheit zu suchen***.“

Ein paar Worte über Ch. Renouvier. Dieser ist das Haupt der in Frankreich weitverbreiteten und einflußreichen Schule der sogenannten Neokritizisten. Seine theoretische Philosophie ist eine Vereinigung des Phänomenalismus Humes mit der Aprioritätslehre Kants. Das Ding an sich wird entschieden abgelehnt. Der Zusammenhang der Erscheinungen, Ordnung, Gesetz werden für apriorisch erklärt, das Gesetz wird groß geschrieben und in eine Grundlage der Religion verwandelt. Die katholischen Pfaffen

* „Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Phil.“, 17. Jahrg., 1893, S. 384 (abgedruckt im „Menschlichen Weltbegriff“, 3. Aufl., Leipzig 1912, S. 167. Die Redaktion).

** Dr. Richard v. Schubert-Soldern: „Das menschliche Glück und die soziale Frage“, 1896, S. V u. VI.

*** „Zeitschrift für immanente Philosophie“, Berlin 1896, Bd. I, S. 6 u. 9.

sind von dieser Philosophie begeistert. Der Machist Willy nennt Renouvier empört einen „zweiten Apostel Paulus“, einen „höheren Obskuranten“, einen „kasuistischen Lehrer der Willensfreiheit“. („Gegen die Schulweisheit“, Seite 129.) Und solche Gesinnungsgenossen der Immanenzphilosophen begrüßen auf wärmste Machs Philosophie. Als seine „Mechanik“ in französischer Uebersetzung erschien, schrieb das Organ der Neokritizisten, „L'Année Philosophique“, das von Pillon, einem Mitarbeiter und Schüler Renouviers, herausgegeben wird:

„Es ist nicht notwendig, darüber zu sprechen, bis zu welchem Grade die positive Wissenschaft von Mach durch ihre Kritik der Substanz, des Dinges an sich, mit dem neokritizistischen Idealismus übereinstimmt.“ (Bd. 15, 1904, S. 179.)

Was die russischen Machisten betrifft, so schämen sie sich alle dieser Verwandtschaft mit den Immanenzphilosophen — etwas anderes konnte man allerdings von Leuten, die nicht bewußt die Pfade von Struve, Menschikow u. Co. wandeln wollen, nicht erwarten. Nur für Basarow sind „einige Vertreter der Immanenzschule“ „Realisten“*. Bogdanow erklärt kurz (und faktisch unrichtig), daß „die immanente Schule nur eine Zwischenform zwischen Kantianismus und Empiriokritizismus“ sei („Empiriomonismus“, III., S. XII). V. Tschernow schreibt: „Ueberhaupt nähern sich die Immanenzphilosophen nur mit einer Seite ihrer Theorie dem Positivismus, während sie mit der anderen weit über dessen Rahmen hinausgehen“ („Philosophische und soziologische Studien“, S. 37). Valentinow meint, daß „die Immanenzschule diese (machistischen) Gedanken in eine unbrauchbare Form gekleidet habe und in die Sackgasse des Solipsismus geraten sei“ (l. c. S. 149). Wie man sieht, ist hier alles zu haben, was einem beliebt: Konstitution und Hecht mit Meerrettichsauce und Realismus und Solipsismus. Aber die Wahrheit über die Immanenzphilosophen eindeutig und klar auszusprechen, das wagen unsere Machisten nicht.

* „Die Realisten in der modernen Philosophie — einige Vertreter der Immanenzschule, die aus dem Kantianismus hervorgegangen ist, die Schule von Mach-Avenarius und viele ihnen verwandte Strömungen — finden, daß absolut kein Grund vorhanden ist, den Ausgangspunkt des naiven Realismus abzulehnen.“ („Beiträge...“, S. 26.)

Die Sache ist nämlich die, daß die Immanenzphilosophen Erzs-reaktionäre, offene Prediger des Fideismus, vollendete Dunkelmänner sind. Es gibt unter ihnen keinen einzigen, der nicht offen seine erkenntnistheoretischen Arbeiten auf die Verteidigung der Religion, auf die Rechtfertigung dieser oder jener mittelalterlichen Vorstellungen zugeschnitten hätte. Leclair verteidigt 1879 seine Philosophie damit, daß sie „allen Ansprüchen des religiös gestimmten Gemütes“ entspreche. („Der Realismus etc.“, S. 73.) J. Rehmke widmet 1880 seine „Erkenntnistheorie“ dem protestantischen Pfarrer A. E. Biedermann und schließt sein Buch mit einer Predigt, in der er nicht einen übersinnlichen Gott, sondern einen „realen Begriff Gott“ verkündet (weshalb wahrscheinlich Basarow „einige“ Immanenzphilosophen zu den „Realisten“ rechnet!), wobei „die Verobjektivierung dieses realen Begriffes dem praktischen Leben allein überlassen und gestattet wird“; als Muster der „Theologie als Wissenschaft“ wird die „Christliche Dogmatik“ von A. E. Biedermann erklärt. (Johannes Rehmke: „Die Welt als Wahrnehmung und Begriff“, Berlin 1880, S. 312.) Schuppe versichert in der „Zeitschrift für immanente Philosophie“, daß wenn auch die Immanenzphilosophen das Transzendente leugnen, so falle Gott und das künftige Leben nicht unter diesen Begriff. („Z. f. imm. Phil.“, Bd. II, S. 52.) In seiner „Ethik“ verteidigt er „den Zusammenhang des Sittengesetzes . . . mit einer metaphysischen Weltauffassung“ und verurteilt die „sinnlose Phrase“ von der Trennung von Kirche und Staat. (Dr. Wilhelm Schuppe: „Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie“, Breslau 1882, S. 181, 325.) Schubert-Soldern schließt in seinen „Grundlagen einer Erkenntnistheorie“ auf die „Präexistenz des Ich vor Bestand des eigenen Leibes“ und „eine Postexistenz nach demselben“, d. h. auf die Unsterblichkeit der Seele (I. c., S. 82) usw. In seiner „Sozialen Frage“ verteidigt er neben den „sozialen Reformen“ das Ständewahlrecht. Gegen Bebel zieht er auf folgende Weise vom Leder: „Wie sehr verkennen die Sozialdemokraten die Tatsache, daß es ohne die Gottesgabe des Unglücks kein Glück gäbe“, und vergießt dabei Tränen darüber, daß der Materialismus „herrsche“. (S. 330.) „Wer heute

an ein jenseitiges Leben glaubt, auch nur der Möglichkeit nach, der gilt als Narr.“ (S. 242.)

Und eben diese deutschen Menschikows, Obskuranten gleicher Marke wie Renouvier, leben mit den Empiriokritizisten in festem Konkubinat. Ihre theoretische Verwandtschaft ist unbestreitbar. Die Immanenzphilosophen sind nicht mehr Kantianer als Petzoldt oder Pearson. Wir haben oben gesehen, daß sie sich selbst als Schüler von Hume und Berkeley bekennen, und eine solche Wertung der Immanenzphilosophen ist in der philosophischen Literatur allgemein anerkannt. Um anschaulich zu zeigen, von welchen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen diese Mitstreiter von Mach und Avenarius ausgehen, zitieren wir einige der grundlegenden theoretischen Lehrsätze aus den Werken der Immanenzphilosophen.

Im Jahre 1879 hatte sich Leclair das Wort „immanent“ noch nicht ausgedacht, das eigentlich „erfahrungsmäßig“, „in der Erfahrung gegeben“ bedeutet und ein ebenso lügenhaftes Aushängeschild zur Verdeckung der Fäulnis ist, wie die Schilder der europäischen bürgerlichen Parteien es sind. In seinem ersten Werk bezeichnet sich Leclair offen und ohne Umschweife als „kritischen Idealisten“. („Der Realismus etc.“, S. 11, 21, 206 u. v. a.) Kant kritisiert er hier, wie wir gesehen haben, wegen seiner Zugeständnisse an den Materialismus, indem er ganz eindeutig auf seinen Weg von Kant zu Fichte und Berkeley hinweist. Gegen den Materialismus überhaupt und gegen die Neigung der Mehrzahl der Naturforscher zum Materialismus im besonderen führt Leclair einen ebensolchen schonungslosen Kampf, wie Schuppe, Schubert-Soldern und Rehmke.

„Kehren wir jedoch auf den Standpunkt des kritischen Idealismus zurück — sagt Leclair —, räumen wir dem Inbegriff der Natur und des Naturgeschehens eine transzendente Existenz (d. h. eine Existenz außerhalb des menschlichen Bewußtseins. L.) nicht ein, dann ist für das sehende Subjekt die Gesamtheit der Körper sowie sein eigener Leib, soweit er ihm sicht- und tastbar ist, neben allen Veränderungen derselben ein unmittelbar gegebenes Phänomen von räumlich geordneten Koexistenzen und zeitlichen Sukzessionen, und alles Naturerklären beschränkt sich auf die Konstatierung der Gesetze jener Koexistenzen und Sukzessionen.“ (S. 21.)

Zurück zu Kant — war das Geschrei der reaktionären Neukantianer. Zurück zu Fichte und Berkeley — das ist im wesentlichen der Ruf der reaktionären Immanenzphilosophen. Für Leclair stellt alles Seiende „Komplexe von Empfindungen“ dar (S. 38), wobei eine Klasse der Eigenschaften, die auf unsere Sinne wirkt, mit dem Buchstaben M bezeichnet wird und die andere Klasse, die auf andere Naturobjekte wirkt, mit dem Buchstaben N. (S. 150 u. a.) Dabei spricht Leclair von der Natur als einem „Bewußtseinsphänomen“ nicht eines einzelnen Menschen, sondern „der menschlichen Gattung“. (S. 55.) Zieht man in Betracht, daß Leclair in demselben Prag, in dem Mach Professor der Physik war, sein Buch herausgegeben hat, und daß Leclair mit Bewunderung nur die „Erhaltung der Arbeit“ von Mach, die 1872 erschienen ist, zitiert, so fragt man sich unwillkürlich, ob man den Fideisten und offenen Idealisten Leclair nicht als den wirklichen Stammvater der „originellen“ Philosophie Machs ansehen muß.

Was Schuppe betrifft, der nach den Worten Leclairs* zu den „gleichen Resultaten“ gelangt ist, so erhebt er tatsächlich, wie wir bereits gesehen haben, Anspruch darauf, den „naiven Realismus“ zu verteidigen. In dem „Offenen Brief an Professor Avenarius“ beklagt er sich bitter über die „landläufige Verdrehung meiner (Wilh. Schuppes) Erkenntnistheorie in subjektiven Idealismus“. Worin der plumpe Schwindel besteht, der von dem Immanenzphilosophen Schuppe als Verteidigung des Realismus ausgegeben wird, das ist zur Genüge ersichtlich aus einer Phrase, die er gegen Wundt gebraucht, der ohne Zögern die Immanenzphilosophen unter die Fichteaner und subjektiven Idealisten einreicht („Phil. Studien“, I. c., S. 386, 397, 407):

„Der Satz ‚Sein ist Bewußtsein‘ hat bei mir den Sinn — so erwiderte Schuppe Wundt —, daß Bewußtsein ohne die Außenwelt nicht denkbar ist, letztere also zu jenem gehört, d. i. die schon oft von mir behauptete und erklärte absolute Zusammengehörigkeit beider, in welcher sie das eine ursprüngliche Ganze des Seins ausmachen**.“

* „Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie“, Breslau 1882, S. 10.

** Wilhelm Schuppe: „Die immanente Philosophie und Wilhelm Wundt“, „Zeitschrift für imman. Philosophie“, Bd. II, S. 195.

Man muß äußerst naiv sein, um in einem solchen „Realismus“ den reinrassigen subjektiven Idealismus zu übersehen. Man denke nur: die äußere Welt „gehört zum Bewußtsein“, ist in einer absoluten Zusammengehörigkeit mit ihm! Wahrlich, man hat den armen Professor verleumdet, als man ihn „landläufig“ zu den subjektiven Idealisten zählte. Mit der „Prinzipialkoordination“ von Avenarius fällt eine solche Philosophie völlig zusammen; kein Protest und kein Vorbehalt der Tschernow und Valentinow vermag sie voneinander zu trennen, beide Philosophien werden zusammen in ein Museum für reaktionäre Fabrikate der deutschen Professur kommen. Als Kuriosum, das wieder einmal für die Gedankenlosigkeit Valentinows Zeugnis ablegt, bemerken wir, daß er Schuppe als Solipsisten bezeichnet (selbstverständlich schwor Schuppe Stein und Bein, daß er kein Solipsist sei, schrieb spezielle Artikel über dieses Thema, ebenso wie Mach, Petzoldt u. Co.), während er von Basarows Aufsatz in den „Beiträgen“ höchst begeistert ist. Ich möchte Basarows Ausspruch: „Die sinnliche Vorstellung ist eben die außer uns existierende Wirklichkeit“ gern ins Deutsche übersetzen und einem halbwegs sachkundigen Immanenzphilosophen schicken. Er würde Basarow abküssen, genau so wie die Schuppe, Leclair und Schubert-Soldern Mach und Avenarius abgeküßt haben. Denn Basarows Ausspruch ist das Alpha und Omega der Lehren der Immanenzschule.

Endlich Schubert-Soldern. Der „naturwissenschaftliche Materialismus“, die „Metaphysik“ der Anerkennung der objektiven Realität der Außenwelt ist der Hauptfeind dieses Philosophen*. „Die Naturwissenschaft abstrahiert von allen Bewußtseinsbeziehungen“ (S. 52), — das sei das Hauptübel (darin aber besteht der Materialismus!). Denn es gebe für den Menschen „keinen Ausweg“ aus „Empfindungen, also aus Bewußtseinsdaten“ (S. 33 u. 34). Allerdings, gesteht Schubert-Soldern im Jahre 1896, ist mein Gesichtspunkt ein erkenntnistheoretischer Solipsismus („Das menschliche Glück und die soziale Frage“, S. X), aber kein „metaphysischer“, kein „praktischer“. „Was uns unmit-

* Dr. Schubert-Soldern: „Grundlagen einer Erkenntnistheorie“, Leipzig 1884, S. 31 sowie das ganze Kapitel II: „Die Metaphysik der Naturwissenschaft“.

telbar gegeben ist, sind Empfindungen, Komplexe stets wechselnder Empfindungen.“ („Ueber Transzendenz des Objekts und Subjekts“, Seite 73.)

„Diesen materiellen Produktionsprozeß — sagt Schubert-Soldern — hat Marx in gleicher (und gleich falscher) Weise zur Ursache der inneren Vorgänge und Motive gemacht, wie die Naturwissenschaft die ‚gemeinsame‘ (der Menschheit) Außenwelt zur Ursache der individuellen Innenwelten.“ („Soziale Frage“, S. XVIII.)

Daß der historische Materialismus von Marx mit dem naturwissenschaftlichen und dem philosophischen Materialismus im Zusammenhang steht, das zu bezweifeln fällt diesem Mitkämpfer Machs gar nicht ein.

„Viele, ja die meisten werden der Ansicht sein, daß von erkenntnistheoretisch-solipsistischem Standpunkt keine Metaphysik möglich, d. h. daß Metaphysik immer transzendent sei. Nach reiflicher Ueberlegung kann ich mich dieser Ansicht nicht anschließen. Hier folgen meine Gründe... Die unmittelbare Grundlage alles Gegebenen ist der geistige (solipsistische) Zusammenhang, dessen Mittelpunkt das individuelle Ich (die individuelle Vorstellungswelt) mit seinem Leibe bildet. Es ist weder die übrige Welt ohne dieses Ich noch dieses Ich ohne die übrige Welt denkbar. Mit Vernichtung des individuellen Ich zerfällt auch die Welt in Nichts, was unmöglich erscheint, mit der Vernichtung der übrigen Welt bleibt für mein individuelles Ich nichts übrig, da es nicht räumlich und zeitlich, sondern nur begrifflich von ihr verschieden werden kann. Daher muß mein individuelles Ich auch nach meinem Tode fortauern, soll nicht mit ihm die ganze Welt vernichtet sein . . .“ (Ebenda, S. XXIII.)

Die „Prinzipialkoordination“, die „Empfindungskomplexe“ und die sonstigen machistischen Trivialitäten leisten gehörigen Ortes treue Dienste.

„Was ist denn das Jenseits vom solipsistischen Standpunkte aus? Es ist nur eine mögliche Erfahrung der Zukunft für mich . . .“ (ibid.) „Der Spiritismus . . . wäre verpflichtet, den Nachweis einer Existenz des Jenseits . . . zu führen . . . Keinesfalls kann aber der Materialismus der Naturwissenschaft gegen ihn zu Felde geführt werden, denn dieser Materialismus ist, wie wir gesehen haben, nur eine Seite des Weltprozesses innerhalb des allumfassenden geistigen Zusammenhanges“ (= der Prinzipialkoordination. L.). (S. XXIV.)

All das wird in derselben philosophischen Einleitung zur „Sozialen Frage“ (1896) gesagt, in der Schubert-Soldern die ganze Zeit über Arm in Arm mit Mach und Avenarius einhergeht. Nur bei einem Häuflein russischer Machisten dient der Machismus ausschließlich dazu, nach Intellektuellenart über ihn zu schwätzen,

in seiner Heimat aber wird seine Rolle als Lakai des Fideismus offen proklamiert!

4. WOHIN ENTWICKELT SICH DER EMPIRIOKRITIZISMUS?

Werfen wir nun einen Blick auf die Entwicklung des Machismus nach Mach und Avenarius. Wir haben gesehen, daß ihre Philosophie ein Ragout, ein Sammelsurium widerspruchsvoller und zusammenhangloser erkenntnistheoretischer Lehrsätze ist. Betrachten wir jetzt, wie und wohin, d. h. nach welcher Richtung hin sich diese Philosophie entwickelt — das wird uns helfen, einige „strittige“ Fragen durch den Hinweis auf unbestreitbare geschichtliche Tatsachen zu lösen. In der Tat, bei dem Eklektizismus und der Zusammenhanglosigkeit der philosophischen Ausgangspunkte der in Frage stehenden Richtung sind verschiedenartige Deutungen derselben und fruchtlose Streitereien über Einzelheiten und Kleinigkeiten unvermeidlich. Doch ist der Empiriokritizismus, wie jede geistige Strömung, etwas Lebendiges, Wachsendes, sich Entwickelndes, und die Tatsache seines Wachstums nach der einen oder anderen Richtung wird besser als langatmige Betrachtungen dazu beitragen, die g r u n d l e g e n d e Frage nach dem eigentlichen Wesen dieser Philosophie zu lösen. Man beurteilt einen Menschen nicht nach dem, was er von sich spricht oder denkt, sondern nach seinen Taten. Man darf auch über die Philosophen nicht nach den Aushängeschildern urteilen, die sie sich selber umhängen („Positivismus“, Philosophie der „reinen Erfahrung“, „Monismus“ oder „Empiriomonismus“, „Philosophie der Naturwissenschaft“ u. ä. m.), sondern danach, wie sie die grundlegenden theoretischen Fragen tatsächlich lösen, mit wem sie zusammengehen, was sie lehren und was ihre Schüler und Nachfolger von ihnen gelernt haben.

Mit dieser letzten Frage wollen wir uns jetzt beschäftigen. Alles wesentliche wurde von Mach und Avenarius vor mehr als 20 Jahren gesagt. Während dieser Zeit mußte sich zeigen, wie diese „Führer“ von jenen v e r s t a n d e n wurden, die sie verstehen

wollten, und wen diese Führer selbst (wenigstens Mach, der seinen Kollegen überlebt hat) als die Fortsetzer ihrer Sache betrachten. Um genau zu sein, nehmen wir diejenigen, die sich selbst als Schüler von Mach und Avenarius (oder als deren Anhänger) bezeichnen, und die Mach selbst zu diesem Lager zählt. Auf diese Weise werden wir eine Vorstellung vom Empiriokritizismus als einer philosophischen Strömung und nicht einer Sammlung literarischer Begebenheiten bekommen.

In Machs Vorwort zur russischen Uebersetzung der „Analyse der Empfindungen“ (S. 4) wird Hans Cornelius als „jüngerer Forscher“, der „wenn auch nicht dieselben, so doch sehr nahe Wege“ einschläge, empfohlen. Im Text der „Analyse der Empfindungen“ „freut sich“ Mach, unter anderem, auf die Schriften von H. Cornelius u. a. „hinweisen zu können, welche daran sind, den Kern der Avenariusschen Arbeiten bloßzulegen und weiterzuentwickeln“. (S. 40.) Nehmen wir das Buch von H. Cornelius, „Einführung in die Philosophie“ (deutsche Ausgabe, Leipzig 1903), so sehen wir, daß sein Verfasser ebenfalls darauf hinweist, daß er bestrebt sei, in die Fußstapfen von Mach und Avenarius zu treten. (S. VIII, 32.) Wir haben also einen vom Lehrer anerkannten Schüler vor uns. Dieser Schüler beginnt gleichfalls mit Empfindungen — Elementen (S. 17, 42), erklärt kategorisch, daß er in den Grenzen der Erfahrung bleiben wolle (S. VI.), nennt seine Anschauungen „konsequenten oder erkenntnistheoretischen Empirismus“ (S. 335), verurteilt auf das entschiedenste die „Einseitigkeit“ des Idealismus und den „Dogmatismus“ der Idealisten wie der Materialisten (S. 129), weist sehr energisch das mögliche „Mißverständnis“ (S. 123) zurück, als folge aus seiner Philosophie die Annahme, daß die Welt im Kopfe des Menschen existiere, liebäugelt mit dem naiven Realismus nicht weniger geschickt als Avenarius, Schuppe oder Basarow (S. 125: „Jede Gesichts- und ebenso jede anderweitige Sinneswahrnehmung hat ihren Ort genau da und nur da, wo wir sie vorfinden, d. h. wo sie das naive, von keiner Afterphilosophie angekränkelte Bewußtsein lokalisiert“) — und am Ende gelangt dieser vom Lehrer anerkannte Schüler zur Unsterblichkeit und zu Gott. Der Materialismus —

donnert dieser Wachtmeister auf dem Katheder, wollte sagen: der Schüler der „neuesten Positivisten“ — verwandle den Menschen in einen Automaten.

„Daß zugleich mit dem Glauben an die Freiheit unserer Entschlüssen auch alle Erwägungen über den sittlichen Wert unserer Handlungen und über unsere Verantwortlichkeit für diesen Wert in nichts zerfließen, bedarf nicht der Erwähnung. Ebenso wenig Raum bleibt für den Gedanken einer Fortsetzung unseres Lebens nach dem Tode.“ (S. 116.)

Das Finale des Buches lautet:

„Wohl bedarf es der Erziehung zur Tätigkeit (augenscheinlich ist die Erziehung der Jugend gemeint, die von diesem Mann der Wissenschaft verdummt wird. L.), aber . . . vor allem . . . der Erziehung zur Ehrfurcht — nicht vor den vergänglichen Werten einer zufälligen Tradition, sondern vor den unvergänglichen Werten der Pflicht und der Schönheit — vor dem Göttlichen in uns und außer uns.“ (S. 357.)

Man vergleiche damit A. Bogdanows Behauptung, daß in der Machschen Philosophie, die jedes „Ding an sich“ leugnet, für die Idee Gottes, der Willensfreiheit, der Unsterblichkeit der Seele **a b s o l u t k e i n P l a t z**“ (von Bogdanow gesperrt) sei und „auch nicht sein kann“ („Analyse der Empfindungen“, S. XII*), während Mach in ebendemselben Buch erklärt (S. 298): „es gibt keine Machsche Philosophie“, und nicht nur die Immanenzphilosophen, sondern auch Cornelius, der den Kern der Avenariusschen Gedanken bloßgelegt habe, empfiehlt! Erstens also, Bogdanow **k e n n t a b s o l u t n i c h t** die „Machsche Philosophie“ als Richtung, die nicht nur unter den Fittichen des Fideismus eine Zufluchtsstätte gefunden hat, sondern deren Konsequenz der Fideismus ist. Zweitens, Bogdanow **k e n n t a b s o l u t n i c h t** die Geschichte der Philosophie; denn die Verneinung der erwähnten Ideen in Zusammenhang zu bringen mit der Verneinung jedes Dinges an sich ist ein Hohn auf diese Geschichte. Will Bogdanow vielleicht leugnen, daß alle konsequenten Anhänger Humes, gerade dadurch, daß sie jedes Ding an sich verneinen, diesen Ideen **P l a t z e i n r ä u m e n**? Hat denn Bogdanow nichts gehört von den subjektiven Idealisten, die jedes Ding an sich leugnen und eben dadurch diesen Ideen Raum geben? Für diese Ideen „kann

* Es handelt sich um Bogdanows Vorwort zur **r u s s i s c h e n** Uebersetzung der „Analyse der Empfindungen“. Die **R e d.**

es keinen Platz geben“ lediglich in einer Philosophie, die lehrt, daß nur das sinnliche Sein existiere, daß die Welt sich bewegende Materie sei, daß die jedermann bekannte Außenwelt, das Physische, die einzige objektive Realität sei — also in der Philosophie des Materialismus. Deswegen, gerade deswegen bekämpfen sowohl die von Mach empfohlenen Immanenzphilosophen als auch Machs Schüler Cornelius samt der ganzen modernen Professorenphilosophie den Materialismus.

Als man unsere Machisten mit der Nase auf die Unanständigkeit stieß, begannen sie sich von Cornelius loszusagen. Solche Lossagungen sind nicht viel wert. Friedrich Adler ist scheinbar nicht „gewarnt“ worden und deshalb empfiehlt er diesen Cornelius in einer sozialistischen Zeitschrift („Der Kampf“, 1908, 5, S. 235: „eine leicht lesbare, höchst empfehlenswerte Schrift“). Auf dem Wege über den Machismus werden direkte philosophische Reaktionäre und Prediger des Fideismus als Lehrer der Arbeiter eingeschmuggelt!

Petzoldt merkte ohne Warnungen den Betrug bei Cornelius, aber seine Methode, wie er gegen diesen Betrug zu Felde zieht, ist geradezu eine Perle. Man höre:

„Behaupten, die Welt sei Vorstellung (wie die Idealisten es tun, die wir, da gibt es gar nichts zu lachen, bekämpfen! L.), hat nur dann einen Sinn, wenn man damit sagen will, sie sei die Vorstellung des Aussagenden oder meinetwegen auch aller Aussagenden, also in ihrer Existenz von seinem oder ihrem Denken allein abhängig: nur soweit er sie denke, sei sie, und was er nicht denke, existiere auch nicht. Wir dagegen machen die Welt nicht von dem Denken des oder der Einzelnen oder noch besser und schärfer: nicht von dem Akte des Denkens oder von irgendwelchem aktuellen Denken abhängig, sondern — und zwar lediglich in logischer Hinsicht — von dem Denken überhaupt. Beides vermengt der Idealist, und das Ergebnis ist der agnostizistische Halb-Solipsismus, wie wir ihn bei Cornelius beobachten.“ („Einführung“, Bd. II, S. 317.)

Stolypin dementierte die Existenz des schwarzen Kabinetts! Petzoldt schmetterte die Idealisten in den Staub — es ist nur merkwürdig, daß diese Vernichtung des Idealismus aussieht wie ein Ratschlag an die Idealisten, doch ihren Idealismus möglichst geschickt zu verstecken. Die Welt ist vom Denken der Menschen abhängig — das ist falscher Idealismus. Die Welt ist vom Denken überhaupt abhängig, das ist neuester Positivismus, kritischer Rea-

lismus; mit einem Wort — eine einzige bürgerliche Scharlatanerie! Wenn Cornelius ein agnostizistischer Halbsolipsist ist, so ist Petzoldt ein solipsistischer Halbagnostiker. Flohknackerei, meine Herren!

Fahren wir fort. In der zweiten Auflage von „Erkenntnis und Irrtum“ sagt Mach:

„Eine systematische Darstellung (der Ansichten Machs. L.), der ich in allem Wesentlichen zustimmen kann, gibt Prof. Dr. Hans Kleinpeter (Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart, Leipzig, 1905).“

Nehmen wir nun den Hans Numero zwei vor. Dieser Professor ist ein geschworener Propagandist des Machismus: er hat eine Menge von Aufsätzen über Machs Anschauungen in den philosophischen Fachzeitschriften sowohl in deutscher als auch in englischer Sprache verfaßt, Uebersetzungen der von Mach empfohlenen Werke besorgt, auch mit Vorreden von Mach — kurz, er ist die rechte Hand des „Meisters“. Hier seine Auffassung:

„. . . Meine ganze (äußere und innere) Erfahrung, all mein Denken und Trachten ist mir als psychischer Vorgang, als Teil meines Bewußtseins gegeben.“ (S. 18 des zit. Buches.) „Was wir ‚physisch‘ nennen, ist eine Konstruktion aus psychischen Elementen.“ (S. 144.) „Subjektive Ueberzeugung, nicht objektive Gewißheit ist das einzig erreichbare Ziel aller Wissenschaft.“ (S. 9.) (Gesperret von Kleinpeter, der dieser Stelle eine Anmerkung beifügt: „So ähnlich heißt es schon bei Kant in der ‚Kritik der praktischen Vernunft‘.“) „Die Annahme fremden Bewußtseins ist eine solche, die sich nie durch die Erfahrung bestätigen läßt.“ (S. 42.) „Ich weiß zunächst gar nicht, ob es außer mir noch andere Ichs überhaupt gibt.“ (S. 43.)

In Kapitel II, § 5: „Von der Aktivität (Spontaneität) im Bewußtsein“ heißt es: Bei einem tierischen Automat geschehe das Aufeinanderfolgen der Vorstellungen rein mechanisch. Dasselbe bei uns, wenn wir träumen.

„Davon unterscheidet sich jedoch ganz wesentlich die Beschaffenheit unseres Bewußtseins im normalen Zustande. Diesem kommt eine Eigenschaft zu, die jenem (dem Automaten) völlig abgeht, und die mechanisch oder automatisch zu erklären uns zum mindesten schwer fällt: die sogenannte Selbsttätigkeit des Ich. Jeder ist imstande, sich seinen Bewußtseinsinhalten gegenüberzustellen, mit ihnen zu manipulieren, sie schärfer zu beachten oder in den Hintergrund treten zu lassen, sie zu analysieren, die Teile miteinander zu vergleichen usw. Das alles ist Tatsache der (unmittelbaren) Erfahrung. Unser Ich ist also wesentlich verschieden von der Summe aller Bewußtseinsinhalte und kann derselben nicht etwa gleichgesetzt werden. Zucker besteht aus Kohlenstoff, Wasserstoff

und Sauerstoff; würden wir dem Zucker eine Zuckerseele zuschreiben, so müßte dieser nach Analogie auch die Fähigkeit zukommen, die Kohlenstoff-, Wasserstoff- und Sauerstoffteilchen nach Belieben herumschieben zu können.“ (S. 29 u. 30.)

§ 4 im nächsten Kapitel: „Der Erkenntnisakt — eine Willenshandlung“.

„Hingegen muß als feststehende Tatsache betrachtet werden die Unterscheidbarkeit aller meiner psychischen Erlebnisse in die zwei großen Hauptgruppen der erzwungenen und der Willkürhandlungen. Zu den ersteren zählen sämtliche Eindrücke einer Außenwelt.“ (S. 47.) „Daß es möglich ist, von einem Tatsachengebiet mehrere Theorien zu geben . . . ist eine dem Physiker ebenso wohlbekannte als mit den Voraussetzungen einer absoluten Erkenntnistheorie allerdings unvereinbare Tatsache. Auch sie hängt mit dem Willenscharakter unseres Denkens zusammen; auch in ihr spricht sich die Ungebundenheit unseres Willens durch die äußeren Umstände aus.“ (S. 50.)

Danach mag man die Kühnheit der Behauptung Bogdanows ermessen, daß in der Machschen Philosophie „für die Willensfreiheit absolut kein Raum vorhanden“ sei, wo doch Mach selber einen Kleinpeter empfiehlt! Wir haben schon gesehen, daß letzterer weder seinen eigenen noch Machs Idealismus zu verbergen sucht. Im Jahre 1898/99 schrieb Kleinpeter:

„Hertz bekundet dieselbe (wie Mach, L.) subjektivistische Auffassung vom Wesen unserer Begriffe . . . Haben sich Mach und Hertz (mit welcher Berechtigung Kleinpeter den berühmten Physiker in die Sache hineinzieht, das werden wir später sehen. L.) nach der idealistischen Seite hin das Verdienst erworben, zu betonen, daß alle unsere Begriffe und deren Verknüpfung — nicht bloß einige — subjektiven Ursprungs sind, so haben sie sich nach der empiristischen Seite hin das nicht geringere Verdienst erworben, zu erkennen, daß es die Erfahrung ist, die über die Richtigkeit derselben als eine vom Denken ganz unabhängige Instanz zu entscheiden hat.“ („Archiv für systematische Philosophie“, Bd. V, S. 167—170.)

Im Jahre 1900: Kant und Berkeley, bei allen ihren Unterschieden von Mach, werden ihm „noch immer näherstehen als der in der Naturwissenschaft herrschende metaphysische Empirismus“ (d. h. Materialismus; der Herr Professor hütet sich, den Teufel beim Namen zu nennen!), „der ja sein (Machs) Hauptangriffsobjekt bildet“. (Ebenda, Bd. VI, 1900, S. 87.)

Im Jahre 1903: „Der Ausgangspunkt Berkeleys und Machs ist unanfechtbar . . .“ „Mach ist der Vollender Kants.“ („Kantstudien“, Bd. VIII, 1903, S. 274 u. 314.)

Im Vorwort zur russischen Uebersetzung der „Analyse der Empfindungen“ nennt Mach auch Professor Th. Ziehen, der „wenn auch nicht die gleichen, so doch sehr nahe Wege gehe“. Nehmen wir das Buch von Professor Theodor Ziehen („Psychophysiologische Erkenntnistheorie“, Jena 1898), so sehen wir, daß der Verfasser schon im Vorwort sich auf Mach, Avenarius, Schuppe usw. beruft. Also wiederum ein vom Meister anerkannter Schüler. Die „neueste“ Theorie Ziehens besteht darin, daß nur die „Menge“ fähig sei zu denken, daß „ein wirkliches Ding die Empfindung verursacht“ (S. 3).

„Am Eingang der Erkenntnistheorie ist keine andere Ueberschrift möglich als der Berkeley'sche Satz: *The external objects subsist not by themselves, but exist in minds**.“ (S. 5.) „Gegeben sind uns Empfindungen und Vorstellungen. Beide fassen wir mit dem Wort der psychischen Vorgänge oder des Psychischen zusammen. Nichtpsychisches ist ein inhaltloses Wort.“ (S. 100.)

Die Naturgesetze seien keine Beziehungen zwischen materiellen Körpern, sondern „zwischen den reduzierten Empfindungen“ (S. 104). In diesem „neuen“ Begriff der „reduzierten Empfindungen“ besteht die ganze Originalität des Ziehenschen Berkeleyanismus!

Von Ziehen, dem Idealisten, rückte Petzoldt schon 1904 im zweiten Band seiner „Einführung“ (S. 298—301) ab. 1906 zählt er bereits in der Liste der „Idealisten oder Psychonisten“ Cornelius, Kleinpeter, Ziehen, Verworn auf („Das Weltproblem usw.“, S. 137, Fußnote). Bei allen diesen Herren Professoren soll ein „Mißverständnis“ in der Auslegung „der Anschauungen von Mach und Avenarius“ vorliegen (ebenda). Armer Mach und armer Avenarius! Nicht nur die Feinde haben sie als Idealisten und „sogar“ (wie Bogdanow sich ausdrückt) als Solipisten verleumdet, nein, auch die Freunde, Schüler, Anhänger, Professoren von Fach, haben ihre Meister falsch, und zwar in idealistischem Sinne verstanden. Wenn sich der Empiriokritizismus zum Idealismus auswächst, so beweise das beileibe nicht das Grundfalsche seiner verworrenen, berkeleyanischen Grundvor-

* Die äußeren Objekte existieren nicht an sich, sondern nur in unserem Verstand.

aussetzungen. Gott bewahre! Das ist nur ein kleines „Mißverständnis“ im Nodred¹⁰-Petzoldtschen Sinn des Wortes.

Am drolligsten ist hier vielleicht, daß der Hüter der Reinheit und Unschuld, Petzoldt selbst, Mach-Avenarius erstens durch ein „logisches a priori“ „ergänzt“ und zweitens sie mit dem Schrittmacher des Fideismus, Wilhelm Schuppe, zusammengekoppelt hat.

Wären Petzoldt die englischen Anhänger Machs bekannt, so müßte er die Liste der (durch ein „Mißverständnis“) dem Idealismus verfallenen Machisten bedeutend erweitern. Wir haben schon auf den von Mach belobten Pearson als auf einen konsequenten Idealisten hingewiesen. Hier die Äußerungen von noch zwei „Verleumdern“, die über Pearson dasselbe sagen:

„Die Lehre des Professors Karl Pearson ist ein einfaches Echo der wirklich großen Lehre Berkeleys“ (Howard V. Knox im „Mind“, vol. VI, 1897, p. 205).

„Herr Pearson ist, und daran ist nicht zu zweifeln, ein Idealist im strengsten Sinne des Wortes“ (George Rodier, „Revue philosophique de la France et de l'étranger, 1888, II. vol. 26, p. 200).

Den englischen Idealisten W. K. Clifford, dessen Forschungsrichtung Mach als der seinigen „recht naheliegend“ bezeichnet („Analyse der Empfindungen“, Vorwort zur 3. Auflage) muß man eher als Lehrer denn als Schüler Machs bezeichnen, denn Cliffords philosophische Arbeiten sind in den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts erschienen. Das „Mißverständnis“ stammt hier direkt von Mach, der im Jahre 1901 den Idealismus in der Lehre Cliffords, wonach die Welt „geistiger Stoff“ (mind-stuff), „soziales Objekt“, „hochorganisierte Erfahrung“ usw. sei, „nicht bemerkt“ hat*. Zur Charakteristik der Scharlatanerie der deutschen Machisten muß noch erwähnt werden, daß Kleinpeter 1905 diesen Idealisten in den Rang der Begründer „einer wissenschaftlich haltbaren Erkenntnislehre“ erhebt!

Auf Seite 291 der „Analyse der Empfindungen“ erwähnt Mach einen (dem Buddhismus und dem Machismus) nahestehenden Philosophen, den Amerikaner P. Carus. Carus, der sich als „Verehrer

* William Kingdom Clifford: „Lectures and Essays“, 3. rd. ed., London 1901, vol. II, p. 55, 65, 69: „Ich bin für Berkeley gegen Spencer“, p. 58; „Das Objekt ist eine Reihe von Veränderungen in meinem Bewußtsein, nicht aber etwas außerhalb desselben“, p. 52.

und persönlicher Freund“ von Mach bezeichnet, redigiert in Chikago die Zeitschrift „The Monist“, die sich mit Philosophie beschäftigt, und eine kleine Zeitschrift „The Open Court“ („Offene Tribüne“), die religiöser Propaganda dient. „Die Wissenschaft ist die göttliche Offenbarung“, sagt die Redaktion dieser populären kleinen Zeitschrift. „Wir sind der Ansicht, daß die Wissenschaft eine Reform der Kirche herbeiführen kann, die von der Religion alles, was an ihr gesund, richtig und gut ist, bewahren wird.“ Mach ist ständiger Mitarbeiter des „Monist“, läßt darin auch einzelne Kapitel aus seinen neuen Werken abdrucken. Carus verbessert Mach „ein klein wenig“ in der Richtung nach Kant hin und erklärt, daß Mach „ein Idealist oder, wie ich lieber sagen möchte, Subjektivist ist“, daß aber er, Carus, abgesehen von einzelnen Meinungsverschiedenheiten, überzeugt sei, daß er „mit Mach übereinstimme“*.

„Unser Monismus — sagt Carus — ist kein materialistischer, kein spiritualistischer, kein agnostischer, er bedeutet einfach und ausschließlich die Folgerichtigkeit . . . Er nimmt die Erfahrung zur Grundlage und wendet als Methode die systematisierten Formen der Erfahrungsbeziehungen an.“ (Augenscheinlich ein Plagiat aus A. Bogdanows „Empiriomonismus“! L.)

Die Devise von Carus ist:

„Nicht Agnostizismus, sondern positive Wissenschaft, nicht Mystizismus, sondern klares Denken; nicht Supernaturalismus, nicht Materialismus, sondern monistische Weltauffassung, nicht Dogma, sondern Religion, nicht Glaube als Lehre, sondern reiner Glaube (not creed but faith).“

In Erfüllung dieser Devise predigt Carus eine neue Theologie, eine „wissenschaftliche Theologie“ oder Theonomie, die den Buchstaben der Bibel leugnet, doch darauf besteht, daß „die ganze Wahrheit göttlich ist, und daß sich Gott in der Geschichte ebenso wie in der Naturwissenschaft offenbart“**.

Es muß bemerkt werden, daß Kleinpeter in dem bereits erwähnten Buch über die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart Carus neben Ostwald, Avenarius und den Immanenzphilosophen empfiehlt (S. 151 u. 152). Als Haeckel seine Thesen

* „The Monist“, vol. XVI, 1906, July, P. Carus: „Professor Machs Philosophy“, p. 320, 333, 345. Es ist eine Antwort auf den in der gleichen Zeitschrift erschienenen Aufsatz Kleinpeters.

** Ebenda, Bd. 13, S. 24. Der Artikel von Carus: „Theology as a science“.

für den Monistenbund herausgegeben hatte, trat Carus entschieden dagegen auf: erstens verwerfe Haeckel ohne Grund die Apriorität, die „mit der naturwissenschaftlichen Philosophie durchaus vereinbar“ sei; zweitens ist Carus gegen die Haeckelsche Doktrin des Determinismus, die „die Möglichkeit der Willensfreiheit ausschließt“; drittens „begeht Haeckel den Fehler, daß er den einseitigen Standpunkt des Naturforschers gegen den traditionellen Konservatismus der Kirche betont. Er tritt daher als Feind der existierenden Kirchen auf, statt mit Freuden an deren Höherentwicklung zu einer neuen und sichereren Interpretierung der Dogmen zu arbeiten.“ (ib., vol. XVI, 1906, p. 122.) Carus gesteht selbst, daß ihn „viele Freidenker für einen Reaktionär halten, die mich deswegen tadeln, weil ich nicht in ihren Chorus einstimme, der jede Religion als Aberglauben verschreit“ (S. 355).

Es ist ganz offenkundig, daß wir hier den Führer einer Kompanie amerikanischer literarischer Hochstapler vor uns haben, die sich damit abgeben, das Volk mit religiösem Opium besoffen zu machen. Mach und Kleinpeter sind scheinbar durch ein kleines „Mißverständnis“ unter diese Leute geraten.

5. A. BOGDANOWS „EMPIRIOMONISMUS“

„Ich persönlich — schreibt Bogdanow von sich — kenne bis jetzt in der ganzen Literatur nur einen Empiriomonisten, nämlich einen gewissen A. Bogdanow. Den aber kenne ich dafür sehr gut, und ich kann garantieren, daß seine Auffassung durchaus der sakramentalen Formel von der Ursprünglichkeit der Natur gegenüber dem Geist entspricht. Und zwar betrachtet er alles Existierende als eine kontinuierliche Kette der Entwicklung, deren untere Glieder sich im Chaos der Elemente verlieren, und deren obere, uns bekannte Glieder die Erfahrung der Menschen (gesperrt von Bogdanow), die psychische und, höher noch, die physische Erfahrung darstellen, wobei diese Erfahrung und die aus ihr entstehende Erkenntnis dem entspricht, was man gewöhnlich als Geist bezeichnet.“ („Empiriomonismus“ III, S. XII.)

Als „sakramentale“ Formel verlacht hier Bogdanow den uns bekannten Satz von Engels, dessen Namen er jedoch diplomatisch umgeht! Keine Rede davon, daß er mit ihm etwa nicht übereinstimmte . . .

Doch betrachten wir etwas aufmerksamer Bogdanows eigenes Resumé seines berüchtigten „Empiriomonismus“ und seiner „Substitution“. Die physische Welt wird als Erfahrung der Menschen bezeichnet, und es wird erklärt, daß die physische Erfahrung in der Kette der Entwicklung „höher“ stehe als die psychische. Aber das ist doch purer Unsinn! Und zwar ist es derselbe Unsinn, der jeder idealistischen Philosophie eigen ist. Es ist geradezu komisch, wenn Bogdanow ein derartiges „System“ für Materialismus ausgibt: ist doch bei mir ebenfalls die Natur das Primäre, der Geist das Sekundäre. Wenn man Engels' Definition so anwenden wollte, dann ist auch Hegel ein Materialist, denn auch bei ihm steht erst die psychische Erfahrung (unter dem Namen absolute Idee), dann folgt „höher“ die physische Welt, die Natur, und endlich die Erkenntnis des Menschen, der durch die Natur die absolute Idee erkennt. Kein einziger Idealist wird in diesem Sinne die Ursprünglichkeit der Natur leugnen, denn dies ist in Wirklichkeit keine Ursprünglichkeit, in Wirklichkeit wird die Natur nicht für das unmittelbare Gegebene, für den Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie genommen. In Wirklichkeit führt zur Natur noch ein langer Verbindungsweg über die Abstraktionen des „Psychischen“. Es ist gleichgültig, wie man diese Abstraktionen nennt: ob absolute Idee, oder universales Ich, Weltwille usw. Dadurch unterscheiden sich die Spielarten des Idealismus voneinander, und solcher Spielarten gibt es eine Unmenge. Das Wesen des Idealismus besteht darin, daß das Psychische zum Ausgangspunkt genommen wird; daraus wird die Natur abgeleitet, und dann erst aus der Natur das gewöhnliche, menschliche Bewußtsein. Dieses ursprünglich „Psychische“ erweist sich daher immer als eine tote Abstraktion, die die verwässerte Theologie verdeckt. Jeder weiß z. B., was eine menschliche Idee ist, aber eine Idee ohne den Menschen und vor dem Menschen, eine Idee in der Abstraktion, eine absolute Idee ist eine theologische Erfindung des Idealisten Hegel. Jeder weiß, was eine menschliche Empfindung ist, aber eine Empfindung ohne den Menschen, vor dem Menschen, ist ein Unsinn, eine tote Abstraktion, eine idealistische Schrulle. Gerade eine solche idealistische

Schrulle verzapft Bogdanow, wenn er folgende Stufenleiter aufstellt:

1. Chaos der „Elemente“ (wir wissen, daß sich kein anderer menschlicher Begriff als E m p f i n d u n g hinter dem Wörtchen Element versteckt).
2. Psychische Erfahrung der Menschen.
3. Physische Erfahrung der Menschen.
4. „Die aus ihr entstehende Erkenntnis“.

Es gibt keine (menschlichen) Empfindungen ohne den Menschen. Folglich ist die erste Stufe eine tote idealistische Abstraktion. Dem Wesen der Sache nach haben wir hier nicht die allen bekannten und gewöhnlichen m e n s c h l i c h e n Empfindungen vor uns, sondern irgendwelche ausgedachte, Empfindungen eines N i e m a n d, Empfindungen ü b e r h a u p t, göttliche Empfindungen, so wie bei Hegel die gewöhnliche, menschliche Idee zu einer göttlichen wurde, nachdem sie einmal von dem Menschen und dem menschlichen Gehirn losgetrennt worden war.

Also mit der ersten Stufe ist es nichts.

Auch mit der zweiten ist es nichts, denn ein P s y c h i s c h e s v o r dem Physischen (und die zweite Stufe steht ja bei Bogdanow v o r der dritten) kennt weder irgendein Mensch noch die Naturwissenschaft. Die physische Welt existierte schon, bevor das Psychische, als höchstes Produkt der höchsten Formen der organischen Materie, erscheinen konnte. Bogdanows zweite Stufe ist also ebenfalls eine tote Abstraktion, ist ein Gedanke ohne Gehirn, ist menschlicher Verstand, losgelöst vom Menschen.

Erst dann, und nur dann, wenn wir die beiden ersten Stufen ganz fortwerfen, können wir ein Weltbild bekommen, das der Naturwissenschaft und dem Materialismus wirklich entspricht, nämlich: 1. die physische Welt existiert u n a b h ä n g i g von dem menschlichen Bewußtsein und hat lange v o r dem Menschen, v o r jeder „menschlichen Erfahrung“ existiert; 2. das Psychische, das Bewußtsein usw. ist das höchste Produkt der Materie (d. h. des Physischen), es ist eine Funktion jenes besonders komplizierten Stückes Materie, das als menschliches Gehirn bezeichnet wird.

„Das Gebiet der Substitution — schreibt Bogdanow — fällt mit dem Gebiet der physischen Erscheinungen zusammen; den psychischen Erscheinungen braucht man nichts zu substituieren, denn diese sind die unmittelbaren Komplexe.“ (XXXIX.)

Das eben ist Idealismus, denn das Psychische, d. h. Bewußtsein, Vorstellung, Empfindung usw., wird als das Unmittelbare angenommen, und das Physische daraus abgeleitet, das Psychische für dieses substituiert. Die Welt ist das Nicht-Ich, das von unserem Ich geschaffen wurde, sagte Fichte. Die Welt ist eine absolute Idee, sagte Hegel. Die Welt ist Wille, sagte Schopenhauer. Die Welt ist ein Begriff und eine Vorstellung, sagt der Immanenzphilosoph Rehmke. Das Sein ist das Bewußtsein, sagt der Immanenzphilosoph Schuppe. Das Physische ist die psychische Substitution, sagt Bogdanow. Man muß blind sein, um nicht den gleichen idealistischen Kern in den verschiedenen Wortverkleidungen zu sehen.

„Stellen wir uns die Frage — schreibt Bogdanow im ersten Buch des „Empiriomonismus“, S. 128 u. 129 —, was ein Lebewesen, z. B. ein Mensch ist?“ Und er antwortet:

„Der Mensch ist vor allem ein bestimmter Komplex der unmittelbaren Erlebnisse.“ (Wohlgemerkt: „vor allem“! L.) „Später, in der weiteren Entwicklung der Erfahrung erweist sich der Mensch für sich ebenso wie für die anderen als ein physischer Körper in der Reihe anderer physischer Körper.“

Das ist doch ein totaler „Komplex“ von Unsinn, brauchbar höchstens, um die Unsterblichkeit der Seele oder die Idee Gottes usw. daraus herzuleiten. Der Mensch soll vor allem ein Komplex der unmittelbaren Erlebnisse sein und erst in der weiteren Entwicklung ein physischer Körper! Also gibt es „unmittelbare Erlebnisse“ ohne physische Körper, vor dem physischen Körper. Wie schade, daß diese herrliche Philosophie nicht in unseren geistlichen Seminarien eingeführt wurde; dort hätte man ihren vollen Wert zu würdigen gewußt.

„... Wir haben anerkannt, daß die physische Natur selbst ein Abgeleitetes (gesperrt von Bogdanow) ist aus Komplexen unmittelbaren Charakters (zu denen auch die psychischen Koordinationen gehören), daß sie eine Abspiegelung solcher Komplexe in anderen, ihnen analogen, nur dem kompliziertesten Typus angehörigen Komplexen (in der sozial-organisierten Erfahrung der Lebewesen) ist.“ (S. 146.)

Eine Philosophie, die lehrt, daß die physische Natur selbst ein Abgeleitetes ist, ist die allerreinste Pfaffenphilosophie. Und dieser ihr Charakter wird nicht im mindesten dadurch geändert, daß Bogdanow selbst sehr eifrig jeder Religion abschwört. Dühring war auch Atheist; in seiner „sozialitären“ Ordnung wollte er sogar die Religion verboten wissen. Nichtsdestoweniger hatte Engels recht, als er nachwies, daß das Dühringsche „System“ ohne Religion nicht klappt. Dasselbe gilt für Bogdanow, nur mit dem wesentlichen Unterschiede, daß die zitierte Stelle keine zufällige Inkonsequenz ist, sondern das Wesen seines „Empiriomonismus“ und seiner ganzen „Substitution“. Wenn die Natur ein Abgeleitetes, Hervorgebrachtes ist, so ist es selbstverständlich, daß sie nur von irgend etwas, das größer, reicher, weiter, machtvoller als sie selbst ist, von etwas Existierendem abgeleitet sein kann; denn um die Natur „hervorzubringen“, muß man unabhängig von der Natur existieren. Folglich existiert etwas *a u ß e r h a l b* der Natur, und zwar etwas, das die Natur *h e r v o r b r i n g t*. Auf gut Deutsch heißt das Gott. Die idealistischen Philosophen waren immer bemüht, diesen Namen zu ändern, ihn abstrakter, nebelhafter zu machen und ihn gleichzeitig (um ihn glaubhafter erscheinen zu lassen) dem „Psychischen“ als dem „unmittelbaren Komplex“, dem unmittelbar Gegebenen, das keiner Beweise bedarf, näherzubringen. Die absolute Idee, der universale Geist, der Weltwille, die „*a l l g e m e i n e S u b s t i t u t i o n*“ des Psychischen für das Physische — das ist ein und dieselbe Idee, nur in verschiedenen Formulierungen. Jedermann kennt — und die Naturwissenschaft untersucht — die Idee, den Geist, den Willen, das Psychische als eine Funktion des normal arbeitenden menschlichen Gehirns; diese Funktion von dem in bestimmter Weise organisierten Stoff lostrennen zu wollen, sie in eine universale, allgemeine Abstraktion zu verwandeln, diese Abstraktion der ganzen physischen Natur zu „substituieren“, — das sind Wahnideen des philosophischen Idealismus, das ist ein Hohn auf die Naturwissenschaft.

Der Materialismus behauptet, daß die „sozial organisierte Erfahrung der Lebewesen“ etwas von der physischen Natur Abge-

leitetes sei, das Resultat einer langen Entwicklung derselben, und zwar einer Entwicklung aus einem Zustand der physischen Natur, wo es weder Sozialität noch Organisation noch Erfahrung noch Lebewesen gab und auch nicht geben konnte. Der Idealismus behauptet, daß die physische Natur ein von dieser Erfahrung der Lebewesen Abgeleitetes sei, und setzt somit die Natur Gott gleich (wenn er sie ihm nicht gar unterordnet). Denn Gott ist unzweifelhaft ein von der sozial-organisierten Erfahrung der Lebewesen Abgeleitetes. Man mag Bogdanows Philosophie drehen und wenden wie man will, sie enthält nichts weiter als eine reaktionäre Konfusion.

Bogdanow glaubt, das Gerede von der sozialen Organisation der Erfahrung sei „erkenntnistheoretischer Sozialismus“ (III. Buch, S. XXXIV). Das ist verrücktes Zeug. Die Jesuiten wären — wenn man über den Sozialismus so urteilt — demnach eifrige Anhänger des „erkenntnistheoretischen Sozialismus“; denn der Ausgangspunkt ihrer Erkenntnistheorie ist die Gottheit als „sozial-organisierte Erfahrung“. Und zweifellos ist der Katholizismus eine sozial-organisierte Erfahrung, nur spiegelt er nicht die objektive Wahrheit wider (die von Bogdanow geleugnet und von der Naturwissenschaft widergespiegelt wird), sondern die Ausbeutung der Unwissenheit des Volkes durch bestimmte Gesellschaftsklassen.

Wir brauchen aber gar nicht bis zu den Jesuiten zu gehen. Wir finden Bogdanows „erkenntnistheoretischen Sozialismus“ ganz bei den von Mach so geliebten Immanenzphilosophen. Leclair betrachtet die Natur als das Bewußtsein der „menschlichen Gattung“ („Der Realismus der modernen Naturwissenschaft usw.“, S. 55), nicht aber als das eines einzelnen Individuums. Derartigen Fichteschen „erkenntnistheoretischen Sozialismus“ kann man bei den bürgerlichen Philosophen finden so viel man will. Auch Schuppe betont das „generische, das gattungsmäßige Moment des Bewußtseins“ (vgl. S. 379 u. 380 in „V. f. w. Ph.“, 17. Bd.). Zu denken, daß der philosophische Idealismus dadurch verschwindet, daß man das individuelle Bewußtsein durch das Menschheitsbewußtsein oder die Erfahrung einer Person durch die sozial-organisierte

Erfahrung ersetzt, ist genau dasselbe, wie wenn man glaubt, der Kapitalismus verschwinde, wenn man an Stelle eines einzelnen Kapitalisten eine Aktiengesellschaft setzt.

Unsere russischen Machisten Juschkewitsch und Valentinow sprechen dem Materialisten Rachmetow nach, Bogdanow sei ein Idealist (wobei sie Rachmetow geradezu pöbelhaft beschimpfen). Doch darüber nachzudenken, woher dieser Idealismus stammt, dazu sind sie nicht imstande. Nach ihnen ist Bogdanow eine individuelle Erscheinung, eine Zufälligkeit, ein Einzelfall. Das ist nicht wahr, Bogdanow persönlich mag sich einbilden, ein „originelles“ System erfunden zu haben, es genügt aber, ihn mit den oben zitierten Schülern Machs zu vergleichen, um einzusehen, wie falsch das ist. Der Unterschied zwischen Bogdanow und Cornelius ist viel geringer als der Unterschied zwischen Cornelius und Carus. Der Unterschied zwischen Bogdanow und Carus ist geringer (natürlich nur, was das philosophische System anbetrifft, und nicht, soweit sie sich der reaktionären Konsequenzen bewußt sind) als zwischen Carus und Ziehen usw. Bogdanow ist nur eine der Erscheinungen jener „sozial-organisierten Erfahrung“, die davon zeugt, wie der Machismus in den Idealismus hineinwächst. Es gäbe auf der Welt überhaupt keinen Bogdanow (es handelt sich natürlich ausschließlich um Bogdanow als Philosophen), wenn in der Lehre seines Meisters Mach nicht „Elemente“ — des Berkeleyanismus gewesen wären. Und ich kann mir keine „schrecklichere Rache“ an Bogdanow denken, als seinen „Empiriomonismus“, sagen wir, ins Deutsche zu übersetzen und zur Rezension an Leclair und Schubert-Soldern, Cornelius und Kleinpeter, Carus und Pillon (den französischen Mitarbeiter und Schüler von Renouvier) zu schicken. Diese offenkundigen Kampfgefährten und zum Teil direkten Jünger Machs würden durch ihr Entzücken über die „Substitution“ viel mehr sagen als durch ihre eigenen Betrachtungen.

Uebrigens wäre es kaum richtig, die Philosophie Bogdanows als ein vollendetes und unbewegliches System anzusehen. Im Verlauf von neun Jahren, von 1899 bis 1908, hat Bogdanow auf

seinen philosophischen Irrfahrten vier Stadien durchlaufen. Zuerst war er „naturwissenschaftlicher“ (d. h. halb unbewußt und instinktiv dem Geist der Naturwissenschaft getreuer) Materialist. Sein Werk: „Die Grundelemente der historischen Auffassung der Natur“ trägt deutliche Spuren dieses Stadiums. Die zweite Stufe ist die am Ende der 90er Jahre des vorigen Jahrhunderts in Mode gekommene „Energetik“ Ostwalds, d. h. ein verworrener Agnostizismus, der hier und da in den Idealismus hineinstolpert. Von Ostwald (auf dem Titelblatt der „Vorlesungen über Naturphilosophie“ von Ostwald steht „E. Mach gewidmet“) gelangte Bogdanow zu Mach, d. h. er übernahm die Grundvoraussetzungen des subjektiven Idealismus, eines inkonsequenten und konfusen, wie die ganze Machsche Philosophie überhaupt ist. Das vierte Stadium: Versuche, einige Widersprüche des Machismus wegzuräumen und eine Art objektiven Idealismus zu schaffen. Die „Theorie der allgemeinen Substitution“ zeigt, daß Bogdanow, von seinem Ausgangspunkt angefangen, einen Bogen von fast 180 Grad beschrieben hat. Ist nun dieses Stadium der Bogdanowschen Philosophie vom dialektischen Materialismus weiter entfernt, oder ist es näher als die vorhergegangenen Stadien? Wenn er an derselben Stelle stehen bleibt, dann ist die Entfernung selbstverständlich weiter. Wenn er aber in der gleichen Kurve sich weiter bewegt, wie in den neun Jahren, dann ist es näher: er braucht jetzt nur einen ernsten Schritt zu machen, um wieder zum Materialismus einzubiegen, nämlich — seine universale Substitution universal hinauszuschmeißen. Denn diese universale Substitution faßt alle Sünden des halben Idealismus, alle Schwächen des konsequenten subjektiven Idealismus in einem chinesischen Zopf ebenso zusammen, wie (si parva licet componere magnis! — wenn man das kleine mit dem großen vergleichen darf) — die „absolute Idee“ Hegels alle Widersprüche des Kantschen Idealismus und alle Schwächen des Fichteanismus zusammenfaßte. Feuerbach blieb nur ein ernster Schritt, um wieder zum Materialismus zu kommen, nämlich die absolute Idee, diese Hegelsche „Substitution des Psychischen“ für die physische Natur, universal hinauszuerwerfen, ab-

solut zu entfernen. Feuerbach schnitt den chinesischen Zopf des philosophischen Idealismus ab, d. h. er nahm die Natur ohne jede „Substitution“ zur Grundlage.

Die Zeit wird zeigen, ob der chinesische Zopf des machistischen Idealismus noch lange wachsen wird.

6. DIE „THEORIE DER SYMBOLE“ (ODER HIEROGLYPHEN) UND DIE KRITIK VON HELMHOLTZ

In Ergänzung zu dem, was über die Idealisten als Kampfgefährten und Nachfolger des Empiriekritizismus gesagt wurde, dürfte es angebracht sein, den Charakter der machistischen Kritik an einigen in unserer (russischen) Literatur angeschnittenen philosophischen Sätzen hervorzuheben. So haben sich unsere Machisten, die Marxisten sein wollen, z. B. mit besonderer Freude auf Plechanows „Hieroglyphen“ gestürzt, d. h. auf die Theorie, nach der die Empfindungen und Vorstellungen des Menschen nicht Kopien der wirklichen Dinge und Naturvorgänge sind, nicht deren Abbilder, sondern nur konventionelle Zeichen, Symbole, Hieroglyphen usw. Basarow lacht diesen hieroglyphischen Materialismus aus, und es ist zu bemerken, daß er recht hätte, wenn er diesen hieroglyphischen Materialismus zugunsten eines nicht-hieroglyphischen Materialismus abgelehnt hätte. Doch Basarow vollführt hier wiederum ein Taschenspielerkunststück, indem er unter der Flagge der Kritik des „Hieroglyphismus“ seine Abschwörung des Materialismus durchschmuggelt. Engels spricht weder von Symbolen noch von Hieroglyphen, sondern von Kopien, Abbildern, Spiegelungen und Spiegelbildern der Dinge. Statt das Fehlerhafte der Plechanowschen Abweichung von der Engelschen Formulierung des Materialismus zu zeigen, verdeckt Basarow vor dem Leser die Engelssche Wahrheit durch Plechanows Irrtum.

Um sowohl Plechanows Irrtum wie Basarows Konfusion klar zu machen, nehmen wir einen bedeutenden Vertreter der „Theorie der Symbole“, Helmholtz (mit der Ersetzung des Wortes Sym-

bol durch das Wort Hieroglyphe wird an der Sache ja nichts geändert), und sehen zu, wie die Materialisten und wie die Idealisten samt den Machisten Helmholtz kritisierten.

Helmholtz, eine der größten Kapazitäten in der Naturwissenschaft, war in der Philosophie, wie die große Mehrzahl der Naturforscher, inkonsequent. Er neigte zum Kantianismus, hielt aber auch an diesem Standpunkt in seiner Erkenntnistheorie nicht konsequent fest. Hier z. B. die Betrachtung über die Uebereinstimmung der Anschauung und der Objekte aus seinem „Handbuch der physiologischen Optik“.

„Ich habe . . . die Sinnesempfindungen nur als *S y m b o l e* für die Verhältnisse der Außenwelt bezeichnet und ihnen jede Art der Aehnlichkeit oder Gleichheit mit dem, was sie bezeichnen, abgesprochen.“ (S. 442.)

Das ist Agnostizismus; doch etwas weiter auf der gleichen Seite lesen wir:

„Unsere Anschauungen und Vorstellungen sind *W i r k u n g e n*, welche die angeschauten und vorgestellten Objekte auf unser Nervensystem und unser Bewußtsein hervorgebracht haben.“

Das ist Materialismus. Nur stellt sich Helmholtz das Verhältnis zwischen absoluter und relativer Wahrheit nicht klar vor, wie aus seinen weiteren Betrachtungen zu ersehen ist. Etwas weiter unten sagt Helmholtz z. B.:

„Ich meine daher, daß es gar keinen möglichen Sinn haben kann, von einer anderen Wahrheit unserer Vorstellungen zu sprechen, als von einer *p r a k t i s c h e n*. Unsere Vorstellungen von den Dingen können gar nichts anderes sein als Symbole, natürlich gegebene Zeichen für die Dinge, welche wir zur Regelung unserer Bewegungen und Handlungen benutzen lernen. Wenn wir jene Symbole richtig zu lesen gelernt haben, so sind wir imstande, mit ihrer Hilfe unsere Handlungen so einzurichten, daß dieselben den gewünschten Erfolg haben . . .“

Das ist nicht richtig: Helmholtz gerät hier in den Subjektivismus hinein, in die Verneinung der objektiven Realität und der objektiven Wahrheit. Und er gelangt zu einer schreienden Unwahrheit, wenn er den Absatz mit den Worten schließt:

„Vorstellung und Vorgestelltes sind offenbar zwei ganz verschiedenen Welten angehörig . . .“

So zerreißen nur Kantianer Idee und Wirklichkeit, Bewußtsein und Natur. Doch etwas weiter unten lesen wir:

„Was zunächst die Eigenschaften der Objekte der Außenwelt betrifft, so zeigt eine leichte Ueberlegung, daß alle Eigenschaften, die wir ihnen zuschreiben können, nur *Wirkungen* bezeichnen, welche sie entweder auf unsere Sinne oder auf andere Naturobjekte ausüben . . .“ (S. 444.)

Hier geht Helmholtz wieder auf einen materialistischen Standpunkt über. Helmholtz war ein inkonsequenter Kantianer, der bald die apriorischen Denkgesetze anerkannte, bald zu der „transzendenten Realität“ von Zeit und Raum (d. h. zur materialistischen Auffassung derselben) neigte, der einmal die menschlichen Empfindungen von der Wirkung der äußeren Gegenstände auf unsere Sinnesorgane ableitete und sie ein andermal für bloße Symbole erklärte, d. h. für irgendwelche willkürliche Bezeichnungen, die von der „ganz verschiedenen“ Welt der bezeichneten Dinge losgetrennt seien. (Vgl. Victor Heyfelder: „Ueber den Begriff der Erfahrung bei Helmholtz“, Berlin 1897.)

Folgendermaßen äußert sich Helmholtz über seine Auffassung in der Rede vom 3. August 1878 über „Die Tatsachen in der Wahrnehmung“ („eine bemerkenswerte Kundgebung aus dem realistischen Lager“, wie Leclair diese Rede bezeichnete):

„Unsere Empfindungen sind eben Wirkungen, welche durch äußere Ursachen in unseren Organen hervorgebracht werden, und wie eine solche Wirkung sich äußert, hängt natürlich ganz wesentlich von der Art des Apparates ab, auf den gewirkt wird. Insofern die Qualität unserer Empfindung uns von der Eigentümlichkeit der äußeren Einwirkung, durch welche sie erregt ist, eine Nachricht gibt, kann sie als ein *Zeichen* derselben gelten, aber nicht als ein *Abbild*. Denn vom Bild verlangt man irgendeine Art der Gleichheit mit dem abgebildeten Gegenstände . . . Ein Zeichen aber braucht gar keine Art Aehnlichkeit mit dem zu haben, dessen Zeichen es ist.*“

Wenn die Empfindungen nicht Abbilder der Dinge sind, sondern nur Zeichen oder Symbole, die mit ihnen „gar keine Art Aehnlichkeit“ haben, so wird der materialistische Ausgangspunkt von Helmholtz unterhöhlt, die Existenz der äußeren Gegenstände einigem Zweifel unterworfen, denn Zeichen oder Symbole sind auch in bezug auf eingebildete Gegenstände durchaus möglich, und jeder kennt Beispiele von *solchen* Zeichen oder Symbolen. Helmholtz sucht mit Kant den Schein einer prinzipiellen Schranke

* „Vorträge und Reden“ von Hermann v. Helmholtz, Braunschweig 1896, Bd. II, S. 222.

zwischen „Erscheinung“ und „Ding an sich“ durchzuführen. Gegenüber einem geraden, klaren, offenen Materialismus hegt Helmholtz ein unüberwindliches Vorurteil. Doch sagt er selbst etwas weiter:

„Ich sehe nicht, wie man ein System selbst des extremsten subjektiven Idealismus widerlegen könnte, welches das Leben als Traum betrachten wollte. Man könnte es für so unwahrscheinlich, so unbefriedigend wie möglich erklären — ich würde in dieser Beziehung den härtesten Ausdrücken der Verwerfung zustimmen —, aber konsequent durchgeführt wäre es... Die realistische Hypothese dagegen traut der Aussage der gewöhnlichen Selbstbeobachtung, wonach die einer Handlung folgenden Veränderungen der Wahrnehmung gar keinen psychischen Zusammenhang mit dem vorausgegangenen Willensimpuls haben. Sie sieht als unabhängig von unserem Vorstellen bestehend an, was sich in täglicher Wahrnehmung so zu bewähren scheint, die materielle Welt außer uns. Unzweifelhaft ist die realistische Hypothese die einfachste, die wir bilden können, geprüft und bestätigt in außerordentlich weiten Kreisen der Anwendung, scharf definiert in allen Einzelbestimmungen und deshalb außerordentlich brauchbar und fruchtbar als Grundlage für das Handeln.“ (S. 242 u. 243.)

Der Agnostizismus von Helmholtz ähnelt ebenfalls einem „verschämten Materialismus“, nur mit Kantianischen Ausfällen im Unterschied zu den Berkeleyyanischen Ausfällen Huxleys.

Feuerbachs Anhänger Albrecht Rau kritisiert daher entschieden Helmholtz' Theorie der Symbole als eine inkonsequente Abweichung vom „Realismus“. Die Grundanschauung von Helmholtz — sagt Rau — sei eine realistische Voraussetzung, nach der „wir vermittels unserer Sinne die objektive Beschaffenheit der Dinge erfahren“. Die Theorie der Symbole verträgt sich nicht mit einer solchen (wie wir gesehen haben, völlig materialistischen) Auffassung; denn sie bringt ein gewisses Mißtrauen gegen die Sinnlichkeit mit, ein Mißtrauen gegen die Aussage unserer Sinnesorgane. Allerdings kann eine Abbildung dem Modell nie ganz gleich sein, doch ist ein Abbild etwas ganz anderes als ein Symbol, ein k o n v e n t i o n e l l e s Z e i c h e n. Eine Abbildung setzt die objektive Realität dessen, was „abgebildet“ wird, notwendig und unvermeidlich voraus. Das „konventionelle Zeichen“, das Symbol, die Hieroglyphe sind Begriffe, die ein absolut unnötiges Element des Agnosti-

* Albrecht Rau: „Empfinden und Denken“, Gießen 1896, S. 304.

zismus hineinbringen. Deshalb hat A. Rau durchaus recht, wenn er sagt, daß Helmholtz mit seiner Theorie der Symbole dem Kanti-anismus Tribut zollt.

„Wäre Helmholtz — sagt Rau — seiner realistischen Auffassung treu geblieben, hätte er den Grundsatz festgehalten, daß die Eigenschaften der Körper die Beziehungen der Dinge unter sich sowohl als zu uns ausdrücken, so hätte er die ganze Theorie offenbar gar nicht notwendig gehabt; er hätte dann, kurz und bündig ausgedrückt, sagen können: die Sensationen, welche die Dinge in uns bewirken, sind Abbilder vom Wesen der Dinge.“ (a. a. O., S. 320.)

So kritisiert Helmholtz ein Materialist. Dieser verwirft den hieroglyphischen oder symbolischen Materialismus oder Halbmaterialismus von Helmholtz im Namen des konsequenten Materialismus Feuerbachs.

Der Idealist Leclair (ein Vertreter der „immanenten Schule“, von der Machs Kopf und Herz eingenommen ist) zieht Helmholtz gleichfalls der Inkonsequenz und des Schwankens zwischen Materialismus und Spiritualismus („Der Realismus etc.“, S. 154). Aber für Leclair ist die Theorie der Symbole nicht zu wenig materialistisch, sondern zu sehr materialistisch.

„Helmholtz meint — schreibt Leclair —, die Wahrnehmungen unseres Bewußtseins böten hinreichende Anhaltspunkte für die Erkenntnis der Zeitfolge, ferner der Gleichheit oder Verschiedenheit der transzendenten Ursachen. Das reiche (nach Helmholtz) hin für die Annahme und Erkenntnis einer gesetzlichen Ordnung in der Transzendenz“ (d. h. im Gebiete des Objektiv-Realen. L. — S. 33).

Gegen dieses „dogmatische Vorurteil Helmholtz“ donnert nun Leclair:

„Berkeleys Gott — ruft er aus — als hypothetische Ursache des naturgesetzlichen Ideenablaufes in unserem Geiste, ist mindestens ebenso sehr geeignet, unser Kausalitätsbedürfnis zu befriedigen, als eine Welt von Außen-dingen.“ (S. 34.) „Bei konsequenter Durchführung der Symboltheorie . . . kann (man) ohne ausgiebigen Zusatz von realismus vulgaris (d. h. Materialismus. L.) gar nichts ausrichten.“ (S. 35.)

So wurde Helmholtz im Jahre 1879 von einem „kritischen Idealisten“ seines Materialismus wegen verdonnert. Zwanzig Jahre später widerlegte Machs belobter Schüler Kleinpeter, mit Hilfe der „neuesten“ Philosophie Machs, folgendermaßen den „veralteten“ Helmholtz in seinem Aufsatz: „Ueber Machs und Heinrich Hertz’

prinzipielle Auffassung der Physik*“. Lassen wir Hertz (der eigentlich ebenso inkonsequent war wie Helmholtz) beiseite und wenden wir uns Kleinpeters Vergleich zwischen Helmholtz und Mach zu. Indem Kleinpeter eine Reihe von Zitaten aus beiden Schriftstellern anführt, wobei er mit besonderer Betonung die bekannten Erklärungen Machs unterstreicht, daß die Körper die gedachten Symbole für Empfindungskomplexe usw. seien, sagt er:

„Folgen wir dem Gedankengange v. Helmholtz‘, so stoßen wir auf folgende Grundannahmen:

1. Es gibt Gegenstände der Außenwelt.
2. Eine Veränderung derselben ist undenkbar ohne Einwirkung einer (real gedachten) Ursache.
3. ‚Ursache ist seiner ursprünglichen Wortbedeutung nach das hinter dem Wechsel der Erscheinungen unveränderlich Bleibende oder Seiende, nämlich der Stoff und das Gesetz seines Wirkens, die Kraft.‘ (Zitat Kleinpeters aus Helmholtz.)
4. Es ist möglich, alle Erscheinungen aus den Ursachen logisch streng und eindeutig abzuleiten.
5. Die Erreichung dieses Zieles ist gleichbedeutend mit dem Besitze objektiver Wahrheit, deren Erlangung somit als denkbar erscheint.“ (S. 163.)

Aufgebracht über diese Annahmen, über das Widerspruchsvolle in ihnen, über die Schaffung unlösbarer Probleme, bemerkt Kleinpeter, daß Helmholtz diese Auffassung nicht streng durchführt, indem er manchmal Redewendungen gebraucht (wie Materie, Kraft, Ursache usw.), „die einigermaßen an die rein begriffliche Auffassung dieser Worte von seiten Machs erinnern“.

„Nun, es ist nicht schwer, die Quelle desselben (des Unbehagens) mit Helmholtz aufzuspüren, wenn wir uns Machs so schöne und klare Worte vergegenwärtigen. Die falsche Auffassung der Worte Masse, Kraft usw. ist es, an der die ganze Ableitung v. Helmholtz‘ krankt. Das sind ja nur Begriffe, Gebilde unserer Phantasie, aber keine außerhalb des Denkens existierenden Realitäten. Wir sind ja gar nicht imstande, so etwas zu erkennen. Aus den Beobachtungen unserer Sinne sind wir wegen ihrer Unvollständigkeit überhaupt nicht imstande, auch nur einen eindeutigen Rückschluß zu ziehen. Niemals können wir behaupten, daß wir z. B. durch Ablesen einer Skala eine bestimmte Zahl gewinnen, stets sind ihrer — zwischen bestimmten Grenzen — unendlich viele vorhanden, die gleich gut mit dem Tatbestand der Beobachtung übereinstimmen. Und gar etwas außer uns liegendes Reales zu erkennen — dazu fehlt uns jede Möglichkeit. Gesetzt aber den Fall, es wäre möglich, und wir hätten Realitäten erkannt; dann dürften wir wieder nicht die Gesetze der Logik auf sie

* „Archiv für systematische Philosophie“, Bd. V, 1899. S. 163 u. 164.

anwenden, die ja unsere Gesetze sind und nur auf unsere Begriffe, unsere (gesperrt überall von Kleinpeter. L.) Denkprodukte sich anwenden lassen. Zwischen Tatsachen gibt es keinen logischen Zusammenhang, sondern nur einfache Aufeinanderfolge; es sind da keine apodiktischen Urteile denkbar. Es ist also falsch, zu sagen, daß eine Tatsache die Ursache einer anderen ist, und damit fällt die ganze, auf diesem Begriffe aufgebaute Deduktion von H. v. Helmholtz. Unmöglich ist schließlich die Erreichung einer objektiven, d. h. unabhängig von jedem Subjekt bestehenden Wahrheit, nicht allein wegen der Beschaffenheit unserer Sinne, sondern weil wir als Menschen überhaupt niemals eine Ahnung davon erhalten können, was ganz unabhängig von uns existiert.“ (S. 164.)

Wie der Leser sieht, verwirft unser Machschüler, indem er die Lieblingsausdrücke seines Meisters sowie des seinen Machismus nicht zugebenden Bogdanow wiederholt, die ganze Helmholtzsche Philosophie in Bausch und Bogen, verwirft sie vom idealistischen Standpunkt aus. Die Theorie der Symbole wird von dem Idealisten, der sie für eine unwichtige und vielleicht zufällige Abweichung vom Materialismus hält, nicht einmal besonders hervorgehoben. Kleinpeter aber nimmt Helmholtz als einen Vertreter „der allgemein üblichen Anschauungsweise in der Physik“, „an die sich noch heute ein großer Teil des physikalischen Publikums hält.“ (S. 160.)

Es ergibt sich, daß Plechanow bei der Darstellung des Materialismus zwar einen offenkundigen Fehler gemacht, daß aber Basarow die Sache gänzlich verwirrt hat, indem er Materialismus und Idealismus in einen Topf warf und der „Theorie der Symbole“ oder dem „hieroglyphischen Materialismus“ den idealistischen Unsinn gegenüberstellte, daß „die Sinnesvorstellung eben die außer uns existierende Wirklichkeit“ sei. Von dem Kantianer Helmholtz ebenso wie von Kant selbst gingen die Materialisten nach links, die Machisten nach rechts.

7. ÜBER ZWEIERLEI KRITIK AN DÜHRING

Wir wollen noch einen charakteristischen Zug bei der unglaublichen Verdrehung des Materialismus durch die Machisten hervorheben. Valentinow will die Marxisten schlagen, indem er sie mit Büchner vergleicht, der viel Aehnlichkeit mit Plechanow haben

soll, obwohl Engels sich schroff von Büchner abgegrenzt hat. Bogdanow, der von einer anderen Seite an dieselbe Frage herantritt, tut, als nehme er den „Materialismus der Naturforscher“, von dem man „verächtlich zu sprechen pflegt“, in Schutz. („Empiriomorphismus“, Buch III, S. X.) Sowohl Valentinow wie Bogdanow werfen die Dinge heillos durcheinander. Marx und Engels haben über schlechte Sozialisten immer „verächtlich gesprochen“, daraus folgt aber, daß ihrem Geiste der richtige, wissenschaftliche Sozialismus entspricht und nicht das Hinübersegeln vom Sozialismus zu bürgerlichen Anschauungen. Marx und Engels haben stets den schlechten (und hauptsächlich den antidialektischen) Materialismus verurteilt, aber sie verurteilten ihn vom Standpunkt des höheren, entwickelteren, dialektischen Materialismus aus und nicht vom Standpunkt des Humeismus oder Berkeleyanismus. Marx, Engels und Dietzgen haben über die schlechten Materialisten gesprochen, weil sie mit ihnen rechneten und ihre Fehler verbessern wollten, aber über die Humeisten und Berkeleyaner, über Mach und Avenarius hätten sie nicht einmal gesprochen, sie würden sich da mit einer einzigen, womöglich noch verächtlicheren Bemerkung über ihre ganze Richtung begnügt haben. Deshalb bedeuten die hämischen Gesten unserer Machisten und ihre Grimassen über Holbach u. Co., Büchner u. Co. usw. lediglich und ausschließlich ein Sand-in-die-Augen-Streuen gegenüber dem Publikum, eine Verschleierung des Abweichens des ganzen Machismus von den Grundlagen des Materialismus überhaupt, es ist die Furcht, sich direkt und eindeutig mit Engels auseinanderzusetzen.

Klarer jedoch als Engels sich am Ende des zweiten Kapitels seines „Ludwig Feuerbach“ über den französischen Materialismus des XVIII. Jahrhunderts und über Büchner, Vogt und Moleschott geäußert hat, könnte man sich schwerlich ausdrücken. Es ist unmöglich, Engels mißzuverstehen, wenn man ihn nicht entstellen will. Wir sind mit Marx Materialisten, sagt Engels in diesem Kapitel, in dem er den grundlegenden Unterschied aller Schulen des Materialismus zum ganzen Lager der Idealisten, zu allen Kantianern und Humeisten überhaupt klarlegt. Und Engels macht Feuerbach einen gewissen Kleinmut

zum Vorwurf, einen Leichtsinn, der seinen Ausdruck darin fand, daß er sich hier und da vom Materialismus überhaupt los sagte wegen der Irrtümer dieser oder jener Schule von Materialisten. Feuerbach „durfte — sagt Engels — die Lehre der Reiseprediger (Büchner u. Co.) nicht verwechseln mit dem Materialismus überhaupt“ (S. 21). Nur Köpfe, die dadurch verdreht wurden, daß sie die Lehren der deutschen reaktionären Professoren gelesen und sie auf Treu und Glauben hingenommen haben, konnten den Charakter solcher Vorwürfe von Engels an die Adresse Feuerbachs mißverstehen.

Engels sagt mit aller wünschenswerten Klarheit, daß Büchner u. Co. „in keiner Weise über die Schranke ihrer Lehrer hinaus kamen“, d. h. der Materialisten des XVIII. Jahrhunderts, daß sie nicht einen Schritt vorwärts gemacht haben. Dafür und nur dafür macht Engels Büchner u. Co. Vorwürfe, nicht für ihren Materialismus, wie das die Ignoranten meinen, sondern dafür, daß sie den Materialismus nicht voranbrachten — „es lag ganz außerhalb ihres Geschäftes, die Theorie (des Materialismus) weiter zu entwickeln“ (S. 21). Nur deswegen tadelt Engels Büchner u. Co. Und ebenda zählt Engels Punkt für Punkt die drei hauptsächlichsten „Beschränktheiten“ der französischen Materialisten des XVIII. Jahrhunderts auf, die er und Marx überwunden haben, von denen aber Büchner u. Co. sich nicht losmachen konnten. Die erste Beschränktheit: die Auffassung der alten Materialisten war vorwiegend „mechanisch“ in dem Sinne, daß sie ausschließlich den „Maßstab der Mechanik auf Vorgänge, die chemischer und organischer Natur sind“, angewandt haben (S. 19). Wir werden im nächsten Kapitel sehen, wie das Mißverstehen dieser Worte von Engels dazu geführt hat, daß sich gewisse Leute über die neue Physik in den Idealismus verirrten. Engels verwirft den mechanischen Materialismus nicht etwa aus dem Grunde, aus welchem ihn die Physiker der „neuen“, idealistischen (alias machistischen) Richtung verwerfen. Die zweite Beschränktheit: die metaphysische Auffassung der alten Materialisten im Sinne einer „antidialektischen Weise ihres Philosophierens“. Diese Be-

schränktheit teilen mit Büchner u. Co. unsere Machisten ganz und gar, die, wie wir gesehen haben, von Engels' Anwendung der Dialektik auf die Erkenntnistheorie (absolute und relative Wahrheit zum Beispiel) rein gar nichts verstanden haben. Die dritte Beschränktheit: die Beibehaltung des Idealismus „oben“, auf dem Gebiete der Gesellschaftswissenschaft, das Nichtbegreifen des historischen Materialismus.

Nachdem Engels diese drei „Beschränktheiten“ aufgezählt und mit einer die Frage erschöpfenden Klarheit erläutert hat, fügt er gleich darauf hinzu: „über diese Schranke“ kamen die Büchner u. Co. nicht hinaus.

Ausschließlich dieser drei Dinge wegen, ausschließlich in diesen Grenzen lehnt Engels den Materialismus des XVIII. Jahrhunderts sowie die Lehre der Büchner u. Co. ab! In allen übrigen Fragen, die mehr zum ABC des Materialismus gehören (die von den Machisten entstellt wurden), gibt es zwischen Marx und Engels einerseits und all diesen alten Materialisten andererseits keinen Unterschied und kann es auch keinen geben. Die Konfusion in diese durchaus klare Frage haben ausschließlich die russischen Machisten hineingetragen, denn für ihre westeuropäischen Lehrer und Gesinnungsgenossen ist die radikale Divergenz zwischen der Linie von Mach u. Co. und der Linie der Materialisten überhaupt ganz offensichtlich. Unsere Machisten brauchten die Verwirrung der Frage, um ihren Bruch mit dem Marxismus und ihren Uebertritt ins Lager der bürgerlichen Philosophie als „kleine Korrekturen“ am Marxismus hinzustellen!

Nehmen wir Dühring. Es ist schwer, sich Aeüßerungen vorzustellen, die verächtlicher wären als die von Engels über Dühring. Sehen wir aber, wie Leclair denselben Dühring zu gleicher Zeit wie Engels kritisierte, indem er die „revolutionierende Philosophie“ Machs pries. Für Leclair ist Dühring die „äußerste Linke“ des Materialismus, wo „ohne Hehl die Empfindung sowie überhaupt jede Bewußtseins- und Intelligenzbetätigung als Sekretion, Funktion, höchste Blüte, Ge-

samteffekt und dergleichen des animalischen Organismus gilt“.
(„Der Realismus usw.“, S. 23 u. 24.)

Hat Engels Dühring deswegen kritisiert? Nein. Darin stimmte er mit Dühring wie mit jedem anderen Materialisten v o l l s t ä n -
d i g ü b e r e i n . Er kritisierte Dühring von dem diametral ent-
gegengesetzten Standpunkt aus, wegen des inkonsequenten Mate-
rialismus, wegen der idealistischen Schrullen, die dem Fideismus
ein Hintertürchen offenlassen.

„Die Natur selbst arbeitet in den vorstellenden Wesen und auch von außen
her daran, durch eine gesetzmäßige Hervorbringung von zusammenhängenden
Anschauungen die erforderliche Kenntnis vom Laufe der Dinge zu vermitteln.“

Diese Worte Dührings zitiert Leclair und attackiert wütend
den Materialismus eines solchen Standpunktes, die „größte Meta-
physik“ dieses Materialismus, die „Selbsttäuschung“ usw. usf.
(S. 159—163.)

Hat Engels deswegen Dühring kritisiert? Nein. Er verspottete
jede Schwülstigkeit, aber in der Anerkennung der objektiven Ge-
setzmäßigkeit der Natur, die sich im Bewußtsein widerspiegelt,
s t i m m t e E n g e l s v o l l s t ä n d i g m i t D ü h r i n g ü b e r -
e i n , wie mit jedem anderen Materialisten.

„Das Denken ist eine höhere, darum aber auch speziellere Artung der
sonstigen Wirklichkeit...“ „Die Selbständigkeit und Unterschiedenheit der
dinglich wirklichen Welt von der Gruppe der Bewußtseinsgestaltungen ist eine
Grundeinsicht.“

Diese Worte Dührings zitiert Leclair zusammen mit einer Reihe
Angriffe Dührings gegen Kant usw. und beschuldigt ihn deswegen
der „Metaphysik“ (S. 218—222), der Anerkennung eines „meta-
physischen Dogmas“ und dergleichen.

Hat Engels Dühring deswegen kritisiert? Nein. Darin, daß die
Welt unabhängig von dem Bewußtsein existiert, und daß jedes
Abweichen der Kantianer, der Humeisten, der Berkeleyaner usw.
von dieser Wahrheit falsch ist, darin stimmte Engels mit Dühring
wie mit jedem andern Materialisten vollkommen überein. Hätte
Engels gesehen, von welcher Seite her Leclair, Arm in
Arm mit Mach, an die Kritik Dührings herangeht, er würde diese
beiden philosophischen Reaktionäre mit h u n d e r t m a l v e r -
ächtlicheren Ausdrücken belegt haben als den Dühring! Für

Leclair war Dühring die Verkörperung des verderblichen Realismus und Materialismus (vgl. noch „Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie“, 1882, S. 45), — W. Schuppe, der Lehrer und Mitkämpfer von Mach, beschuldigte Dühring 1878 des „Traumrealismus“* als Rache für den Ausdruck „Traumidealismus“, den Dühring gegen alle Idealisten in Umlauf gesetzt hatte. Gerade umgekehrt für Engels: Dühring als Materialist war ihm nicht genug folgerichtig, klar und konsequent.

Sowohl Marx und Engels als auch J. Dietzgen betraten die philosophische Arena zu einer Zeit, als bei den fortschrittlichen Intellektuellen im allgemeinen und in den Arbeiterkreisen im besonderen der Materialismus vorherrschte. Es ist daher ganz natürlich, daß Marx und Engels ihr ganzes Augenmerk nicht auf die Wiederholung des Alten richteten, sondern auf eine ernsthafte theoretische Entwicklung des Materialismus, auf seine Anwendung auf die Geschichte, d. h. auf die Vollendung des Gebäudes der materialistischen Philosophie bis oben. Es ist ganz natürlich, daß sie sich auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie darauf beschränkten, die Irrtümer Feuerbachs zu korrigieren, die Trivialitäten des Materialisten Dühring zu verlachen, die Fehler Büchners zu kritisieren (siehe bei Jos. Dietzgen) und das zu unterstreichen, was diesen in den Arbeiterkreisen am meisten verbreiteten und populären Schriftstellern besonders fehlte, nämlich die Dialektik. Um die ABC-Wahrheiten des Materialismus, die die Hausierer in Dutzenden von Auflagen in die Welt hinaussschrien, machten sich Marx, Engels und J. Dietzgen keine Sorge; sie richteten ihre ganze Aufmerksamkeit darauf, daß diese ABC-Wahrheiten nicht vulgarisiert, nicht zu sehr vereinfacht werden, nicht zu einer Gedankenstagnation führen („Materialismus unten, Idealismus oben“), nicht dazu, daß die wertvolle Frucht der idealistischen Systeme, die Hegelsche Dialektik, vergessen wird — diese echte Perle, die die Hähne Büchner, Dühring u. Co. (samt Leclair, Mach, Avenarius usw.) aus dem Misthaufen des absoluten Idealismus nicht auszusondern vermochten.

* Dr. Wilhelm Schuppe: „Erkenntnistheoretische Logik“, Bonn 1878, S. 56.

Vergegenwärtigt man sich einigermaßen konkret diese geschichtlichen Bedingungen der philosophischen Arbeiten von Engels und J. Dietzgen, so wird ganz klar, warum sie sich von der Vulgarisierung der ABC-Wahrheiten des Materialismus mehr abgegrenzt, als diese Wahrheiten selbst verteidigt haben. Marx und Engels haben sich ja auch von der Vulgarisierung der Grundforderungen der politischen Demokratie mehr abgegrenzt, als diese Forderungen selbst verteidigt.

Nur die Schüler der philosophischen Reaktionäre konnten diesen Umstand „übersehen“ und den Lesern die Sache so darstellen, als ob Marx und Engels nicht verstanden hätten, was es heißt, Materialist zu sein.

8. WIE KONNTEN DIE REAKTIONÄREN PHILOSOPHEN AN J. DIETZGEN GEFALEN FINDEN?

Das oben angeführte Beispiel mit Hellfond enthält bereits die Beantwortung dieser Frage. Wir wollen die unzähligen Fälle, in denen unsere Machisten nach Hellfondscher Art mit J. Dietzgen umspringen, nicht weiter verfolgen. Zweckmäßiger dürfte es sein, eine Reihe von Betrachtungen J. Dietzgens selbst anzuführen, um seine schwachen Seiten aufzuzeigen:

„Denken — sagt Dietzgen — ist eine Funktion des Gehirns“ . . . „Denken ist ein Produkt des Gehirns . . . Mein Schreibtisch als Inhalt meines Gedankens ist eins mit diesem Gedanken, unterscheidet sich nicht von demselben. Jedoch der Schreibtisch außerhalb des Kopfes ist sein durchaus von ihm verschiedener Gegenstand.“ („Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit“, 1903, S. 52 u. 53.)

Diese völlig klaren materialistischen Sätze ergänzt jedoch Dietzgen durch einen Satz wie diesen:

„Gleichwohl ist doch auch die unsinnliche Vorstellung sinnlich, materiell, d. h. wirklich . . . der Geist ist nicht weiter vom Tisch, vom Licht, vom Ton verschieden, wie diese Dinge untereinander verschieden sind.“ (S. 54.)

Das ist offensichtlich falsch. Richtig ist, daß sowohl der Gedanke als auch die Materie „wirklich“ sind, d. h. existieren. Einen Gedanken aber als materiell bezeichnen, heißt einen falschen Schritt zur Vermengung von Materialismus und Idealismus machen. Im Grunde ist es eher eine Ungenauigkeit des Ausdrucks bei Dietzgen, der an einer anderen Stelle richtig sagt:

„Geist und Materie haben wenigstens d a s gemeinschaftlich, daß sie sind.“ (S. 80.) „Denken — sagt Dietzgen — ist eine leibliche Arbeit . . . Zum Denken bedarf ich einen Stoff, der sich denken läßt. Dieser Stoff ist gegeben in den Erscheinungen der Natur und des Lebens . . . Die Materie ist die Schranke des Geistes; er kann nicht über sie hinaus . . . Geist ist ein Produkt der Materie, die Materie jedoch ist mehr als ein Produkt des Geistes . . .“ (S. 64.)

Die Machisten vermeiden es, solche materialistische Betrachtungen des Materialisten J. Dietzgen zu analysieren! Sie ziehen es vor, sich an die Ungenauigkeiten und an das Durcheinander bei Dietzgen zu klammern. So sagt er z. B., daß die Naturforscher „Idealisten nur außerhalb ihres Faches sein können“. (S. 108.) Ob dem so ist und warum, darüber schweigen die Machisten. Dagegen gibt Dietzgen eine Seite vorher „die positive Seite des modernen Idealismus“ (S. 106) und das „Unzureichende des materialistischen Prinzips“ zu, was den Machisten Freude bereiten muß! Dietzgens unrichtig ausgedrückter Gedanke besteht darin, daß auch der Unterschied von Materie und Geist relativ ist, nicht überschwenglich. (S. 107.) Das ist richtig. Daraus folgt aber nicht, daß der Materialismus überhaupt unzureichend sei, sondern nur die Unzulänglichkeit des metaphysischen, antidialektischen Materialismus.

„Profane, wahrhaftige Wahrheit gründet sich nicht auf eine Person. Sie hat ihre Gründe außerhalb (d. h. außerhalb der Person. L.) in ihrem Material, sie ist eine objektive . . . Wir nennen uns Materialisten . . . Philosophische Materialisten kennzeichnen sich dadurch, daß sie die leibhaftige Welt an den Anfang, an die Spitze, und die Idee oder den Geist als Folge setzen, während die Gegner nach religiöser Art die Sache vom Wort . . ., die materielle Welt von der Idee ableiten.“ (Kleinere philosophische Schriften, 1903, S. 59 u. 62.)

Diese Anerkennung der objektiven Wahrheit und die Wiederholung der Engels'schen Definition des Materialismus übergehen die Machisten. Nun aber sagt Dietzgen:

„Wir dürfen uns ebenso füglich auch Idealisten nennen, weil unser System auf dem Gesamtergebnis der Philosophie fußt, auf der wissenschaftlichen Erforschung der Idee, auf der klaren Einsicht in die Natur des Geistes.“ (S. 63.)

Es ist gewiß nicht schwer, sich an die offensichtlich falsche Phrase zu klammern, um den Materialismus zu verleugnen. In Wirklichkeit ist bei Dietzgen mehr die Formulierung als der Grundgedanke falsch, der auf den Hinweis hinausläuft, daß der alte Materialismus es nicht verstanden habe, die Ideen wissen-

schaftlich (mit Hilfe des historischen Materialismus) zu erforschen.

Hier die Betrachtung Dietzgens über den alten Materialismus:

„Wie das Verständnis der Oekonomie, so ist auch unser Materialismus eine wissenschaftliche, eine historische Errungenschaft. Wie wir uns scharf unterscheiden von den Sozialisten der Vergangenheit, so auch von den ehemaligen Materialisten. Mit den letzteren haben wir nur gemein, die Materie als Voraussetzung oder Urgrund der Idee zu erkennen.“ (S. 140.)

Dieses „nur“ ist sehr charakteristisch! Es schließt in sich alle erkenntnistheoretischen Grundlagen des Materialismus zum Unterschied vom Agnostizismus, Machismus, Idealismus. Doch ist das Augenmerk Dietzgens darauf gerichtet, sich von dem vulgären Materialismus abzugrenzen.

Dagegen folgt etwas weiter unten eine Stelle, die direkt falsch ist:

„Der Begriff der Materie ist weiter zu fassen. Es gehören dazu alle Erscheinungen der Wirklichkeit, auch unser Begriffs- oder Erklärungsvermögen.“ (S. 141.)

Das ist eine Konfusion, die nur geeignet ist, unter dem Schein, den Materialismus „weiter zu fassen“, Materialismus und Idealismus zu vermengen. Sich an ein derartiges „Weiterfassen“ klammern wollen, heißt die Grundlage der Philosophie Dietzgens, nämlich die Anerkennung der Materie als des Primären, als „Schranke des Geistes“ vergessen. Einige Zeilen weiter verbessert sich Dietzgen eigentlich selbst:

„Das Ganze regiert den Teil, die Materie den Geist... In diesem Sinne mögen wir die materielle Welt... als erste Ursache, als Schöpfer des Himmels und der Erde lieben und ehren.“ (S. 142.)

Daß man in den Begriff der Materie auch die Gedanken aufzunehmen habe, wie es Dietzgen in den „Streifzügen“ (S. 214) wiederholt, ist Konfusion, denn dadurch verliert die erkenntnistheoretische Gegenüberstellung von Materie und Geist, von Materialismus und Idealismus ihren Sinn, eine Gegenüberstellung, auf der Dietzgen selbst beharrt. Daß diese Gegenüberstellung nicht „überschwenglich“, nicht übertrieben, nicht metaphysisch sein darf, ist unbestreitbar (und das große Verdienst des dialektischen Materialisten Dietzgen besteht darin, daß er dies betont). Die Grenzen der absoluten Notwendigkeit und absoluten Wahrhaftigkeit

dieser relativen Gegenüberstellung sind eben jene Grenzen, die die Richtung der erkenntnistheoretischen Forschungen bestimmen. Außerhalb dieser Grenzen mit der Gegensätzlichkeit von Materie und Geist, von Physischem und Psychischem als mit einer absoluten Gegensätzlichkeit zu operieren, wäre ein großer Fehler.

Im Unterschied zu Engels drückt Dietzgen seine Gedanken verschwommen, unklar, breiig aus. Indes, von den Mängeln der Darstellung und einzelnen Irrtümern abgesehen, kämpft er doch nicht umsonst für die „materialistische Erkenntnistheorie“ (S. 222 und 271), für den „dialektischen Materialismus“. (S. 224.)

„Darauf läuft denn die materialistische Erkenntnistheorie hinaus, zu konstatieren, daß das menschliche Erkenntnisorgan keine metaphysische Erleuchtung ausstrahlt, sondern ein Naturstück ist, welches andere Naturstücke konterfeit.“ (S. 222 u. 223.)

„Unser Erkenntnisvermögen ist keine übernatürliche Wahrheitsquelle, sondern ein spiegelartiges Instrument, welches die Dinge der Welt oder die Natur reflektiert.“ (S. 243.)

Unsere tief sinnigen Machisten sparen sich die Analyse jeder einzelnen These der materialistischen Erkenntnistheorie J. Dietzgens, sie klammern sich an dessen Abweichung davon, an die Unklarheiten und Verworrenheiten. Die reaktionären Philosophen konnten darum an J. Dietzgen Gefallen finden, weil er hier und da konfus ist. Wo Konfusion ist, da sind auch die Machisten, das ist selbstverständlich.

Marx schrieb an Kugelman am 5. Dezember 1868:

„Vor ziemlich langer Zeit schickte er (Dietzgen) mir das Bruchstück eines Manuskripts über das ‚Denkvermögen‘, was trotz einer gewissen Konfusion und zu häufiger Wiederholung viel Vorzügliches und — als selbständiges Produkt eines Arbeiters — selbst Bewundernswertes enthält.“

Herr Valentinow zitiert diese Äußerung von Marx, aber es fällt ihm nicht ein, sich zu fragen, worin denn Marx die Konfusion bei J. Dietzgen sah: ob in dem, was Dietzgen Mach annähert, oder in dem, was Dietzgen zu Mach in Gegensatz bringt. Herr Valentinow hat diese Frage nicht gestellt, denn er hat sowohl Dietzgen als auch die Briefe von Marx nach Art von Gogols Petruschka gelesen. Es ist aber nicht schwer, die Antwort auf diese Frage zu finden. Marx bezeichnete seine Welt-

anschauung wiederholt als „dialektischen Materialismus“, und Engels' „Anti-Dühring“, den Marx vollständig im Manuscript gelesen hat, setzt eben diese Weltanschauung auseinander. Daraus hätten sogar die Herren Valentinow kombinieren können, daß die Konfusion J. Dietzgens nur in seinen Abweichungen von der konsequenten Anwendung der Dialektik, vom konsequenten Materialismus, im besonderen vom „Anti-Dühring“ bestehen konnte.

Ob nun jetzt Herr Valentinow und Kompanie nicht erraten, daß Marx bei Dietzgen nur das als Konfusion bezeichnen konnte, was Dietzgen Mach nahebringt, der von Kant nicht zum Materialismus, sondern zu Berkeley und Hume ging? Oder hat etwa der Materialist Marx gerade Dietzgens materialistische Erkenntnistheorie als Konfusion bezeichnet, hingegen seine Abweichungen vom Materialismus gebilligt? Das gebilligt, was mit dem unter seiner Mitwirkung geschriebenen „Anti-Düring“ nicht übereinstimmt?

Wem wollen unsere Machisten, die als Marxisten gelten wollen und dabei aller Welt verkünden, daß „ihr“ Mach den Dietzgen gebilligt habe, etwas weismachen? Unsere Helden kapierten nicht, daß Mach an Dietzgen nur das billigen konnte, um dessentwillen Marx ihn konfus nannte!

Bei einer Gesamtwertung verdient J. Dietzgen alles in allem keine so scharfe Verurteilung. Er ist zu neun Zehnteln Materialist, der niemals auf Originalität oder auf eine besondere, vom Materialismus sich unterscheidende Philosophie Anspruch erhob. Von Marx sprach Dietzgen oft und niemals anders als von dem Wortführer der Richtung („Kleinere philosophische Schriften“, S. 4, — Äußerung vom Jahre 1873; auf Seite 95 — vom Jahre 1876 — wird betont, daß Marx und Engels die „nötige philosophische Schule besaßen“; Seite 181 — vom Jahre 1886 — spricht er von Marx und Engels als den „anerkannten Stiftern“ der Richtung). Dietzgen war Marxist, und Eugen Dietzgen und — leider — auch Genosse P. Dauge, die einen „Naturmonismus“, einen „Dietzgenismus“ u. dergl. erdichten, erweisen ihm einen

Bären dienst. Der „Dietzgenismus“ im Unterschied zum dialektischen Materialismus ist eine Konfusion, ist ein Schritt zur reaktionären Philosophie, ist der Versuch, eine Richtung zu schaffen, und zwar nicht aus dem, was an Joseph Dietzgen groß ist (in diesem Arbeiterphilosophen, der den dialektischen Materialismus auf seine Weise entdeckt hat, steckt viel großes!), sondern aus dem, was an Dietzgen schwach ist!

Ich beschränke mich auf zwei Beispiele, um zu zeigen, wie Genosse P. Dauge und Eugen Dietzgen auf die abschüssige Bahn der reaktionären Philosophie gleiten. P. Dauge schreibt in der zweiten* Auflage des „Akquisit“, S. 273: „Selbst die bürgerliche Kritik weist auf die Verwandtschaft Dietzgens mit dem Empirio-kritizismus und der immanenten Philosophie hin“; und weiter unten: „besonders mit Leclair“ (im Zitat aus der „bürgerlichen Kritik“).

Daß P. Dauge J. Dietzgen schätzt und achtet, ist unzweifelhaft. Ebenso unzweifelhaft ist aber auch, daß er J. Dietzgen schändet, indem er ohne Protest die Aeußerung des bürgerlichen Federfuchlers zitiert, der den entschiedensten Feind des Fideismus und der Professoren, der „diplomierten Lakaien“ der Bourgeoisie, mit dem offenen Prediger des Fideismus und Erzreaktionär Leclair in eine Reihe stellt. Es ist möglich, daß Dauge nur eine fremde Aeußerung über die Immanenzphilosophen und Leclair wiedergegeben hat, ohne die Schriften dieser Reaktionäre selbst zu kennen. Doch mag ihm dies zur Warnung dienen: der Weg von Marx zu den Besonderheiten Dietzgens — zu Mach — zu den Immanenten — ist der Weg in den Sumpf. Nicht nur die Annäherung an Leclair, auch die Annäherung an Mach streicht den Wirrkopf Dietzgen im Unterschied zu dem Materialisten Dietzgen heraus.

Ich übernehme die Verteidigung J. Dietzgens gegen P. Dauge. Ich behaupte, daß J. Dietzgen eine solche Schmach, wie den Vergleich mit Leclair, nicht verdient hat. Und ich kann mich auf einen Zeugen berufen, der in dieser Frage die größte Autorität hat:

* Es handelt sich um das von P. Dauge unter dem Titel: „Jos. Dietzgen und sein Kritiker G. Plechanow“ verfaßte Nachwort zur zweiten russischen Auflage des „Akquisit der Philosophie“. Die Red.

auf einen ebensolchen reaktionären Philosophen, Fideisten und „Immanenzler“, wie Leclair, nämlich auf Schubert-Soldern: Im Jahre 1896 schrieb er:

„Die Sozialdemokraten lehnen sich gern an Hegel an mit mehr oder weniger (in der Regel wenig) Berechtigung, nur wird die Hegelsche Philosophie dann materialisiert; vgl. J. Dietzgen (Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie, 1887, Sozialdemokratische Bibliothek). Bei Dietzgen wird das Absolute zum Universum und dieses zum Ding an sich, zum absoluten Subjekt, dessen Erscheinungen seine Prädikate sind. Daß er damit ein reines Abstraktum zur Grundlage des konkreten Prozesses macht, sieht er natürlich ebensowenig wie Hegel . . . Hegel, Darwin, Haeckel und der naturwissenschaftliche Materialismus ballen sich oft chaotisch bei ihm zusammen.“ („Soziale Frage“, S. XXXIII.)

Schubert-Soldern kennt sich besser in philosophischen Nuancen aus als Mach, der alle lobt, wen man nur will, auch den Kantianer Jerusalem.

Eugen Dietzgen war naiv genug, sich beim deutschen Publikum darüber zu beklagen, daß die Engmaterialisten in Rußland J. Dietzgen „beleidigt“ hätten, und er ließ die Aufsätze von Plechanow und Dauge über J. Dietzgen ins Deutsche übersetzen (siehe J. Dietzgen, „Erkenntnis und Wahrheit“, Stuttgart 1908, Anhang). Die Anklage des armen „Naturmonisten“ fiel auf ihn selbst zurück; Franz Mehring, der von Philosophie und von Marxismus etwas versteht, schrieb in seiner Rezension, daß Plechanow im wesentlichen gegen Dauge im Recht sei. („Neue Zeit“, Jahrgang 26, II, 1908, Nr. 38, 19. Juni, Feuilleton, S. 432.) Daß J. Dietzgen dort, wo er von Marx und Engels abweicht, in die Brüche geriet, das unterliegt für Mehring keinem Zweifel. Eugen Dietzgen antwortete Mehring in einer langen und weinerlichen Notiz, in der er sich zu der Behauptung verstieg, daß J. Dietzgen nützlich sein könne, um „die feindlichen Brüder der Orthodoxen und Revisionisten zu vereinen“. („Neue Zeit“, 1908, Nr. 44, 31. Juli, S. 652.)

Noch eine Warnung, Genosse Dauge! Der Weg von Marx zum „Dietzgenismus“ und „Machismus“ ist ein Weg in den Sumpf, natürlich nicht für Einzelpersonen, nicht für Iwan, Isidor, Paul, sondern für die Richtung.

Und nun, meine Herren Machisten, schreien Sie nicht, daß ich mich auf „Autoritäten“ berufe: Ihr Geschrei gegen die Autoritäten soll ja nur verdecken, daß Sie die sozialistischen Autoritäten (Marx, Engels, Lafargue, Mehring, Kautsky) gegen die bürgerlichen A u t o r i t ä t e n (Mach, Petzoldt, Avenarius, die Immanenzler) vertauschen. Hätten Sie doch die Frage der „Autoritäten“ und des „Autoritarismus“ lieber gar nicht aufgerollt!

KAPITEL V

DIE NEUESTE REVOLUTION IN DER NATUR-
WISSENSCHAFT UND DER PHILOSOPHISCHE
IDEALISMUS

1. Die Krise der modernen Physik.
2. „Die Materie ist verschwunden.“
3. Ist Bewegung ohne Materie denkbar?
4. Zwei Richtungen in der modernen Physik und der englische Spiritualismus.
5. Zwei Richtungen in der modernen Physik und der deutsche Idealismus.
6. Zwei Richtungen in der modernen Physik und der französische Fideismus.
7. Der russische „Physikalische Idealist“.
8. Wesen und Bedeutung des „physikalischen“ Idealismus.

Vor einem Jahr erschien in der Zeitschrift „Die neue Zeit“ ein Aufsatz von Josef Diner-Dénes: „Der Marxismus und die neueste Revolution in den Naturwissenschaften“ (1907, Nr. 52). Der Mangel dieses Aufsatzes ist, daß die erkenntnistheoretischen Schlüsse, die aus der „neueren“ Physik gezogen werden, und die uns jetzt speziell interessieren, ignoriert werden. Aber gerade dieser Mangel macht uns den Standpunkt und die Folgerungen des genannten Verfassers besonders interessant. Josef Diner-Dénes steht, wie der Schreiber dieser Zeilen auch, auf dem Standpunkt des nämlichen „einfachen Marxisten“, von dem unsere Machisten mit so großartiger Verachtung zu sprechen pflegen. „Dialektischer Materialist — schreibt z. B. Herr Juschekewitsch — nennt sich gewöhnlich der durchschnittliche einfache Marxist.“ (Seite 1 seines Buches.) Dieser einfache Marxist nun in Person von J. Diner-Dénes brachte die neuesten Entdeckungen der Naturwissenschaften und insbesondere der Physik (X-Strahlen, Becquerel-Strahlen, Radium usw.) unmittelbar mit Engels' „Anti-Dühring“ in Beziehung. Zu welchem Schluß ist er dabei gekommen?

„Auf den verschiedensten Gebieten der Naturwissenschaften sind neue Erkenntnisse gewonnen worden, die alle nach jenem Punkte hinzielen, den Engels klarstellen wollte, daß es nämlich in der Natur keine unversöhnlichen

Gegensätze gibt, keine gewaltsam fixierten Grenzlinien und Unterschiede, und daß, wenn schon Gegensätze und Unterschiede in der Natur vorkommen, nur wir ihre Starrheit und absolute Gültigkeit in die Natur hineingetragen haben.“ (S. 859.)

Es wurde z. B. entdeckt, daß Licht und Elektrizität die Aeußerungen ein und derselben Naturkraft sind. Mit jedem Tage wird es wahrscheinlicher, daß sich die chemische Affinität auf elektrische Vorgänge zurückführen läßt. Die unzerstörbaren und unzerlegbaren Elemente der Chemie, deren Zahl gleichsam zum Hohn auf die Einheit der Welt noch fortwährend wächst, erweisen sich als zerstörbar und zerlegbar. Es gelang, das Element Radium in das Element Helium überzuführen.

„So wie die Naturkräfte auf eine Kraft, sind mit dieser Erkenntnis auch alle Naturstoffe auf einen Stoff (gesperrt von Diner-Dénes) zurückgeführt.“

Nachdem der Verfasser die Ansicht eines jener Gelehrten zitiert hat, die das Atom nur für verdichteten Aether halten, ruft er aus:

„Wie glänzend ist damit Engels' vor dreißig Jahren gemachter Ausspruch gerechtfertigt: Die Bewegung ist die Daseinsweise der Materie . . . Alle Naturerscheinungen sind Bewegung, und die Unterschiede zwischen ihnen bestehen nur darin, daß wir Menschen diese Bewegung in verschiedenen Formen wahrnehmen . . . Es ist, wie Engels gesagt hat. Ganz ebenso wie die Geschichte, wird auch die Natur von dem dialektischen Bewegungsgesetz beherrscht.“

Andererseits ist es unmöglich, die machistische Literatur oder die Literatur über den Machismus in die Hand zu nehmen, ohne präventive Berufungen auf die neue Physik anzutreffen, die den Materialismus widerlegt haben soll usw. usf. Ob diese Berufungen begründet sind, ist eine andere Frage, aber der Zusammenhang der neuen Physik oder vielmehr einer bestimmten Schule der neuen Physik mit dem Machismus und den anderen Spielarten der modernen idealistischen Philosophie unterliegt nicht dem geringsten Zweifel. Sich mit dem Machismus auseinandersetzen und diesen Zusammenhang ignorieren — wie es Plechanow tut —, heißt sich über den Geist des dialektischen Materialismus lustig machen, das heißt die Engelssche Methode diesem oder jenem Engelsschen Buchstaben zum Opfer bringen. Engels sagt ausdrücklich, daß „der Materialismus mit jeder epochemachenden Entdeckung schon auf naturwissenschaftlichem Gebiete (von der Geschichte der Menschheit ganz abgesehen) seine Form ändern muß.“ („L. Feuer-

bach“, S. 19.) Eine Revision der „Form“ des Engelsschen Materialismus, eine Revision seiner naturphilosophischen Sätze enthält folglich nicht nur nichts „Revisionistisches“ im landläufigen Sinne des Wortes, im Gegenteil, sie ist eine unumgängliche Forderung des Marxismus. Den Machisten machen wir auch keineswegs eine solche Revision zum Vorwurf, sondern ihre rein revisionistische Methode: — das Wesen des Materialismus zu ändern unter dem Schein einer Kritik an seiner Form, die grundlegenden Sätze der reaktionären bürgerlichen Philosophie zu übernehmen ohne den geringsten Versuch, sich direkt, offen und entschieden z. B. mit solchen für die Frage unbedingt sehr wesentlichen Sätzen von Engels auseinanderzusetzen, wie diesem: „... Bewegung ohne Materie ist undenkbar“. („Anti-Dühring“, S. 50.)

Selbstverständlich sind wir, wenn wir die Frage nach dem Zusammenhang einer gewissen Schule unter den neuesten Physikern mit der Wiedergeburt des philosophischen Idealismus untersuchen, von dem Gedanken weit entfernt, die Speziallehren der Physik zu erörtern. Uns interessieren lediglich die erkenntnistheoretischen Folgerungen aus einigen bestimmten Sätzen und allgemein bekannten Entdeckungen. Diese erkenntnistheoretischen Folgerungen drängen sich derart ganz von selber auf, daß sie auch schon manche Physiker berühren. Mehr noch, unter den Physikern gibt es bereits verschiedene Richtungen, auf diesem Boden bilden sich bestimmte Schulen heraus. Unsere Aufgabe beschränkt sich deshalb darauf, präzise darzustellen, worin das Wesentliche der Divergenz dieser Richtungen besteht und in welchem Verhältnis sie zu den Grundrichtungen der Philosophie stehen.

1. DIE KRISE DER MODERNEN PHYSIK

Der bekannte französische Physiker Henri Poincaré meint in seinem Buche: „Der Wert der Wissenschaft“ („La valeur de la science“), es gebe „Anzeichen einer ernsthaften Krise“ der Physik, und er widmet dieser Krise ein besonderes Kapitel (VIII, vgl.

S. 171). Diese Krise erschöpfe sich nicht allein darin, daß „der große Revolutionär Radium“ das Prinzip der Erhaltung der Energie in Frage stelle. „Auch alle anderen Prinzipien sind in Gefahr.“ (S. 180.) Zum Beispiel das Lavoisiersche Prinzip oder das Prinzip der Erhaltung der Masse sei durch die Elektronentheorie der Materie unterwühlt. Nach dieser Theorie werden die Atome von kleinsten, mit positiver oder negativer Elektrizität geladenen Teilchen (Elektronen) gebildet, die „in eine Umgebung getaucht sind, die wir Aether nennen“. Die Experimente der Physiker liefern das Material zur Berechnung der Bewegungsgeschwindigkeit der Elektronen und ihrer Masse (oder des Verhältnisses ihrer Masse zu ihrer elektrischen Ladung). Die Bewegungsgeschwindigkeit erweist sich vergleichbar mit der des Lichts (300 000 km in einer Sekunde), sie erreicht z. B. ein Drittel dieser Geschwindigkeit. Unter diesen Umständen muß eine zweifache Masse des Elektrons entsprechend der Notwendigkeit der Ueberwindung erstens der Trägheit des Elektrons selbst, zweitens des Aethers in Betracht gezogen werden. Die erste Masse wird die wirkliche oder mechanische Masse des Elektrons sein, die zweite die „elektro-dynamische Masse, die den Widerstand des Aethers darstellt“. Und nun erweist sich die erste Masse gleich Null. Die ganze Masse der Elektronen, oder wenigstens der negativen Elektronen, erweist sich ihrem Ursprung nach gänzlich und ausschließlich als elektrodynamische. Die Masse verschwindet. Die Grundlagen der Mechanik werden unterwühlt. Das Prinzip Newtons, die Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung, wird unterwühlt usw.

Vor uns liegen, sagt Poincaré, die „Ruinen“ der alten Prinzipien der Physik, wir erleben den „allgemeinen Zusammenbruch der Prinzipien“. Allerdings, bemerkt er, „alle diese Bedenken gegen die Prinzipien ergeben sich nur im unendlich Kleinen“; denn es ist gut möglich, daß wir das andere unendlich Kleine, das die Erschütterung der alten Gesetze aufheben würde, noch nicht kennen. Dazu ist außerdem das Radium sehr selten, jedenfalls aber ist die „Periode der Zweifel“ eingeleitet. Die erkenntnistheoretischen Folgerungen des Verfassers aus dieser „Periode der Zweifel“ haben wir schon kennengelernt: „Nicht die Natur zwingt uns die Be-

griffe von Raum und Zeit auf, sondern wir der Natur“, „alles, was nicht Gedanke ist, ist das reinste Nichts.“ Das sind idealistische Folgerungen. Die Brüchigkeit der Grundprinzipien selbst beweise (so der Gedankengang Poincarés), daß diese Prinzipien keine Kopien, keine Konterfeie der Natur, keine Abbilder von irgend etwas außerhalb des menschlichen Bewußtseins Liegendem seien, sondern Produkte dieses Bewußtseins. Poincaré entwickelt diese Folgerungen nicht konsequent, er interessiert sich in der Hauptsache nicht für die philosophische Seite der Frage. In ausführlichster Weise behandelt sie der französische philosophische Schriftsteller Abel Rey in seinem Buch: „Die physikalische Theorie bei den modernen Physikern“ („La théorie physique chez les physiciens contemporains“, Paris, F. Allan, 1907). Der Verfasser ist allerdings selbst Positivist, das heißt ein Wirrkopf, und zur Hälfte Machist, aber in diesem Falle bietet das sogar einen gewissen Vorteil, da man ihn nicht verdächtigen kann, den Götzen unserer Machisten „verleumden“ zu wollen. Wo es sich um die genaue philosophische Definition der Begriffe oder gar um den Materialismus handelt, darf man Rey nicht trauen, denn Rey ist gleichfalls Professor und als solcher voll grenzenloser Verachtung für die Materialisten (in bezug auf die Erkenntnistheorie des Materialismus zeichnet er sich durch bodenlose Unwissenheit aus). Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß irgendein Marx oder ein Engels für diese „Männer der Wissenschaft“ überhaupt nicht existiert. Doch faßt Rey die außerordentlich reiche Literatur über diese Frage, und zwar nicht nur die französische, sondern auch die englische und die deutsche (besonders Ostwald und Mach) sorgfältig und im allgemeinen gewissenhaft zusammen, so daß wir uns des öfteren seiner Arbeit bedienen werden.

Die Aufmerksamkeit der Philosophen im allgemeinen — meint der Verfasser — sowie derjenigen, die aus diesen oder jenen Motiven die Wissenschaft überhaupt kritisieren wollen, sei jetzt besonders auf die Physik gerichtet.

„Indem man die Grenzen und den Wert der physikalischen Erkenntnisse erörtert, kritisiert man im Grunde die Berechtigung der positiven Wissenschaft, die Möglichkeit, das Objekt zu erkennen.“ (S. I u. II.)

Man beeilt sich, aus der „Krisis der modernen Physik“ skeptische Schlußfolgerungen zu ziehen. (S. 14.) Worin besteht das Wesen dieser Krise? Während der ersten zwei Drittel des XIX. Jahrhunderts stimmten die Physiker in allem Wesentlichen miteinander überein.

„Man glaubte an eine rein mechanische Erklärung der Natur. Man nahm an, daß die Physik nur kompliziertere Mechanik sei, nämlich — Molekular-Mechanik. Uneinig war man nur über die Frage, wie die Physik auf Mechanik zurückzuführen sei, und über die Details des ‚Mechanismus‘.

Heute scheint das Bild, das die physikalisch-chemischen Wissenschaften uns bieten, ein völlig umgekehrtes zu sein. An die Stelle der früheren Einigkeit sind extreme Unstimmigkeiten getreten, und zwar Unstimmigkeiten nicht über Details, sondern über die grundlegenden und leitenden Ideen. Wenn es auch übertrieben wäre, zu sagen, daß jeder Forscher seine eigenen Tendenzen habe, so ist es doch nötig, zu konstatieren, daß, ebenso wie die Kunst, auch die Wissenschaft, besonders die Physik, zahlreiche Schulen aufweist, deren Schlußfolgerungen oft weit auseinandergehen, ja mitunter einander direkt feindlich gegenübertreten . . .

Daraus kann man die Bedeutung und den Umfang dessen, was man die Krise der modernen Physik genannt hat, ersehen.

Bis zur Mitte des XIX. Jahrhunderts nahm die traditionelle Physik an, es genüge die einfache Fortsetzung der Physik, um zu einer Metaphysik der Materie zu gelangen. Diese Physik verlieh ihren Theorien ontologische Bedeutung, und diese Theorien waren ganz und gar mechanistisch. Der traditionelle Mechanismus (Rey gebraucht dieses Wort in einem besonderen Sinne und versteht darunter das System der Anschauungen, die die Physik auf Mechanik zurückführen. L.) stellte demnach über die Ergebnisse der Erfahrung, über die Grenzen der Erfahrungsergebnisse hinaus, die *reale* Erkenntnis der materiellen Welt dar. Das war nicht ein hypothetischer Ausdruck der Erfahrung, das war ein Dogma.“ (S. 16.)

Hier müssen wir den ehrwürdigen „Positivisten“ unterbrechen. Es ist klar, daß er uns die materialistische Philosophie der traditionellen Physik schildert, ohne den Teufel (d. h. den Materialismus) beim Namen nennen zu wollen. Einem Humeisten muß der Materialismus als Metaphysik, als Dogma, als ein Ueberschreiten der Grenzen der Erfahrung usw. erscheinen. Der Humeist Rey, der den Materialismus nicht kennt, hat erst recht keine Ahnung von der Dialektik, von dem Unterschied zwischen dialektischem und metaphysischem Materialismus im Engelsschen Sinne des Wortes. Deswegen ist z. B. das Verhältnis von absoluter und relativer Wahrheit für Rey absolut unklar.

„... Die kritischen Bemerkungen, die in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts gegen den traditionellen Mechanismus erhoben wurden, untergruben die Voraussetzung der ontologischen Realität des Mechanismus. Auf dem Boden dieser Kritik setzte sich eine philosophische Auffassung der Physik fest, die gegen Ende des XIX. Jahrhunderts in der Philosophie schon fast zur Tradition wurde. Die Wissenschaft ist nach dieser Auffassung nur mehr eine symbolische Formel, eine Methode des Vermerkens (der Bezeichnung, repérage, der Schaffung von Merkzeichen, Merkmalen, Symbolen), und da diese Methoden des Vermerkens bei den verschiedenen Schulen verschieden sind, so wurde gar bald der Schluß gezogen, daß hierbei nur das vermerkt werde, was vorher vom Menschen für die Bezeichnung (für die Symbolisierung) geschaffen (façonné) wurde. Die Wissenschaft wurde zum Kunstgriff für die Dilettanten und die Utilitaristen: ein Standpunkt, den man natürlicherweise allgemein als Verneinung der Möglichkeit der Wissenschaft auszulegen begann. Die Wissenschaft als bloßes künstliches Mittel, um auf die Natur einzuwirken, als einfache utilitaristische Technik, hat kein Recht, sich Wissenschaft zu nennen, wenn man den Sinn des Wortes nicht entstellen will. Sagen, daß die Wissenschaft nichts anderes als ein künstliches Einwirkungsmittel sein könne, heißt die Wissenschaft im eigentlichen Sinne leugnen.

Der Zusammenbruch des traditionellen Mechanismus oder genauer, die Kritik, der er unterworfen wurde, führte zu der These: die Wissenschaft selbst ist auch gescheitert. Von der Unmöglichkeit, sich schlechtweg und ausschließlich an den traditionellen Mechanismus zu halten, wurde auf die Unmöglichkeit der Wissenschaft geschlossen.“ (S. 17.)

Und der Verfasser wirft die Frage auf:

„Ist die jetzige Krise der Physik ein vorübergehender, äußerlicher Zwischenfall in der Entwicklung der Wissenschaft, oder macht die Wissenschaft eine jähe Wendung und verläßt endgültig den bisher eingeschlagenen Weg?“ (S. 18.)

„... Wenn die physikalisch-chemischen Wissenschaften, welche in der Geschichte wesentlich emanzipatorisch gewirkt haben, in einer Krise untergehen, die ihnen nur den Wert technisch nützlicher Rezepte läßt, ihnen jedoch jegliche Bedeutung in Beziehung auf die Naturerkenntnis nimmt, so muß dies in der Logik sowohl wie in der Geschichte der Ideen einen völligen Umsturz hervorrufen. Die Physik verliert jeden erzieherischen Wert; der Geist der positiven Wissenschaft, den sie repräsentiert, wird falsch und gefährlich.“

Die Wissenschaft kann nur praktische Rezepte geben, aber keine wirkliche Erkenntnis.

„Die Erkenntnis des Realen muß mit anderen Mitteln gesucht werden... Man muß einen anderen Weg einschlagen, man muß der subjektiven Intuition, dem mystischen Gefühl der Realität, mit einem Wort, dem Geheimnisvollen, alles zurückgeben, was man ihm durch die Wissenschaft entrissen zu haben glaubte.“ (S. 19.)

Als Positivist hält der Verfasser eine derartige Auffassung für unrichtig und die Krise der Physik für vorübergehend. Wie Rey

es zuwege bringt, Mach, Poincaré und Co. von diesen Folgerungen zu reinigen, werden wir weiter unten sehen. Jetzt wollen wir uns darauf beschränken, die Tatsache der „Krise“ und ihre Bedeutung zu konstatieren. Aus den letzten von uns angeführten Worten Reys geht klar hervor, welche reaktionären Elemente sich diese Krise zunutze gemacht und sie dadurch verschärft haben. Im Vorwort zu seinem Werk erklärt Rey ohne Umschweife, daß „die fideistische und antiintellektualistische Strömung der letzten Jahre des XIX. Jahrhunderts“ bestrebt sei, sich auf den „allgemeinen Geist der modernen Physik zu stützen“ (S. II). Fideisten (vom lateinischen Wort fides = glauben) nennt man in Frankreich diejenigen, die den Glauben über die Vernunft setzen. Als Antiintellektualismus wird die Lehre bezeichnet, die die Rechte oder Ansprüche der Vernunft leugnet. Folglich besteht in philosophischer Hinsicht das Wesen der „Krise der modernen Physik“ darin, daß die alte Physik in ihren Theorien „die reale Erkenntnis der materiellen Welt“ sah, d. h. die Widerspiegelung der objektiven Realität; die neue Strömung in der Physik sieht dagegen in der Theorie nur Symbole, Zeichen, Merkmale für die Praxis, d. h. sie stellt die Existenz einer von unserem Bewußtsein unabhängigen und von ihm widergespiegelten objektiven Realität in Abrede. Würde Rey sich einer richtigen philosophischen Terminologie bedienen, so müßte es bei ihm heißen: die von der früheren Physik instinktiv angenommene materialistische Erkenntnistheorie machte der idealistischen und agnostischen Platz, was sich der Fideismus, entgegen dem Willen der Idealisten und Agnostiker, zunutze macht.

Doch diesen Wechsel, der die Krise ausmacht, stellt sich Rey nicht so vor, als ob sämtliche neuen Physiker gegen sämtliche alten Physiker stünden. Nein. Er zeigt, daß die modernen Physiker nach ihren erkenntnistheoretischen Tendenzen sich in drei Schulen scheiden: in eine energetische oder konzeptualistische (conceptuelle — von dem Wort concept = reiner Begriff), eine mechanistische oder neomechanistische, an der nach wie vor die große Mehrzahl der Physiker festhält, und eine dazwischenliegende, kritische Schule. Zur ersten zählen Mach und Duhem; zur dritten Henri Poincaré; zur zweiten Kirchhoff, Helmholtz, Thomson (Lord Kel-

vin), Maxwell von den älteren, Larmor, Lorentz von den jüngeren Physikern. Worin das Wesen der beiden Grundrichtungen besteht (die dritte ist nämlich unselbständig und zwitterhaft), ersieht man aus folgenden Worten Reys:

„Der traditionelle Mechanismus konstruierte ein System der materiellen Welt.“ In der Lehre von der Struktur der Materie ging er von „den qualitativ homogenen und identischen Elementen“ aus, wobei die Elemente als „unveränderlich, undurchdringlich“ usw. zu betrachten waren. Die Physik „konstruierte ein reales Gebäude aus realen Materialien und realem Mörtel. Der Physiker verfügte über die materiellen Elemente, die Ursachen und die Art ihres Wirkens, über die realen Gesetze ihres Wirkens“. (S. 33—38.) „Die Modifikationen in der Auffassung der Physik bestehen vornehmlich darin, daß der ontologische Wert der Theorien abgelehnt und die phänomenologische Bedeutung der Physik außerordentlich betont wird.“ Die konzeptualistische Auffassung hat es mit „reinen Abstraktionen“ zu tun, sie „sucht nach einer rein abstrakten Theorie, die möglichst die Hypothese der Materie ausschalten soll“. „Der Begriff der Energie wird zum Unterbau (substructure) der neuen Physik, und daher kann die konzeptualistische Physik größtenteils als energetische Physik bezeichnet werden,“ obzwar diese Bezeichnung zum Beispiel auf einen solchen Vertreter der konzeptualistischen Physik wie Mach schlecht paßt. (S. 46.)

Diese Vermengung von Energetik mit Machismus bei Rey ist selbstverständlich nicht ganz richtig, ebenso wie die Versicherung, daß auch die neomechanistische Schule, bei all ihrer tiefgehenden Divergenz mit den Konzeptualisten, zur phänomenologischen Auffassung der Physik gelange. (S. 48.) Die „neue“ Terminologie von Rey hellt die Sache nicht auf, sondern verdunkelt sie; sie ließ sich aber nicht vermeiden, wollte man dem Leser einen Begriff von der Auffassung eines „Positivisten“ über die Krise in der Physik geben. Dem Wesen der Sache nach deckt sich die Gegenüberstellung der „neuen“ Schule und der alten Auffassung, wie der Leser sich vergewissern konnte, durchaus mit der oben angeführten Kritik, die Kleinpeter an Helmholtz übte. Bei der Wiedergabe der Auffassung

der verschiedenen Physiker spiegelt Rey in seiner Darstellung die ganze Unbestimmtheit und Vagheit ihrer philosophischen Anschauungen wider. Das Wesen der Krise der modernen Physik besteht in dem Zusammenbruch der alten Gesetze und Grundprinzipien, in der Preisgabe der objektiven Realität außerhalb des Bewußtseins, d. h. in der Ersetzung des Materialismus durch den Idealismus und Agnostizismus. „Die Materie ist verschwunden“ — so kann man die fundamentale und in bezug auf manche Einzelfrage typische Schwierigkeit, die diese Krise geschaffen hat, ausdrücken. Bei dieser Schwierigkeit wollen wir auch verweilen.

2. „DIE MATERIE IST VERSCHWUNDEN“

Einen solchen Ausspruch kann man wörtlich bei den modernen Physikern bei der Schilderung der neuesten Entdeckungen finden. L. Houllevigue betitelte z. B. in seinem Buch: „Die Evolution der Wissenschaften“ das Kapitel über die neuen Theorien der Materie: „Existiert die Materie?“ „Das Atom entmaterialisiert sich — sagt er dort —, die Materie verschwindet*.“ Um zu sehen, wie leicht die Machisten daraus weitgehende philosophische Schlüsse ziehen, genügt es, auch nur Valentinow zu nehmen.

„Die Behauptung, daß die wissenschaftliche Erklärung der Welt nur im Materialismus eine feste Begründung gewinnen könne, ist nichts weiter als eine Erfindung — schreibt er — und überdies eine unsinnige Erfindung.“ (S. 67.)

Als Vernichter dieser unsinnigen Erfindung wird der bekannte italienische Physiker Augusto Righi zitiert, der sagt, daß die Elektronentheorie „nicht so sehr eine Theorie der Elektrizität als vielmehr der Materie sei; das neue System setzt geradezu die Elektrizität an die Stelle der Materie**“.

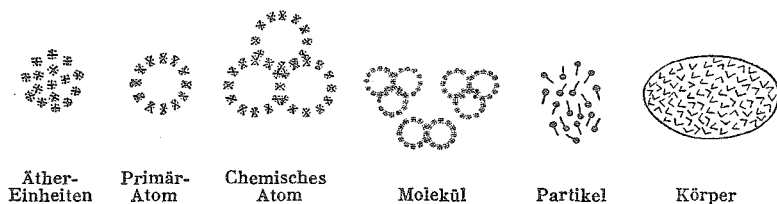
Indem er diese Worte zitiert (S. 64), ruft Herr Valentinow aus:

* L. Houllevigue: „L'évolution des sciences“, Paris, A. Collin, 1908, S. 63, 87, 88. Vgl. seinen Aufsatz „Les idées des physiciens sur la matière“ in „Année Psychologique“, 1908.

** Augusto Righi, „Die moderne Theorie der physikalischen Erscheinungen“, Leipzig 1905, S. 131.

„Wieso kommt Augusto Righi dazu, gegen die heilige Materie diese Beleidigung zu schleudern? Vielleicht, weil er Solipsist, Idealist, bürgerlicher Kritiker, irgendein Empiriomonist oder gar noch Schlimmeres ist?“

Diese Bemerkung gegen die Materialisten, die Herrn Valentinow furchtbar bissig dünkt, zeigt seine ganze jungfräuliche Unschuld in der Frage des philosophischen Materialismus. Worin der *wirkliche* Zusammenhang des philosophischen Idealismus mit dem „Verschwinden der Materie“ besteht, das hat Herr Valentinow absolut nicht kapiert. Dagegen hat jenes „Verschwinden der Materie“, wovon er, den modernen Physikern folgend, spricht, nichts zu schaffen mit der erkenntnistheoretischen Unterscheidung von Materialismus und Idealismus. Um das zu erläutern, nehmen wir einen der konsequentesten und klarsten Machisten, Karl Pearson. Die physische Welt besteht für ihn aus Gruppen von Sinneswahrnehmungen. „Unser Erkenntnismodell der physischen Welt“ illustriert er durch folgendes Diagramm, mit dem Vorbehalt, daß die Größenverhältnisse in diesem Diagramm außer acht gelassen sind (S. 282, „The grammar of science“):



Zur Vereinfachung seines Diagramms ließ Pearson die Frage nach dem Verhältnis von Äther und Elektrizität oder von positiven und negativen Elektronen ganz fallen. Das ist jedoch nicht wichtig. Von Wichtigkeit ist, daß der idealistische Standpunkt Pearsons die „Körper“ für Sinneswahrnehmungen nimmt; die Zusammensetzung dieser Körper aus Partikeln, der Partikeln aus Molekülen usw. dagegen betrifft schon die Veränderungen am Modell der physischen Welt, auf keinen Fall aber die Frage, ob die Körper Symbole der Empfindungen oder die Empfindungen Abbilder der Körper seien. Materialismus und Idealismus unter-

scheiden sich durch die eine oder die andere Lösung der Frage nach der Quelle unserer Erkenntnis, nach dem Verhältnis der Erkenntnis (und des „Psychischen“ überhaupt) zur physischen Welt; die Frage der Struktur der Materie, der Atome und Elektronen, ist aber eine Frage, die ausschließlich diese „physische Welt“ betrifft. Wenn die Physiker sagen: „die Materie verschwindet“, so wollen sie damit sagen, daß die Naturwissenschaft bisher alle ihre Forschungen über die physische Welt auf die drei letzten Begriffe: Materie, Elektrizität und Aether zurückführte; jetzt dagegen bleiben nur die zwei letzten übrig, denn es gelingt, die Materie auf Elektrizität zurückzuführen. Es gelingt, das Atom als eine Art unendlich kleinen Sonnensystems zu erklären, innerhalb dessen sich um das positive Elektron mit einer bestimmten (und wie wir gesehen haben, unermäßig großen) Geschwindigkeit die negativen Elektronen bewegen. Anstatt auf Dutzende von Elementen, gelingt es folglich, die physische Welt auf zwei oder drei zurückzuführen (sofern das positive und das negative Elektron „zwei wesentlich verschiedene Stoffe“ bilden, wie der Physiker W. Pellat meint — Rey, l. c., S. 294 u. 295.) Die Naturwissenschaft führt also zur „Einheit der Materie“ (ebenda*) — das ist der wirkliche Inhalt jener Phrase vom Verschwinden der Materie, von der Ersetzung der Materie durch Elektrizität usw., die so viele Köpfe verwirrt. „Die Materie verschwindet“ heißt: es verschwindet jene Grenze, bis zu welcher wir bis dahin die Materie kannten, heißt: unsere Kenntnis reicht tiefer; es verschwinden solche Eigenschaften der Materie, die früher als absolut, unveränderlich, ursprünglich gegolten haben (die Undurchdringlichkeit, die Trägheit, die Masse usw.) und die sich nunmehr als relativ, nur einigen Zuständen der Materie eigen entpuppen. Denn die einzige „Eigenschaft“ der Materie, an deren Anerkennung der

* Vgl. Oliver Lodge: „Sur les électrons“, Paris 1906, S. 159: „Die elektrische Theorie der Materie“ (mit ihrer Annahme der Elektrizität als „fundamentaler Substanz“) „ist beinahe ein theoretisches Erreichen des Ziels, das die Philosophen von jeher anstrebten, nämlich: der Einheit der Materie.“ Vgl. auch Augusto Righi: „Ueber die Struktur der Materie“, Leipzig 1908; J. J. Thomson: „The corpuscular theory of matter“, London 1907; P. Langevin: „La physique des électrons“ in „Revue générale des sciences“, 1905, S. 257—276.

philosophische Materialismus geknüpft ist, ist die Eigenschaft, objektive Realität zu sein, außerhalb unseres Bewußtseins zu existieren.

Der Fehler des Machismus überhaupt wie der neuen machistischen Physik besteht darin, daß diese Grundlage des philosophischen Materialismus und der Unterschied zwischen metaphysischem und dialektischem Materialismus ignoriert wird. Die Annahme irgendwelcher unveränderlicher Elemente, eines „unveränderlichen Wesens der Dinge“ usw. ist kein dialektischer Materialismus, es ist vielmehr metaphysischer, d. h. antidialektischer Materialismus. Deswegen betonte auch J. Dietzgen, daß „das Objekt aller Wissenschaft ein unendliches ist“, daß nicht nur das Unendliche unermesslich, unauskenntlich, unerschöpflich ist, sondern auch das „kleinste Atömchen“, denn „die Natur ist sowohl im ganzen wie in allen Teilen ohne Anfang und Ende“. („Kleinere philosophische Schriften“, S. 229 u. 230.) Deswegen hat auch Engels sein Beispiel der Entdeckung des Alizarins im Kohlenteeer angeführt und den mechanischen Materialismus kritisiert. Um die Frage vom einzig richtigen, d. h. dialektisch-materialistischen Standpunkt zu stellen, hat man zu fragen: existieren Elektronen, Aether und so weiter außerhalb des menschlichen Bewußtseins, als objektive Realität oder nicht? Auf diese Frage müssen die Naturforscher ohne Zögern antworten, und sie antworten auch beständig mit ja, ebenso wie sie ohne Zögern die Existenz der Natur vor der des Menschen und der organischen Materie anerkennen. Und damit wird die Frage zugunsten des Materialismus entschieden, denn der Begriff der Materie bedeutet erkenntnistheoretisch, wie wir bereits sagten, nichts anderes als: die objektive, unabhängig vom menschlichen Bewußtsein existierende und von ihm abgebildete Realität.

Aber der dialektische Materialismus betont den annähernden, relativen Charakter jeder wissenschaftlichen These über die Struktur der Materie und ihre Eigenschaften, das Nichtvorhandensein absoluter Grenzen in der Natur, die Verwandlung der sich bewegenden Materie aus einem Zustand in einen anderen, die von unserem Standpunkt aus anscheinend doch damit nicht zu verein-

baren ist usw. Mag vom Standpunkte des „gesunden Menschenverstandes“ die Verwandlung des unwägbaren Aethers in wägbare Materie noch so wunderbar, das Fehlen jeder anderen als elektromagnetischen Masse beim Elektron noch so „seltsam“, die Beschränkung der mechanischen Bewegungsgesetze auf nur ein Gebiet der Naturerscheinungen und ihre Unterordnung unter die tieferen Gesetze der elektromagnetischen Erscheinungen noch so ungewöhnlich sein usw., — das alles ist nur eine weitere Bestätigung des dialektischen Materialismus. Die neue Physik ist hauptsächlich gerade deswegen in den Idealismus hineingeraten, weil die Physiker die Dialektik nicht kannten. Sie kämpften gegen den metaphysischen (im Engelsschen, nicht im positivistischen, d. h. Humeschen Sinne des Wortes) Materialismus, gegen seine „mechanische Einseitigkeit“ und schütteten dabei das Kind mit dem Bade aus. Die Unveränderlichkeit der bis dahin bekannten Elemente und Eigenschaften der Materie verneinend, gelangten sie zur Verneinung der Materie selbst, d. h. der objektiven Realität der physischen Welt. Den absoluten Charakter der wichtigsten und fundamentalsten Gesetze verneinend, gerieten sie dahin, jede objektive Gesetzmäßigkeit in der Natur zu verneinen, die Naturgesetze für bloße Konvention, für „Erwartungsbeschränkung“, für „logische Notwendigkeit“ usw. auszugeben. Auf dem annähernden, relativen Charakter unserer Erkenntnisse bestehend, gelangten sie zur Verneinung des von unserer Erkenntnis unabhängigen Objekts, das annähernd treu, relativ richtig von dieser Erkenntnis widergespiegelt wird; usw. usf. ins Unendliche.

Die Raisonsnements Bogdanows im Jahre 1899 über das „unveränderliche Wesen der Dinge“, die Raisonsnements Valentinows und Juschekewitschs über die „Substanz“ usw. — das alles ist gleichfalls das Produkt der Unkenntnis der Dialektik. Unveränderlich ist vom Engelsschen Standpunkt nur eines: die Widerspiegelung im menschlichen Bewußtsein (wenn menschliches Bewußtsein schon existiert) der unabhängig von ihm existierenden und sich entwickelnden äußeren Welt. Irgendeine andere „Unveränderlichkeit“, irgendeine andere „Wesenheit“, irgendeine andere „absolute Substanz“ in dem Sinne, in dem die müßige professoren-

rale Philosophie diese Begriffe ausmalte, existiert für Marx und Engels nicht. Die „Wesenheit“ der Dinge oder die „Substanz“ ist auch relativ; sie bringt nur die Vertiefung der menschlichen Erkenntnis der Objekte zum Ausdruck, und wenn gestern diese Vertiefung nicht weiter als bis zum Atom reichte, heute nicht weiter als bis zum Elektron und Aether, so betont der dialektische Materialismus den zeitlichen, relativen, annähernden Charakter aller dieser Absteckpfähle in der Erkenntnis der Natur durch die fortschreitende Wissenschaft des Menschen. Das Elektron ist ebenso unerschöpflich, wie das Atom, die Natur ist unendlich, aber sie existiert unendlich, und eben diese einzig kategorische, einzig bedingungslose Anerkennung ihrer Existenz außerhalb des Bewußtseins und außerhalb der Empfindung des Menschen unterscheidet den dialektischen Materialismus vom relativistischen Agnostizismus und vom Idealismus.

Wir wollen zwei Beispiele dafür anführen, wie die neue Physik unbewußt und instinktiv zwischen dem dialektischen Materialismus, der den bürgerlichen Gelehrten verschlossen bleibt, und dem „Phänomenalismus“ mit seinen unvermeidlichen subjektivistischen (und manchmal geradezu fideistischen) Konsequenzen hin und her pendelt.

Derselbe Augusto Righi, den Herr Valentinow nicht über die ihn interessierende Frage des Materialismus zu befragen verstand, schreibt in der Einleitung zu seinem Buch:

„Was eigentlich die Elektronen oder elektrischen Atome sind, bleibt auch jetzt noch ein Geheimnis; dessenungeachtet aber ist es der neuen Theorie vielleicht gegeben, mit der Zeit auch eine nicht geringe philosophische Bedeutung zu erlangen, insofern sie betreffs der Struktur der ponderablen Materie zu völlig neuen Annahmen kommt und sämtliche Erscheinungen der Außenwelt auf einen gemeinsamen Ursprung zurückzuführen strebt.

Für die positivistischen und utilitaristischen Tendenzen unserer Zeit mag ein derartiger Vorteil nicht viel bedeuten, und mag eine Theorie in erster Linie nur als ein Mittel gelten, um die Tatsachen auf bequeme Weise zu ordnen und zusammenzustellen, und um bei der Suche nach weiteren Erscheinungen als Führer zu dienen. Aber wenn frühere Zeiten den Fähigkeiten des menschlichen Geistes vielleicht ein allzu großes Vertrauen schenkten und zu leicht schon die letzten Ursachen aller Dinge mit den Händen zu fassen meinten, so ist man heute geneigt, in den entgegengesetzten Fehler zu verfallen.“ (I. c., S. 3.)

Warum grenzt sich hier Righi von den positivistischen und utilitaristischen Tendenzen ab? Weil er, der augenscheinlich keinen bestimmten philosophischen Standpunkt hat, instinktiv an der Realität der Außenwelt festhält und die neue Theorie anerkennt nicht nur als „Bequemlichkeit“ (Poincaré), nicht nur als „Empiriosymbol“ (Juschkewitsch), nicht nur als „Harmonisierung“ der Erfahrung (Bogdanow) und wie derartige subjektivistische Schrülen sonst noch heißen mögen, sondern als einen weiteren Schritt in der Erkenntnis der objektiven Realität. Wäre dieser Physiker mit dem dialektischen Materialismus vertraut gewesen, so wäre sein Urteil über den dem alten metaphysischen Materialismus entgegengesetzten Fehler vielleicht zum Ausgangspunkt einer richtigen Philosophie geworden. Aber das ganze Milieu, in dem diese Leute leben, stößt sie von Marx und Engels ab und treibt sie in die Arme der faden offiziellen Philosophie.

Auch Rey kennt absolut nicht die Dialektik. Doch ist auch er gezwungen, zu konstatieren, daß unter den neuesten Physikern solche vorhanden sind, die die Ueberlieferungen des „Mechanismus“ (d. h. des Materialismus) weiterführen. Dem Wege des „Mechanismus“ sagt er, folgen nicht nur Kirchhoff, Hertz, Boltzmann, Maxwell, Helmholtz, Lord Kelvin.

„Reine Mechanisten und von einem gewissen Standpunkt aus noch mechanistischer als alle anderen, ja die extremsten (l'aboutissant) Vertreter des Mechanismus sind jene, die mit Lorentz und Larmor eine elektrische Theorie der Materie formulieren und zur Leugnung der Konstanz der Masse gelangen, indem sie aus dieser eine Funktion der Bewegung machen. Alle sind sie Mechanisten, weil sie die realen Bewegungen zum Ausgangspunkt nehmen.“ (Gesperrt von Rey, S. 290 u. 291.)

„Würden die neuen Hypothesen von Lorentz, Larmor und Langevin durch die Erfahrung bestätigt werden und eine genügend feste Basis für die Systematisierung der Physik bekommen, dann würde feststehen, daß die Gesetze der gegenwärtigen Mechanik von den Gesetzen des Elektromechanismus abhängen; die Gesetze der Mechanik wären ein Spezialfall und auf streng bestimmte Grenzen beschränkt. Die Konstanz der Masse, unser Trägheitsprinzip wären dann nur für die mittleren Geschwindigkeiten der Körper gültig, wobei der Ausdruck „mittlere“ im Verhältnis zu unseren Sinnen und zu den Erscheinungen, die unsere gewöhnliche Erfahrung ausmachen, zu verstehen ist. Eine allgemeine Umgestaltung der Mechanik wäre unumgänglich und folglich auch eine allgemeine Umgestaltung der Physik als System.“ (S. 275.)

„Würde das den Verzicht auf den Mechanismus bedeuten? Keineswegs. Die rein mechanistische Tradition würde nach wie vor bewahrt bleiben, der Mechanismus würde die normale Bahn seiner Entwicklung weiter verfolgen.“ (S. 295.)

„Die Elektronenphysik, welche (dem Geiste nach) zu den mechanistischen Theorien zu zählen ist, hat die Tendenz, ihre Systembildung auf die gesamte Physik auszudehnen. Ihr Geist ist ein mechanistischer, wenn auch die Hauptprinzipien der Physik nicht mehr durch die Mechanik, sondern durch die experimentellen Daten der Elektrizitätstheorie geliefert werden, und zwar:

1. Weil sie *anschauliche* (*figurés*), *materielle* Elemente verwendet, um die physikalischen Eigenschaften und deren Gesetze darzustellen (sie drückt sich in Termini der Wahrnehmung aus).

2. Betrachtet sie auch nicht mehr die physikalischen Erscheinungen als Sonderfälle der mechanischen Prozesse, so doch die mechanischen Prozesse als einen Sonderfall der physikalischen Erscheinungen. Die Gesetze der Mechanik bleiben somit in *unmittelbarem Zusammenhange* mit denen der Physik; die Begriffe der Mechanik bleiben Begriffe derselben Art wie die physiko-chemischen. Im traditionellen Mechanismus waren diese Begriffe das *Konterfei* (*calqués*) von relativ langsamen Bewegungen, die, da nur sie allein bekannt und der direkten Beobachtung zugänglich waren . . ., für die Vorbilder aller möglichen Bewegungen gehalten wurden. Die *neuen Experimente* haben gezeigt, daß unsere Vorstellung von den möglichen Bewegungen *erweitert* werden muß. Die traditionelle Mechanik bleibt zwar im ganzen unangefastet, aber sie ist nunmehr anwendbar nur auf die relativ langsamen Bewegungen . . . Für große Geschwindigkeiten sind die Bewegungsgesetze andere. Die Materie wird auf elektrische Partikeln, die letzten Elemente des Atoms zurückgeführt . . .

3. Die Bewegung, der Raumwechsel bleibt das *einzige anschauliche* (*figuré*) Element der physikalischen Theorie.

4. Schließlich — und vom Standpunkt des allgemeinen Geistes der Physik steht diese Erwägung höher als alle anderen — bleibt die Auffassung von der Physik, ihrer Methode, ihrer Theorie und ihrem Verhältnis zur Erfahrung *absolut identisch* mit der des Mechanismus, mit der Theorie der Physik seit der Renaissance.“ (S. 47.)

Ich habe diese langen Auszüge aus Rey angeführt, weil es sonst, angesichts seiner fortwährenden ängstlichen Bemühungen, der „materialistischen Metaphysik“ zu entgehen, unmöglich gewesen wäre, seine Behauptung darzulegen. So sehr aber Rey und die Physiker, von denen er handelt, den Materialismus abschwören mögen, es bleibt dennoch außer Zweifel, daß die Mechanik das *Konterfei* der langsamen realen Bewegungen war, während die neue Physik ein *Konterfei* der gigantisch schnellen realen Bewegungen ist. Die Anerkennung der Theorie als *Konterfei*, als

annähernde Kopie der objektiven Realität — darin besteht eben der Materialismus. Wenn Rey sagt, daß unter den neuen Physikern eine „Reaktion gegen die konzeptualistische (machistische) und energetische Schule“ zu verzeichnen sei, und wenn er unter die Vertreter dieser Reaktion die Physiker der Elektronentheorie einreihet (S. 46), so könnten wir uns eine bessere Bestätigung der Tatsache gar nicht wünschen, daß im Grunde genommen der Kampf zwischen den materialistischen und den idealistischen Tendenzen vor sich geht. Man darf nur nicht vergessen, daß bei den hervorragendsten Theoretikern, neben den allgemeinen Vorurteilen des gesamten gebildeten Spießertums gegen den Materialismus, sich noch die völlige Unkenntnis der Dialektik geltend macht.

3. IST BEWEGUNG OHNE MATERIE DENKBAR?

Die Ausschlachtung der neuen Physik durch den philosophischen Idealismus oder die idealistischen Folgerungen daraus werden nicht dadurch verursacht, daß etwa neue Arten von Stoff und Kraft, von Materie und Bewegung entdeckt werden, sondern dadurch, daß der Versuch gemacht wird, sich Bewegung ohne Materie zu denken. Eben diesen Versuch lassen unsere Machisten im wesentlichen unerörtert. Sich mit der These von Engels, daß „Bewegung ohne Materie undenkbar ist“, auseinanderzusetzen, behagte ihnen nicht. J. Dietzgen hat bereits im Jahre 1869 in seinem „Wesen der menschlichen Kopfarbeit“ denselben Gedanken wie Engels ausgesprochen, allerdings nicht ohne seine üblichen konfusen Versuche, den Materialismus mit dem Idealismus zu „versöhnen“. Lassen wir diese Versuche, die zu einem erheblichen Teil sich dadurch erklären lassen, daß Dietzgen gegen den Materialismus Büchners, dem die Dialektik fremd war, polemisiert, auf sich beruhen und sehen wir uns die eigenen Erklärungen Dietzgens in der uns interessierenden Frage an.

„Sie (die Idealisten) wollen — sagt Dietzgen — das Allgemeine ohne Besonderes, Geist ohne Materie, Kraft ohne Stoff, Wissenschaft ohne Erfahrung oder Material, Absolutes ohne Relatives.“ („Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit“, 1903, S. 108.)

Also, das Bestreben, die Bewegung von der Materie, die Kraft vom Stoff zu trennen, verbindet Dietzgen mit dem Idealismus, stellt er in eine Reihe mit dem Bestreben, den Gedanken vom Gehirn zu trennen.

„Liebig — fährt Dietzgen fort —, der es besonders liebt, von seiner induktiven Wissenschaft hinüber zur Spekulation abzuschweifen, sagt im Sinne des Idealismus: ‚Die Kraft läßt sich nicht sehen.‘“ (S. 109.) „Der Spiritualist oder Idealist glaubt an ein geistiges, d. h. gespenstiges, unerklärbares Wesen der Kraft.“ (S. 110.) „Der Gegensatz zwischen Kraft und Stoff ist so alt, wie der Gegensatz zwischen Idealismus und Materialismus.“ (S. 111.) „Allerdings, keine Kraft ohne Stoff, kein Stoff ohne Kraft. Kraftlose Stoffe und stofflose Kräfte sind Undinge. Wenn idealistische Naturforscher an ein immaterielles Dasein von Kräften glauben . . . so sind es in diesem Punkte eben keine Naturforscher, sondern . . . Geisterseher.“ (S. 114.)

Wir ersehen daraus, daß es vor vierzig Jahren ebenfalls Naturforscher gegeben hat, die die Denkbarekeit der Bewegung ohne Materie anzunehmen bereit waren, und daß Dietzgen sie „in diesem Punkt“ für Geisterseher erklärte. Worin besteht nun der Zusammenhang des philosophischen Idealismus mit der Trennung der Materie von der Bewegung, mit der Entfernung des Stoffs von der Kraft? Wäre es denn wirklich nicht „ökonomischer“, die Bewegung ohne Materie zu denken?

Stellen wir uns einen konsequenten Idealisten vor, der, sagen wir, auf dem Standpunkt steht, daß die ganze Welt meine Empfindung oder meine Vorstellung usw. sei (nimmt man die Empfindung oder Vorstellung eines „Niemand“ an, so ändert sich dadurch nur die Spielart des philosophischen Idealismus, nicht aber sein Wesen). Der Idealist denkt gar nicht daran, zu leugnen, daß die Welt Bewegung ist, nämlich: die Bewegung meiner Gedanken, Vorstellungen, Empfindungen. Die Frage, was sich bewegt, wird der Idealist ablehnen und für unsinnig halten: es findet ein Wechsel meiner Empfindungen statt, es vergehen und entstehen Vorstellungen, weiter nichts. Außer mir gibt es nichts. „Es bewegt sich“, und damit basta! Ein „ökonomischeres“ Denken kann man sich nicht vorstellen. Und durch keinerlei Argumente, Syllogismen, Definitionen kann man den Solipsisten widerlegen, wenn er seine Auffassung konsequent durchführt.

Der grundlegende Unterschied des Materialisten von dem Anhänger der idealistischen Philosophie besteht darin, daß der Materialist die Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung und überhaupt das Bewußtsein der Menschen für das Abbild der objektiven Realität nimmt. Die Welt ist die Bewegung dieser objektiven Realität, die sich in unserem Bewußtsein widerspiegelt. Der Bewegung der Vorstellungen, Wahrnehmungen usw. entspricht die Bewegung der Materie außer mir. Der Begriff der Materie drückt nichts anderes aus als die objektive Realität, die uns in der Empfindung gegeben ist. Daher ist die Trennung der Bewegung von der Materie gleichbedeutend mit der Trennung des Denkens von der objektiven Realität, der Trennung meiner Empfindungen von der Außenwelt, d. h. mit dem Uebergang auf die Seite des Idealismus. Das Kunststück, das gewöhnlich mit der Leugnung der Materie, mit der Annahme von Bewegung ohne Materie vollführt wird, besteht darin, daß man sich über die Beziehung der Materie zum Gedanken ausschweigt. Man stellt die Sache so dar, als ob diese Beziehung gar nicht existierte, während man sie in Wirklichkeit heimlich einschmuggelt; man läßt sie am Anfang der Betrachtung unausgesprochen, doch taucht sie am Schluß mehr oder weniger unmerklich auf.

Die Materie ist verschwunden, sagt man uns in der Absicht, daraus erkenntnistheoretische Folgerungen zu ziehen. Ist aber der Gedanke geblieben? — fragen wir. Wenn nicht, wenn mit der verschwundenen Materie auch der Gedanke verschwunden ist, wenn mit dem verschwundenen Gehirn und Nervensystem auch die Vorstellungen und Empfindungen verschwunden sind, dann ist also alles verschwunden, dann ist auch eure Betrachtung als Ausdruck irgendeines „Gedankens“ (oder der Gedankenlosigkeit) verschwunden! Wenn aber ja, wenn beim Verschwinden der Materie der nicht verschwundene Gedanke (Vorstellung, Empfindung usw.) vorausgesetzt wird, dann seid ihr also heimlich auf den Standpunkt des philosophischen Idealismus übergegangen. Das eben passiert immer mit Leuten, die aus „Oekonomie“ die Bewegung ohne Materie denken wollen, denn stillschweigend schon allein dadurch, daß sie ihre Betrachtung fortsetzen, geben sie ja die Existenz des Gedankens nach dem Verschwinden der Materie zu.

Das aber bedeutet, daß ein sehr einfacher oder ein sehr komplizierter philosophischer Idealismus zur Grundlage genommen wird: ein sehr einfacher, wenn die Sache offen auf den Solipsismus hinausläuft (i c h existiere, die ganze Welt ist nur m e i n e Empfindung); ein sehr komplizierter, wenn an Stelle des Gedankens, der Vorstellung, der Empfindung des lebendigen Menschen eine tote Abstraktion genommen wird: Niemandes Gedanken, Niemandes Vorstellung, Niemandes Empfindung, der Gedanke überhaupt (die absolute Idee, der Universalwille usw.), die Empfindung als ein unbestimmtes „Element“, das „Psychische“, das für die ganze physische Natur substituiert wird usw. usf. Unter den Spielarten des philosophischen Idealismus sind dabei tausenderlei Nuancen möglich, und man kann jederzeit noch eine tausendunderste Nuance schaffen; dem Urheber eines derartigen tausendundersten Systemchens (z. B. des Empiriomonismus) mag sein Unterschied von den anderen wichtig dünken, vom Standpunkte des Materialismus sind diese Unterschiede unwesentlich. Wesentlich ist der Ausgangspunkt. Wesentlich ist, daß der Versuch, die Bewegung ohne Materie zu d e n k e n , den von der Materie losgetrennten G e d a n k e n einschmuggelt, und das ist eben philosophischer Idealismus.

Deshalb beginnt z. B. der englische Machist Karl Pearson, der klarste, konsequenteste, allen Wortausflüchten abholde Machist, das VII., der „Materie“ gewidmete Kapitel seines Buches direkt mit einem Paragraph, der den charakteristischen Titel trägt: „Alle Dinge bewegen sich, aber nur im Begriffe“ („All things move — but only in conception“). „In bezug auf die Wahrnehmungen ist die Frage eitel (it is idle to ask), was sich bewege und warum es sich bewege“, („The grammar of science“, S. 243).

Deshalb begann auch bei Bogdanow sein philosophisches Mißgeschick eigentlich schon vor seiner Bekanntschaft mit Mach, es begann mit dem Augenblick, als er dem großen Chemiker und kleinen Philosophen Ostwald Glauben schenkte, daß man Bewegung ohne Materie denken könne. Es ist um so angebrachter, bei dieser längst vergangenen Episode der philosophischen Entwicklung Bogdanows zu verweilen, da es unmöglich ist, Ostwalds „Energetik“ zu übergehen, wenn man über den Zusammenhang des philo-

sophischen Idealismus mit gewissen Strömungen in der neuen Physik spricht.

„Wir sagten schon — schrieb Bogdanow 1899 —, daß es dem XIX. Jahrhundert nicht gelungen ist, die Frage des ‚unveränderlichen Wesens der Dinge‘ endgültig zu lösen. Dieses Wesen spielt sogar eine gewichtige Rolle in der Weltanschauung der fortgeschrittensten Denker des Jahrhunderts unter dem Namen ‚Materie‘.“ („Grundelemente der historischen Auffassung der Natur“, S. 38.)

Wir sagten, daß das Konfusion ist. Hier wird die Anerkennung der objektiven Realität der Außenwelt, die Anerkennung der Existenz einer außerhalb unseres Bewußtseins sich ewig bewegenden und ewig verändernden Materie mit der Anerkennung des unveränderlichen Wesens der Dinge durcheinandergeworfen. Es ist unmöglich anzunehmen, daß Bogdanow im Jahre 1899 Marx und Engels nicht zu den „fortgeschrittenen Denkern“ gezählt haben sollte. Er begriff aber offenbar den dialektischen Materialismus nicht.

„Noch immer unterscheidet man gewöhnlich zwei Seiten der Naturvorgänge: die Materie und ihre Bewegung. Man kann nicht sagen, daß der Begriff Materie sich durch große Klarheit auszeichnet. Auf die Frage, was denn Materie sei, ist nicht leicht eine befriedigende Antwort zu geben. Man definiert sie als ‚Ursache der Empfindungen‘ oder als ‚ständige Möglichkeit der Empfindungen‘; es ist aber einleuchtend, daß die Materie hier mit der Bewegung vermenget ist . . .“

Es ist offensichtlich, daß Bogdanow hier unrichtige Betrachtungen anstellt. Nicht genug, daß er die materialistische Anerkennung der objektiven Quelle der Empfindungen (unklar formuliert in den Worten „Ursache der Empfindungen“) mit der agnostischen Millschen Definition der Materie als ständiger Möglichkeit der Empfindungen verwechselt. Der Grundfehler ist hier der, daß der Verfasser, nachdem er hart an die Frage nach der Existenz oder Nichtexistenz einer objektiven Quelle der Empfindungen herangetreten ist, diese Frage auf halbem Wege liegen läßt und auf die andere Frage nach der Existenz oder Nichtexistenz von Materie ohne Bewegung überspringt. Der Idealist kann die Welt für die Bewegung unserer Empfindungen halten (mögen sie auch „sozial organisiert“ und im höchsten Grade „harmonisiert“ sein); der Materialist — für die Bewegung der objektiven Quelle, des objektiven Modells unserer Empfindungen. Der metaphysische,

d. h. antidialektische Materialist kann die Existenz von Materie ohne Bewegung annehmen (sei es auch nur zeitlich, vor dem „ersten Anstoß“). Der dialektische Materialist hält nicht nur die Bewegung für eine unzertrennliche Eigenschaft der Materie, sondern er lehnt auch die vereinfachte Auffassung der Bewegung ab usw.

„... Am genauesten wäre vielleicht folgende Definition: ‚Materie ist das, was sich bewegt‘; doch wäre dies ebenso inhaltlos, als wenn wir sagen würden: die Materie ist das Subjekt eines Satzes, dessen Prädikat ‚sich bewegt‘. Indessen dürfte wohl die Sache sich so verhalten, daß die Menschen in der Epoche der Statik sich gewöhnt haben, in der Rolle des Subjekts durchaus irgend etwas Solides, irgendeinen ‚Gegenstand‘ zu sehen; ein für das statische Denken so unbequemes Ding aber, wie die ‚Bewegung‘, wollten sie lediglich in der Eigenschaft als Prädikat, als eines der Attribute der ‚Materie‘ dulden.“

Das ist schon ganz in der Art jener Akimowschen Beschuldigung gegen die „Iskra“-Anhänger, daß in ihrem Programm das Wort Proletariat niemals im Nominativ vorkäme! Ob wir sagen: die Welt ist die sich bewegende Materie, oder: die Welt ist die materielle Bewegung, — dadurch wird die Sache nicht anders.

„... Die Energie muß doch einen Träger haben!“ sagen die Anhänger der Materie. „Warum denn?“ entgegnet mit Recht Ostwald. — „Ist denn die Natur verpflichtet, zusammengesetzt zu sein aus Subjekt und Prädikat?“ (S. 39.)

Die Antwort Ostwalds, die im Jahre 1899 Bogdanows Beifall gefunden hatte, ist ein einfacher Sophismus. Sind denn — könnte man Ostwald antworten — unsere Urteile verpflichtet, aus Elektronen und Aether zu bestehen? Tatsächlich bedeutet die gedankliche Entfernung der Materie als des „Subjekts“ aus der „Natur“ die stillschweigende Aufnahme des *Gedankens* als „Subjekt“ (d. h. etwas Ursprüngliches, Ausgangspunktbildendes, von der Materie Unabhängiges) in die Philosophie. Nicht das Subjekt wird beseitigt, sondern die objektive Quelle der Empfindung, und die *E m p f i n d u n g* wird zum „Subjekt“, d. h. die Philosophie wird berkeleyanisch, mag man später das Wort Empfindung maskieren, wie man will. Ostwald versuchte, der unvermeidlichen philosophischen Alternative (Materialismus oder Idealismus) mittels einer unbestimmten Anwendung des Wortes „Energie“ zu entgehen, aber gerade sein Versuch zeigt wieder einmal die Vergeblichkeit derartiger Kunstgriffe. Wenn die Energie

Bewegung ist, so habt ihr nur die Schwierigkeit vom Subjekt auf das Prädikat verschoben, so habt ihr nur die Frage, ob die Materie sich bewege, umgestellt in die Frage, ob die Energie materiell sei. Geschieht die Verwandlung der Energie außerhalb meines Bewußtseins, unabhängig von dem Menschen und der Menschheit, oder sind das nur Ideen, Symbole, konventionelle Zeichen usw.? An dieser Frage hat sich auch die „energetische“ Philosophie, dieser Versuch, durch eine neue Terminologie die alten erkenntnistheoretischen Fehler zu verwischen, den Hals gebrochen.

Hier ein paar Beispiele dafür, in welche Verwirrung der Energetiker Ostwald geraten ist. Im Vorwort zu seinen „Vorlesungen über Naturphilosophie*“ erklärt er, daß ihm

„die einfache und natürliche Aufhebung der alten Schwierigkeiten, welche der Vereinigung der Begriffe Materie und Geist sich entgegenstellen, durch die Unterordnung beider unter den Begriff der Energie als ein großer Gewinn erscheint.“

Das ist kein Gewinn, sondern ein Verlust, denn die Frage, ob die erkenntnistheoretische Untersuchung (Ostwald ist sich dessen nicht klar bewußt, daß er eben eine erkenntnistheoretische und keine chemische Frage stellt) in materialistischer oder idealistischer Richtung geführt werden soll, wird durch den willkürlichen Gebrauch des Wortes „Energie“ nicht gelöst, sondern verwirrt. Freilich, wenn man unter diesen Begriff sowohl Geist als auch Materie „unterordnet“, dann ist der Gegensatz in Worten unzweifelhaft aufgehoben, aber die Absurdität der Lehre von den Wald- und Hausgeistern wird doch nicht dadurch verschwinden, daß wir sie „energetisch“ nennen. Auf Seite 394 der „Vorlesungen“ Ostwalds lesen wir:

„Daß nun aber äußere Geschehnisse sich als Vorgänge zwischen Energien darstellen lassen, erfährt seine einfachste Deutung, wenn eben unsere Bewußtseinsvorgänge selbst energetische sind und diese ihre Beschaffenheit allen äußeren Erscheinungen aufprägen.“

Das ist reinsten Idealismus: nicht unser Gedanke spiegelt die Verwandlung der Energie in der Außenwelt, sondern die Außenwelt spiegelt die „Beschaffenheit“ unseres Bewußtseins wider! Der ame-

* Wilhelm Ostwald: „Vorlesungen über Naturphilosophie“, Leipzig 1902, S. VIII.

rikanische Philosoph Hibben sagt sehr treffend, indem er auf diese und andere ähnliche Stellen der „Vorlesungen“ Ostwalds hinweist, daß Ostwald hier „im Kostüm des Kantianismus auftritt“: die Erklärbarkeit der Erscheinungen der Außenwelt wird aus den Eigenschaften unseres Geistes abgeleitet*.

„Es ist klar — sagt Hibben —, wenn wir den ursprünglichen Begriff der Energie so definieren, daß er auch psychische Erscheinungen einschließt, so wird das schon nicht mehr jener einfache Begriff der Energie sein, wie er in den wissenschaftlichen Kreisen und sogar von den Energetikern selbst verstanden wird.“

Die Verwandlung der Energie wird von der Naturwissenschaft als ein objektiver, vom Bewußtsein des Menschen und von der Erfahrung der Menschheit unabhängiger Vorgang betrachtet, d. h. sie wird materialistisch betrachtet. Auch bei Ostwald selbst wird in einer Unmenge von Fällen, wahrscheinlich sogar in der Mehrzahl der Fälle, unter Energie die materielle Bewegung verstanden.

Daher auch die originelle Erscheinung, daß Ostwalds Schüler Bogdanow, nachdem er zum Jünger Machs geworden, Ostwald Vorwürfe zu machen begann, und zwar nicht deswegen, weil er die materialistische Auffassung der Energie nicht konsequent durchführt, sondern weil er die materialistische Auffassung der Energie zuläßt (sie manchmal sogar zugrunde legt). Die Materialisten üben an Ostwald Kritik deswegen, weil er in den Idealismus verfällt, weil er den Materialismus mit dem Idealismus anzuhöhnen sucht. Bogdanow kritisiert Ostwald vom idealistischen Standpunkt:

„... Die dem Atomismus feindliche, im übrigen aber dem alten Materialismus nahe verwandte Energetik Ostwalds — schreibt Bogdanow im Jahre 1906 — hat meine wärmsten Sympathien erweckt. Bald bemerkte ich jedoch einen wichtigen Widerspruch in seiner Naturphilosophie: obzwar er viele Male die rein methodologische Bedeutung des Begriffs Energie hervorhebt, hält er sich selbst in einer Unmenge von Fällen nicht daran. Die Energie wird bei ihm aus einem reinen Symbol der Wechselbeziehungen der Erfahrungstatsachen immer wieder in eine Substanz der Erfahrung, in die Weltmaterie verwandelt.“ („Empiriomonismus“, Buch III, S. XVI u. XVII.)

Die Energie ein reines Symbol! Nun kann sich Bogdanow mit dem „Empiriosymbolisten“ Juschekewitsch, mit den „reinen Ma-

* J. Gr. Hibben: „The Theory of Energetics and its Philosophical Bearings“, The Monist, vol. XIII, April 1903, S. 229 u. 230.

chisten“, Empiriokritizisten usw. herumstreiten soviel er Lust hat, — vom Standpunkt der Materialisten aus wird es ein Streit sein zwischen einem Menschen, der an den gelben Teufel, und einem, der an den grünen Teufel glaubt. Denn wichtig sind nicht die Unterschiede zwischen Bogdanow und den anderen Machisten, sondern das, was ihnen allen gemeinsam ist: die idealistische Interpretierung der „Erfahrung“ und der „Energie“, die Leugnung der objektiven Realität; die Anpassung an diese macht die menschliche Erfahrung aus, in ihrer Abbildung besteht die einzig wissenschaftliche „Methodologie“ und wissenschaftliche „Energetik“.

„Für sie (die Energetik von Ostwald) ist das Material der Welt gleichgültig; mit ihr läßt sich sowohl der alte Materialismus als auch der Panpsychismus (soll wohl heißen philosophischer Idealismus? L.) durchaus vereinbaren.“ (S. XVII.)

Und Bogdanow ging von der konfusen Energetik nicht den materialistischen, sondern den idealistischen Weg.

„... Wenn man die Energie als Substanz darstellt, so ist das nichts anderes als der alte Materialismus abzüglich der absoluten Atome — Materialismus mit einer Korrektur im Sinne der Kontinuität des Seienden.“ (Ebenda.)

Jawohl, vom „alten“ Materialismus, d. h. von dem metaphysischen Materialismus der Naturforscher, ging Bogdanow nicht zum dialektischen Materialismus, den er im Jahre 1906 ebenso wenig verstand wie im Jahre 1899, sondern zum Idealismus und Fideismus, denn gegen den „methodologischen“ Begriff der Energie, gegen deren Interpretation als ein „reines Symbol der Wechselbeziehungen der Erfahrungstatsachen“ wird kein gebildeter Vertreter des modernen Fideismus, kein Immanenzphilosoph, kein „Neokritizist“ usw. etwas einzuwenden haben. Man nehme P. Carus, dessen Physiognomie wir oben genügend kennengelernt haben, und man wird sehen, daß dieser Machist Ostwald ganz nach Bogdanowscher Art kritisiert.

„Materialismus und Energetik — schreibt Carus — gehören unbedingt ein und derselben Kategorie an.“ („The Monist“, vol. XVII, 1907, Nr. 4, S. 536.) „Wir werden durch den Materialismus sehr wenig aufgeklärt, wenn er uns sagt, alles sei Materie, die Körper seien Materie und der Gedanke sei nur die Funktion der Materie; und die Energetik von Professor Ostwald ist nicht im geringsten besser, wenn sie uns sagt, daß die Materie Energie und daß die Seele nur ein Faktor der Energie sei.“ (S. 533.)

Ostwalds Energetik ist ein gutes Beispiel dafür, wie rasch eine „neue“ Terminologie zur Mode werden kann, und wie rasch es sich zeigt, daß eine etwas veränderte Ausdrucksweise nicht im mindesten die grundlegenden philosophischen Probleme und die grundlegenden philosophischen Richtungen beseitigen kann. In den Termini der „Energetik“ kann man ebensogut den Materialismus und den Idealismus (natürlich mehr oder minder konsequent) ausdrücken, wie in den Termini der „Erfahrung“ usw. Die energetische Physik ist die Quelle neuer idealistischer Versuche, die Bewegung ohne Materie zu denken, — veranlaßt durch die Zerlegung von bis dahin für unzerlegbar gehaltenen Partikeln der Materie und durch die Entdeckung von bis dahin unbekannten Formen der materiellen Bewegung.

4. ZWEI RICHTUNGEN IN DER MODERNEN PHYSIK UND DER ENGLISCHE SPIRITUALISMUS

Um den philosophischen Kampf, der aus Anlaß der einen oder der anderen Folgerungen aus der neuen Physik in der modernen Literatur entbrannte, konkret zu demonstrieren, überlassen wir den unmittelbaren Teilnehmern an der „Schlacht“ das Wort, und zwar zunächst den Engländern. Der Physiker Arthur W. Rücker verteidigt die eine Richtung — vom Standpunkt des Naturforschers; der Philosoph James Ward die andere — vom Standpunkt der Erkenntnistheorie.

Auf dem Kongreß der englischen Naturforscher in Glasgow 1901 wählte der Vorsitzende der physikalischen Sektion, A. W. Rücker, als Thema für seine Rede die Frage nach dem Wert der physikalischen Theorie, nach den Zweifeln, denen insbesondere die Existenz der Atome und des Aethers unterzogen wurde. Der Redner berief sich auf die Physiker Poincaré und Poynting (den englischen Gesinnungsgenossen der Symbolisten oder Machisten), die diese Frage aufgeworfen haben, auf den Philosophen Ward, auf das bekannte Buch von E. Haeckel und versuchte eine Dar-

stellung seiner Auffassung zu geben*. „Die Streitfrage dreht sich darum — sagte Rücker —, „ob die Hypothesen, die den am meisten verbreiteten wissenschaftlichen Theorien zugrunde liegen, als eine genaue Beschreibung der Struktur der uns umgebenden Welt oder nur als bequeme Fiktionen betrachtet werden sollen.“ (In den Termini unseres Streites mit Bogdanow, Juschekwitsch u. Co. ausgedrückt: sind sie eine Kopie der objektiven Realität, der sich bewegenden Materie, oder nichts als „Methodologie“, „reines Symbol“, „Formen der Organisation der Erfahrung“?) Rücker gibt zu, daß sich praktisch möglicherweise zwischen beiden Theorien kein Unterschied ergeben wird: die Richtung eines Flusses kann wohl ebensogut derjenige bestimmen, der nur einen blauen Streifen auf einer Karte oder auf einem Diagramm betrachtet, wie jener, der weiß, daß dieser Streifen einen wirklichen Fluß darstellt. Vom Standpunkt der bequemen Fiktion wäre die Theorie eine „Erleichterung des Gedächtnisses“, ein „Hineintragen von Ordnung“ in unsere Beobachtungen, ihre Einordnung in ein gewisses künstliches System, eine „Regulierung unseres Wissens“, seine Reduktion auf Gleichungen usw. Man kann sich z. B. darauf beschränken, daß die Wärme eine Form der Bewegung oder Energie sei, „indem man auf diese Weise das lebendige Bild der sich bewegenden Atome durch eine matte (colourless) Erklärung über die Wärmeenergie ersetzt, deren reale Natur wir nicht weiter zu bestimmen suchen.“ Rücker erkennt durchaus die Möglichkeit großer wissenschaftlicher Fortschritte auf diesem Wege an, doch „wagt er zu behaupten, daß man ein solches System der Taktik nicht als das letzte Wort der Wissenschaft im Kampfe um die Wahrheit betrachten könne“. Die Frage behält ihre Kraft:

„Können wir von den Erscheinungen der Materie auf die Struktur der Materie selbst schließen?“ „Haben wir Anlaß, zu vermuten, daß der Grundriß der Theorie, den die Wissenschaft bereits gegeben, gewissermaßen eine Kopie und nicht ein einfaches Diagramm der Wahrheit ist?“

Bei der Untersuchung der Frage nach der Struktur der Materie nimmt Rücker als Beispiel die Luft, er führt aus, daß die Luft aus Gasen bestehe, und daß die Wissenschaft „jedes elementare Gas

* The British Association at Glasgow, 1901. Presidential Address by Prof. Arthur W. Rücker, in „Scientific American Supplement“, 1901, Nr. 1345 u. 1346.

in Atome und Aether zerlege“. Hier nun — fährt er fort — ruft man uns „Halt!“. Moleküle und Atome könne man nicht sehen; wohl können sie brauchbar sein als „bloße Begriffe (mere conceptions), man kann sie aber nicht als Realitäten betrachten“. Rücker beseitigt diesen Einwand durch den Hinweis auf einen der zahllosen Fälle in der Entwicklung der Wissenschaft: die Ringe des Saturn erscheinen im Fernrohr als zusammenhängende Masse. Die Mathematiker erbrachten durch Berechnungen den Beweis, daß dies unmöglich ist, und die Spektralanalyse bestätigte die Schlüsse, die auf Grund der Berechnungen gezogen wurden. Ein anderer Einwand: den Atomen und dem Aether werden Eigenschaften zugeschrieben, die uns unsere Sinne an der gewöhnlichen Materie nicht anzeigen. Rücker beseitigt auch diesen, indem er auf Beispiele, wie die Diffusion der Gase und der Flüssigkeiten usw. hinweist. Eine Reihe von Tatsachen, Beobachtungen und Experimenten beweist, daß die Materie aus einzelnen Partikeln oder Kernen besteht. Die Frage, ob sich diese Partikeln, die Atome, von der „Urumgebung“, von der „Grundumgebung“, die sie umschließt (Aether), unterscheiden, oder ob sie nur in einem besonderen Zustand befindliche Teile dieser Umgebung sind, bleibt vorläufig offen, ohne daß dadurch die Theorie der Existenz der Atome selbst berührt wird. Es ist kein Grund vorhanden, a priori, entgegen den Hinweisen der Erfahrung, die Existenz der „quasimateriellen Substanzen“, die von der gewöhnlichen Materie verschieden sind (der Atome und des Aethers), zu leugnen. Fehler in Einzelheiten sind hier unvermeidlich, doch läßt die Gesamtheit der wissenschaftlichen Tatsachen keinen Zweifel an der Existenz der Atome und Moleküle aufkommen.

Rücker verweist dann auf die neuen Daten über die Zusammensetzung der Atome aus mit negativer Elektrizität geladenen Korpuskeln (Körperchen, Elektronen) und stellt die Aehnlichkeit der Resultate der verschiedenen Experimente und Berechnungen über die Größe der Moleküle fest: die „erste Annäherung“ ergibt einen Durchmesser von etwa 100 Millimikron (Millionstel eines Millimeters). Wir übergehen die Details von Rücker sowie seine Kritik des Neovitalismus und zitieren seine Schlußfolgerungen:

„Diejenigen, die die Bedeutung der bisher für den Fortschritt der wissenschaftlichen Theorie maßgebenden Ideen herabsetzen, nehmen allzu oft an, daß es keine andere Wahl gäbe als zwischen den zwei entgegengesetzten Behauptungen: entweder daß Atom und Aether bloße Fiktionen der wissenschaftlichen Einbildung seien oder daß die mechanische Theorie der Atome und des Aethers — jetzt ist sie noch nicht vollendet, aber falls sie vollendet werden könnte — uns eine vollkommene, ideal exakte Vorstellung von der Realität liefere. Meiner Ansicht nach gibt es einen Mittelweg.“

Ein Mensch in einem dunklen Zimmer kann nur sehr undeutlich die Gegenstände unterscheiden, doch wenn er sich nicht an den Möbeln stößt und nicht durch den Spiegel gleichwie durch eine Tür geht, bedeutet das, daß er irgend etwas richtig sieht. Wir brauchen daher weder auf den Anspruch zu verzichten, weiter als bis zur Oberfläche der Natur vorzudringen, noch den Anspruch zu erheben, schon alle Schleier des Geheimnisses der uns umgebenden Welt gelüftet zu haben.

„Man kann ohne weiteres zugeben, daß wir uns noch kein geschlossenes Bild weder von der Natur der Atome noch von der Natur des Aethers, in dem diese existieren, gemacht haben; ich versuchte aber zu zeigen, daß trotz des annähernden (wörtlich: tastenden, tentative) Charakters einiger unserer Theorien, trotz vieler einzelner Schwierigkeiten, die Theorie der Atome... in ihren Hauptgrundlagen richtig ist; daß die Atome nicht nur Hilfsbegriffe (helps) für die Mathematiker (puzzled mathematicians) sind, sondern physische Realitäten.“

So schloß Rücker seinen Vortrag. Der Leser sieht, daß der Redner sich zwar nicht mit Erkenntnistheorie befaßte, aber dem Wesen der Sache nach vertrat er, zweifellos im Namen der überwiegenden Mehrzahl der Naturforscher, den instinktiv-materialistischen Standpunkt. Die Quintessenz seiner Position ist: die Theorie der Physik ist ein (immer genaueres) Abbild der objektiven Realität. Die Welt ist sich bewegende Materie, die wir immer tiefer erkennen. Die Ungenauigkeiten der Philosophie Rückers entspringen der durchaus unverbindlichen Verteidigung der „mechanischen“ (warum nicht elektromagnetischen?) Theorie der Bewegungen des Aethers und der Verkennung des Verhältnisses zwischen relativer und absoluter Wahrheit. Was diesem Physiker fehlt, ist lediglich die Kenntnis des dialektischen Materialismus (abgesehen natürlich von den sehr wichtigen irdischen Erwägungen, die die englischen Professoren veranlassen, sich „Agnostiker“ zu nennen).

Nun wollen wir sehen, wie der Spiritualist James Ward diese Philosophie kritisierte.

„... Der Naturalismus ist keine Wissenschaft — schrieb er — und die ihm als Grundlage dienende mechanische Theorie der Natur ist auch keine Wissenschaft... Doch obwohl Naturalismus und Naturwissenschaft, die mechanische Welttheorie und die Mechanik als Wissenschaft logisch sehr verschiedene Dinge sind, so sind sie doch auf den ersten Blick einander sehr ähnlich und geschichtlich eng verknüpft. Es besteht keine Gefahr, daß die Naturwissenschaft mit einer Philosophie idealistischer oder spiritualistischer Richtung vermengt würde, denn eine solche Philosophie schließt notwendig eine Kritik der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, die die Wissenschaft unbewußt macht, ein...“*

Richtig! Die Naturwissenschaft nimmt unbewußt an, daß ihre Lehre die objektive Realität widerspiegelt, und nur eine solche Philosophie ist mit der Naturwissenschaft vereinbar.

„... Anders verhält es sich mit dem Naturalismus, der in bezug auf die Erkenntnistheorie ebenso unschuldig ist, wie die Wissenschaft selbst. In der Tat, Naturalismus, gleichwie Materialismus, ist einfach Physik, die als Metaphysik behandelt wird... Der Naturalismus ist unzweifelhaft weniger dogmatisch als der Materialismus, denn er macht agnostische Vorbehalte betreffs der Natur der letzten Realität; doch beharrt er ganz entschieden auf der Priorität der materiellen Seite dieses ‚Unerkennbaren‘...“

Der Materialist behandelt die Physik als Metaphysik. Ein bekanntes Argument! Als Metaphysik wird die Anerkennung der objektiven Realität außerhalb des Menschen bezeichnet: die Spiritualisten stimmen mit den Kantianern und Humeisten in diesen Vorwürfen gegenüber dem Materialismus überein. Das ist auch begreiflich: ohne die objektive Realität der jedermann bekannten Dinge, Körper, Gegenstände beseitigt zu haben, ist es unmöglich, den Weg für die „realen Begriffe“ im Geiste eines Rehmke freizumachen! . . .

„... Wenn die ihrem Wesen nach philosophische Frage auftaucht, wie die Erfahrung als ganzes am besten zu systematisieren sei (ein Plagiat aus Bogdanow, Herr Ward! L.), dann behauptet der Naturalist, wir müßten von der physischen Seite anfangen. Nur diese Tatsachen seien exakt, bestimmt und straff miteinander verbunden; jeder Gedanke, der das menschliche Herz bewegte... lasse sich, so sagt man uns, auf eine ganz exakte Umgruppierung der Materie und der Bewegung zurückführen... Daß Behauptungen von solcher philosophischen Bedeutung und Tragweite berechnete Folgerungen aus der physikalischen Wissenschaft (d. h. der Naturwissenschaft) seien, das getrauen

* James Ward: „Naturalism and Agnosticism“, Bd. I, 1906, S. 303.

sich die modernen Physiker nicht direkt zu behaupten. Aber viele unter ihnen sind der Auffassung, daß diejenigen, die danach streben, die geheime Metaphysik aufzudecken, den physikalischen Realismus, auf dem die mechanische Welttheorie beruht, zu enthüllen, die Bedeutung der Wissenschaft untergraben...“ Auch Rücker faßte meine Philosophie so auf. „... In Wirklichkeit aber fußt meine Kritik (dieser ‚Metaphysik‘, die auch allen Machisten verhaßt ist, L.) durchaus auf den Ergebnissen der physikalischen Schule, wenn man sie so nennen darf, einer an Zahl immer mehr wachsenden und ihren Einfluß erweiternden Schule, die diesen fast mittelalterlichen Realismus verwirft... Dieser Realismus begegnete so lange keinen Einwänden, daß die Auflehnung gegen ihn gleichgesetzt wird mit einer Proklamierung der wissenschaftlichen Anarchie. Indessen wäre es wirklich extravagant, etwa solche Männer wie Kirchhoff und Poincaré — ich nenne nur zwei große Namen unter vielen — zu verdächtigen, daß sie ‚die Bedeutung der Wissenschaft untergraben‘ wollen... Um sie von der alten Schule zu trennen, die wir berechtigt sind, als die der physikalischen Realisten zu bezeichnen, können wir die neue Schule die der physikalischen Symbolisten nennen. Dieser Ausdruck ist nicht ganz glücklich, doch unterstreicht er wenigstens einen wesentlichen Unterschied zwischen den beiden Schulen, der uns augenblicklich speziell interessiert. Die Streitfrage ist sehr einfach. Beide Schulen gehen selbstverständlich von derselben sinnlichen (perceptual) Erfahrung aus; beide wenden abstrakte Begriffssysteme an, die im Detail verschieden, dem Wesen nach aber gleich sind; beide greifen zu denselben Methoden der Ueberprüfung der Theorien. Nur nimmt die eine an, daß sie sich immer mehr der letzten Realität nähert und immer mehr Scheindinge hinter sich lasse. Die andere meint, daß sie die verallgemeinerten, beschreibenden Szenen, die für die intellektuellen Operationen gebraucht werden, den komplizierten konkreten Tatsachen substituieren (is substituting) . . . Weder von der einen noch von der anderen Seite wird der Wert der Physik als eines systematischen Wissens von (gesperrt von Ward) den Dingen berührt; die Möglichkeit der Weiterentwicklung der Physik und ihrer praktischen Anwendung besteht gleichermaßen in dem einen wie in dem anderen Falle, aber der philosophische (spekulative) Unterschied zwischen den beiden Schulen ist sehr groß, und in dieser Beziehung gewinnt die Frage, welche von ihnen Recht habe, Wichtigkeit...“

Die Fragestellung des offeneren und konsequenten Spiritualisten ist merkwürdig richtig und klar. Der Unterschied der beiden Schulen in der modernen Physik ist tatsächlich nur ein philosophischer, nur ein erkenntnistheoretischer. Der grundlegende Unterschied besteht tatsächlich nur darin, daß die eine die „letzte“ (es müßte heißen: objektive) Realität anerkennt, deren Widerspiegelung unsere Theorie ist, während die andere dies verneint, indem sie die Theorie nur als eine Systematisierung der Erfahrung, als System von Empiriosymbolen usw. usf. betrachtet. Die neue Physik, die neue Arten von Materie und neue Formen ihrer

Bewegung entdeckt hat, hat anlässlich des Zusammenbruchs der alten physikalischen Begriffe die alten philosophischen Probleme aufgerollt. Und wenn die Leute der „mittleren“ philosophischen Richtungen („Positivisten“, Humeisten, Machisten) es nicht verstehen, die Streitfrage eindeutig zu stellen, so hat der offene Idealist Ward alle Hüllen weggerissen.

„... Rücker widmete seine Presidential Adress der Verteidigung des physikalischen Realismus gegen die symbolistische Interpretation, die in letzter Zeit von den Professoren Poincaré, Poynting und mir vertreten wurde.“ (S. 306; an anderen Stellen seines Buches ergänzt Ward diese Liste durch die Namen Duhem, Pearson und Mach; siehe II. Bd., S. 161, 63, 57, 75, 83 u. a.)

„... Rücker spricht beständig von ‚Gedankenbildern‘, dabei erklärt er immer, daß Atom und Aether etwas mehr als Gedankenbilder seien. Eine solche Betrachtungsweise läuft in Wirklichkeit auf folgendes hinaus: im Falle so- und so kann ich mir kein anderes Bild machen, daher muß die Realität ihm ähnlich sein... Professor Rücker gibt die abstrakte Möglichkeit eines anderen Gedankenbildes zu... Er gibt sogar den ‚ungefähren‘ (tastenden, tentative) Charakter einiger unserer Theorien und viele ‚Einzelschwierigkeiten‘ zu. Letzten Endes verteidigt er nur eine Arbeitshypothese (a working hypothesis) und dabei noch eine solche, die in der letzten Hälfte des Jahrhunderts bedeutend an Prestige verloren hat. Wenn aber die atomistische sowie die anderen Theorien über die Struktur der Materie nur Arbeitshypothesen, und zwar durch die physikalischen Erscheinungen streng begrenzte Hypothesen sind, so läßt sich durch nichts eine Theorie rechtfertigen, die behauptet, daß der Mechanismus die Grundlage von Allem sei, und daß er die Tatsachen des Lebens und des Geistes auf Epiphänomena zurückführe, d. h. daß er sie gewissermaßen um einen Grad mehr phänomenal und um einen Grad weniger real als Materie und Bewegung mache. Das ist die mechanische Welttheorie, und wenn Professor Rücker diese Theorie nicht geradezu aufrechterhalten will, so haben wir mit ihm über nichts zu streiten.“ (S. 315.)

Das ist natürlich blanker Unsinn. Als ob der Materialismus die „geringere“ Realität des Bewußtseins oder unbedingt ein „mechanisches“ Bild der Welt als der sich bewegenden Materie behauptete, nicht aber ein elektromagnetisches oder ein sonstiges noch ungleich komplizierteres Weltbild! Aber mit einer wahrhaft verblüffenden Gewandtheit, viel besser als unsere Machisten (d. h. die konfusen Idealisten) hat der gerade und offene Idealist Ward die schwachen Stellen des „instinktiven“ naturwissenschaftlichen Materialismus herausgefischt, so z. B. das Unvermögen, die Wechselbeziehung zwischen relativer und absoluter Wahrheit verständlich zu machen. Ward schlägt Purzelbäume

und erklärt, da die Wahrheit relativ, annähernd sei, da sie nach dem Wesen der Dinge nur „taste“ — könne sie also die Realität nicht abbilden! Außerordentlich richtig dagegen stellt unser Spiritualist die Frage der Atome als „Arbeitshypothese“ hin. Mehr, als die naturwissenschaftlichen Begriffe für „Arbeitshypothesen“ zu erklären, verlangt auch der moderne, kulturelle Fideismus (Ward folgert diesen offen aus seinem Spiritualismus) gar nicht. Wir überlassen euch die Wissenschaft, meine Herren Naturforscher, und ihr überlaßt uns die Erkenntnistheorie, die Philosophie, — das ist die Bedingung für das Zusammenleben der Theologen und Professoren in den „fortgeschrittenen“ kapitalistischen Ländern.

Was die anderen Punkte der Wardschen Erkenntnistheorie betrifft, die er mit der „neuen“ Physik in Zusammenhang bringt, so gehört dazu noch sein entschlossener Kampf gegen die *M a t e r i e*. Was ist Materie? was ist Energie? — fragt Ward, indem er die Fülle der einander widersprechenden Hypothesen verspottet. Aether oder Aetherähnliches? — irgendeine „vollkommene Flüssigkeit“, die man willkürlich mit neuen und unwahrscheinlichen Eigenschaften ausstattet! Wards Ergebnis ist:

„Wir finden nichts Bestimmtes außer Bewegung. Die Wärme ist eine Art Bewegung, die Elastizität ist eine Art Bewegung, das Licht, der Magnetismus — Arten von Bewegung. Sogar die Masse selbst erweist sich letzten Endes, wie angenommen wird, als eine Art Bewegung — Bewegung von irgend etwas, das weder ein fester Körper noch Flüssigkeit noch Gas ist, — es ist selbst weder Körper noch Aggregat von Körpern —, es ist nicht phänomenal und darf nicht nomenal sein, ein wahres apeiron (Ausdruck der griechischen Philosophie = etwas der Erfahrung Unzugängliches, Unerkennbares), auf welches wir unsere eigenen Charakteristiken anwenden können.“ (Bd. I, S. 140.)

Der Spiritualist bleibt sich treu, indem er die Bewegung von der Materie trennt. Die Bewegung der Körper verwandelt sich in der Natur in Bewegung von etwas, das nicht Körper mit ständiger Masse ist, in Bewegung von etwas, das eine unbekannte Ladung einer unbekannten Elektrizität in einem unbekannten Aether ist, — diese Dialektik der *m a t e r i e l l e n* Verwandlungen, die im Laboratorium und in der Fabrik ausgeführt werden, dient in den Augen des Idealisten (genau so, wie in den Augen des breiten Publi-

kums und der Machisten) nicht als Bestätigung der materialistischen Dialektik, sondern als Argument gegen den Materialismus.

„...Die mechanische Theorie als vorgebliche (professed) Erklärung der Welt erhält einen tödlichen Schlag durch den Fortschritt der mechanischen Physik selbst.“ (S. 143.)

Die Welt ist sich bewegende Materie, antworten wir, und die Bewegungsgesetze dieser Materie werden, was die langsamen Bewegungen betrifft, durch die Mechanik, und was die schnellen Bewegungen betrifft, durch die elektromagnetische Theorie widergespiegelt . . .

„...Das ausgedehnte, feste, unzerstörbare Atom war immer die Stütze der materialistischen Weltauffassung. Doch zum Unglück für diese Auffassung befriedigte das ausgedehnte Atom nicht die Anforderungen (was not equal to the demands), die das wachsende Wissen an dieses gestellt hat.“ (S. 144.)

Die Zerstörbarkeit des Atoms, seine Unerschöpflichkeit, die Veränderlichkeit aller Formen der Materie und ihrer Bewegung waren immer Grundstützen des dialektischen Materialismus. Alle Grenzen in der Natur sind bedingt, relativ, beweglich, drücken das Näherkommen unseres Geistes an die Erkenntnis der Materie aus, — was aber nicht im mindesten beweist, daß die Natur, die Materie selbst nur ein Symbol, ein konventionelles Zeichen, d. h. ein Produkt unseres Geistes ist. Das Elektron verhält sich zum Atom wie ein Punkt in diesem Buch zum Umfang eines Gebäudes, dessen Länge 30, dessen Breite 15 und dessen Höhe 7,5 Faden ist (Lodge), es bewegt sich mit einer Geschwindigkeit bis 270 000 km in der Sekunde, seine Masse verändert sich mit seiner Geschwindigkeit, es macht 500 Trillionen Umdrehungen in einer Sekunde, — das alles ist viel wunderlicher als die alte Mechanik, aber es ist dennoch die Bewegung der Materie in Raum und Zeit. Viel Wunderbares hat der Menscheng Geist in der Natur entdeckt, er wird noch mehr entdecken und dadurch seine Macht über die Natur ausdehnen, aber das bedeutet nicht, daß die Natur die Schöpfung unseres Geistes oder eines abstrakten Geistes, d. h. des Wardschen Gottes, der Bogdanowschen „Substitution“ usw. ist.

„...Streng (rigorously) durchgeführt als Theorie der realen Welt, bringt uns dieses Ideal (das Ideal des ‚Mechanismus‘) zum Nihilismus: alle Veränderungen sind Bewegungen, denn die Bewegungen sind die einzigen Veränderungen, die wir erkennen können, das aber, was sich bewegt, muß wiederum

Bewegung sein, um von uns erkannt werden zu können . . .“ (S. 166.) „Wie ich zu zeigen versuchte, erweist sich gerade der Fortschritt der Physik als das mächtigste Kampfmittel gegen den unwissenden Glauben an Materie und Bewegung, gegen deren Anerkennung als letzte (utmost) Substanz, und nicht als das abstrakteste Symbol der Daseinssumme . . . Durch den nackten Mechanismus werden wir niemals zu Gott gelangen.“ (S. 180.)

Nun, das schaut schon ganz so aus, wie in den „Beiträgen ,z u r‘ Philosophie des Marxismus“! Sie sollten doch einmal versuchen, sich dorthin zu wenden, Herr Ward, an Lunatscharski und Juschkewitsch, an Basarow und Bogdanow: die sind zwar etwas „verschämter“ als Sie, doch predigen sie ganz dasselbe.

5. ZWEI RICHTUNGEN IN DER MODERNEN PHYSIK UND DER DEUTSCHE IDEALISMUS

Im Jahre 1896 trat außergewöhnlich feierlich und frohlockend der bekannte Kantianer und Idealist Hermann Cohen auf in der Einleitung zur 5. Auflage der von Fr. Albert Lange falsifizierten „Geschichte des Materialismus“.

„Der theoretische Idealismus — rief Cohen aus — hat bereits angefangen, in weiteren Kreisen den theoretischen Materialismus der Naturforscher zu erschüttern, und es möchte in diesen Grundfragen nur noch einer kurzen Zeit bedürfen, um das Geheimnis zur Bildungswahrheit zu machen: daß alle echte Wissenschaft von jeher und für immer nichts ist als Idealismus.“ „Wenn wir . . . diese Durchwirkung des Idealismus in der neueren Physik betrachten . . .“ (S. XXVI.) „... der Atomismus mußte der Dynamik weichen.“ (S. XXVIII.) „Es ist eine wundersame Wendung, daß das Zurückgehen auf die chemischen Stoffprobleme zur grundsätzlichen Ueberwindung der materialistischen Ansicht von der Materie führen sollte. Wie Thales die erste Abstraktion des Stoffes vollzog, damit aber . . . Spekulationen über das Elektron verband, so war es der Elektrizitätslehre beschieden, die größte Umwandlung in der Auffassung der Materie und durch die Verwandlung der Materie in die Kraft den Sieg des Idealismus herbeizuführen.“ (S. XXIX.)

Wie James Ward, so stellt auch Hermann Cohen klar und bestimmt die g r u n d l e g e n d e n philosophischen Richtungen fest, ohne sich in die kleinlichen Verschiedenheiten irgendeines energetischen, symbolischen, empiriokritischen, empiriomonistischen und sonstigen Idealismus zu verlieren (wie es unsere Machisten tun). Cohen nimmt die g r u n d l e g e n d e philosophische Tendenz jener

physikalischen Schule, die mit den Namen Machs, Poincarés u. a. verbunden ist, indem er richtig diese Tendenz als idealistisch kennzeichnet. „Die Verwandlung der Materie in die Kraft“ scheint für Cohen die Haupterrungenschaft des Idealismus zu sein, — ganz so, wie für jene naturforschenden „Geisterseher“, die Dietzgen im Jahre 1869 entlarvte. Die Elektrizität wird zum Gehilfen des Idealismus proklamiert, denn sie hat die alte Theorie von der Struktur der Materie zerstört, die Atome zersetzt, neue Formen der materiellen Bewegung entdeckt, die den alten so unähnlich, noch so wenig untersucht, so unerforscht, so ungewöhnlich und „wundersam“ sind, daß sich eine Möglichkeit ergibt, eine Interpretation der Natur als einer im materiellen (also geistigen, gedanklichen, psychischen) Bewegung einzuschmuggeln. Die gestrige Schranke unserer Kenntnis der unendlich kleinen Teilchen der Materie ist verschwunden, — folglich, schließt der idealistische Philosoph, ist auch die Materie verschwunden (der Gedanke aber ist geblieben). Jeder Physiker und jeder Ingenieur weiß, daß die Elektrizität eine (materielle) Bewegung ist, aber niemand weiß recht, was sich hier bewegt, — folglich, schließt der idealistische Philosoph, kann man die philosophisch ungebildeten Leute durch einen verführerisch „ökonomischen“ Vorschlag dúpieren: laßt uns die Bewegung ohne Materie denken . . .

H. Cohen bemüht sich, den berühmten Physiker Heinrich Hertz als Bundesgenossen für sich zu gewinnen. Hertz gehört uns, er ist Kantianer, man findet bei ihm die Annahme des a priori. Hertz gehört uns, er ist Machist, behauptet dagegen der Machist Kleinpeter, denn Hertz „bekundet dieselbe subjektivistische Auffassung vom Wesen unserer Begriffe wie Mach*“. Dieser sonderbare Streit darüber, wem Hertz gehört, ist ein gutes Beispiel dafür, wie die idealistischen Philosophen nach dem geringsten Fehler, nach der geringsten Unklarheit in der Ausdrucksweise bei den berühmten Naturforschern haschen, um ihre aufgefrischte Verteidigung des Fideismus rechtfertigen zu können. In Wirklichkeit zeigt die phi-

* „Archiv für systematische Philosophie“, Bd. V. 1898/99, S. 167.

losophische Einleitung von H. Hertz zu seiner „Mechanik“* den üblichen Standpunkt des Naturforschers, der durch das Professorengeheul gegen die „Metaphysik“ des Materialismus eingeschüchtert ist, aber dennoch die instinktive Ueberzeugung von der Realität der Außenwelt nicht überwinden kann. Das gibt Kleinpeter selbst zu, der einerseits durch und durch verlogene populäre Broschüren über die Erkenntnistheorie der Naturwissenschaft unter das breite Lesepublikum wirft, in denen Mach neben Hertz figuriert, und andererseits in fachphilosophischen Aufsätzen gesteht, daß „Hertz (im Gegensatz zu Mach und Pearson) noch an dem Vorurteil, die ganze Physik mechanisch erklären zu können, festhält**“, daß er den Begriff des Dinges an sich und den „üblichen Standpunkt der Physiker“ beibehalte, daß Hertz „immer noch an der Existenz der Welt an sich festhält“ usw.***

Es dürfte interessant sein, Hertz' Auffassung der Energetik zu vermerken.

„Fragen wir — schrieb er — nach dem eigentlichen Grunde, aus welchem die Physik es heutzutage liebt, ihre Betrachtungen in der Ausdrucksweise der Energielchre zu halten, so dürfen wir antworten: weil sie es auf diese Weise am besten vermeidet, von Dingen zu reden, von welchen sie sehr wenig weiß ... Nun sind wir ja allerdings gegenwärtig überzeugt davon, daß die wägbare Materie aus Atomen besteht; auch haben wir von der Größe dieser Atome und ihren Bewegungen in gewissen Fällen einigermaßen bestimmte Vorstellungen. Aber die Gestalt der Atome, ihr Zusammenhang, ihre Bewegungen in den meisten Fällen, alles dies ist uns gänzlich verborgen ... Unsere Vorstellung von den Atomen ist daher selbst ein wichtiges und interessantes Ziel weiterer Forschung, keineswegs aber ist sie besonders geeignet, als bekannte und gesicherte Grundlage mathematischer Theorien zu dienen.“ (l. c., Bd. III, S. 21.)

Hertz erwartet die Klärung „des Wesens der alten Materie, ihrer innersten Eigenschaften, der Schwere und der Trägheit“ von der weiteren Untersuchung des Aethers. (Bd. I, S. 354.)

Daraus ist ersichtlich, daß Hertz nicht einmal die Möglichkeit einer nichtmaterialistischen Auffassung der Energie in den Sinn kommt. Für die Philosophen war die Energetik ein Anlaß, vom

* Heinrich Hertz: „Gesammelte Werke“, Bd. III, Leipzig 1895, bes. S. 1, 2, 49.

** „Kantstudien“, Bd. VIII, 1903, S. 309.

*** „The Monist“, vol. XVI, 1906, Nr. 9, S. 164, Aufsatz über den „Monismus“ Machs.

Materialismus zum Idealismus zu flüchten. Der Naturforscher betrachtet die Energetik als ein geeignetes Mittel, die Gesetze der materiellen Bewegung darzustellen zu einer Zeit, wo die Physiker, wenn man sich so ausdrücken darf, vom Atom sich entfernt haben, aber beim Elektron noch nicht angelangt sind. Diese Zeit hält in beträchtlichem Grade auch jetzt noch an: eine Hypothese löst die andere ab; vom positiven Elektron weiß man gar nichts; vor drei Monaten erst (am 22. Juni 1908) teilte Jean Becquerel der französischen Akademie der Wissenschaften mit, daß es ihm gelungen sei, diesen „neuen Bestandteil der Materie“ zu entdecken*. Wie sollte da die idealistische Philosophie den so günstigen Umstand sich nicht zunutze machen: die „Materie“ wird vom menschlichen Geist erst noch „gesucht“, — folglich ist diese nichts weiter als ein „Symbol“ usw.

Ein anderer deutscher Idealist von weit reaktionärerer Färbung als Cohen, Eduard von Hartmann, widmete ein ganzes Buch der „Weltanschauung der modernen Physik“**. Die Spezialbetrachtungen des Verfassers über die von ihm vertretene Spielart des Idealismus interessieren uns natürlich nicht. Wichtig für uns ist nur, darauf hinzuweisen, daß auch dieser Idealist die gleichen Erscheinungen feststellt, wie sie sowohl von Rey als auch von Ward und Cohen konstatiert wurden.

„Die moderne Physik — sagt E. v. Hartmann — war auf realistischem Boden erwachsen und ließ sich nur durch die neukantianische und agnostische Zeitströmung verleiten, ihre Ergebnisse im idealistischen Sinne umzudeuten.“ (S. 218.)

Nach Hartmann liegen der modernen Physik drei erkenntnistheoretische Systeme zugrunde: die Hylokinetik (von den griechischen Worten: hyle = Materie, kinesis = Bewegung, d. h. die Anerkennung der physikalischen Erscheinungen als Bewegung der Materie), die Energetik und der Dynamismus (d. h. die Anerkennung einer Kraft ohne Stoff). Selbstverständlich vertritt der Idealist Hartmann den „Dynamismus“ und folgert daraus, daß die Naturgesetze Weltgedanken seien, mit einem Wort, er „substitu-

* „Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences“, S. 1311.

** Eduard v. Hartmann: „Die Weltanschauung der modernen Physik“, Leipzig 1902.

iert“ das Psychische für die physische Natur. Doch muß er zugeben, daß auf seiten der Hylokinetik die Mehrzahl der Physiker steht, daß dieses „am meisten gebrauchte“ (S. 190) System einen ernststen Mangel habe in dem „von der reinen Hylokinetik her drohenden Materialismus und Atheismus“. (S. 189.) Die Energetik betrachtet der Verfasser ganz richtig als Zwittersystem und bezeichnet sie als Agnostizismus. (S. 136.) Freilich sei sie ein „Bundesgenosse des reinen Dynamismus, denn sie entthront den Stoff“ (S. VI u. 92), ihr Agnostizismus mißfällt aber Hartmann als eine gewisse „Anglomanie“, die dem waschechten Idealismus eines echt deutschen Reaktionärs widerstrebt.

Es ist außerordentlich lehrreich, zu sehen, wie dieser parteiisch unversöhnliche Idealist (die parteilosen Leute sind in der Philosophie ebensolche hoffnungslosen Stümper wie in der Politik) den Physikern auseinander setzt, was es eigentlich heißt, die eine oder die andere erkenntnistheoretische Richtung einzuschlagen.

„Die wenigsten von den Physikern, die eine solche Mode mitmachten — schreibt Hartmann über die idealistische Auslegung der letzten Ergebnisse der Physik —, mochten sich der Tragweite und Konsequenzen einer solchen Umdeutung voll bewußt sein. Sie bemerkten auch nicht, daß die Physik samt ihren Gesetzen gerade nur soweit noch einen Sinn behielt, als sie ihrem Idealismus zum Trotz realistische Grundgedanken festhielten, nämlich die Existenz von Dingen an sich, die reellen, zeitlichen Veränderungen derselben, die reelle Kausalität... Nur unter diesen realistischen Voraussetzungen (transzendenter Gültigkeit von Kausalität, Zeitlichkeit und dreidimensionalem, dem Raum entsprechenden Beziehungssystem oder intelligibler Räumlichkeit), also nur unter Gleichsetzung derjenigen ‚Natur‘, von deren Gesetzen die Physik redet, mit einem ...Reiche der Dinge an sich, kann von Naturgesetzen im Unterschied von psychologischen Gesetzen die Rede sein. Nur wenn die Naturgesetze sich in einem von unserem Denken unabhängigen Gebiete abspielen, nur dann können sie zur Erklärung dafür dienen, daß die denknotwendigen Folgen unserer Bilder stets wieder die Bilder sind von naturnotwendigen Folgen des Unbekannten, das sie in unserem Bewußtsein abbilden oder symbolisieren.“ (S. 218 u. 219.)

Hartmann hat das richtige Gefühl, daß der Idealismus der modernen Physik eben eine Mode ist, aber keine ernste philosophische Abkehr vom naturwissenschaftlichen Materialismus, daher setzt er auch den Physikern richtig auseinander, daß man, um die „Mode“ in einen konsequenten, in sich geschlossenen philosophischen Idealismus zu verwandeln, die Lehre von der objektiven

Realität der Zeit, des Raumes, der Kausalität und der Naturgesetze radikal umgestalten muß. Es geht nicht an, nur die Atome, die Elektronen, den Aether für ein einfaches Symbol, für eine einfache „Arbeitshypothese“ zu halten, — man muß auch Zeit und Raum und Naturgesetze und die ganze Außenwelt für eine „Arbeitshypothese“ erklären. Entweder Materialismus oder universale Substitution des Psychischen für die ganze physische Natur; es gibt eine Unmenge von Leuten, die es lieben, diese zwei Dinge in einen Topf zu werfen, doch wir und Bogdanow gehören nicht zu ihnen.

Von den deutschen Physikern kämpfte systematisch gegen die machistische Strömung der im Jahre 1906 verstorbene Ludwig Boltzmann. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß er denen, die „durch die neuen, erkenntnistheoretischen Dogmen ganz befangen sind“, einfach und klar entgegenhielt, daß der Machismus auf den Solipsismus hinauslaufe (siehe oben Kap. I, § 6). Boltzmann hat natürlich Angst, sich Materialist zu nennen, und erklärt sogar ausdrücklich, daß er durchaus nicht gegen die Existenz Gottes sei*. Seine Erkenntnistheorie ist jedoch ihrem Wesen nach materialistisch und bringt, wie der Historiker der Naturwissenschaften des XIX. Jahrhunderts, S. Günther**, zugibt, die Meinung der Mehrzahl der Naturforscher zum Ausdruck. „Wir erschließen die Existenz aller Dinge — sagt L. Boltzmann — bloß aus den Eindrücken, welche sie auf unsere Sinne machen.“ (l. c., S. 29.) Die Theorie ist ein „Abbild“ (oder eine Kopie) der Natur, der Außenwelt. (S. 77.) Diejenigen, die da sagen, die Materie sei nur ein Komplex von Sinnesempfindungen, verweist Boltzmann darauf, daß in diesem Falle alle übrigen Menschen auch nur die Empfindungen des Aussagenden wären. (S. 168.) Diese „Ideologen“, wie Boltzmann manchmal die philosophischen Idealisten nennt, zeichnen uns ein „subjektives Weltbild“ (S. 176), der Verfasser dagegen zieht ein „einfacheres objektives Weltbild“ vor.

* Dr. Ludwig Boltzmann: „Populäre Schriften“, Leipzig 1905, S. 187.

** Siegmund Günther: „Geschichte der anorganischen Naturwissenschaften im XIX. Jahrhundert“, Berlin 1901, S. 941 u. 942.

„Der Idealist vergleicht die Behauptung, daß die Materie ebenso wie unsere Empfindungen existiere, mit der Meinung des Kindes, daß der geschlagene Stein Schmerz empfinde, der Realist die, daß man sich nie vorstellen könne, wie Psychisches durch Materielles oder gar durch ein Spiel von Atomen dargestellt werden könne, mit der eines Ungebildeten, der behauptet, die Sonne könne nicht 20 Millionen Meilen von der Erde entfernt sein, denn das könne er sich nicht vorstellen.“ (S. 186.)

Boltzmann will nicht auf das Ideal der Wissenschaft verzichten, Geist und Wille als „komplizierte Wirkungen von Teilen der Materie“ (S. 396) darzustellen.

Gegen die Ostwaldsche Energetik polemisierte L. Boltzmann mehrfach vom Standpunkt des Physikers, indem er nachwies, daß Ostwald die Formel der kinetischen Energie (das halbe Produkt der Masse mit dem Quadrat der Geschwindigkeit) weder widerlegen noch beseitigen kann, und daß er sich in einem fehlerhaften Kreis bewegt, indem er erst die Energie aus der Masse ableitet (akzeptiert die Formel der kinetischen Energie) und dann wieder die Masse als Energie definiert. (S. 112 u. 139.) Bei dieser Gelegenheit kommt mir die Bogdanowsche Wiedergabe Machs im III. Buch des „Empiriomonismus“ in Erinnerung.

„In der Wissenschaft — schreibt Bogdanow unter Berufung auf Machs ‚Mechanik‘ — wird der Begriff der Materie auf den in den Gleichungen der Mechanik hervortretenden Koeffizienten der Masse reduziert, bei einer genauen Analyse erweist sich aber dieser letztere als die umgekehrte Größe der Beschleunigung von zwei physischen Körperkomplexen.“ (S. 146.)

Selbstverständlich, wenn man irgendeinen Körper als Einheit nimmt, kann man die (mechanische) Bewegung aller übrigen Körper durch ein einfaches Verhältnis der Beschleunigung ausdrücken. Doch verschwinden darum die „Körper“ (d. h. die Materie) durchaus noch nicht, ebensowenig hören sie auf, unabhängig von unserem Bewußtsein zu existieren. Wenn die ganze Welt auf die Elektronenbewegung zurückgeführt wird, wird es möglich sein, das Elektron aus allen Gleichungen gerade deswegen zu entfernen, weil es überall inbegriffen gedacht wird, und das Verhältnis der Gruppen oder Aggregate der Elektronen wird sich auf ihre gegenseitige Beschleunigung reduzieren, — wenn die Formen der Bewegung ebenso einfach wären wie in der Mechanik.

Gegen die „phänomenologische“ Physik von Mach u. Co. ankämpfend, behauptete Boltzmann, daß

„derjenige, welcher die Atomistik durch Differentialgleichungen losgeworden zu sein glaubt, den Wald vor Bäumen nicht sieht.“ (S. 144.) „Will man sich keiner Illusion über die Bedeutung einer Differentialgleichung oder überhaupt einer kontinuierlich ausgedehnten Größe hingeben, so kann man nicht im Zweifel sein, daß dieses Weltbild (durch Differentialgleichungen) in seinem Wesen wieder ein atomistisches sein muß, d. h. eine Vorschrift, sich die zeitlichen Veränderungen einer überaus großen Anzahl von in einer Mannigfaltigkeit von wohl drei Dimensionen angeordneten Dingen nach bestimmten Regeln zu denken. Die Dinge können natürlich gleichartig oder von verschiedener Art, unveränderlich oder veränderlich sein . . .“ (S. 156.)

„Wird man sich vollkommen darüber klar — sagt Boltzmann 1899 in einem Vortrag, gehalten auf der Münchener Naturforscherversammlung —, daß die Phänomenologen versteckt im Gewande der Differentialgleichungen ebenfalls von atomartigen Einzelwesen ausgehen, die sie allerdings für jede Erscheinungsgruppe anders, bald mit diesen, bald mit jenen Eigenschaften in kompliziertester Weise begabt denken müssen, so wird sich bald wieder das Bedürfnis nach einer vereinfachten einheitlichen Atomistik einstellen.“ (S. 223.)

„. . . (Die Elektronentheorie) entwickelte sich zu einer atomistischen Theorie der gesamten Elektrizitätslehre.“ (S. 357.)

Die Einheit der Natur zeigt sich in der „überraschenden Analogie“ der Differentialgleichungen auf den verschiedenen Erscheinungsgebieten.

„Dieselben Gleichungen können als Auflösung eines Problems der Hydrodynamik und der Potentialtheorie betrachtet werden. Die Theorie der Flüssigkeitswirbel sowie die der Gasreibung zeigt die überraschendste Analogie mit der des Elektromagnetismus usw.“ (S. 7.)

Die Leute, die die „Theorie der universalen Substitution“ anerkennen, werden die Frage keinesfalls loswerden können, wem denn der Gedanke gekommen sei, so einheitlich die psychische Natur zu „substituieren“.

Gleichsam als Antwort an diejenigen, die von dem „Physiker der alten Schule“ nichts mehr wissen wollen, schildert Boltzmann ausführlich, wie einige Spezialisten der „physikalischen Chemie“ sich auf einen dem Machismus entgegengesetzten erkenntnistheoretischen Standpunkt stellen. Der Verfasser (nach Boltzmann) „eines der besten“ zusammenfassenden Bücher vom Jahre 1903, W. Vaubel, „setzt sich in den schroffsten Gegensatz zu der heute oft empfohlenen sogenannten Phänomenologie“. (S. 381.)

„Er macht sich vielmehr von der Natur der Atome und Moleküle, der zwischen ihnen wirkenden Kräfte und Agenzien eine möglichst konkrete, anschauliche Vorstellung, welche er den neuesten Erfahrungen auf diesem Gebiete . . . anzupassen sucht.“ (Ionen, Elektronen, Radium, Zeeman-Effekt usw.)

... „Der Verfasser . . . hält streng an dem Dualismus von der Materie und Energie fest*, die beide das gemein haben, daß für jedes ein besonderes Erhaltungsgesetz gilt. In bezug auf die Materie hält er wieder an dem Dualismus zwischen ponderablen Stoffen und Aether fest, welchen letzteren er aber auch im strengsten Sinn als materiell betrachtet.“ (S. 381.)

Im zweiten Band seiner Arbeit (Theorie der Elektrizität) stellte sich der Verfasser

„gleich von vornherein auf den Standpunkt, daß die elektrischen Erscheinungen durch die Wechselwirkung und Bewegung von atomähnlichen Individuen, den Elektronen, bedingt sind.“ (S. 383.)

Also auch für Deutschland gilt dasselbe, was der Spiritualist James Ward für England festgestellt hat, nämlich: daß die Physiker der realistischen Schule nicht weniger erfolgreich als die der symbolischen Schule die Tatsachen und Entdeckungen der letzten Jahre systematisieren, und daß der wesentliche Unterschied „n u r“ in dem erkenntnistheoretischen Standpunkt besteht**.

* Boltzmann will sagen, daß der Verfasser nicht versucht, Bewegung ohne Materie zu denken. Von „Dualismus“ hier zu sprechen, ist lächerlich. Der philosophische Monismus oder Dualismus besteht in einer konsequenten oder inkonsequenten Durchführung des Materialismus oder des Idealismus.

** Die Arbeit von Erich Becher: „Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften“ (Leipzig 1907), die ich erst nach Beendigung dieses Buches kennengelernt habe, bestätigt das in diesem Paragraph Ausgeführte. Der Verfasser, der dem erkenntnistheoretischen Standpunkt von Helmholtz und Boltzmann, d. h. dem „verschämten“, nicht zu Ende gedachten Materialismus am nächsten steht, macht sich in seiner Arbeit zur Aufgabe die Rechtfertigung und Deutung der Grundannahmen von Physik und Chemie. Aus dieser Rechtfertigung wird natürlich ein Kampf gegen die Mode gewordene, aber auf immer größeren Widerstand stoßende machistische Richtung in der Physik (vgl. S. 91 u. a.). Treffend charakterisiert E. Becher diese Richtung als einen „subjektivistischen Positivismus“ (S. III) und verlegt den Schwerpunkt des Kampfes gegen sie auf den Nachweis der „Hypothese“ der Außenwelt (Kap. III—VII), auf den Nachweis ihrer „vom Wahrgenommenwerden unabhängigen Existenz“. Die Verneinung dieser „Hypothese“ durch die Machisten führe diese häufig zum Solipsismus (S. 78—82 u. a.). Die Auffassung Machs, daß den einzigen Gegenstand der Naturwissenschaften die „Empfindungen und ihre Empfindungskomplexe, nicht aber die Außenwelt“ ausmachen (S. 138), bezeichnet Becher als „Empfindungsmonismus“ und zählt sie zu den „rein konszientalistischen Richtungen“. Dieser plumpe und unsinnige Ausdruck ist nach dem lateinischen conscientia = Bewußtsein gebildet und bedeutet nichts anderes als philosophischen Idealismus. (Vgl. S. 156.) In den

6. ZWEI RICHTUNGEN IN DER MODERNEN PHYSIK UND DER FRANZÖSISCHE FIDEISMUS

Die idealistische Philosophie in Frankreich griff nicht weniger entschlossen die Schwankungen der machistischen Physik auf. Wir haben bereits gesehen, wie die Neokritizisten die „Mechanik“ Machs aufgenommen haben, indem sie sofort den idealistischen Charakter der Grundlagen der Machschen Philosophie hervorhoben. Der französische Machist Henri Poincaré hatte in dieser Hinsicht noch größere Erfolge zu verzeichnen. Die reaktionärste idealistische Philosophie mit ausgesprochen fideistischen Schlußfolgerungen stürzte sich sogleich auf seine Theorie. Der Vertreter dieser Philosophie, Le Roy, urteilte folgendermaßen: die wissenschaftlichen Wahrheiten sind konventionelle Zeichen, Symbole; ihr habt die unsinnigen, „metaphysischen“ Ansprüche auf die Erkenntnis der objektiven Realität fallen lassen; seid also logisch und gebt mit uns zu, daß die Wissenschaft praktische Bedeutung nur auf einem Gebiete der menschlichen Handlungen hat und die Religion eine nicht weniger reelle Bedeutung als die Wissenschaft auf einem anderen Gebiete der Handlungen; die „symbolistische“, machistische Wissenschaft hat kein Recht, die Theologie zu leugnen. Henri Poincaré schämte sich dieser Schlußfolgerungen und griff sie in seinem Buche: „Der Wert der Wissenschaft“ besonders an. Man höre aber, welche erkenntnistheoretische Stellung er einnehmen mußte, um Bundesgenossen vom Schlage eines Le Roy abzuschütteln.

letzten zwei Kapiteln des Buches vergleicht E. Becher ziemlich gut die alte mechanistische Theorie mit der neuen elektrischen Theorie der Materie und deren Weltbild („kinetisch-elastische“ und „kinetisch-elektrische“ Auffassung der Natur, wie sich der Verfasser ausdrückt). Letztere Theorie, die auf der Elektronenlehre beruht, sei ein Schritt vorwärts in der Erkenntnis der Einheit der Welt; für sie seien „die Elemente der materiellen Welt elektrische Ladungen.“ (S. 223.) „Jede rein kinetische Naturauffassung kennt nichts als eine Zahl bewegter Dinge, mögen diese Elektronen heißen oder wie auch immer. Der Bewegungszustand dieser Dinge im folgenden Zeiteilchen ist durch den Lage- und Bewegungszustand im vorhergehenden Zeiteilchen vollständig gesetzmäßig bestimmt.“ (S. 225.) Der Grundmangel des Becherschen Buches ist des Verfassers absolute Unkenntnis des dialektischen Materialismus. Diese Unkenntnis verleitet ihn oft zu ungereimtem und krausem Zeug, bei dem wir uns hier nicht aufhalten können.

„Herr Le Roy — schreibt Poincaré — erklärt den Verstand für unabänderlich machtlos nur, um anderen Quellen der Erkenntnis einen größeren Platz einzuräumen, z. B. dem Herzen, dem Gefühl, dem Instinkt oder dem Glauben.“ (S. 215.)

„Ich folge ihm nicht bis zu Ende“: die wissenschaftlichen Gesetze sind Konventionalitäten, Symbole, doch,

„wenn... die wissenschaftlichen ‚Rezepte‘ als Regel des Handelns einen Wert haben, so deshalb, weil sie, wie wir wissen, im großen und ganzen Erfolg haben. Dieses zu wissen, heißt schon etwas wissen, und wenn dem so ist — wie kann man dann sagen, daß wir nichts wissen können.“ (S. 219.)

H. Poincaré beruft sich auf das Kriterium der Praxis. Doch damit verschiebt er nur die Frage, löst sie aber nicht, denn man kann ja dieses Kriterium ebensogut im subjektiven wie im objektiven Sinn interpretieren. Le Roy gibt dieses Kriterium für die Wissenschaft von der Industrie ebenfalls zu; er leugnet nur, daß dieses Kriterium die objektive Wahrheit beweise, da ihm eine solche Leugnung für die Anerkennung der subjektiven Wahrheit der Religion neben der subjektiven (außerhalb der Menschheit nicht existierenden) Wahrheit der Wissenschaft genügt. H. Poincaré sieht ein, daß es nicht angeht, gegen Le Roy sich lediglich auf die Praxis zu berufen, und so geht er zu der Frage der Objektivität der Wissenschaft über:

„Was ist das Kriterium der Objektivität der Wissenschaft? Eben dasselbe wie das Kriterium unseres Glaubens an die äußeren Objekte. Diese sind insofern real, als die Empfindungen, die sie in uns erregen (qu'ils nous font éprouver), uns untereinander durch ein gewisses unzerstörbares Bindemittel verknüpft scheinen, nicht aber durch einen flüchtigen Zufall.“ (S. 270.)

Daß der Urheber einer solchen Betrachtung ein großer Physiker sein kann, ist möglich. Absolut unbestreitbar aber ist, daß nur Woroschilow-Juschewitsche ihn als Philosophen ernst nehmen können. Man verkündete, der Materialismus sei vernichtet, und zwar durch eine „Theorie“, die schon beim ersten Ansturm des Fideismus sich unter die Fittiche des Materialismus flüchtet! Denn es ist reinster Materialismus, wenn man der Meinung ist, daß die Empfindungen in uns durch reale Gegenstände hervorgerufen werden, und daß der „Glaube“ an die Objektivität der Wissenschaft das gleiche ist wie der „Glaube“ an die objektive Existenz der äußeren Gegenstände.

„... Man kann z. B. sagen, daß der Aether nicht weniger Realität besitzt als jeder beliebige äußere Körper.“ (S. 270.)

Welchen Lärm würden die Machisten gemacht haben, wenn das ein Materialist gesagt hätte! Wie viele faule Witze über „ätherischen Materialismus“ u. ä. m. wären da gemacht worden! Aber schon fünf Seiten weiter verkündet der Begründer des neuesten „Empiriosymbolismus“:

„Alles, was nicht Gedanke ist, ist das reine Nichts; denn wir können nichts als den Gedanken denken.“ (S. 276.)

Sie irren, Herr Poincaré: Ihre Werke liefern den Beweis, daß es Leute gibt, die nur Unsinn denken können. Zu diesen Leuten gehört auch der bekannte Konfusionsrat Georges Sorel, der behauptet, daß die „zwei ersten Teile“ des Buches von Poincaré über den Wert der Wissenschaft „im Geiste Le Roys geschrieben“ seien und daß sich die beiden Philosophen daher auf folgendes „einigen“ könnten: der Versuch, die Identität von Wissenschaft und Welt herzustellen, ist eine Illusion; es ist unnötig, die Frage zu stellen, ob die Wissenschaft die Natur erkennen kann, es genügt, daß die Wissenschaft den von uns geschaffenen Mechanismen entspricht. (Georges Sorel, „Les préoccupations métaphysiques des physiciens modernes“, Paris 1907, S. 77, 80 u. 81.)

Verdient die „Philosophie“ Poincarés nur flüchtige Erwähnung, so ist es notwendig, bei dem Werke Abel Reys länger zu verweilen. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß die zwei Grundrichtungen in der modernen Physik, die Rey als „konzeptualistisch“ und „neomechanistisch“ bezeichnet, sich auf den Unterschied zwischen idealistischer und materialistischer Erkenntnistheorie zurückführen lassen. Wir haben nunmehr zu sehen, wie der Positivist Rey die Aufgabe löst, die der des Spiritualisten James Ward und der Idealisten H. Cohen und E. Hartmann diametral entgegengesetzt ist, nämlich: nicht die philosophischen Fehler der neuen Physik, ihre Abweichung nach der Seite des Idealismus aufzugreifen, sondern diese Fehler auszumerzen und zu beweisen, wie unberechtigt die idealistischen (und fideistischen) Folgerungen aus der neuen Physik sind.

Wie ein roter Faden zieht sich durch das ganze Werk Reys die Anerkennung der Tatsache, daß der „Fideismus“ (S. 11, 17, 220, 362 u. a.) und der „philosophische Idealismus“ (S. 200), der Skeptizismus bezüglich der Rechte der Vernunft und der Wissenschaft (S. 210, 220), der Subjektivismus (S. 311) usw. sich an die neue physikalische Theorie der „Konzeptualisten“ (Machisten) anklammern. Daher stellt A. Rey ganz richtig in den Mittelpunkt seiner Arbeit die Analyse der „Meinungen der Physiker über den objektiven Wert der Physik“. (S. 3.)

Welches sind nun die Ergebnisse dieser Analyse?

Nehmen wir einen Grundbegriff, den Begriff der Erfahrung. Rey versichert, daß die subjektivistische Auslegung Machs (wir nehmen ihn der Einfachheit und der Kürze halber als Vertreter jener Schule, welche Rey als konzeptualistisch bezeichnet) ein bloßes Mißverständnis sei. Allerdings, zu den „hauptsächlichen neuen Merkmalen der Philosophie am Ende des XIX. Jahrhunderts“ gehöre es, daß

„der an Nuancen immer feinere, immer reichere Empirismus zum Fideismus, zur Anerkennung der Suprematie des Glaubens führt, — derselbe Empirismus, der einst eine mächtige Waffe im Kampfe des Skeptizismus gegen die Behauptungen der Metaphysik war. Ist das nicht dadurch geschehen, daß im Grunde genommen durch unmerkliche Nuancen, allmählich, der reale Sinn des Wortes ‚Erfahrung‘ entstellt wurde? In Wirklichkeit führt uns die Erfahrung, wenn man sie in ihren Existenzbedingungen, in jener experimentellen Wissenschaft nimmt, welche sie präzisiert und läutert, zur Notwendigkeit und zur Wahrheit.“ (S. 398.)

Ohne Zweifel, der ganze Machismus im weitesten Sinne des Wortes ist nichts anderes als eine Entstellung des realen Sinnes des Wortes „Erfahrung“ durch unmerkliche Nuancen! Wie korrigiert jedoch diese Entstellung Rey, der nur die Fideisten, nicht aber Mach selbst der Entstellung bezichtigt? Man höre:

„Die Erfahrung ist nach der geläufigen Definition die Erkenntnis des Objekts. In der physikalischen Wissenschaft ist diese Definition angebrachter als irgendwo anders... Die Erfahrung ist das, worüber unser Geist keine Macht hat, was unsere Wünsche, unser Wille nicht verändern können, das, was gegeben ist, und was wir nicht schaffen. Die Erfahrung, das ist das Objekt gegenüber (en face du) dem Subjekt.“ (S. 314.)

Da habt ihr ein Musterbeispiel, wie Rey den Machismus verteidigt! Wie genial-weitsichtig war doch Engels, der den neuesten

Typus der Anhänger des philosophischen Agnostizismus und des Phänomenalismus mit dem Namen „verschämte Materialisten“ kennzeichnete! Der Positivist und eifrige Phänomenalist Rey ist ein ausgezeichnetes Exemplar dieses Typus. Wenn die Erfahrung die „Erkenntnis des Objekts“ ist, wenn die „Erfahrung das Objekt gegenüber dem Subjekt ist“, wenn die Erfahrung darin besteht, daß „etwas Aeußeres (quelque chose du dehors) existiert und notwendig existiert“ (se pose et en se posant s'impose, S. 324), so läuft das offensichtlich auf den Materialismus hinaus! Der Phänomenalismus von Rey, seine eifrigste Betonung, daß es nichts außer Empfindungen gebe, daß das Objektive das Allgemeingültige sei usw. usf., — das alles ist nichts als ein Feigenblättchen, eine vergebliche phrasenhafte Bemäntelung des Materialismus, sobald man uns sagt:

„Objektiv ist das, was uns von außen gegeben, durch die Erfahrung aufgenötigt (imposé) ist; das, was wir nicht erzeugen, sondern was unabhängig von uns auftritt und in gewissem Sinne uns selbst erzeugt.“ (S. 320.)

Rey verteidigt den „Konzeptualismus“, indem er den Konzeptualismus vernichtet! Die Widerlegung der idealistischen Folgerungen aus dem Machismus wird nur dadurch erreicht, daß der Machismus im Sinne des verschämten Materialismus interpretiert wird. Nachdem Rey den Unterschied der beiden Richtungen in der modernen Physik selber zugegeben hat, bemüht er sich im Schweiße seines Angesichts, zugunsten der materialistischen Richtung alle Unterschiede zu verwischen. Z. B. sagt Rey von der neomechanistischen Schule, daß sie „nicht den geringsten Zweifel, nicht die geringste Unsicherheit“ in der Frage der Objektivität der Physik zulasse. (S. 237.)

„Hier (d. h. auf dem Boden der Lehren dieser Schule. L.) ist man fern allen jenen Umwegen, die man vom Standpunkt der anderen Theorien der Physik machen mußte, um zur Behauptung dieser Objektivität gelangen zu können.“

Eben diese „Umwege“ des Machismus bemäntelt Rey, überzieht sie in seiner ganzen Darstellung mit einem Schleier. Der Grundzug des Materialismus ist eben, daß er von der Objektivität, der Wissenschaft, von der Anerkennung der objektiven Realität, die durch die Wissenschaft abgebildet wird, a u s g e h t , während

der Idealismus der Umwege bedarf, um die Objektivität so oder so aus dem Geiste, dem Bewußtsein, dem „Psychischen“ „abzuleiten“. Die neomechanistische (d. h. die herrschende) Schule in der Physik — schreibt Rey — „glaubt an die Realität der physikalischen Theorie in demselben Sinne, in dem die Menschheit an die Realität der Außenwelt glaubt“. (S. 234, § 22: Thesis.) Für diese Schule „will die Theorie das Konterfei (le décalque) des Objekts sein“. (S. 235.)

Ganz richtig. Nur daß dieser Grundzug der neomechanistischen Schule nichts anderes ist als die Grundlage der materialistischen Erkenntnistheorie, keine Lossagungen Reys von den Materialisten, keine Versicherungen seinerseits, daß die Neomechanisten eigentlich auch Phänomenalisten seien usw., können diese fundamentale Tatsache abschwächen. Der wesentliche Unterschied zwischen den Neomechanisten (mehr oder weniger verschämten Materialisten) und den Machisten besteht gerade darin, daß die letzteren von dieser Erkenntnistheorie abweichen und, indem sie von ihr abweichen, unvermeidlich in den Fideismus hineinstolpern.

Betrachten wir, wie sich Rey zur Machschen Lehre der Kausalität und Naturnotwendigkeit verhält. Nur auf den ersten Blick, versichert Rey, scheint es, als ob sich Mach „dem Skeptizismus und dem Subjektivismus näherte“. (S. 76.) Diese „Zweideutigkeit“ (équivoque, S. 115) verflüchtigt sich, wenn man die Machsche Lehre in ihrer Gesamtheit nimmt. Und Rey nimmt sie in ihrer Gesamtheit, er führt eine Reihe Zitate an aus der „Wärmelehre“ und aus der „Analyse der Empfindungen“, verweilt speziell beim Kapitel über die Kausalität im ersten der genannten Werke, aber — aber er hütet sich, die entscheidende Stelle zu zitieren, die Erklärung Machs, daß eine physikalische Notwendigkeit nicht vorhanden sei, sondern nur eine logische! Darauf kann man nur sagen, daß dies keine Interpretation, sondern eine Beschönigung Machs, daß es eine Verwischung der Unterschiede

zwischen „Neomechanismus“ und Machismus ist. Reys Schlußfolgerung ist:

„Mach setzt die Analyse fort und akzeptiert die Folgerungen von Hume, Mill und allen Phänomenalisten, nach deren Ansicht die Kausalität nichts Substantielles an sich habe und nur eine Denkgewohnheit sei. Mach akzeptiert die Grundthese des Phänomenalismus, der gegenüber die Kausalitätslehre eine einfache Konsequenz ist, nämlich, daß nichts existiert außer Empfindungen. Mach fügt aber in durchaus objektivistischem Sinne hinzu: die Wissenschaft entdeckt bei der Untersuchung der Empfindungen in ihnen konstante und gemeinsame Elemente, die, wenn sie von den Empfindungen abstrahiert werden, die gleiche Realität wie diese haben, da sie durch Sinnesbeobachtung aus den Empfindungen geschöpft sind. Und diese konstanten und gemeinsamen Elemente, wie Energie und deren Verwandlungen, sind die Grundlage für die Systematisierung der Physik.“ (S. 117.)

Es stellt sich also heraus, daß Mach die subjektivistische Kausalitätstheorie von Hume übernommen hat und sie im objektivistischen Sinne interpretiert! Rey macht Ausflüchte, indem er Mach durch den Hinweis auf seine Inkonsequenz verteidigt und schließlich meint, daß bei einer „realen“ Auslegung der Erfahrung diese Erfahrung zur „Notwendigkeit“ führe. Erfahrung aber ist das, was von außen gegeben ist; wenn nun die Naturnotwendigkeit, die Naturgesetze dem Menschen auch von außen gegeben sind, aus der objektiv realen Natur, — dann verschwindet allerdings jeder Unterschied zwischen Machismus und Materialismus. Rey verteidigt also den Machismus gegen den „Neomechanismus“ dadurch, daß er auf der ganzen Linie vor diesem kapituliert und nur mehr das Wörtchen Phänomenalismus, nicht aber den Kernpunkt dieser Richtung verteidigt.

Poincaré z. B. leitet ganz im Geiste Machs die Naturgesetze — auch daß der Raum dreidimensional ist — von der „Bequemlichkeit“ ab. Dies bedeute aber durchaus nicht „willkürlich“, beeilt sich Rey zu „verbessern“; nein, „bequem“ bedeute hier „Anpassung an das Objekt“ (gesperrt von Rey, S. 196). Wirklich, eine köstliche Abgrenzung der beiden Schulen und „Widerlegung“ des Materialismus! . . .

„Ist auch die Theorie Poincarés logisch durch eine unüberbrückbare Kluft von der ontologischen Deutung der mechanistischen Schule (d. h. von der Anerkennung dieser Schule, daß die Theorie das Konterfei des Objektes sei. L.) getrennt . . . ist auch die Theorie Poincarés geeignet, dem philosophischen Idea-

lismus als Stützpunkt zu dienen, so läßt sie sich doch wenigstens auf dem Boden der Wissenschaft sehr wohl in Einklang bringen mit der allgemeinen Entwicklung der Ideen der klassischen Physik, mit der Tendenz, die Physik als ein objektives Wissen zu betrachten, das ebenso objektiv ist wie die Erfahrung, d. h. wie die Empfindungen, denen die Erfahrung entspringt.“ (S. 200.)

Einerseits ist es nicht zu leugnen, andererseits muß man zugeben . . . Einerseits trennt Poincaré eine unüberbrückbare Kluft vom Neomechanismus, obwohl Poincaré in der Mitte steht zwischen dem „Konzeptualismus“ Machs und dem Neomechanismus, und Mach ja doch durch gar keine Kluft vom Neomechanismus getrennt sein soll; andererseits läßt sich Poincaré mit der klassischen Physik, die nach Reys eigenen Worten ganz und gar auf dem Standpunkt des „Mechanismus“ steht, durchaus in Einklang bringen. Einerseits ist Poincarés Theorie geeignet, als Stütze des philosophischen Idealismus zu dienen, andererseits läßt sie sich vereinbaren mit der objektiven Interpretation des Wortes Erfahrung. Einerseits haben diese bösen Fideisten den Sinn des Wortes Erfahrung verdreht durch unmerkliche Abweichungen von der richtigen Ansicht, daß „Erfahrung das Objekt sei“; andererseits bedeutet die Objektivität der Erfahrung nur, daß Erfahrung aus Empfindungen bestehe, — womit sowohl Berkeley als auch Fichte durchaus einverstanden sind!

Rey geriet deshalb in Verwirrung, weil er sich eine unlösbare Aufgabe gestellt hat: den Gegensatz zwischen der materialistischen und der idealistischen Schule in der neuen Physik zu „überbrücken“. Er versucht, den Materialismus der neomechanistischen Schule abzuschwächen, indem er die Anschauungen der Physiker, die ihre Theorie für ein Abbild des Objekts halten, auf den Phänomenalismus zurückführt*. Und er versucht, den Idealismus der

* Der „Versöhner“ Rey verschleiert nicht nur die Fragestellung des philosophischen Materialismus, er ließ auch die prägnantesten materialistischen Erklärungen der französischen Physiker unbeachtet. Er erwähnte z. B. mit keiner Silbe den 1902 verstorbenen Alfred Cornu. Dieser Physiker begegnete der Ostwaldschen „Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus“ mit einer geringschätzigen Bemerkung über die anspruchsvolle, feuilletonistische Behandlung des Problems. (Siehe „Revue générale des Sciences“, 1895, S. 1030 u. 1031.) Auf dem internationalen Kongreß der Physiker in Paris 1900 sagte A. Cornu:

„ . . . Je mehr wir die Naturerscheinungen erkennen, desto mehr entwickelt sich, desto exakter wird die mutige kartesianische Auffassung des Welt-

konzeptualistischen Schule abzuschwächen, indem er die entschiedensten Erklärungen ihrer Anhänger hinauswirft und die übrigen im Sinne des verschämten Materialismus interpretiert. Wie fiktiv, wie krampfhaft dabei Reys Abschwören des Materialismus ist, zeigt z. B. seine Beurteilung der theoretischen Bedeutung der Differentialgleichungen von Maxwell und Hertz. Die Machisten sehen in dem Umstand, daß diese Physiker ihre Theorie auf ein System von Gleichungen beschränken, eine Widerlegung des Materialismus: Gleichungen sind eben Gleichungen und weiter nichts, keine Materie, keine objektive Realität, bloße Symbole. Boltzmann widerlegt diese Auffassung und ist sich dessen bewußt, daß er die phänomenologische Physik widerlegt. Rey aber widerlegt sie und vermeint den Phänomenalismus zu verteidigen!

„Man darf — sagt Rey — Maxwell und Hertz nicht deshab aus der Zahl der ‚Mechanisten‘ ausschließen, weil sie sich auf Gleichungen, ähnlich den Differentialgleichungen der Dynamik von Lagrange beschränkten. Das bedeutet nicht etwa, nach der Meinung von Maxwell und Hertz könne man nicht eine mechanische Theorie der Elektrizität auf reale Elemente gründen. Im Gegenteil, diese Möglichkeit wird durch die Tatsache bewiesen, daß die elektrischen Erscheinungen durch eine Theorie dargestellt werden, deren Form mit der allgemeinen Form der klassischen Mechanik identisch ist.“ (S. 253.)

Die Unbestimmtheit der jetzigen Lösung des Problems „wird sich im selben Maße vermindern, je exakter die Natur jener quantitativen Einheiten, d. h. der Elemente, welche in die Gleichungen eingehen, hervortreten wird“.

mechanismus: in der physischen Welt gibt es nichts außer Materie und Bewegung. Das Problem der Einheit der physischen Kräfte . . . tritt nach den großen Entdeckungen, die das Ende des XIX. Jahrhunderts auszeichneten, wieder in den Vordergrund. Das Hauptaugenmerk unserer modernen Führer der Wissenschaft — Faraday, Maxwell, Hertz (wenn wir nur von den bereits verstorbenen berühmten Physikern sprechen wollen) — ist darauf gerichtet, die Natur immer exakter zu bestimmen und die Eigenschaften der unwägbar Materie (*matière subtile*), der Trägerin der Weltenergie, zu enträtseln . . . Die Rückkehr zu den kartesischen Ideen ist offensichtlich.“ („Rapports présentés au congrès International de physique“, Paris 1900, I. vol. 4-me, S. 7.)

Lucien Poincaré bemerkt mit Recht in seinem Buche über die „Moderne Physik“ („La physique moderne“, Paris 1906, S. 14), daß diese kartesische Idee von den Enzyklopädisten des XVIII. Jahrhunderts aufgenommen und entwickelt wurde, aber weder dieser Physiker noch A. Cornu wissen irgend etwas darüber, wie die dialektischen Materialisten Marx und Engels diese Grundvoraussetzung des Materialismus von den Einseitigkeiten des mechanischen Materialismus geläutert haben.

Der Umstand, daß diese oder jene Form der materiellen Bewegung noch unerforscht ist, ist für Rey kein Anlaß, die Materialität der Bewegung zu leugnen. Die „Gleichartigkeit der Materie“ (S. 262), nicht als Postulat, sondern als Resultat der Erfahrung und der Entwicklung der Wissenschaft, die „Homogenität des Objekts der Physik“, das ist die Voraussetzung für die Anwendbarkeit von Messungen und mathematischen Berechnungen.

Und nun Reys Beurteilung des Kriteriums der Praxis in der Erkenntnistheorie:

„Im Gegensatz zu den Prämissen des Skeptizismus sind wir berechtigt zu sagen, daß der praktische Wert der Wissenschaft sich aus ihrem theoretischen Wert ergibt.“ (S. 368.)

Daß diese Prämissen des Skeptizismus ganz unzweideutig von Mach, Poincaré und ihrer ganzen Schule angenommen worden sind, zieht Rey vor, zu verschweigen . . .

„Der eine wie der andere Wert sind die zwei untrennbaren und streng parallelen Seiten ihres objektiven Wertes. Sagt man, das gegebene Naturgesetz habe einen praktischen Wert . . . so läuft das im Grunde auf dasselbe hinaus, wie wenn man sagt, daß dieses Naturgesetz einen objektiven Wert habe . . . Die Einwirkung auf das Objekt setzt die Modifikation des Objekts, eine Reaktion des Objekts voraus, die der Erwartung oder der Voraussicht entspricht, auf Grund deren wir die Einwirkung unternommen haben. Folglich enthält diese Erwartung oder Voraussicht Elemente in sich, die durch das Objekt und durch unsere Handlung kontrolliert werden . . . In diesen verschiedenen Theorien steckt also ein Teil des Objektiven.“ (S. 368.)

Das ist eine durchaus materialistische und nur materialistische Erkenntnistheorie; denn die anderen Auffassungen, der Machismus insbesondere, leugnen die objektive, d. h. die vom Menschen und der Menschheit unabhängige Bedeutung des Kriteriums der Praxis.

Das Fazit: Rey ist an die Frage nicht von derselben Seite wie Ward, Cohen und Kompanie herangetreten, aber seine Ergebnisse sind die gleichen — Anerkennung der materialistischen und idealistischen Tendenz als Grundlage der Trennung der beiden Hauptschulen in der modernen Physik.

7. DER RUSSISCHE „PHYSIKALISCHE IDEALIST“

Gewisse ungünstige Umstände, unter denen sich meine Arbeit vollzog, haben es mir fast unmöglich gemacht, die russische Lite-

ratur über die zur Erörterung stehende Frage kennenzulernen. Ich beschränke mich nur auf die Darstellung eines für mein Thema sehr wichtigen Aufsatzes unseres bekannten philosophischen Reaktionärs, Herrn Lopatin: „Der Physikalische Idealist“, veröffentlicht in „Probleme der Philosophie und Psychologie“ (1907, Sept.-Okt.-Heft). Der echt russische philosophische Idealist, Herr Lopatin, steht zu den modernen europäischen Idealisten ungefähr in demselben Verhältnis, wie etwa der „Bund des russischen Volkes“¹¹ zu den westlichen reaktionären Parteien. Um so lehrreicher ist es, einen Blick darauf zu werfen, wie gleichartige philosophische Tendenzen in vollständig verschiedenem Kultur- und Sittenmilieu zutage treten. Der Aufsatz Lopatins ist, wie die Franzosen sagen, ein éloge — eine Lobrede auf den verstorbenen russischen Physiker N. J. Schischkin (gestorben 1906). Herr Lopatin wurde dadurch verführt, daß dieser gebildete Mann, der sich für Hertz und überhaupt für die neue Physik sehr interessierte, nicht nur ein rechter Kadett war (S. 339), sondern auch ein tiefgläubiger Mensch, ein Anbeter der Philosophie von Wl. Solowjow usw. usw. Indessen weiß Herr Lopatin, trotzdem er sein „Augenmerk“ hauptsächlich auf das Grenzgebiet des Philosophischen und Polizeilichen richtet, auch noch einiges Material zur Charakteristik der e r k e n n t n i s t h e o r e t i s c h e n Anschauungen des physikalischen Idealisten beizutragen.

„Er war — schreibt Herr Lopatin — ein echter Positivist in seinem beharrlichen Streben nach weitestgehender Kritik der Forschungsmethoden, der Hypothesen und der wissenschaftlichen Tatsachen in bezug auf ihre Brauchbarkeit als Mittel und Material zum Aufbau einer einheitlichen und vollendeten Weltanschauung. In dieser Beziehung war N. J. Schischkin ein absoluter Antipode sehr vieler seiner Zeitgenossen. In meinen früheren Aufsätzen in dieser Zeitschrift habe ich schon mehrmals klarzulegen versucht, aus welchem heterogenen und oft vagen Stoff eine sogenannte wissenschaftliche Anschauung sich zusammensetzt: es befinden sich darunter sowohl feststehende Tatsachen wie mehr oder weniger kühne Verallgemeinerungen und für das eine oder das andere wissenschaftliche Gebiet im gegebenen Augenblick bequeme Hypothesen, ja sogar wissenschaftliche Hilfsfiktionen, und das alles wird zum Range unanfechtbarer objektiver Wahrheiten erhoben; vom Standpunkt dieser Wahrheiten aus hat man alle anderen Ideen und Bekenntnisse philosophischer und religiöser Art zu beurteilen und alles, was in diesen Wahrheiten nicht enthalten ist, zu verwerfen. Unser hochbegabter materialistischer Denker, Prof. Wl. J. Wernadsky, zeigte mit mustergültiger Klarheit, wie hohl und unangebracht

derartige Ansprüche sind, die wissenschaftlichen Anschauungen einer gegebenen geschichtlichen Epoche in ein unbewegliches, allgemein verpflichtendes, dogmatisches System verwandeln zu wollen. An solchen Verwandlungen tragen indessen nicht allein breite Kreise des Lesepublikums die Schuld (Fußnote des Herrn Lopatin: „Für diese Kreise ist eine ganze Reihe populärer Bücher geschrieben, deren Aufgabe darin besteht, sie von der Existenz eines alle Probleme lösenden wissenschaftlichen Katechismus zu überzeugen. Typische Werke dieser Art sind: ‚Kraft und Stoff‘ von Büchner oder ‚Die Welträtsel‘ von Haeckel“) und auch nicht allein die einzelnen Gelehrten der naturwissenschaftlichen Spezialfächer; viel merkwürdiger ist es, daß sich in dieser Richtung gar nicht selten die akademischen Philosophen versündigen, die manchmal alle ihre Bemühungen nur darauf richten, zu beweisen, daß sie nichts anderes sagen, als was von den Vertretern der einzelnen Spezialwissenschaften bereits gesagt wurde, nur sagen sie es in ihrer besonderen Sprache.

N. J. Schischkin war kein voreingenommener Dogmatiker. Er ist ein überzeugter Streiter der mechanischen Erklärung der Naturerscheinungen, doch ist sie für ihn nur eine Forschungsmethode . . . (Hm, hm, bekannte Melodien! L.) Er dachte nicht daran, daß die mechanische Theorie das Wesen der zu erforschenden Erscheinungen selbst aufdecke, er sah in ihr nur die bequemste und fruchtbarste Weise ihrer Vereinheitlichung und Begründung für wissenschaftliche Zwecke. Deshalb fällt für ihn die mechanische Interpretation der Natur und ihre materialistische Auffassung bei weitem nicht zusammen.“

Ganz so wie bei den Verfassern der „Beiträge ‚zu r‘ Philosophie des Marxismus“!

„Ganz im Gegenteil, ihm schien es, daß in den Fragen höherer Ordnung die mechanische Theorie eine streng kritische, ja sogar eine versöhnende Haltung einzunehmen hat.“

In der Sprache der Machisten heißt das, die „veraltete, enge und einseitige“ Gegenüberstellung von Materialismus und Idealismus überwinden.

„Die Fragen nach dem ersten Anfang und dem letzten Ende der Dinge, nach dem inneren Wesen unseres Geistes, nach der Willensfreiheit, nach der Unsterblichkeit der Seele usw. können nicht in vollem Umfange ihrer Kompetenz unterworfen sein, schon deshalb nicht, weil sie als eine Forschungsmethode angewiesen ist auf die natürlichen Grenzen ihrer Anwendbarkeit lediglich auf die Tatsachen der physischen Erfahrung . . .“ (S. 342.)

Die zwei letzten Zeilen sind zweifellos ein Plagiat aus Bogdanows „Empiriomonismus“.

„Das Licht — schrieb Schischkin in seinem Aufsatz: ‚Ueber die psychophysischen Erscheinungen vom Standpunkt der mechanischen Theorie aus‘ (‚Probleme der Philosophie und Psychologie‘, Bd. I, S. 127) — kann betrachtet werden als Stoff, als Bewegung, als Elektrizität, als Empfindung.“

Kein Zweifel, Herr Lopatin zählte ganz mit Recht Schischkin zu den Positivisten, dieser Physiker gehörte ganz und gar zur machistischen Schule der neuen Physik. Schischkin will mit seiner Betrachtung über das Licht sagen, daß die verschiedenen Weisen, das Licht zu betrachten, je nach dem Standpunkte verschiedene gleichberechtigte Methoden der „Organisierung der Erfahrung“ (nach A. Bogdanows Terminologie) oder verschiedene „Verbindungen der Elemente“ (nach der Terminologie E. Machs) darstellen, und daß jedenfalls die Lehre der Physiker vom Licht kein Abbild der objektiven Realität sei. Doch ist die Betrachtungsweise von Schischkin eine überaus schlechte. „Das Licht kann betrachtet werden als Stoff, als Bewegung . . .“ Es gibt in der Natur weder Stoff ohne Bewegung noch Bewegung ohne Stoff. Die erste „Gegenüberstellung“ Schischkins ist also sinnlos. „ . . . als Elektrizität.“ . . . Die Elektrizität ist die Bewegung des Stoffes, folglich hat auch hier Schischkin Unrecht. Die elektromagnetische Theorie des Lichtes hat den Beweis erbracht, daß Licht und Elektrizität Formen der Bewegung ein und desselben Stoffes (des Aethers) sind. „ . . . als Empfindung.“ . . . Die Empfindung ist ein Abbild der sich bewegenden Materie. Anders als durch Empfindungen können wir weder über irgendwelche Formen des Stoffes noch über irgendwelche Formen der Bewegung etwas erfahren; die Empfindungen werden hervorgerufen durch die Wirkung der sich bewegenden Materie auf unsere Sinnesorgane. Dieser Ansicht ist die Naturwissenschaft. Die Empfindung des Roten spiegelt Aetherschwingungen wider, die mit einer Geschwindigkeit von ungefähr 450 Trillionen in der Sekunde geschehen. Die Empfindung des Blauen spiegelt Aetherschwingungen von etwa 620 Trillionen in der Sekunde wider. Die Aetherschwingungen existieren unabhängig von unseren Lichtempfindungen. Unsere Lichtempfindungen hängen ab von der Wirkung der Aetherschwingungen auf das menschliche Gesichtsorgan. Unsere Empfindungen widerspiegeln die objektive Realität, d. h. das, was unabhängig von der Menschheit und von den menschlichen Empfindungen existiert. Dieser Ansicht ist die Naturwissenschaft. Die gegen den Materialismus gerichtete Betrachtung Schischkins ist die allerbilligste Sophistik.

8. WESEN UND BEDEUTUNG DES „PHYSIKALISCHEN“ IDEALISMUS

Wir sahen, daß die Frage nach den erkenntnistheoretischen Folgerungen aus der modernen Physik sowohl in der englischen als auch in der deutschen und der französischen Literatur aufgeworfen und von den verschiedensten Standpunkten aus erörtert wird. Es unterliegt keinem Zweifel, daß wir es hier mit einer gewissen internationalen ideologischen Strömung zu tun haben, die nicht allein von irgendeinem philosophischen System abhängt, sondern die gewissen allgemeinen, außerhalb der Philosophie liegenden Ursachen entspringt. Die oben gegebene Uebersicht über die Tatsachen zeigt zweifellos, daß der Machismus mit der neuen Physik „zusammenhängt“, — sie zeigt aber zugleich die g r u n d - f a l s c h e Vorstellung auf, die über diesen Zusammenhang bei unseren Machisten verbreitet ist. Wie in der Philosophie, so folgen unsere Machisten auch in der Physik sklavisch der M o d e und verstehen es nicht, von ihrem marxistischen Standpunkt aus eine Gesamtübersicht der bekannten Strömungen zu geben und ihren Platz zu bewerten.

Doppelt falsch ist alles Gerede darüber, daß die Machsche Philosophie die „Philosophie der Naturwissenschaft des XX. Jahrhunderts“, die „neueste Philosophie der Naturwissenschaften“, der „neueste naturwissenschaftliche Positivismus“ usw. sei (Bogdanow im Vorwort zur „Analyse der Empfindungen“, S. IV, XII; vgl. dasselbe bei Juschkeuitch, Valentinow u. Co.). Erstens ist der Machismus nur mit einer Schule in einem Zweige der modernen Naturwissenschaft ideell verbunden. Zweitens, und das ist die H a u p t s a c h e, mit dieser Schule verbindet den Machismus nicht das, was ihn von allen anderen Richtungen und Systemchen der idealistischen Philosophie unterscheidet, sondern das, was er mit dem ganzen philosophischen Idealismus überhaupt gemein hat. Es genügt, einen Blick auf die ganze in Betracht kommende ideologische Strömung in ihrer G e s a m t h e i t zu werfen, damit auch der leiseste Zweifel an der

Richtigkeit dieses Satzes verschwindet. Nehmt die Physiker dieser Schule: den Deutschen Mach, den Franzosen Henri Poincaré, den Belgier P. Duhem, den Engländer K. Pearson. Sie haben vieles miteinander gemein, sie haben das gleiche Fundament, die gleiche Richtung, wie jeder von ihnen ganz mit Recht zugibt, aber zu diesem Gemeinsamen gehört weder die Lehre des Empiriokritizismus im allgemeinen noch auch nur die Lehre Machs von den „Weltelementen“ im besonderen. Die eine sowohl als auch die andere Lehre ist den drei letztgenannten Physikern nicht einmal bekannt. Sie alle haben „nur“ eines gemeinsam: den philosophischen Idealismus, zu dem sie alle ausnahmslos, mehr oder weniger bewußt, mehr oder weniger entschieden, neigen. Nehmt die Philosophen, die sich auf diese Schule der neuen Physik stützen und sich bemühen, sie erkenntnistheoretisch zu begründen und zu entwickeln, und ihr werdet wiederum erblicken deutsche Immanenzphilosophen, Machs Schüler, französische Neokritizisten und Idealisten, englische Spiritualisten, den Russen Lopatin nebst dem einzigen Empiriomonisten A. Bogdanow. Sie haben nur eines miteinander gemeinsam, nämlich daß sie alle, mehr oder minder bewußt, mehr oder minder entschieden, sei es mit einer schroffen und hastigen Wendung zum Fideismus, sei es mit persönlichem Widerwillen gegen diesen (wie A. Bogdanow) den philosophischen Idealismus durchführen.

Die Grundidee der in Betracht kommenden Schule der neuen Physik ist die Leugnung der objektiven Realität, die uns in der Empfindung gegeben ist und durch unsere Theorie abgebildet wird, oder der Zweifel an der Existenz einer solchen Realität. Hier sondert sich diese Schule von dem nach allgemeinem Eingeständnis unter den Physikern vorherrschenden Materialismus (der ungenau Realismus, Neomechanismus, Hylokinetik genannt und von den Physikern selbst einigermaßen bewußt nicht entwickelt wird) ab, — sie sondert sich ab als Schule des „physikalischen“ Idealismus.

Um diesen recht sonderbar klingenden Ausdruck zu erklären, ist es nötig, eine Episode aus der Geschichte der neueren Philosophie und der neueren Naturwissenschaft in Erinnerung zu

bringen. Im Jahre 1866 fiel L. Feuerbach über Johannes Müller, den berühmten Begründer der neueren Physiologie, her und bezeichnete ihn als „physiologischen Idealisten“. (Werke, X, S. 197.) Der Idealismus dieses Physiologen bestand darin, daß er bei der Untersuchung der Bedeutung des Mechanismus unserer Sinnesorgane in ihrer Beziehung zu den Empfindungen — indem er z. B. darauf hinwies, daß die Lichtempfindung die Folge verschiedenartiger Einwirkung auf das Auge ist — geneigt war, daraus den Schluß zu ziehen, daß der Satz, unsere Empfindungen sind Abbilder der objektiven Realität, zu verneinen sei. Diese Tendenz einer Naturforscherschule zum „physiologischen Idealismus“, d. h. zu einer idealistischen Deutung gewisser Resultate der Physiologie, hat Ludwig Feuerbach außerordentlich treffsicher erfaßt. Der „Zusammenhang“ der Physiologie mit dem philosophischen Idealismus, vorwiegend kantischer Observanz, wurde dann längere Zeit durch die reaktionäre Philosophie ausgebeutet. F. A. Lange spielte die Physiologie zugunsten des Kantischen Idealismus und zur Widerlegung des Materialismus aus, und von den Immanenzphilosophen (die Bogdanow so unrichtig zur mittleren Linie zwischen Mach und Kant rechnet) zog speziell J. Rehmke im Jahre 1882 gegen die vermeintliche Bestätigung des Kantianismus durch die Physiologie zu Felde*. Daß eine Reihe der großen Physiologen in jener Zeit zum Idealismus und zum Kantianismus hinstrebte, ist ebenso unbestreitbar, wie es unbestreitbar ist, daß eine Reihe großer Physiker in unserer Zeit zum philosophischen Idealismus hinstrebt. Der „physikalische“ Idealismus, d. h. der Idealismus einer gewissen Physikerschule am Ende des XIX. und zu Beginn des XX. Jahrhunderts, „widerlegt“ ebensowenig den Materialismus, beweist ebensowenig den Zusammenhang des Idealismus (oder des Empiriokritizismus) mit der Naturwissenschaft, wie es etwa die entsprechenden Bemühungen eines F. A. Lange und der „physiologischen“ Idealisten bewiesen haben. Die Abweichung nach der Seite der reaktionären Philosophie, die in dem einen wie in dem andern Falle bei einer Naturforscher-

* Johannes Rehmke: „Philosophie und Kantianismus“, Eisenach 1883, S. 15 ff.

schule in einem Zweig der Naturwissenschaft hervorgetreten ist, ist ein zeitweiliger Zickzack, eine vorübergehende krankhafte Periode in der Geschichte der Wissenschaft, eine Wachstumskrankheit, hervorgerufen vor allem durch den j ä h e n Z u s a m m e n b r u c h der alten bis dahin feststehenden Begriffe.

Der Zusammenhang des modernen „physikalischen“ Idealismus mit der Krise der modernen Physik ist allgemein anerkannt, wie wir schon oben gezeigt haben. „Die Argumente der skeptischen Kritik, die sich gegen die moderne Physik richten — schreibt A. Rey, wobei er nicht so sehr die Skeptiker als vielmehr die offenen Anhänger des Fideismus vom Schlage eines Brunetière im Auge hat —, laufen im Grunde alle auf das berühmte Argument aller Skeptiker hinaus: auf die Verschiedenheit der Meinungen“ (unter den Physikern). Doch diese Meinungsverschiedenheiten „beweisen gar nichts gegen die Objektivität der Physik“.

„In der Geschichte der Physik lassen sich, wie in jeder Geschichte, bedeutende Perioden unterscheiden, die gekennzeichnet sind durch die verschiedene Form, durch den verschiedenen allgemeinen Charakter der Theorien... Sobald eine jener Entdeckungen auftritt, die alle Teile der Physik beeinflussen, weil sie irgendeine bis dahin unbekannte oder nicht vollständig gewürdigte Grundtatsache feststellen, so verändert sich das ganze Aussehen der Physik; eine neue Periode beginnt. So war es nach den Entdeckungen von Newton, nach den Entdeckungen von Joule-Mayer und Carnot-Clausius. Dasselbe geschieht offenbar auch nach der Entdeckung der Radioaktivität... Der Historiker, der später die Ereignisse aus einer gewissen notwendigen Entfernung betrachten wird, wird ohne Mühe dort, wo die Zeitgenossen nur Konflikte, Widersprüche, Spaltungen in verschiedene Richtungen sahen, eine stetige Entwicklung erblicken. Offenbar ist die Krise, die die Physik in den letzten Jahren erlebt hat, auch nichts anderes (trotz der Schlüsse, die die philosophische Kritik auf Grund dieser Krise gezogen hat). Es ist eine typische Krise des Wachstums (*crise de croissance*), hervorgerufen durch die großen neuen Entdeckungen. Es ist unbestreitbar, daß die Krise zu einer Umgestaltung der Physik führt — sonst gäbe es ja keine Entwicklung, keinen Fortschritt —, doch wird sie den wissenschaftlichen Geist nicht verändern.“ (I. c. S. 370—372.)

Der Versöhnler Rey bemüht sich, alle Schulen der modernen Physik gegen den Fideismus miteinander zu vereinen! Das ist zwar eine gutgemeinte Verfälschung, aber immerhin eine Verfälschung, denn das Hinneigen der Schule Mach-Poincaré-Pearson zum Idealismus (d. h. zu einem raffinierten Fideismus) ist unbestreitbar. Jene Objektivität der Physik aber, die mit den Grund-

lagen des „wissenschaftlichen Geistes“, im Unterschiede zum fideistischen Geiste, zusammenhängt, und die Rey so eifrig verteidigt, ist nichts anderes als eine „verschämte“ Formulierung des Materialismus. Der fundamentale materialistische Geist der Physik wie aller modernen Naturwissenschaft wird alle möglichen Krisen überwinden, aber unbedingt nur, wenn der metaphysische Materialismus durch den dialektischen ersetzt wird.

Daß die Krise der modernen Physik in ihrem Abweichen von der unumwundenen, entschiedenen und unwiderruflichen Anerkennung des objektiven Wertes ihrer Theorien besteht, das sucht der Versöhnler Rey oft zu vertuschen, doch die Tatsachen sind stärker als alle Versöhnungsversuche.

„Die Mathematiker — schreibt Rey —, die gewohnt sind, mit einer Wissenschaft umzugehen, in der das Objekt — wenigstens scheinbar — vom Geist des Gelehrten erzeugt wird oder wo jedenfalls die konkreten Erscheinungen sich nicht in die Forschungen hineinmengen, haben sich von der Physik eine zu abstrakte Vorstellung gebildet: indem sie bemüht waren, die Physik der Mathematik anzunähern, übertrugen sie die allgemeine Theorie der Mathematik auf die Physik... Alle Experimentatoren weisen auf den Einbruch (invasion) des Geistes der Mathematik in die Methoden des physikalischen Urteilens und in die Auffassung der Physik hin. Läßt sich nicht durch diesen Einfluß — der dadurch nicht geringer wird, daß er mitunter verborgen bleibt — die häufige Unsicherheit, das schwankende Denken betreffs der Objektivität der Physik, die Umwege, auf denen man zur Objektivität gelangt, die Hindernisse, die dabei zu überwinden sind, erklären?...“ (S. 227.)

Das ist ganz vortrefflich gesagt. „Schwankendes Denken“ in der Frage der Objektivität der Physik, — das ist das Wesen des modischen „physikalischen“ Idealismus.

„... Die abstrakten Fiktionen der Mathematik haben gewissermaßen ein Gitter aufgerichtet zwischen der physischen Realität und der Weise, wie die Mathematiker die Wissenschaft von dieser Realität verstehen. Sie spüren dunkel die Objektivität der Physik... sie wollen, wenn sie sich an die Physik machen, vor allem objektiv sein, sie suchen, sich auf die Realität zu stützen und diese Stütze beizubehalten, doch die früheren Gewohnheiten setzen sich durch. Und bis hinauf zur Energetik, die die Welt viel solider und mit weniger Hypothesen als die alte mechanische Physik konstruieren wollte — bestrebt, die Sinnenwelt nachzubilden (*décalquer*) und nicht neu zu erschaffen —, haben wir es immerhin mit Theorien der Mathematiker zu tun... Die Mathematiker haben alles getan, um die Objektivität der Physik zu retten, denn ohne Objektivität, das verstehen sie recht wohl, kann von Physik keine Rede sein... Doch die Kompliziertheit ihrer Theorien, ihre Umschweife hinterlassen ein peinliches Gefühl. Es ist zu gemacht, zu sehr gesucht, konstruiert (*édifié*); der Experimentator

findet hier nicht jenes spontane Vertrauen, das ihm die stete Berührung mit der physischen Realität einflößt... Das ist es, was alle Physiker, die vor allem Physiker — und deren Namen ist Legion — oder die nur Physiker sind, im Grunde genommen sagen, das ist es, was die ganze neomechanistische Schule sagt... Die Krise der Physik besteht in der Eroberung der Physik durch den Geist der Mathematik. Die Fortschritte der Physik einerseits und die der Mathematik andererseits führten im XIX. Jahrhundert zu einer innigen Verbindung dieser beiden Wissenschaften... Die theoretische Physik wurde zur mathematischen Physik... Dann begann die Periode der formalen Physik, d. h. der mathematischen Physik, die rein mathematisch geworden ist — mathematische Physik nicht als ein Zweig der Physik, sondern als ein Zweig der Mathematik. In dieser neuen Phase konnte der an die konzeptuellen (rein logischen) Elemente, die das einzige Material seiner Arbeit bilden, gewöhnte Mathematiker, der sich durch die groben, materiellen Elemente, welche er wenig geschmeidig fand, beengt fühlte, nicht umhin, danach zu streben, möglichst viel von ihnen zu abstrahieren, sich dieselben ganz immateriell, rein logisch vorzustellen, oder gar sie völlig zu ignorieren. Die Elemente als reale, objektive Gegebenheiten, d. h. als physische Elemente, waren ganz verschwunden. Uebriggeblieben sind formale Relationen, ausgedrückt in Differentialgleichungen... Falls der Mathematiker sich durch diese konstruktive Arbeit seines Geistes nicht narren läßt... wird er den Zusammenhang der theoretischen Physik mit der Erfahrung herauszufinden wissen, aber auf den ersten Blick und für einen uneingeweihten Menschen bekommt es den Anschein einer willkürlichen Konstruktion der Theorie... Der abstrakte Begriff (*le concept*) tritt an die Stelle der realen Elemente... So erklärt sich geschichtlich, infolge der mathematischen Form, die die theoretische Physik angenommen hat... das Mißbehagen (*le malaise*), die Krise und die scheinbare Entfernung der Physik von den objektiven Tatsachen.“ (S. 227—232.)

Das ist die erste Ursache des „physikalischen“ Idealismus. Die reaktionären Neigungen werden durch den Fortschritt der Wissenschaft selbst erzeugt. Der große Erfolg der Naturwissenschaft, die Annäherung an so gleichartige und einfache Elemente der Materie, deren Bewegungsgesetze sich mathematisch bearbeiten lassen, läßt die Mathematiker die Materie vergessen. „Die Materie verschwindet“, es bleiben nur Gleichungen. Auf einer neuen Entwicklungsstufe und gleichsam auf neue Art erhält man die alte Kantische Idee: die Vernunft schreibt der Natur die Gesetze vor. Hermann Cohen, der, wie wir gesehen haben, über den idealistischen Geist der neuen Physik entzückt ist, versteigt sich soweit, daß er die Einführung der höheren Mathematik in die Schulen predigt, — um in die Gymnasiasten den durch unsere materialistische Epoche verdrängten Geist des Idealismus einzupflanzen. („Geschichte des Materialismus“ von A. Lange, 5. Auflage, 1896,

S. XLIX.) Freilich ist dies eine unsinnige Träumerei eines Reaktionärs, und in Wirklichkeit gibt es und kann es nichts weiter geben als die vorübergehende Schwärmerei eines kleinen Teils von Fachleuten für den Idealismus. Es ist aber im höchsten Grade bezeichnend, wie der Ertrinkende sich an einen Strohhalm klammert, mit welchen raffinierten Mitteln die Vertreter der gebildeten Bourgeoisie versuchen, für den Fideismus, der in den unteren Schichten der Volksmassen durch die Unwissenheit, durch die Eingeschüchtertheit und durch die widersinnige Barbarei der kapitalistischen Widersprüche erzeugt wird, künstlich ein Plätzchen zu bewahren oder ausfindig zu machen.

Die andere Ursache, die den „physikalischen“ Idealismus erzeugte, ist das Prinzip des Relativismus, der Relativität unseres Wissens, ein Prinzip, das sich mit besonderer Kraft den Physikern in einer Periode des jähen Zusammenbruchs der alten Theorien aufdrängt, und das — bei der Unkenntnis der Dialektik — unvermeidlich zum Idealismus führt.

Diese Frage nach dem Verhältnis von Relativismus und Dialektik ist wohl die allerwichtigste für die Erklärung des theoretischen Unglücks des Machismus. Rey z. B. hat, wie alle europäischen Positivisten, keine Ahnung von der Marxschen Dialektik. Das Wort Dialektik gebraucht er ausschließlich im Sinne der idealistischen philosophischen Spekulation. Da er fühlt, daß die neue Physik am Relativismus gestolpert ist, wirft er sich hilflos hin und her und versucht, einen maßvollen und einen maßlosen Relativismus zu unterscheiden. Freilich „grenze der maßlose Relativismus, wenn auch nicht praktisch, so doch logisch, an einen wahren Skeptizismus“ (S. 215), doch bei Poincaré soll eben dieser „maßlose“ Relativismus nicht vorhanden sein. Als ob man auf einer Apothekerwage ein bißchen mehr oder ein bißchen weniger Relativismus auswägen und damit die Sache des Machismus verbessern könnte!

In Wirklichkeit bietet die einzige theoretisch richtige Fragestellung hinsichtlich des Relativismus die materialistische Dialektik von Marx und Engels, und deren Unkenntnis muß unvermeidlich vom Relativismus zum philosophischen Idealismus

führen. Die Verkennung dieses Umstandes allein schon genügt unter anderem, um dem abgeschmackten Büchlein des Herrn Bermann über die „Dialektik vom Standpunkt der modernen Erkenntnistheorie aus“ jede Bedeutung zu nehmen. Herr Bermann wiederholte den uralten Unsinn über die Dialektik, die er absolut nicht verstand. Wir haben schon gesehen, daß alle Machisten auf Schritt und Tritt dieselbe Verständnislosigkeit in bezug auf die Erkenntnistheorie offenbaren.

Alle alten Wahrheiten der Physik, bis zu jenen, die als unbestreitbar und unerschütterlich gegolten haben, erweisen sich als relative Wahrheiten — also kann es keine objektive, von der Menschheit unabhängige Wahrheit geben. So urteilt nicht nur der ganze Machismus, sondern der ganze „physikalische“ Idealismus überhaupt. Daß sich die absolute Wahrheit aus der Summe der relativen Wahrheiten in ihrer Entwicklung zusammensetzt, daß die relativen Wahrheiten relativ richtige Abbildungen des von der Menschheit unabhängigen Objektes sind, daß diese Abbildungen immer richtiger werden, daß in jeder wissenschaftlichen Wahrheit trotz ihrer Relativität ein Element der absoluten Wahrheit enthalten ist, alle diese Sätze, die sich für jeden, der über Engels' „Anti-Dühring“ nachgedacht hat, von selbst verstehen, sind für die „moderne“ Erkenntnistheorie ein Buch mit sieben Siegeln.

Werke, wie „Die Theorie der Physik“ von P. Duhem* oder „Die Begriffe und Theorien der modernen Physik“ von Stallo**, die von Mach besonders empfohlen werden, zeigen überaus anschaulich, daß diese „physikalischen“ Idealisten die größte Bedeutung gerade dem Beweis der Relativität unserer Kenntnisse beimessen und im Grunde zwischen Idealismus und dialektischem Materialismus schwanken. Die beiden Verfasser, die verschiedenen Epochen angehören und an die Frage von verschiedenen Gesichtspunkten herantreten (Duhem ist Physiker von Fach, der zwanzig Jahre auf diesem Gebiet gearbeitet hat; Stallo ist ehemaliger orthodoxer Hegelianer, der sich seiner im Jahre 1848 veröffentlichten,

* P. Duhem: „La théorie physique, son objet et sa structure“, Paris 1906.

** I. B. Stallo: „The concepts and theories of modern physics“, London 1882. Es gibt eine französische und eine deutsche Uebersetzung.

im althegeianischen Geiste gehaltenen Naturphilosophie schämt), kämpfen am energischsten gegen die atomistisch-mechanische Auffassung der Natur. Sie weisen auf die Beschränktheit einer solchen Auffassung hin, auf die Unmöglichkeit, sie als Schranke unserer Erkenntnis anzuerkennen, auf die Starrheit vieler Begriffe bei den Anhängern dieser Auffassung. Dieser Mangel des alten Materialismus steht auch außer Zweifel; Verkennung der Relativität aller wissenschaftlichen Theorien, Unkenntnis der Dialektik, Ueberschätzung des mechanischen Gesichtspunktes, — das warf auch Engels den früheren Materialisten vor. Nur verstand Engels (im Unterschied zu Stallo) den Hegelschen Idealismus über Bord zu werfen und den genial-wahren Kern der Hegelschen Dialektik zu begreifen. Engels sagte sich von dem alten, metaphysischen Materialismus los zugunsten des dialektischen Materialismus, nicht aber zugunsten des Relativismus, der in den Subjektivismus hinübergleitet.

„Die mechanische Theorie — sagt z. B. Stallo — hypostasiert so wie alle metaphysischen Theorien einzelne, ideale und vielleicht rein konventionelle Gruppen von Attributen oder Einzelattribute und behandelt sie als verschiedene Arten der objektiven Realität.“ (S. 150.)

Das ist richtig, wenn man auf die Anerkennung der objektiven Realität nicht verzichtet und die Metaphysik als antidialektisch bekämpft. Stallo gibt sich keine klare Rechenschaft darüber. Die materialistische Dialektik hat er nicht begriffen, daher gleitet er oft über den Relativismus zum Subjektivismus und Idealismus.

Desgleichen Duhem. Mit großem Kraftaufwand, mit einer Reihe ebenso interessanter wie wertvoller Beispiele aus der Geschichte der Physik, wie sie oft bei Mach zu finden sind, liefert er den Beweis, daß „jedes physikalische Gesetz provisorisch und relativ ist, weil es angenähert ist“ (S. 280). Welche Lust, offene Türen einzurennen! — denkt der Marxist, der die langen Betrachtungen über dieses Thema liest. Aber das ist eben das Unglück der Duhem, Stallo, Mach, Poincaré, daß sie die von dem dialektischen Materialismus geöffnete Tür nicht sehen. Weil sie keine richtige Formulierung des Relativismus geben können, gleiten sie von diesem zum Idealismus. „Ein physikalisches Gesetz ist, genau gesprochen, weder richtig noch falsch, sondern angenähert“,

schreibt Duhem (S. 272). In diesem „sondern“ steckt schon der Anfang des Falschen, der Anfang des Verwischens der Grenzlinie zwischen der wissenschaftlichen Theorie, die annähernd das Objekt abbildet, d. h. sich der objektiven Wahrheit nähert, und der willkürlichen, phantastischen, rein konventionellen Theorie, wie z. B. der Religionstheorie oder der des Schachspiels.

Das Falsche geht bei Duhem so weit, daß er die Frage, ob den sinnlichen Erscheinungen eine „materielle Realität“ entspreche, für Metaphysik erklärt (S. 10). Fort mit der Frage nach der Realität, unsere Begriffe und Hypothesen sind bloße Symbole (signes, S. 26), „willkürliche“ Konstruktionen (S. 27) u. ä. m. Von hier ist nur ein Schritt zum Idealismus, zur „Physik des Gläubigen“, die Herr Pierre Duhem im Geiste des Kantianismus auch predigt (bei Rey, S. 162; vergl. S. 160). Der gute Fritz Adler aber — auch ein Machist, der Marxist sein will — wußte nichts Klügeres zu tun, als Duhem folgendermaßen zu „korrigieren“: er beseitigt die „Realitäten, die hinter den Erscheinungen verborgen sind“, nur als „Objekte der Theorie“, nicht aber „als Objekte der Wirklichkeit“*. Das ist die uns schon bekannte Kritik des Kantianismus vom Standpunkt Humes und Berkeleys aus.

Doch kann von einem bewußten Kantianismus bei Duhem keine Rede sein. So wie Mach schwankt er einfach hin und her und weiß nicht, worauf er seinen Relativismus stützen soll. An einer ganzen Reihe von Stellen kommt er hart an den dialektischen Materialismus heran. Wir kennen den Ton,

„wie er in Beziehung zu uns ist, nicht aber wie er selbst in den tönenden Körpern beschaffen ist. Die Theorien der Akustik gehen darauf aus, uns die Wirklichkeit, von der unsere Eindrücke bloß die Hülle und der Schleier sind, zur Kenntnis zu bringen. Sie wollen uns lehren, daß da, wo wir nur diese Erscheinung, die wir den Ton nennen, wahrnehmen, in Wirklichkeit eine sehr kleine und sehr schnelle Schwingung vorhanden ist.“ (S. 7.)

Nicht die Körper sind Symbole der Empfindungen, sondern die Empfindungen sind Symbole (richtiger: Abbilder) der Körper.

* „Vorbemerkung des Uebersetzers“ zur deutschen Uebersetzung von Duhems Buch, Leipzig 1908, J. Barth.

„Die Entwicklung der Physik bewirkt einen fortwährenden Kampf zwischen der Natur, die nicht müde wird, Neues zu zeigen, und dem Verstand, der nicht müde werden will, zu begreifen.“ (S. 32.)

Die Natur ist unendlich, so wie ihr kleinstes Teilchen (darunter auch das Elektron) unendlich ist, doch die Vernunft verwandelt ebenso unendlich die „Dinge an sich“ in „Dinge für uns“.

„So wird sich dieser Kampf zwischen der Wirklichkeit und den physikalischen Gesetzen unendlich ausdehnen. Jedem Gesetz, das die Physik formulieren wird, wird die Wirklichkeit früher oder später die rücksichtslose Widerlegung durch eine Tatsache entgegenstellen. Aber unermüdlich wird die Physik das widerlegte Gesetz verbessern, modifizieren und verwickelter machen . . .“ (S. 290.)

Das wäre eine ganz richtige Darstellung des dialektischen Materialismus, wenn nur der Verfasser fest bei der Existenz dieser von der Menschheit unabhängigen, objektiven Realität bliebe.

„. . . die physikalische Theorie ist nicht ein rein künstliches System, welches heute bequem, morgen aber nutzlos sein wird, sie wird eine immer mehr naturgemäße Klassifikation, ein immer klarerer Reflex der Realitäten, die die experimentelle Methode nicht von Angesicht zu Angesicht (face à face) sehen kann.“ (S. 445.)

Der Machist Duhem liebäugelt in der letzten Phrase mit dem Kantischen Idealismus: es erweckt den Anschein, als ob ein Weg für eine andere außer der „experimentellen“ Methode offen wäre, als ob wir nicht direkt, unmittelbar, von Angesicht zu Angesicht die „Dinge an sich“ erkennen könnten. Wenn aber die physikalische Theorie immer naturgemäßer wird, dann existiert also unabhängig von unserem Bewußtsein eine „Natur“, eine Realität, die sich in dieser Theorie „spiegelt“, — eben das ist die Ansicht des dialektischen Materialismus.

Mit einem Wort, der „physikalische“ Idealismus von heute, so gut wie der „physiologische“ Idealismus von gestern, bedeutet nur, daß eine Naturforscherschule in einem Zweig der Naturwissenschaft zur reaktionären Philosophie hinabgeglitten ist, weil sie nicht vermochte, direkt und von allem Anfang an sich vom metaphysischen Materialismus zum dialektischen Materialismus zu erheben*.

* Der berühmte Chemiker William Ramsay sagt: „Man fragte mich öfters: ist die Elektrizität nicht eine Schwingung? Wie ist es dann möglich, die drahtlose Telegraphie durch die Fortbewegung der kleinen Teilchen oder Korpuskeln

Diesen Schritt macht und wird die moderne Physik machen, aber sie steuert auf diese einzig richtige Methode und einzig richtige Philosophie der Naturwissenschaft nicht schnurstracks, sondern im Zickzack hin, nicht bewußt, sondern instinktiv, das eigene „Endziel“ nicht klar sehend, sondern indem sie sich diesem tastend, schwankend nähert, manchmal sogar mit dem Rücken voran. Die moderne Physik liegt in Geburtswehen. Sie ist dabei, den dialektischen Materialismus zu gebären. Die Entbindung ist schmerzhaft. Außer einem lebendigen und lebensfähigen Wesen kommen unvermeidlich noch gewisse tote Produkte, einige Abfälle, zum Vorschein, die in die Kehrtrichtgrube gehören. Zu diesen Abfällen gehört auch der ganze physikalische Idealismus, die ganze empiriokritische Philosophie samt dem Empiriosymbolismus, Empirio- monismus und dergleichen mehr.

zu erklären? Darauf lautet die Antwort: Die Elektrizität ist ein Ding; sie besteht (gesperrt von Ramsay) aus diesen kleinen Korpuskeln, und wenn diese Korpuskeln von irgendeinem Objekte wegfliegen, so verbreitet sich im Aether eine Welle, ähnlich der Lichtwelle, und diese Welle wird für den drahtlosen Telegraph ausgenützt.“ (William Ramsey: „Essays biographical and chemical“, London 1908, p. 126.)

Nachdem Ramsay die Verwandlung des Radiums in das Helium geschildert, bemerkt er: „Wenigstens kann ein sogenanntes Element schon jetzt nicht mehr als letzte Materie betrachtet werden, es wird selbst in eine einfachere Form der Materie verwandelt.“ (S. 160.) „Es besteht fast kein Zweifel, daß die negative Elektrizität eine besondere Form der Materie ist, und die positive Elektrizität Materie ist, der negative Elektrizität fehlt, d. h. es ist Materie minus diese elektrische Materie.“ (S. 176.) „Was ist Elektrizität? Früher dachte man, daß es zwei Arten von Elektrizität gäbe: positive und negative. Damals war es unmöglich, auf die Frage zu antworten. Aber die neuesten Forschungen machen es wahrscheinlich, daß, was man als negative Elektrizität zu bezeichnen pflegt, in Wirklichkeit (really) Substanz ist. In der Tat ist das spezifische Gewicht seiner Teilchen ausgemessen; dieses Teilchen ist gleich ungefähr einem Siebenhundertstel der Masse eines Wasserstoffatoms . . . Die Elektrizitätsatome heißen Elektronen.“ (S. 196.) Würden unsere Machisten, die Bücher und Aufsätze über philosophische Themen schreiben, denken können, dann würden sie begriffen haben, daß Ausdrücke, wie „die Materie verschwindet“, „die Materie reduziert sich auf Elektrizität“ usw. nur der erkenntnistheoretisch-hilflose Ausdruck jener Wahrheit sind, daß es gelingt, neue Formen der Materie, neue Formen der materiellen Bewegung zu entdecken, die alten Formen auf diese neuen zurückzuführen usw.

KAPITEL VI

EMPIRIOKRITIZISMUS UND HISTORISCHER MATERIALISMUS

1. Der Streifzug der deutschen Empiriokritizisten in das Gebiet der Sozialwissenschaften.
2. Wie Bogdanow Marx verbessert und „weiterentwickelt“.
3. Von den Ssuworowschen „Grundlagen der sozialen Philosophie“.
4. Parteien in der Philosophie und philosophische Akephalen.
5. Ernst Haeckel und Ernst Mach.

Die russischen Machisten teilen sich, wie wir bereits gesehen haben, in zwei Lager: — Herr V. Tschernow und die Mitarbeiter des „Russkoje Bogatstwo“¹² sind ganze und konsequente Gegner des dialektischen Materialismus in der Philosophie sowohl als auch in der Geschichte. Die andere, uns hier am meisten interessierende Machistengesellschaft will marxistisch sein und befließt sich auf jede Art und Weise, den Lesern zu versichern, daß der Machismus mit dem historischen Materialismus von Marx und Engels wohl vereinbar sei. Diese schönen Versicherungen bleiben allerdings größtenteils Versicherungen: kein einziger von den Machisten, die Marxisten sein wollen, hat auch nur den geringsten Versuch gemacht, halbwegs systematisch die wirklichen Tendenzen der Begründer des Empiriokritizismus auf dem Gebiete der Gesellschaftswissenschaften darzustellen. Wir wollen kurz bei dieser Frage verweilen und wenden uns zunächst den Erklärungen der deutschen Empiriokritizisten, soweit sie in der Literatur vorzufinden sind, und dann denen ihrer russischen Schüler zu.

1. DER STREIFZUG DER DEUTSCHEN EMPIRIOKRITIZISTEN IN DAS GEBIET DER SOZIALWISSENSCHAFTEN

Im Jahre 1895, noch zu Lebzeiten von R. Avenarius, erschien in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift ein Aufsatz seines

Schülers Franz Blei: „Die Metaphysik in der Nationalökonomie“*. Alle Lehrmeister des Empiriokritizismus führen Krieg gegen die „Metaphysik“ nicht nur des offenen, bewußten, philosophischen Materialismus, sondern auch der Naturwissenschaft, die instinktiv auf dem Standpunkt der materialistischen Erkenntnistheorie steht. Der Schüler nun unternimmt einen Krieg gegen die Metaphysik in der Nationalökonomie. Dieser Krieg ist gegen die verschiedensten Schulen der Nationalökonomie gerichtet, uns interessiert jedoch ausschließlich der Charakter der empiriokritizistischen Argumentation gegen die Schule von Marx und Engels.

„Der Zweck der folgenden Untersuchung — schreibt Franz Blei — ist, zu zeigen, daß alle bisherige Nationalökonomie in ihren Versuchen, die Erscheinungen des wirtschaftlichen Lebens zu erklären, mit metaphysischen Voraussetzungen operiert; daß sie . . . die ‚Gesetze‘ der Wirtschaft aus der ‚Natur‘ derselben ‚ableitet‘, zu welchen ‚Gesetzen‘ der Mensch nur als ein Zufälliges tritt . . . Mit allen ihren bisherigen Theorien steht die Nationalökonomie auf metaphysischem Boden, all ihre Theorien sind unbiologisch und deshalb unwissenschaftlich und wertlos für die Erkenntnis . . . Die Theoretiker wissen nicht, worauf sie ihre Theorien bauen, sie wissen nicht, wes Bodens Frucht diese sind. Sie dünken sich die voraussetzungslosesten Realisten, da sie sich ja mit den so ‚nüchternen‘, ‚praktischen‘ und ‚sinnfälligen‘ wirtschaftlichen Erscheinungen befassen . . . Und sie haben auch alle mit manchen Richtungen in der Physiologie die verwandtschaftliche Aehnlichkeit, die nur immer ein gleiches Elternpaar — hier die Metaphysik und die Spekulation — ihren Kindern, den Physiologen und Oekonomen, geben kann. Die einen von den letzteren analysieren die ‚Erscheinungen‘ der ‚Wirtschaft‘ (Avenarius und seine Schule setzen gewöhnliche Worte in Anführungszeichen und wollen damit zeigen, daß sie, die wahrhaften Philosophen, die ganze ‚Metaphysik‘ eines derartig vulgären, durch die ‚erkenntnistheoretische Analyse‘ nicht geläuterten Wortgebrauchs eben durchschauen. L.), ohne das auf diesem Wege Gefundene zu dem Verhalten der Individuen in Beziehung zu setzen: die Physiologen schließen das Verhalten des Individuums als ‚Wirkungen der Seele‘ von ihren Untersuchungen aus, — die Oekonomen dieser Richtung erklären das Verhalten der Individuen als eine Negligible in Hinsicht auf die ‚immanenten Gesetze der Wirtschaft.‘“ (S. 378 u. 379.)

„Die Theorie hat bei Marx an konstruierten Vorgängen ‚wirtschaftliche Gesetze‘ konstatiert, wobei die ‚Gesetze‘ im Initialabschnitt der abhängigen Vitalreihe standen, die wirtschaftlichen Vorgänge im Finalabschnitt.“ „... Die

* „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“, Leipzig 1895, Bd. XIX, S. 378—390.

„Wirtschaft“ wurde den Oekonomen zu einer transzendentalen Kategorie, in welcher sie die ‚Gesetze‘ fanden, welche sie finden wollten: die ‚Gesetze‘ des ‚Kapitals‘ und der ‚Arbeit‘, der ‚Rente‘, des ‚Lohnes‘, des ‚Profits‘. Der Mensch wurde bei den Oekonomen zu einem platonischen Begriff des ‚Kapitalisten‘, zu einem solchen des ‚Arbeiters‘ usw. Der Sozialismus gab dem ‚Kapitalisten‘ noch den Charakter ‚profitwütig‘, der Liberalismus dem Arbeiter den Charakter ‚begehrlich‘ — und beide Charaktere wurden ferner noch aus dem ‚gesetzmäßigen Wirken des Kapitals‘ erklärt.“ (S. 381 u. 382.)

„Marx ging bereits mit einer sozialistischen Weltanschauung an dieses Studium (des französischen Sozialismus und der politischen Oekonomie) heran, und sein Erkenntnisziel war, dieser seiner Weltanschauung die ‚theoretische Begründung‘ zu geben zur ‚Sicherung‘ seines Anfangswertes. Er fand bei Ricardo dieses Wertgesetz... Diese Konsequenzen der französischen Sozialisten aus Ricardo konnten Marx zur ‚Sicherung‘ seines in eine Vitaldifferenz gebrachten E-Wertes ‚Weltanschauung‘ nicht genügen, denn sie bildeten bereits als ‚Ent-rüstung über den Diebstahl an den Arbeitern‘ und ähnlichen einen Bestandteil in dem Inhalt seines Anfangswertes. Die Konsequenzen wurden als ‚ökonomisch formell falsch‘ verworfen, denn sie sind ‚einfach eine Anwendung der Moral auf die Oekonomie‘.“

„Was aber ökonomisch falsch, kann darum doch weltgeschichtlich richtig sein. Erklärt das sittliche Bewußtsein der Masse eine ökonomische Tatsache für unrecht, so ist das ein Beweis, daß die Tatsache selbst sich schon überlebt hat, daß andere ökonomische Tatsachen eingetreten sind, kraft deren jene unerträglich und unhaltbar geworden sind. Hinter der formellen ökonomischen Unrichtigkeit kann also ein sehr wahrer ökonomischer Inhalt verborgen sein.“ (Engels im Vorwort zu „Das Elend der Philosophie“ von Karl Marx.)

„In dem oben Zitierten — fährt F. Blei, nachdem er das Zitat aus Engels anführt, fort — ist der Medialabschnitt der Abhängigen abgehoben („abgehoben“ ist ein Fachausdruck bei Avenarius und hat die Bedeutung: kam ins Bewußtsein, trat hervor. L.), der uns hier beschäftigt. Nach der ‚Erkenntnis‘, daß hinter dem ‚sittlichen Bewußtsein des Unrechten‘ eine ‚ökonomische Tatsache‘ verborgen sein müsse, setzt der Finalabschnitt... (die marxistische Theorie ist eine Aussage, d. h. E-Wert, d. h. Vitaldifferenz, die drei Stadien, drei Abschnitte durchläuft: den Initialabschnitt, Medialabschnitt, Finalabschnitt. L.) ein, die ‚ökonomische Tatsache‘ zu erkennen. Oder anders, es gilt nun, den Anfangswert ‚Weltanschauung‘ in den ‚ökonomischen Tatsachen‘ ‚wiederzufinden‘ zur ‚Sicherung‘ des Anfangswertes. — Diese bestimmte Variation der Abhängigen enthält schon die Marxsche Metaphysik, gleichgültig, wie das ‚Erkannte‘ im Finalabschnitt auftritt. Die ‚sozialistische Weltanschauung‘ als der independente E-Wert, ‚absolute Wahrheit‘, ‚begründet‘ sich ‚nachher‘ durch eine ‚spezielle Erkenntnistheorie, nämlich das ökonomische System Marx‘ und die materialistische Geschichtstheorie... Mit Hilfe des Mehrwertbegriffes findet nun das ‚subjektiv‘ ‚Wahre‘ der Marxschen Weltanschauung seine ‚objektive Wahrheit‘ in der Erkenntnistheorie der ‚ökonomischen Kategorien‘ — die Sicherung des Anfangswertes ist vollzogen, die Metaphysik hat ihre nachträgliche Erkenntnis-kritik erhalten.“ (S. 383—386.)

Der Leser ist wahrscheinlich sehr ungehalten, weil wir so ausführlich diesen unglaublich abgeschmackten Galimathias, diese quasi-gelehrte Hanswurstiade im Gewande Avenariusscher Terminologie zitieren. Doch — wer den Feind will verstehen, muß in Feindes Lande gehen. Und die philosophische Zeitschrift von R. Avenarius ist wahrhaftig Feindesland für die Marxisten. Wir bitten daher den Leser, für einen Augenblick den berechtigten Widerwillen gegen die Hanswürste der bürgerlichen Wissenschaft zu unterdrücken und die Argumentation des Schülers und Mitarbeiters von Avenarius zu analysieren.

Das erste Argument: Marx sei ein „Metaphysiker“, der die erkenntnistheoretische „Kritik der Begriffe“ nicht erfaßt, die allgemeine Erkenntnistheorie nicht durchgearbeitet und den Materialismus ohne weiteres in seine „spezielle Erkenntnistheorie“ eingeschoben habe.

Dieses Argument enthält nichts, was Blei als sein ausschließliches persönliches Eigentum beanspruchen könnte. Wir haben bereits dutzende und hunderte Male gesehen, wie sämtliche Begründer des Empiriokritizismus und sämtliche russischen Machisten den Materialismus der „Metaphysik“ bezichtigen, d. h. genauer ausgedrückt, sie wiederholen die abgegriffenen Argumente der Kantianer, Humeisten, Idealisten gegen die materialistische „Metaphysik“.

Das zweite Argument: der Marxismus sei ebenso metaphysisch wie die Naturwissenschaft (Physiologie). — Auch an diesem Argument ist nicht Blei, sondern sind Mach und Avenarius „schuld“, denn sie waren es, die gegen die „naturwissenschaftliche Metaphysik“ den Krieg proklamierten, wobei sie mit diesem Namen jene instinktiv-materialistische Erkenntnistheorie bezeichnen, an die sich (nach ihrem eigenen Eingeständnis und nach dem Urteil aller, die sich in der Frage einigermaßen auskennen) die überwiegende Mehrzahl der Naturforscher hält.

Das dritte Argument: der Marxismus erkläre das „Individuum“ für eine Größe, die ohne Bedeutung ist, für eine quantité négligeable, erkläre den Menschen für ein „Zufälliges“, unterwerfe ihn

irgendwelchen „immanenten Gesetzen der Wirtschaft“, analysiere nicht das Gefundene usw. Dieses Argument wiederholt g ä n z - lich den Ideenkreis der empiriokritizistischen „Prinzipialkoordination“, das heißt die i d e a l i s t i s c h e Schrulle der Theorie von Avenarius. Darin hat Blei vollkommen recht, daß man bei Marx und Engels auch nicht die Spur einer Andeutung über die Zulassung eines derartigen idealistischen Kohls finden kann und daß man vom Standpunkte dieses Kohls den Marxismus i n B a u s c h u n d B o g e n , bis in die Wurzel seiner philosophischen Grundvoraussetzungen unvermeidlich verwerfen muß.

Das vierte Argument: die Theorie von Marx sei „unbiologisch“, sie wolle von irgendwelchen „Vitaldifferenzen“ und ähnlichen Spielereien mit biologischen Fachausdrücken, die die „Wissenschaft“ des reaktionären Professors Avenarius ausmachen, nichts wissen. — Dieses Argument Bleis ist vom Standpunkte des Machismus aus richtig, denn die Kluft zwischen der Marxschen Theorie und den „biologischen“ Tändeleien des Avenarius springt allerdings sofort in die Augen. Wir werden gleich sehen, wie die russischen Machisten, die Marxisten sein wollen, tatsächlich den Fußstapfen Bleis gefolgt sind.

Das fünfte Argument: die Parteilichkeit, die Voreingenommenheit der Marxschen Theorie, seine vorgefaßte Lösung. Der g a n z e Empiriokritizismus, nicht nur Blei allein, erhebt den Anspruch auf Unparteilichkeit sowohl in der Philosophie als auch in der Sozialwissenschaft. Weder Sozialismus noch Liberalismus. Keine Abgrenzung zwischen den fundamentalen und unversöhnlichen Richtungen in der Philosophie, zwischen Idealismus und Materialismus, sondern das Bestreben, sich ü b e r sie zu erheben. Wir haben diese Tendenz des Machismus an einer langen Reihe von erkenntnistheoretischen Fragen verfolgen können und dürfen uns nicht wundern, wenn wir ihr in der Soziologie wieder begegnen.

Das sechste Argument: die Verspottung der „objektiven“ Wahrheit. Blei spürte sofort heraus, und zwar ganz mit Recht, daß der historische Materialismus wie die gesamte ökonomische Lehre von Marx durch und durch von der Anerkennung der objektiven Wahrheit durchdrungen ist. Und Blei drückte ganz richtig die Tenden-

zen der Mach-Avenariusschen Doktrin aus, wenn er, wie man so sagt, a limine* den Marxismus gerade wegen der Idee der objektiven Wahrheit zurückgewiesen hat; — wenn er von vornherein erklärte, daß in Wirklichkeit hinter der Lehre des Marxismus nichts weiter stecke als die „subjektiven“ Ansichten von Marx.

Und sollten unsere Machisten Blei fallen lassen (und sie werden ihn bestimmt fallen lassen), so werden wir ihnen sagen: man soll sich nicht über den Spiegel beklagen, wenn die Fratze schief ist. Blei ist ein Spiegel, der g e t r e u die Tendenzen des Empirio-kritizismus zurückstrahlt, während die Verleugnung durch unsere Machisten lediglich von ihren guten Absichten zeugt — und von ihrem absurden eklektischen Bestreben, Marx mit Avenarius zu vereinen.

Von Blei wollen wir zu Petzoldt übergehen. Ist der erste nur ein Schüler, so gilt der zweite einem so hervorragenden Empiriokritizisten wie Lessewitsch als Meister. Hat Blei unumwunden die Frage des Marxismus aufgeworfen, so setzt Petzoldt — der sich nicht so weit herabläßt, auf irgendeinen Marx oder Engels Rücksicht zu nehmen — die Auffassungen des Empiriokritizismus in der Soziologie in positiver Form auseinander, wodurch deren Vergleich mit dem Marxismus ermöglicht wird.

Der zweite Band der Petzoldtschen „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung“ trägt den Titel: „Auf dem Wege zum Dauernden“. Die Tendenz zum Dauernden legt der Verfasser seiner Untersuchung zugrunde.

„Der endgültige Dauerzustand der Menschheit läßt sich nach seiner formalen Seite in Hauptzügen erschließen. Damit gewinnen wir die Grundlagen für die Ethik, Aesthetik und die formale Erkenntnistheorie.“ (S. III.) „Die menschliche Entwicklung trägt ihr Ziel in sich, auch sie ist auf einen vollkommenen Dauerzustand gerichtet.“ (S. 60.)

Der Kennzeichen dafür sind viele und mannigfaltige. Zum Beispiel, wie viele von den eifrigen Radikalen sind mit zunehmendem Alter nicht „klüger“, nicht ruhiger geworden? Freilich, diese „vor-

* a limine — „von der Schwelle“, d. h. ohne sich erst auf die Sache einzulassen.

zeitige Stabilität“ (S. 62) ist eine Eigenschaft des Philisters. Aber sind denn die Philister nicht die „kompakte Majorität?“ (S. 62.)

Die Schlußfolgerung unseres Philosophen, bei ihm gesperrt gedruckt, ist:

„Das wesentlichste Merkmal aller Ziele unseres Denkens und Schaffens ist die Dauer.“ (S. 72.)

Die Erläuterung:

„Viele können nicht einen Schlüssel schief auf dem Tisch liegen, noch weniger ein Bild schief an der Wand hängen sehen... Und das brauchen eben-
sowenig Pedanten zu sein...“ (S. 72.) „Sie haben nur ein Gefühl, daß
etwas nicht in Ordnung sei.“ (Gesperrt von Petzoldt, S. 72.)

Mit einem Worte, die „Tendenz zur Stabilität ist das Trachten nach einem äußersten, seiner Natur nach letzten Zustande“. (S. 73.) All das ist dem fünften, „Die psychische Tendenz zur Stabilität“ betitelten Kapitel des zweiten Bandes entnommen. Die Beweise für diese Tendenz sind alle sehr schwerwiegend. Zum Beispiel:

„Dem Drang nach einem Aeußersten, Höchsten im ursprünglichen räumlichen Sinne folgt zu einem großen Teile der Bergsteiger. Es ist nicht immer nur die Sehnsucht nach weiter Aussicht und die Freude an der körperlichen Uebung des Steigens in freier Luft und großer Natur, was nach den Gipfeln drängt, sondern auch der tief in allen organischen Wesen begründete Trieb, solange in einer einmal eingeschlagenen Richtung der Betätigung zu verharren, bis ein natürliches Ende erreicht ist.“ (S. 73.)

Noch ein Beispiel:

„Das seltene Seitenstück... liefern die Sammler, die Unsummen opfern, um ein nichtiges Objekt zu erwerben... Es kann einem Schwindel erregen, wenn man die Preisliste eines Briefmarkenhändlers... durchblättert. Und doch ist eben nichts natürlicher und begreiflicher, als dieser Drang zur Stabilität...“ (S. 74.)

Die philosophisch Ungebildeten vermögen eben nicht die ganze Tragweite des Stabilitätsprinzips oder der Denkökonomie zu erfassen. Petzoldt entwickelt für die Laien weitschweifig seine „Theorie“. „Das Mitleid als Ausdruck für das unmittelbare Bedürfnis nach Dauerzuständen“ — lautet der Inhalt des § 28.

„Mitleid ist nicht Wiederholung, Verdoppelung des beobachteten Leids, sondern Leid über dieses Leid... Auf diese Unmittelbarkeit des Mitleids ist der größte Nachdruck zu legen. Räumen wir sie ein, so gestehen wir damit auch zu, daß dem Menschen das Wohl anderer ebenso unvermittelt und ursprünglich am Herzen liegen kann, wie das eigene, und lehnen damit zugleich jede utilitaristische

und eudämonistische Begründung der Sittenlehre ab. Dank ihrer Sehnsucht nach Dauer und Ruhe ist die Menschennatur nicht böse von Grund aus, sondern hilfsbereit...

Die Unmittelbarkeit des Mitleids zeigt sich oft in der Unmittelbarkeit der Hilfe. Der Retter stürzt sich nicht selten ohne Besinnen dem Ertrinkenden nach. Der Anblick des mit dem Tode Ringenden ist ihm unerträglich, er vergißt völlig seine sonstigen Verpflichtungen und setzt vielleicht seine und der Seinen Existenz aufs Spiel, um einen verkommenen Trunkenbold einem unnützen Leben zu erhalten, d. h. das Mitleid kann unter Umständen zu sittlich nicht zu rechtfertigenden Handlungen hinreißen.“

Und mit derartigen unsagbaren Platttheiten sind Dutzende und Hunderte von Seiten der empiriokritizistischen Philosophie ausgefüllt!

Die Sittlichkeit wird aus dem Begriffe des „sittlichen Dauerbestandes“ abgeleitet. (Zweiter Abschnitt des zweiten Bandes: „Die Dauerbestände der Seele“, Kap. I, „Vom ethischen Dauerbestande“.)

„... Der einstige Dauerzustand enthält seinem Begriffe nach in keiner seiner Komponenten irgendwelche Aenderungsbedingungen seiner selbst. Daraus folgt ohne weiteres, daß er keine Möglichkeit für den Krieg mehr bergen kann.“ (S. 202.) „Man könnte meinen, mit der... Ableitung der wirtschaftlichen und sozialen Gleichheit aus dem Begriff des endgültigen Stabilitätszustandes sei schon alles gegeben.“ (S. 213.)

Nicht von der Religion kommt dieser Dauerzustand, sondern von der Wissenschaft. Nicht die „Majorität“ wird ihn verwirklichen, wie die Sozialisten meinen, nicht die Macht der Sozialisten „vermöchte der Menschheit zu helfen“. (S. 207.) — Nein! „in freiem Werden“ wird der ideale Zustand entstehen. Ist nicht in der Tat der Kapitalzins im Sinken, steigt nicht fortwährend der Arbeitslohn? (S. 223.) Unrichtig sind alle Behauptungen von „Lohnsklaverei“. (S. 229.) Den Sklaven durfte man ungestraft die Beine zerschlagen, und heute? Nein, der „sittliche Fortschritt“ steht außer Zweifel: man sehe sich doch die Settlementbewegung in England, die Heilsarmee, die Tätigkeit der „ethischen Gesellschaften“ in Deutschland an. (S. 230.) Im Namen des „ästhetischen Dauerbestandes“ (Kap. 2, Abschnitt II) wird die „Romantik“ verworfen. Zur Romantik gehören aber auch alle Arten der übermäßigen Ausdehnung des Ichs, der Idealismus und die Metaphysik und der Okkultismus und der Solipsismus und der

Egoismus und die „gewaltsamen Majorisierungen von Minoritäten durch Majoritäten“ und das „sozialdemokratische Ideal der Organisation aller Arbeit durch den Staat“. (S. 240 u. 241*.)

Der grenzenlose Stumpfsinn des Spießers, der mit Behagen den abgegriffensten Plunder unter dem Deckmantel einer „neuen, empiriokritischen“ Systematisierung und Terminologie auftischt — darauf also laufen die soziologischen Streifzüge der Blei, Petzoldt, Mach hinaus. Ein präventiöses Kostüm aus sophistischen Schrullen, gequälte Tüfteleien der Syllogistik, verfeinerte Scholastik, — mit einem Wort, es ist dasselbe in der Soziologie wie in der Erkenntnistheorie, der gleiche reaktionäre Inhalt hinter dem gleichen marktschreierischen Aushängeschild.

Und nun sehen wir uns die russischen Machisten an.

2. WIE BOGDANOW MARX VERBESSERT UND „WEITER-ENTWICKELT“

In seinem Aufsatz „Die Entwicklung des Lebens in Natur und Gesellschaft“ (1902, siehe „Aus der Psychologie der Ges.“, S. 35 ff.) zitiert Bogdanow die bekannte Stelle aus dem Vorwort „Zur Kritik der politischen Oekonomie“, in der „der größte Soziologe“, d. h. Marx, die Grundlagen des historischen Materialismus darlegt. Nachdem er Marx zitiert hat, erklärt Bogdanow, daß „die alte Formulierung des historischen Monismus, wiewohl sie in ihrer Grundlage nicht aufhört richtig zu sein, uns bereits nicht mehr vollständig befriedige“. (S. 37.) Der Verfasser will also die Theorie korrigieren oder sie weiterentwickeln, von den Grundlagen dieser selben Theorie ausgehend. Die hauptsächliche Schlußfolgerung des Verfassers ist folgende:

* In demselben Geiste spricht sich auch Mach für den bureaukratischen Sozialismus Poppers und Mengers aus, durch den „die Freiheit des Individuums“ gewahrt bliebe; darin „unterscheidet er sich vorteilhaft“ von der sozialdemokratischen Lehre, da die „Sklaverei in einem sozialdemokratischen Staat noch allgemeiner und drückender werden könnte als in einem monarchischen oder oligarchischen“. Siehe „Erkenntnis und Irrtum“, 2. Auflage, 1906, S. 80 u. 81.

„... Wir haben gezeigt, daß die gesellschaftlichen Formen zu der umfassenden Gattung der biologischen Anpassungen gehören. Aber damit haben wir noch nicht das Gebiet der gesellschaftlichen Formen bestimmt: für eine Definition ist es notwendig, nicht nur die Gattung, sondern auch die Art festzustellen... In ihrem Kampfe ums Dasein können sich die Menschen nicht anders vereinigen als mit Hilfe des Bewußtseins: ohne Bewußtsein gibt es keine Gemeinschaft. Deshalb ist das soziale Leben in all seinen Erscheinungen ein bewußt-psychisches... Die Sozialität ist vom Bewußtsein untrennbar. Das gesellschaftliche Sein und das gesellschaftliche Bewußtsein im genauen Sinne dieser Worte sind identisch.“ (S. 51; gesperrt von Bogdanow.)

Daß diese Schlußfolgerung mit Marxismus nichts gemein hat, darauf hat schon Orthodox hingewiesen. („Philosophische Essays“, St. Petersburg, 1906, S. 183 und vorher.) Bogdanow aber antwortete einfach mit einer Schimpferei, indem er an einem Fehler beim Zitieren herumnörgelt. Statt „im genauen Sinne dieser Worte“ zitierte Orthodox: „im vollen Sinne“. Ein Fehler liegt vor, und der Verfasser war vollkommen berechtigt, ihn zu verbessern, aber wenn man deswegen ein Geschrei über „Fälschung“, „Unterschiebung“ und dergleichen erhebt („Empirio-monismus“, Buch III, S. XLIV), so bedeutet das einfach, mit armseligen Worten das Wesen der Meinungsverschiedenheiten verkleistern wollen. Mag Bogdanow einen noch so „genauen“ Sinn der Worte „gesellschaftliches Sein“ und „gesellschaftliches Bewußtsein“ aushecken, es bleibt unzweifelhaft, daß seine von uns zitierte These falsch ist. Das gesellschaftliche Sein und das gesellschaftliche Bewußtsein sind nicht identisch, ebensowenig identisch wie Sein und Bewußtsein überhaupt. Daraus, daß die Menschen als bewußte Wesen in gesellschaftlichen Verkehr treten, folgt keineswegs, daß das gesellschaftliche Bewußtsein mit dem gesellschaftlichen Sein identisch ist. Indem sie miteinander in Verkehr treten, sind sich die Menschen in allen einigermmaßen komplizierten Gesellschaftsformationen — und besonders in der kapitalistischen Gesellschaftsformation — dessen nicht bewußt, was für gesellschaftliche Verhältnisse sich dadurch bilden, nach welchen Gesetzen sie sich entwickeln usw. Zum Beispiel tritt der Bauer, der Getreide verkauft, in „Verkehr“ mit den Weltgetreideproduzenten auf dem Weltmarkt, aber er ist

sich dessen nicht bewußt, ebensowenig wie er sich der aus dem Austausch entstehenden gesellschaftlichen Beziehungen bewußt ist. Das gesellschaftliche Bewußtsein spiegelt das gesellschaftliche Sein wider — das ist die Lehre von Marx. Eine Widerspiegelung kann eine annähernd genaue Kopie des Widergespiegelten sein, aber hierbei von Identität zu sprechen, ist unsinnig. Das Bewußtsein spiegelt überhaupt das Sein wider, — das ist die allgemeine These des gesamten Materialismus. Es geht nicht an, ihren direkten und untrennbaren Zusammenhang mit der These des historischen Materialismus: das gesellschaftliche Bewußtsein spiegelt das gesellschaftliche Sein wider, nicht zu sehen.

Bogdanows Versuch, auf unmerkliche Weise Marx „im Geiste seiner Grundlagen“ zu verbessern und weiterzuentwickeln, ist eine offensichtliche Entstellung dieser materialistischen Grundlagen im Geiste des Idealismus. Es wäre lächerlich, es leugnen zu wollen. Erinnern wir uns der Basarowschen Darstellung des Empiriokritizismus (beileibe nicht des Empiriomonismus, wie sollte man auch! Besteht doch zwischen den beiden „Systemen“ ein so gewaltiger Unterschied!): „Die sinnliche Vorstellung ist eben die außer uns existierende Wirklichkeit“. Das ist offenkundiger Idealismus, die offenkundige Theorie der Identität von Bewußtsein und Sein. Denken wir ferner an die Formulierung W. Schuppes, des Immanenzphilosophen (der ebenso eifrig Stein und Bein schwur, daß er kein Idealist sei, wie Basarow u. Co. und ebenso entschieden den „genauen“ Sinn seiner Worte besonders betonte, wie Bogdanow): „Das Sein ist Bewußtsein“. Damit vergleiche man nun die Widerlegung des Marxschen historischen Materialismus durch den Immanenzphilosophen Schubert-Soldern:

„... Jeder materielle Produktionsprozeß ist stets ein Bewußtseinsvorgang seines Beobachters... Erkenntnistheoretisch ist also nicht der äußere Produktionsprozeß das Prius, sondern das Subjekt respektive die Subjektive, oder mit anderen Worten: auch der rein materielle Produktionsprozeß führt (uns) nicht aus dem allgemeinen Bewußtseinszusammenhang heraus.“ (Siehe das zitierte Buch: „Das menschliche Glück und die soziale Frage“, S. 293 und 295, 296.)

Mag Bogdanow die Materialisten wegen der „Verdrehung seiner Gedanken“ verwünschen so viel er will, keine Verwünschungen können an der einfachen und klaren Tatsache etwas ändern. Die Verbesserung an Marx und die Weiterentwicklung von Marx — angeblich in Marxschem Geiste — durch den „Empiriomonisten“ Bogdanow unterscheidet sich durch nichts Wesentliches von der Widerlegung Marx' durch den Idealisten und erkenntnistheoretischen Solipsisten Schubert-Soldern. Bogdanow versichert, er sei kein Idealist; Schubert-Soldern versichert, er sei Realist. (Basarow hat ihm das sogar geglaubt.) Heutzutage muß eben ein Philosoph sich für einen „Realisten“ und „Gegner des Idealismus“ ausgeben. Es ist endlich an der Zeit, dies zu begreifen, meine Herren Machisten!

Die Immanenzphilosophen, die Empiriokritizisten und der Empiriomonist streiten miteinander über Einzelheiten, über Details, über die Formulierung des Idealismus, wir dagegen verwerfen von vorn herein alle dieser ganzen Dreieinigkeit gemeinsamen Grundlagen ihrer Philosophie. Mag Bogdanow, indem er alle Schlußfolgerungen von Marx akzeptiert, im besten Sinne und mit den besten Absichten die „Identität“ von gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein predigen; — wir werden sagen: Bogdanow minus „Empiriomonismus“ (richtiger, minus Machismus) ist ein Marxist. Denn diese Theorie der Identität von gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein ist ein totaler Unsinn, ist eine unbedingt reaktionäre Theorie. Wenn einzelne Leute sie mit dem Marxismus, mit marxistischem Verhalten vereinbaren, so müssen wir zugeben, daß diese Leute besser sind als ihre Theorien, wir dürfen aber nicht die haarsträubenden theoretischen Entstellungen des Marxismus rechtfertigen.

Bogdanow versöhnt seine Theorie mit den Marxschen Schlußfolgerungen dadurch, daß er diesen Schlußfolgerungen die elementare Konsequenz opfert. Jeder einzelne Produzent in der Weltwirtschaft ist sich dessen bewußt, daß er die und die Aenderung in die Produktionstechnik hineinbringt, jeder Warenbesitzer ist sich bewußt, daß er die und die Produkte gegen andere austauscht, doch

weder Produzent noch Warenbesitzer sind sich dessen bewußt, daß sie dadurch das gesellschaftliche Sein verändern. Die Summe aller dieser Veränderungen in allen ihren Verästelungen innerhalb der kapitalistischen Weltwirtschaft hätten auch 70 Marxer nicht bewältigen können. Was höchstens geleistet werden konnte, war, daß die Gesetze dieser Veränderungen in den Haupt- und Grundzügen entdeckt wurden, die objektive Logik dieser Veränderungen und deren geschichtliche Entwicklung aufgezeigt wurde — objektiv nicht in dem Sinne, daß eine Gesellschaft von bewußten Wesen, Menschen, existieren und sich entwickeln könnte unabhängig von der Existenz bewußter Wesen (nur diese Albernheit unterstreicht ja Bogdanow mit seiner „Theorie“), sondern in dem Sinne, daß das gesellschaftliche Sein unabhängig ist von dem gesellschaftlichen Bewußtsein der Menschen. Aus der Tatsache, daß ihr lebt und wirtschaftet, Kinder gebärt und Produkte erzeugt, dieselben austauscht, entsteht eine objektiv notwendige Kette von Ereignissen, eine Entwicklungskette, die von eurem gesellschaftlichen Bewußtsein unabhängig ist, die von diesem niemals restlos erfaßt wird. Die höchste Aufgabe der Menschheit ist, diese objektive Logik der wirtschaftlichen Evolution (Evolution des gesellschaftlichen Seins) in den allgemeinen Grundzügen zu erfassen, um derselben ihr gesellschaftliches Bewußtsein und das der fortgeschrittenen Klassen aller kapitalistischen Länder so deutlich, so klar, so kritisch als möglich anzupassen.

Das alles gibt Bogdanow zu. Was heißt das aber? Das heißt, daß seine Theorie der „Identität von gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein“ in Wirklichkeit von ihm über Bord geworfen wird, sie bleibt ein leeres scholastisches Anhängsel, ein ebenso leeres, totes und wertloses, wie die „Theorie der universalen Substitution“ oder die Lehre von den „Elementen“, von der „Introjektion“ und wie die ganze machistische Albernheit sonst heißen mag. Doch „der Tote ergreift den Lebenden“, das tote scholastische Anhängsel verwandelt die Philosophie Bogdanows gegen seinen Willen und unabhängig von seinem Bewußtsein in ein dienstbares Werk-

zeug der Schubert-Soldern und der übrigen Reaktionäre, die auf tausenderlei Art und Weise von Hunderten von Kathedern herab eben dieses Tote für das Lebendige ausgeben und verbreiten zu dem Zweck, das Lebendige zu ersticken. Bogdanow persönlich ist ein geschworener Feind jeder Reaktion und der bürgerlichen Reaktion insbesondere, die Bogdanowsche „Substitution“ und seine Theorie der „Identität von gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein“ dient dieser Reaktion. Das ist zwar eine traurige Tatsache, aber doch eine Tatsache.

Der Materialismus überhaupt erkennt das objektiv reale Sein (die Materie) unabhängig von dem Bewußtsein, der Empfindung, der Erfahrung usw. der Menschheit an. Der historische Materialismus erkennt das gesellschaftliche Sein unabhängig vom gesellschaftlichen Bewußtsein der Menschheit an. Das Bewußtsein ist hier wie dort nur die Widerspiegelung des Seins, bestenfalls seine annähernd richtige (adäquate, ideal-exakte) Widerspiegelung. Man kann aus dieser wie aus einem Guß gegossenen Philosophie des Marxismus nicht eine einzige Grundvoraussetzung, nicht einen einzigen wesentlichen Teil wegnehmen, ohne sich von der objektiven Wahrheit zu entfernen, ohne in die Arme der bürgerlich-reaktionären Lüge zu geraten.

Noch einige Belege dafür, wie der tote philosophische Idealismus den lebenden Marxisten Bogdanow ergreift.

Der Artikel: „Was ist Idealismus?“ vom Jahre 1901 (ebenda S. 11ff.):

„... Wir gelangen zu folgendem Schluß: sowohl dort, wo die Menschen in ihren Aussagen hinsichtlich des Fortschrittes übereinstimmen, als auch dort, wo sie auseinandergehen, bleibt der der Fortschrittsidee zugrunde liegende Sinn der gleiche: die wachsende Fülle und Harmonie des Bewußtseinslebens. Das ist der objektive Gehalt des Begriffes Fortschritt... Wenn wir jetzt den sich uns ergebenden psychologischen Ausdruck der Fortschrittsidee mit dem früher klargelegten biologischen („biologisch wird als Fortschritt die Steigerung der Lebenssumme bezeichnet“, S. 14) vergleichen, so können wir uns mühelos überzeugen, daß der erstere sich mit dem zweiten vollständig deckt und von ihm abgeleitet werden kann... Da sich das soziale Leben auf das psychische Leben der Gesellschaftsmitglieder reduziert, so bleibt auch hier der Inhalt der Fortschrittsidee derselbe: das Wachstum der Fülle und der Harmonie des Lebens; nur muß man hinzufügen — des sozialen Lebens der Menschen.

Einen anderen Inhalt hatte die Idee des sozialen Fortschritts selbstverständlich nie und kann ihn auch nicht haben.“ (S. 16.)

„Wir haben gefunden . . . daß der Idealismus den Sieg der höheren sozialen Stimmungen über die weniger sozialen in der Seele des Menschen ausdrückt, daß das Fortschrittsideal eine Widerspiegelung der sozialfortschrittlichen Tendenz in der idealistischen Psychik ist.“ (S. 32.)

Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß in dieser ganzen Spielerei mit Biologie und Soziologie auch nicht ein Quentchen Marxismus enthalten ist. Man kann bei Spencer und Michailowsky in beliebiger Zahl keineswegs schlechtere Definitionen finden, die gar nichts definieren als die „gute Gesinnung“ des Verfassers und die zeigen, daß er total miß versteht, „was Idealismus“ und was Materialismus ist.

Das dritte Buch des „Empiriomonismus“, den Artikel „Die soziale Auslese“ (Grundlagen der Methode), 1906, beginnt der Verfasser damit, daß er die „eklektischen sozialbiologischen Versuche von Lange, Ferri, Woltmann und vielen anderen“ (S. 1) verwirft, und auf Seite 15 wird bereits folgendes Resultat der „Untersuchung“ zum Besten gegeben:

„Wir können den grundsätzlichen Zusammenhang zwischen Energetik und sozialer Auslese folgendermaßen formulieren:

Jeder Akt der sozialen Auslese ist Steigen oder Sinken der Energie jenes gesellschaftlichen Komplexes, auf den er sich bezieht. Im ersten Fall haben wir eine ‚positive Auslese‘, im zweiten eine ‚negative‘.“ (Gesperret vom Autor.)

Und diese unaussprechliche Albernheit wird für Marxismus ausgegeben! Kann man sich etwas sterileres, toteres, scholastischeres vorstellen als diese Aneinanderreihung von biologischen und energetischen Wörtchen, die auf dem Gebiete der Sozialwissenschaften nichts geben und nichts geben können? Keine Spur einer konkreten ökonomischen Untersuchung, kein Schimmer von Marxscher Methode, der Methode der Dialektik und der Weltanschauung des Materialismus, sondern ein bloßes Austüfteln von Definitionen, Versuche, dieselben den fertigen Ergebnissen des Marxismus anzupassen.

„Das rasche Anwachsen der Produktivkräfte der kapitalistischen Gesellschaft ist zweifellos Energiesteigerung des sozialen Ganzen . . .“

Die zweite Hälfte des Satzes ist zweifellos eine einfache Wiederholung der ersten Hälfte, in inhaltlose Ausdrücke gefaßt, die die Sache zu „vertiefen“ scheinen, tatsächlich aber sich nicht um ein Haar von den eklektischen biologisch-soziologischen Versuchen der Lange u. Co. unterscheiden! —

„... aber der disharmonische Charakter dieses Prozesses führt dazu, daß er mit einer ‚Krise‘, mit einer enormen Vergeudung von Produktionskräften, einem rapiden Sinken der Energie abschließt; die positive Auslese wird durch eine negative abgelöst.“ (S. 18.)

Ist das etwas anderes als Lange? Auf die fertigen Resultate der Krisentheorie wird, ohne ein Jota an konkretem Material hinzuzufügen, ohne die Natur der Krisen klarzulegen, ein biologo-energetisches Etikettchen aufgeklebt. Das alles ist zwar recht gut gemeint, denn der Verfasser möchte die Ergebnisse von Marx bekräftigen und vertiefen, aber in Wirklichkeit ver w ä s s e r t er sie durch eine unerträglich langweilige, tote Scholastik. „Marxistisch“ ist hier nur die Wiederholung eines im Voraus bekannten Resultats, dagegen ist die ganze „neue“ Begründung desselben, diese ganze „soziale Energetik“ (S. 34) und „soziale Auslese“ bloßer Wortschwall, der reine Hohn auf den Marxismus.

Was Bogdanow treibt, ist keineswegs eine marxistische Untersuchung, sondern eine Verkleidung der schon früher durch diese Untersuchung gewonnenen Resultate in das Kostüm der biologischen und energetischen Terminologie. Dieser ganze Versuch ist von A bis Z absolut unbrauchbar; denn die Anwendung der Begriffe „Auslese“, „Assimilation und Desassimilation“ der Energie, der energetischen Bilanz und so weiter und so fort auf das Gebiet der Sozialwissenschaften ist eine hohle Phrase. Tatsächlich ist es unmöglich, irgendeine Untersuchung der gesellschaftlichen Erscheinungen, irgendeine Klärung der Methode der Sozialwissenschaften mit Hilfe dieser Begriffe zu bewerkstelligen. Nichts ist leichter als ein „energetisches“ oder „biologo-soziologisches“ Etikett auf Erscheinungen wie Krisen, Revolutionen, Klassenkampf usw. zu kleben, aber nichts ist auch unfruchtbarer, scholastischer, toter als diese Betätigung. Des Pu-

dels Kern ist nicht, daß Bogdanow dabei a l l e seine Ergebnisse und Resultate oder „fast“ alle (wir haben ja die „Verbesserung“ in der Frage nach dem Verhältnis von gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein gesehen) an Marx angepaßt hat, sondern daß die M e t h o d e n dieser Anpassung, dieser „sozialen Energetik“ durch und durch falsch sind und sich in nichts von denen Langes unterscheiden.

„Herr Lange (Ueber die Arbeiterfrage usw., 2. Auflage) — schrieb Marx am 27. Juni 1870 an Kugelmann — macht mir große Elogen, aber zu dem Behuf, sich selbst wichtig zu machen. Herr Lange hat nämlich eine große Entdeckung gemacht. Die ganze Geschichte ist unter ein einziges großes Naturgesetz zu sublimieren. Dies Naturgesetz ist die P h r a s e — der Darwinsche Ausdruck wird in dieser Anwendung bloße Phrase — ‚struggle for life‘, ‚Kampf ums Dasein‘, und der Inhalt dieser Phrase ist das Malthussche Bevölkerungs- oder rather* Uebervölkerungsgesetz. Statt also den struggle for life, wie er sich geschichtlich in verschiedenen bestimmten Gesellschaftsformen darstellt, zu analysieren, hat man nichts zu tun, als jeden konkreten Kampf in die Phrase ‚struggle for life‘ und diese Phrase in die Malthussche Bevölkerungsphantasie umzusetzen. Man muß zugeben, daß dies eine sehr eindringliche Methode — für gespreizte, wissenschaftlich tuende, hochtrabende Unwissenheit und Denkfaulheit ist**.“

Das Wesen der Kritik an Lange besteht bei Marx nicht darin, daß Lange speziell den Malthusianismus¹³ in die Soziologie hineinschiebt, sondern darin, daß ü b e r h a u p t die Uebertragung der biologischen Begriffe auf das Gebiet der Sozialwissenschaften eine P h r a s e ist. Ob diese Uebertragung in „guter“ Absicht geschieht oder zu dem Zweck, falsche soziologische Schlußfolgerungen zu bekräftigen, — die Phrase hört dadurch nicht auf, Phrase zu sein. Auch Bogdanows „soziale Energetik“, seine Verkoppelung der Lehre von der sozialen Auslese mit dem Marxismus ist eben eine solche Phrase.

Wie in der Erkenntnistheorie Mach und Avenarius den Idealismus nicht weiterentwickelten, sondern die a l t e n idealistischen Irrtümer mit anspruchsvollem terminologischen Blech vollfüllten („Elemente“, „Prinzipialkoordination“, „Introjektion“ usw.), so führt der Empiriokritizismus auch in der Soziologie, selbst bei der aufrichtigsten Sympathie für die Folgerungen des Marxismus, zur

* rather = vielmehr. Die R e d.

** Karl Marx: „Briefe an Kugelmann“, Viva, Berlin 1924, S. 75 u. 76. Die R e d.

Entstehung des historischen Materialismus durch eine präventiv-hohle energetische und biologische Sophisterei.

Eine geschichtliche Eigenart des modernen russischen Machismus (richtiger: der machistischen Epidemie unter einem Teil der Sozialdemokraten) ist der folgende Umstand. Feuerbach war „Materialist unten, Idealist oben“. Das gleiche gilt gewissermaßen auch für Büchner, Vogt, Moleschott und Dühring, mit dem wesentlichen Unterschied, daß alle diese Philosophen im Vergleich zu Feuerbach Pygmäen und jammervolle Pfuscher waren.

Marx und Engels, aus Feuerbach emporgewachsen und im Kampfe mit den Pfüschern gereift, richteten natürlich die größte Aufmerksamkeit auf den Ausbau der Philosophie des Materialismus nach oben hin, d. h. nicht auf die materialistische Erkenntnistheorie, sondern auf die materialistische Geschichtsauffassung. Deshalb unterstrichen Marx und Engels in ihren Werken mehr den *dialektischen* Materialismus als den *dialektischen Materialismus*, bestanden sie mehr auf den *historischen* Materialismus als auf den *historischen Materialismus*. Unsere Machisten, die Marxisten sein wollen, kamen zum Marxismus in einer ganz anderen geschichtlichen Periode, sie kamen zu ihm in einer Zeit, als die bürgerliche Philosophie sich auf die Erkenntnistheorie besonders spezialisiert und, indem sie sich einige Bestandteile der Dialektik (z. B. den Relativismus) in einseitiger und verzerrter Form angeeignet, ihr Hauptaugenmerk auf die Verteidigung bzw. Erneuerung des Idealismus unten gerichtet hatte, statt auf den Ausbau des Idealismus oben. Wenigstens befaßte sich der Positivismus im allgemeinen und der Machismus im besonderen weit mehr mit einer feinen Verfälschung der Erkenntnistheorie, den Materialismus nachahmend, den Idealismus hinter einer pseudomaterialistischen Terminologie verbergend, — und schenkten verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit der Geschichtsphilosophie. Unsere Machisten begriffen den Marxismus nicht, da sie an ihn sozusagen von einer andern Seite herankamen, und sie eigneten sich die ökonomische und historische Theorie von Marx an — und mitunter nicht einmal das, sie paukten sie sich

einfach ein —, ohne sich über ihre Grundlage, nämlich den philosophischen Materialismus klar zu werden. Das Ergebnis ist, daß man Bogdanow u. Co. als die umgekehrten russischen Büchner und Dühring bezeichnen muß. Sie möchten Materialisten oben sein, sie verstehen es aber nicht, sich von dem konfusen Idealismus unten frei zu machen! „Oben“ ist bei Bogdanow historischer Materialismus, allerdings ein vulgärer und vom Idealismus stark angefressener, „unten“ — Idealismus, in eine marxistische Ausdrucksweise gesteckt, mit marxistischen Redensarten aufgeputzt. „Sozial-organisierte Erfahrung“, „kollektiver Arbeitsprozeß“ sind marxistische Worte, aber das alles sind nur Worte, hinter denen sich eine idealistische Philosophie versteckt, die erklärt, die Dinge seien Komplexe von „Elementen“, Empfindungen, die Außenwelt sei eine „Erfahrung“ oder ein „Empiriosymbol“ der Menschheit, die physische Natur ein aus dem „Psychischen“ „Abgeleitetes“ usw. usf.

Eine immer raffiniertere Verfälschung des Marxismus, immer raffiniertere Unterschiebungen von antimaterialistischen Lehren unter den Marxismus, — das kennzeichnet den modernen Revisionismus in der Nationalökonomie und in Fragen der Taktik und in der Erkenntnistheorie ebenso wie in der Soziologie.

3. VON DEN SSUWOROWSCHEN „GRUNDLAGEN DER SOZIALEN PHILOSOPHIE“

Die „Beiträge zur Philosophie des Marxismus“, die mit dem obengenannten Artikel des Genossen S. Ssuworow abschließen, stellen gerade wegen des Kollektivcharakters des Buches ein ungewöhnlich stark wirkendes Bukett dar. Wenn vor euch gemeinsam und in traurem Nebeneinander auftreten: Basarow, der sagt, daß nach Engels „die sinnliche Vorstellung eben die außer uns existierende Wirklichkeit ist“; Bermann, der die Dialektik von Marx und Engels für Mystik erklärt; Lunatscharski, der sich bis zur Religion versteigt; Juschekewitsch, der den „Logos in den irrationalen Fluß des Gegebenen“ hineinträgt; Bogdanow, der den Idealis-

mus als Philosophie des Marxismus bezeichnet; Hellfond, der Josef Dietzgen vom Materialismus läutert, und endlich S. Ssuworow mit seinem Artikel: „Die Grundlagen der sozialen Philosophie“, — dann spürt ihr sofort den „Geist“ der neuen Linie. Die Quantität schlug in Qualität um. Die „Suchenden“, die bis dahin jeder für sich, in Einzelaufsätzen und Einzelbüchern suchten, traten hier mit einem wahren Pronunziamento auf. Die einzelnen Meinungsverschiedenheiten unter ihnen werden allein durch die Tatsache ihres kollektiven Auftretens gegen die Philosophie des Marxismus (nicht „zur“) verwischt und die reaktionären Züge des Machismus als Richtung treten offen zutage.

Ssuworows Aufsatz ist unter diesen Umständen um so interessanter, als der Verfasser weder Empiriomonist noch Empiriokritiker ist, sondern einfach „Realist“, — ihn verbindet also mit der übrigen Gesellschaft nicht das, was Basarow, Juschekewitsch, Bogdanow als Philosophen unterscheidet, sondern was ihnen allen gegen den dialektischen Materialismus gemeinsam ist. Ein Vergleich der soziologischen Betrachtungen dieses „Realisten“ mit denen des Empiriomonisten wird uns dazu verhelfen, ihre gemeinsame Tendenz zu umreißen. Ssuworow schreibt:

„...In der Gradation der den Weltprozeß regulierenden Gesetze lassen sich die besonderen und komplizierten auf die allgemeinen und einfachen zurückführen, und sie alle sind dem Universalgesetz der Entwicklung — dem Gesetz der Oekonomie der Kräfte — unterworfen. Das Wesen dieses Gesetzes besteht darin, daß ein jedes Kräftesystem desto befähigter ist, sich zu erhalten und zu entwickeln, je geringer in ihm der Verbrauch, je größer die Akkumulation ist und je besser der Verbrauch der Akkumulation dient. Die Formen des labilen Gleichgewichts, die von jeher die Idee der objektiven Zweckmäßigkeit hervorgerufen haben (das Sonnensystem, der Kreislauf aller Erscheinungen auf der Erde, der Lebensprozeß), bilden und entwickeln sich gerade kraft der Erhaltung und Akkumulation der in ihnen vorhandenen Energie, kraft ihrer inneren Oekonomie. Das Gesetz der Oekonomie der Kräfte ist das vereinheitlichende und regulierende Prinzip jeder Entwicklung, sowohl der anorganischen als auch der biologischen und sozialen.“ (S. 293; gesperrt vom Verfasser.)

Wie merkwürdig leicht doch unsere „Positivisten“ und „Realisten“ „Universalgesetze“ backen! Nur schade, daß diese Gesetze keineswegs besser sind als diejenigen, die ebenso leicht und

flink Eugen Dühring gebacken hatte. Das „Universalgesetz“ von Ssuworow ist eine ebenso inhaltslose, gespreizte Phrase, wie die Universalgesetze Dührings. Versucht einmal, dieses Gesetz auf das erste der drei vom Verfasser bezeichneten Gebiete anzuwenden: die anorganische Entwicklung. Ihr werdet sehen, daß es euch nicht gelingen wird, irgendeine „Oekonomie der Kräfte“, abgesehen von dem Gesetz der Erhaltung und Verwandlung der Energie, dabei anzuwenden, geschweige denn „universal“ anzuwenden. Aber das Gesetz der „Erhaltung der Energie“ hat ja der Verfasser bereits ausgesondert, hat es bereits vorher (S. 292) als ein besonderes Gesetz angeführt*.

Was blieb denn außer diesem Gesetz auf dem Gebiet der anorganischen Entwicklung übrig? Wo sind die Ergänzungen oder Komplizierungen, wo die neuen Entdeckungen oder neuen Tatsachen, die dem Verfasser erlaubt hätten, das Gesetz der Erhaltung und der Verwandlung der Energie in das Gesetz der „O e k o n o m i e d e r K r ä f t e“ abzuändern (zu „vervollkommen“)? Solche Tatsachen oder Entdeckungen sind nicht vorhanden, und Ssuworow hat solche auch mit keinem Laut erwähnt. Er schwang einfach — wichtigtuerisch, wie der Turgenjewsche Basarow¹⁴ zu sagen pflegte — die Feder und warf uns ein neues „Universalgesetz“ der „real-monistischen Philosophie“ hin (S. 292). Da seht, was für Kerle wir sind! Sind wir etwa schlechter als Dühring?

* Es ist charakteristisch, daß Ssuworow die Entdeckung des Gesetzes von der Erhaltung und Verwandlung der Energie als die „Feststellung der Grundsätze der Energetik“ bezeichnet. (S. 292.) Hat unser „Realist“, der Marxist sein will, etwas davon gehört, daß sowohl die Vulgär-Materialisten Büchner u. Co. wie der dialektische Materialist Engels eben dieses Gesetz für die Feststellung der Grundsätze des Materialismus gehalten haben? Hat unser Realist darüber nachgedacht, was dieser Unterschied bedeutet? O, durchaus nicht! Er folgte einfach der neuen Mode, sprach Ostwald nach und das ist alles. Das ist es eben, daß derartige „Realisten“ vor der Tagesmode kapitulieren, während Engels z. B. den für ihn neuen Terminus Energie sich zwar zu eigen gemacht und ihn 1885 (im Vorwort zur 2. Auflage des „Anti-Dühring“) und 1888 (im „L. Feuerbach“) zu verwenden begann, aber er verwendete ihn ebenso wie die Begriffe „Kraft“ und „Bewegung“, in Abwechslung mit diesen. Engels verstand es, durch Aneignung einer neuen Terminologie seinen Materialismus zu bereichern. Die „Realisten“ und die übrigen Konfusionsräte haben den neuen Ausdruck aufgegriffen, ohne den Unterschied zwischen Materialismus und Energetik zu bemerken!

Nehmen wir das zweite Gebiet der Entwicklung, das biologische. Was ist hier, bei der Entwicklung der Organismen auf dem Wege des Kampfes ums Dasein und der Auslese, universell, das Gesetz der Oekonomie der Kräfte oder das „Gesetz“ der Vergeudung der Kräfte? Tut nichts! Um der „real-monistischen Philosophie“ willen darf man den „Sinn“ eines Universalgesetzes auf einem Gebiet so und auf einem andern wieder anders verstehen, z. B. als Entwicklung der höheren Organismen aus den niederen. Was tuts, daß das Universalgesetz dadurch zur leeren Phrase wird, dafür ist das Prinzip des „Monismus“ gewahrt. Was aber das dritte (soziale) Gebiet betrifft, da kann man das „Universalgesetz“ in einem dritten Sinne verstehen, als Entwicklung der Produktivkräfte. Dafür ist es ja ein „Universalgesetz“, daß man darunter alles mögliche verstehen kann.

„Ungeachtet dessen, daß die Sozialwissenschaft noch jung ist, hat sie schon eine solide Basis und abgeschlossene Verallgemeinerungen; im Laufe des XIX. Jahrhunderts entwickelte sie sich zur theoretischen Höhe — und das bildet das Hauptverdienst von Marx. Er erhob die soziale Wissenschaft zum Rang einer sozialen Theorie...“

Engels sagte, Marx habe den Sozialismus aus einer Utopie zur Wissenschaft gemacht, doch Ssuworow ist das zu wenig. Es wird stärker klingen, wenn wir noch die Theorie von der Wissenschaft (gab es eine soziale Wissenschaft vor Marx?) unterscheiden werden, — was tuts, wenn diese Unterscheidung keinen Sinn hat!

„...indem er das Grundgesetz der sozialen Dynamik feststellte, kraft dessen die Evolution der Produktivkräfte das bestimmende Prinzip aller wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung ist. Die Entwicklung der Produktivkräfte entspricht aber dem Wachstum der Arbeitsproduktivität, dem relativen Sinken des Verbrauchs und dem Steigen der Akkumulation der Energie...“ (Siehe da, wie fruchtbringend die „real-monistische Philosophie“ ist: eine neue, energetische Begründung des Marxismus wird uns gegeben! L.) „... dies ist ein ökonomisches Prinzip. Auf diese Weise legte Marx der sozialen Theorie das Prinzip der Oekonomie der Kräfte zugrunde...“

Dieses „auf diese Weise“ ist wahrhaft köstlich! Da es bei Marx eine politische Oekonomie gibt, so wollen wir aus diesem Anlaß an dem Wort „Oekonomie“ herumkauen und die Produkte des Wiederkäuens „real-monistische Philosophie“ nennen!

Nein, Marx legte seiner Theorie kein Prinzip der Oekonomie der Kräfte zugrunde. Das ist ein Unsinn, erfunden von Leuten, denen die Lorbeeren Eugen Dührings den Schlaf geraubt haben. Marx gab eine ganz exakte Definition des Begriffs Wachstum der Produktivkräfte und untersuchte den konkreten Prozeß dieses Wachstums. Ssuworow aber hat zur Bezeichnung eines von Marx bereits analysierten Begriffs ein neues Wörtchen erfunden, und zwar sehr unglücklich erfunden, die Sache wird dadurch nur verwirrt. Denn was „Oekonomie der Kräfte“ eigentlich bedeutet, wie man sie messen, wie man diesen Begriff anwenden soll, welche genauen und bestimmten Tatsachen hierher gehören, das hat Ssuworow nicht erklärt, und das kann man auch gar nicht erklären, weil es — Konfusion ist. Man höre weiter:

„... Dieses Gesetz der sozialen Oekonomie ist nicht nur das Prinzip der inneren Einheit der sozialen Wissenschaft“ (Verstehen Sie was, lieber Leser? L.), „sondern auch das Bindeglied zwischen der sozialen Theorie und der allgemeinen Theorie des Seins.“ (S. 294.)

So, so! S. Ssuworow hat also die „allgemeine Theorie des Seins“ von neuem entdeckt, nachdem sie zu verschiedenen Malen und in den verschiedensten Formen von zahlreichen Vertretern der philosophischen Scholastik entdeckt worden war! Wir gratulieren den russischen Machisten zur neuen „allgemeinen Theorie des Seins“! Wir wollen hoffen, daß sie ihre nächste Kollektivarbeit ganz der Begründung und Entwicklung dieser großen Entdeckung widmen werden!

Welche Darstellung der Marxschen Theorie bei unserem Vertreter der realistischen oder real-monistischen Philosophie herauskommt, ist aus folgendem Beispiel ersichtlich:

„Im allgemeinen bilden die Produktivkräfte der Menschen eine genetische Gradation (Uff! L.) und bestehen aus ihrer Arbeitsenergie, aus untergeordneten Elementarkräften, aus der durch die Kultur veränderten Natur und aus Arbeitswerkzeugen, die die Produktionstechnik bilden... Hinsichtlich des Arbeitsprozesses erfüllen diese Kräfte eine rein ökonomische Funktion; sie ersparen Arbeitsenergie und erhöhen die Produktivität ihrer Verausgabung.“ (S. 298.)

Die Produktivkräfte erfüllen eine ökonomische Funktion hinsichtlich des Arbeitsprozesses! Das ist genau so, als wenn man sagen würde: die Lebenskräfte erfüllen eine Lebensfunktion hin-

sichtlich des Lebensprozesses. Das ist keine Darstellung von Marx, sondern eine Verunreinigung des Marxismus mit unglaublichem Phrasenunrat. Den ganzen Unrat in dem Artikel Ssuworows kann man gar nicht aufzählen.

„Die Sozialisierung einer Klasse drückt sich in dem Wachstum ihrer kollektiven Macht sowohl über die Menschen als auch über deren Eigentum aus...“ (S. 313.) „Der Klassenkampf ist auf die Errichtung von Gleichgewichtsformen zwischen den sozialen Kräften gerichtet...“ (S. 322.)

Soziale Uneinigkeit, Feindschaft und Kampf sind ihrem Wesen nach negative, antigesellschaftliche Erscheinungen.

„Der soziale Fortschritt ist seinem grundlegenden Inhalte nach Wachstum der Gesellschaftlichkeit, der sozialen Verbundenheit der Menschen.“ (S. 328.)

Ganze Bände könnte man mit solchen Kollektionen von Plattheiten füllen, und die Vertreter der bürgerlichen Soziologie füllen damit auch Bände, dies aber für Philosophie des Marxismus auszugeben, — das geht schon über die Hutschnur. Wäre Ssuworows Artikel ein Versuch, den Marxismus zu popularisieren, so dürfte man ihn nicht allzu streng beurteilen; jeder würde zugeben, daß die Absichten des Verfassers zwar gut sind, der Versuch aber vollständig mißlungen ist, das wäre alles. Wenn aber eine Gruppe von Machisten uns derartiges unter dem Titel: „Die Grundlagen der sozialen Philosophie“ auftischt, wenn wir dieselben Methoden der „Weiterentwicklung“ des Marxismus in den philosophischen Schriften Bogdanows sehen, dann ergibt sich unvermeidlich die Schlußfolgerung, daß zwischen der reaktionären Erkenntnistheorie und den krampfhaften reaktionären Anstrengungen in der Soziologie ein untrennbarer Zusammenhang besteht.

4. PARTEIEN IN DER PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE AKEPHALEN

Es bleibt uns noch übrig, die Frage nach dem Verhältnis des Machismus zur Religion einer Betrachtung zu unterziehen. Diese erweitert sich aber zu der Frage, ob es überhaupt Parteien in der Philosophie gibt, und welche Bedeutung die Parteilosigkeit in der Philosophie hat.

Während der ganzen vorangegangenen Darstellung, bei jeder von uns berührten erkenntnistheoretischen Frage, bei jeder philosophischen Frage, die durch die neue Physik aufgerollt wurde, konnten wir den Kampf zwischen Materialismus und Idealismus verfolgen. Hinter dem Haufen neuer terminologischer Pfiffigkeiten, hinter dem Schutt gelahrter Scholastik fanden wir immer, ausnahmslos, z w e i Grundlinien, zwei Grundrichtungen bei der Lösung philosophischer Probleme. Ob man als das Ursprüngliche die Natur, die Materie, das Physische, die Außenwelt ansehen und Bewußtsein, Geist, Empfindung (Erfahrung nach der heutzutage v e r b r e i t e t e n Terminologie), Psychisches und dergl. für das Sekundäre halten soll, — das ist die fundamentale Frage, die i n d e r T a t nach wie vor die Philosophen i n z w e i g r o ß e L a g e r trennt. Die Quelle der tausend und aber tausend Irrtümer und der Konfusion auf diesem Gebiet liegt gerade darin, daß man hinter der Aeüßerlichkeit von Termini, Definitionen, scholastischen Schrullen und sophistischen Kniffen diese zwei Grundtendenzen ü b e r s i e h t (Bogdanow z. B. will seinen Idealismus nicht zugeben, weil er statt der angeblich „metaphysischen“ Begriffe: „Natur“ und „Geist“ die „erfahrungsgemäßen“, nämlich: Physisches und Psychisches genommen habe. Ein Wörtchen haben sie geändert!).

Die Genialität von Marx und Engels liegt gerade darin, daß sie im Laufe einer sehr langen Periode, f a s t e i n e s h a l b e n J a h r h u n d e r t s, den Materialismus entwickelt, die eine grundlegende philosophische Richtung vorwärts getrieben, sich nicht bei dem Nachbeten bereits gelöster erkenntnistheoretischer Fragen aufgehalten, sondern ihn konsequent durchgeführt haben, — daß sie gezeigt haben, w i e m a n d e n s e l b e n Materialismus auf dem Gebiete der Gesellschaftswissenschaften durchführen muß, und schonungslos den Unsinn, den präventiös-gespreizten Galimathias, die zahllosen Versuche, eine „neue“ Linie in der Philosophie zu „entdecken“, eine „neue“ Richtung zu erfinden usw., wie einen Kehrighaufen wegfegten. Der sophistische Charakter derartiger Versuche, die scholastische Spielerei mit

neuen philosophischen „Ismen“, die Verdunkelung des Wesentlichen durch verschnörkelte Kunstgriffe, das Unvermögen, den Kampf der beiden fundamentalen erkenntnistheoretischen Richtungen zu verstehen und klar darzustellen, — das war es, wogegen Marx und Engels während ihrer ganzen Tätigkeit einen unerbittlichen Kampf führten.

Wir sagten: im Laufe fast eines halben Jahrhunderts. In der Tat, schon im Jahre 1843, als Marx erst begann zu einem Marx zu werden, d. h. zum Begründer des Sozialismus als Wissenschaft, zum Begründer des modernen Materialismus, des unermeßlich gehaltreicheren und unvergleichlich konsequenteren als alle vorhergegangenen Formen des Materialismus, — schon zu jener Zeit zeichnete Marx mit erstaunlicher Klarheit die Grundlinien der Philosophie. Karl Grün zitiert einen Brief von Marx an Feuerbach vom 30. Oktober 1843, in dem Marx Feuerbach einladet, einen Artikel für die „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ gegen Schelling zu schreiben. Dieser Schelling sei ein Windbeutel, schreibt Marx, — mit seinen Ansprüchen, alle früheren philosophischen Richtungen umfassen und übertreffen zu wollen.

„Den französischen Romantikern und Mystikern ruft er (Schelling) zu: ich, die Vereinigung von Philosophie und Theologie, den französischen Materialisten: ich, die Vereinigung von Fleisch und Idee, den französischen Skeptikern: ich, der Zerstörer der Dogmatik*.“

Daß die „Skeptiker“, einerlei ob sie sich Humeisten oder Kantianer (oder, wie im XX. Jahrhundert, Machisten) nennen, gegen die Dogmatik des Materialismus wie des Idealismus zetern, sah Marx damals schon und ohne sich durch eines der tausend armseligen philosophischen Systemchen ablenken zu lassen, verstand er es, über Feuerbach hinaus direkt den materialistischen Weg gegen den Idealismus einzuschlagen. Dreißig Jahre später, im Nachwort zur zweiten Auflage des ersten Bandes des „Kapital“, stellte Marx ebenso klar und eindeutig seinen Materialismus dem Hegelschen, d. h. dem konsequentesten, entwickeltsten Idealismus gegenüber, er lehnt den Comteschen „Positivis-

* Karl Grün: „Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung“, 1. Bd., Leipzig 1874, S. 361.

mus“ verächtlich ab und erklärt die zeitgenössischen Philosophen für armselige Epigonen, die sich einbilden, Hegel vernichtet zu haben, während sie in Wirklichkeit zum Nachbeten der vorhegelschen Fehler Kants und Humes zurückkehrten. In dem Brief an Kugelmann vom 27. Juni 1870 behandelt Marx die „Büchner, Lange, Dr. Dühring, Fechner usw.“ nicht minder verächtlich, weil sie die Hegelsche Dialektik nicht zu begreifen vermochten und Hegel geringschätzten*. Man nehme schließlich die einzelnen philosophischen Bemerkungen von Marx im „Kapital“ und in den anderen Werken, — überall findet man ein unveränderliches Grundmotiv: Verteidigung des Materialismus und verächtlichen Spott über jede Vertuschung, jede Konfusion, jede Abweichung zum Idealismus hin. Um den fundamentalen Gegensatz dieser beiden Richtungen drehen sich sämtliche philosophischen Bemerkungen von Marx, — vom Standpunkt der Professorenphilosophie besteht deren Mangel eben in dieser „Enge“ und „Einseitigkeit“. In Wirklichkeit ist gerade dieses bewußte Ignorieren der zwitterhaften Projekte zur Versöhnung von Materialismus und Idealismus das größte Verdienst von Karl Marx, der auf einem klar bestimmten philosophischen Weg vorwärts schritt.

Ganz im Geiste von Marx und in enger Zusammenarbeit mit ihm stellt Engels in all seinen philosophischen Arbeiten in allen Fragen kurz und bündig die materialistische der idealistischen Linie gegenüber, ohne daß er weder im Jahre 1878 noch 1888 noch 1891 die endlosen Bemühungen, die „Einseitigkeit“ des Materialismus und Idealismus zu „überwinden“, eine „neue“ Linie, irgendeinen „Positivismus“, „Realismus“ oder eine andere professorale Quacksalberei zu verkünden, ernst nahm. Den ganzen Streit mit Dühring führte Engels vollständig unter der Lösung der konsequenten Durchführung des Materialismus, indem er den Materialisten Dühring der sophistischen Verkleisterung des

* Ueber den Positivisten Beesley sagt Marx im Briefe vom 13. Dezember 1870: „Professor Beesley ist Comtist und ist als solcher verpflichtet, allerlei ‚Cratchets‘ (Grillen) geltend zu machen.“ Vgl. damit Engels' Bewertung der Positivisten à la Huxley im Jahre 1891.

Wesens der Sache anklagte, der Phrase, einer Betrachtungsweise, die eine Konzession an den Idealismus, den Uebergang zur Position des Idealismus bedeutete. Entweder bis zu Ende konsequenter Materialismus, oder die Lüge und Konfusion des philosophischen Idealismus, — das ist die Fragestellung, wie sie in jedem Paragraph des „Anti-Dühring“ gegeben ist, und die nur Leute mit einem von der reaktionären Professoralphilosophie bereits angefressenen Hirn nicht bemerken konnten. Und bis zum Jahre 1894, wo das letzte Vorwort zu dem vom Verfasser nochmals durchgesehenen und zum letztenmal ergänzten „Anti-Dühring“ geschrieben wurde, beharrte Engels, der sowohl die neue Philosophie wie die neue Naturwissenschaft ständig verfolgte, mit der alten Entschiedenheit bei seiner klaren und festen Stellung und fuhr fort, den Kehrriecht der neuen Systeme und Systemchen wegzuräumen.

Daß Engels die neue Philosophie verfolgte, ist aus seinem „Ludwig Feuerbach“ ersichtlich. Im Vorwort vom Jahre 1888 ist sogar von einer solchen Erscheinung die Rede, wie die Wiedergeburt der klassischen deutschen Philosophie in England und Skandinavien; für den herrschenden Neukantianismus und Humeismus aber hat Engels (sowohl im Vorwort wie im Texte des Buches) nur Worte äußerster Verachtung übrig. Es liegt völlig auf der Hand, daß Engels, der die Wiederholung der alten vorhegelschen Fehler des Kantianismus und Humeismus in der modernen deutschen und englischen Philosophie miterlebte, bereit war, von einer Wendung (in England und Skandinavien) zu Hegel Gutes zu erwarten, in der Hoffnung, daß der große Idealist und Dialektiker dazu verhelfen werde, die seichten idealistischen und metaphysischen Irrtümer zu durchschauen.

Ohne sich auf eine Betrachtung der Unmenge von Nuancen des Neukantianismus in Deutschland und des Humeismus in England einzulassen, verwirft Engels von vornherein ihre grundlegende Abweichung vom Materialismus. Engels erklärt die gesamte Richtung der beiden Schulen für einen „wissenschaftlichen Rückschritt“. Und wie bewertete er die zweifellos „positivistische“, vom Standpunkt der geläufigen Terminologie zweifellos „realistische“ Tendenz dieser

Neukantianer und Humeisten, von denen er z. B. Huxley gewiß kennen mußte? Jenen „Positivismus“ und jenen „Realismus“, der zahllose Wirrköpfe verführte und verführt, erklärt Engels für ein im besten Falle philisterhaftes Verfahren, den Materialismus heimlich einzuschmuggeln, während man ihn öffentlich beschimpft und verleugnet! Es genügt über eine solche Bewertung Huxleys, des prominentesten Naturforschers und weitaus realistischeren Realisten und positivistischeren Positivisten, als die Mach, Avenarius u. Co. es sind, auch nur ein klein wenig nachzudenken, um sich eine Vorstellung zu machen, mit welcher Verachtung Engels die heutige Begeisterung einer Handvoll Marxisten für den „neuesten Positivismus“ oder den „neuesten Realismus“ usw. aufgenommen haben würde.

Marx und Engels haben von Anfang bis zu Ende in der Philosophie Partei genommen, sie verstanden es, die Abweichungen vom Materialismus und die Nachgiebigkeit gegenüber dem Idealismus und Fideismus in allen möglichen „neuesten“ Richtungen aufzudecken. Daher bewerteten sie Huxley ausschließlich vom Standpunkt der konsequenten Durchführung des Materialismus, daher machten sie Feuerbach den Vorwurf, daß er den Materialismus nicht bis zu Ende durchgeführt, daß er wegen der Fehler einzelner Materialisten den Materialismus fallen gelassen hat, daß er gegen die Religion kämpfte, aber zu dem Behuf, sie aufzufrischen oder eine neue Religion zu schaffen, daß er in der Soziologie sich nicht von der idealistischen Phrase freimachen und Materialist zu werden vermochte.

Und diese größte und wertvollste Tradition seiner Lehrer wußte J. Dietzgen vollauf zu schätzen und er übernahm sie, welches die einzelnen Fehler bei seiner Darstellung des dialektischen Materialismus auch sein mögen. J. Dietzgen hat oft gesündigt, indem er aus Ungeschicklichkeit vom Materialismus abwich, doch niemals hat er den Versuch gemacht, prinzipiell sich vom Materialismus abzusondern, eine „neue“ Fahne zu hissen, stets erklärte er im entscheidenden Augenblick fest und kategorisch: ich bin Materialist, unsere Philosophie ist eine materialistische.

„... Unter allen Parteien — sagte mit Recht unser Josef Dietzgen — ist die Partei der Mitte die abscheulichste... Wie in der Politik die Parteien sich mehr und mehr in zwei Lager gruppieren... so teilt sich auch die Wissenschaft in zwei Generalklassen: in Metaphysiker dort und in Physiker oder Materialisten hier*. Die Zwischenglieder und vermittlungssüchtigen Quacksalber mit allerlei Namen, Spiritualisten, Sensualisten, Realisten usw. usw. fallen unterwegs in die Strömung. Wir steuern der Entschiedenheit, der Klarheit zu. Idealisten** nennen sich die reaktionären Retraitebläser, und Materialisten sollen alle diejenigen heißen, welche sich angelegen sein lassen, den menschlichen Intellekt vom metaphysischen Zauber zu erlösen... Vergleichen wir die beiden Parteien mit dem Festen und Flüssigen, dann liegt Breiartiges in der Mitte***.

Ganz richtig! Die „Realisten“ und dergleichen, auch die „Positivisten“, Machisten usw., das alles ist dürrtiger Brei, die verächtliche Partei der Mitte in der Philosophie, die in jeder einzelnen Frage die materialistische und idealistische Richtung durcheinander wirft. Die Versuche, aus diesen beiden fundamentalen Richtungen der Philosophie herauszuspringen, sind nichts anderes als „vermittlungssüchtige Quacksalberei“.

Daß die „wissenschaftliche Pfafferei“ der idealistischen Philosophie die bloße Vorstufe zum wirklichen Pfaffentum ist, daran zweifelte J. Dietzgen nicht im geringsten.

„... Die wissenschaftliche Pfafferei — schrieb er — versucht ernstlich, der religiösen Pfafferei Vorschub zu leisten“ (a. a. O., S. 51). „Vornehmlich bildet das Gebiet der Erkenntnistheorie, das Mißverständnis des menschlichen Geistes eine solche Lausgrube“ (S. 51), in welche diese und jene Pfaffen „ihre Eier hineinlegen“. „Diplomierte Lakaien“ mit Reden über „ideale Güter“, die mit einem geschraubten Idealismus Volksbetörung treiben (S. 53), — das sind für J. Dietzgen die Professoren der Philosophie. „Wie der liebe Gott seinen Antipoden im Teufel, so hat der Kathederpfaff seinen Gegenfüßler im Materialisten.“ Die materialistische Erkenntnis-

* Auch hier wieder ein ungeschickter, ungenauer Ausdruck: statt „Metaphysiker“ müßte man „Idealisten“ sagen. J. Dietzgen selbst setzt an anderen Stellen die Metaphysiker in Gegensatz zu den Dialektikern.

** Man beachte, daß J. Dietzgen sich schon verbessert und genauer erklärt hat, wer die Gegenpartei des Materialismus ist.

*** Siehe den Artikel: „Sozialdemokratische Philosophie“, geschrieben 1876, „Kleinere philosophische Schriften“, 1903, S. 134.

theorie ist „eine Universalwaffe wider den religiösen Glauben“ (S. 55), und nicht nur wider die „notorische, die förmliche, die gemeine Religion der Pfaffen, sondern auch die reinste, erhabendste Professorenreligion benebelter Idealisten“ (S. 58).

Gegenüber der „Halbheit“ der freigeistigen Professoren war Dietzgen geneigt, die „alte religiöse Ehrbarkeit“ vorzuziehen (S. 69).

„Dort herrscht System“, dort gibt es ganze Menschen, die Theorie und Praxis nicht auseinanderreißen.

„Die Philosophie ist keine Wissenschaft, sondern ein Schutzmittel wider die Sozialdemokratie“ (S. 107) für die Herren Professoren. „Was sich ‚Philosoph‘ schreibt, Professor und Privatdozent, alles steckt trotz der scheinbaren Freigeisterei mehr oder minder im Aberglauben, in der Mystik... und bildet gegenüber der Sozialdemokratie eine einzige... reaktionäre Masse.“ (S. 108.) „Um nun dem rechten Weg, unbeirrt von allem religiösen und philosophischen Welsch, folgen zu können, soll man den Holzweg der Holzwege, das ist Philosophie, studieren.“ (S. 103.)

Und nun sehe man sich einmal vom Standpunkt der Parteien in der Philosophie aus Mach, Avenarius und ihre Schule an. O, diese Herren rühmen sich ihrer Parteilosigkeit, und wenn sie überhaupt einen Antipoden haben, so nur einen einzigen, und zwar nur — den Materialisten. Wie ein roter Faden zieht sich durch alle Schriften sämtlicher Machisten die stumpfsinnige Anmaßung, sich über Materialismus und Idealismus „zu erheben“, diesen „veralteten“ Gegensatz zu überwinden, während in Wirklichkeit diese ganze Gesellschaft jeden Augenblick in den Idealismus hineingerät und einen unaufhörlichen und unentwegten Kampf gegen den Materialismus führt. Die raffinierten erkenntnistheoretischen Schrullen eines Avenarius bleiben eine professorale Erfindung, ein Versuch zur Gründung einer kleinen „eigenen“ Philosophensekte, tatsächlich aber ist bei der allgemeinen Konstellation des Kampfes zwischen den Ideen und Richtungen der modernen Gesellschaft die objektive Rolle dieser erkenntnistheoretischen Pfiffigkeiten einzig und allein diese: dem Idealismus und Fideismus den Weg freizumachen, ihnen treue Dienste zu leisten. Es kann doch wirklich kein Zufall sein, daß die englischen Spiritualisten vom Schlage eines Ward und die französischen Neokritizisten, die Mach wegen seines Kampfes gegen

den Materialismus loben, und die deutschen Immanenzphilosophen sich alle an die kleine Schule der Empiriokritizisten klammern! J. Dietzgens Formel: „diplomierte Lakaïen des Fideismus“ trifft bei Mach, Avenarius und ihrer ganzen Schule ins Schwarze*.

Das Unglück der russischen Machisten, die sich vorgenommen haben, den Machismus mit dem Marxismus zu „versöhnen“, besteht gerade darin, daß sie sich auf die reaktionären Philosophieprofessoren verlassen haben und dadurch auf die schiefe Ebene geraten sind. Die Methoden der diversen Versuche, Marx weiterzuentwickeln und zu ergänzen, waren nicht sehr schlau. Lesen sie Ostwald, dann glauben sie Ostwald, geben Ostwald wieder und nennen das Marxismus. Lesen sie Mach, so glauben sie Mach, geben Mach wieder und nennen das Marxismus. Lesen sie Poincaré, so glauben sie Poincaré, geben Poincaré wieder und nennen das Marxismus! Keinem einzigen dieser Professoren, die imstande sind, auf Spezialgebieten — Chemie, Geschichte der Physik — die wertvollsten Arbeiten zu liefern, darf man auch nur ein einziges Wort glauben, sobald von der Philosophie die Rede ist. Warum? Aus dem nämlichen Grunde, aus welchem man keinem einzigen Professor der Nationalökonomie, der imstande ist, auf dem Gebiet spezieller Tatsachen-

* Noch ein Beispiel dafür, wie die weitverbreiteten Strömungen der reaktionären bürgerlichen Philosophie den Machismus tatsächlich ausnützen. Die „letzte Mode“ der allerneuesten amerikanischen Philosophie ist wohl der „Pragmatismus“ (vom griechischen Wort *pragma* = Tat, Handlung; also Philosophie der Tat). Ueber Pragmatismus wird in den philosophischen Zeitschriften wohl auch am meisten gesprochen. Der Pragmatismus verspottet die Metaphysik des Materialismus sowohl wie des Idealismus, preist die Erfahrung, und zwar nur die Erfahrung, erkennt als einziges Kriterium die Praxis an, beruft sich überhaupt auf die positivistische Strömung und stützt sich speziell auf Ostwald, Mach, Pearson, Poincaré, Duhem, darauf, daß die Wissenschaft keine „absolute Kopie der Realität“ sei, und — leitet glücklich aus alledem einen Gott ab, und zwar für praktische Zwecke, nur für die Praxis, ohne jede Metaphysik, ohne irgendwie die Grenzen der Erfahrung zu überschreiten. (Vgl. William James: „Pragmatism. A new name for some old ways of thinking“, 1907, S. 57 u. bes. 106.) Der Unterschied zwischen Machismus und Pragmatismus ist vom Standpunkt des Materialismus aus ebenso nichtig und zehnrangig, wie der Unterschied zwischen Empiriokritizismus und Empiriomonismus. Man vergleiche nur die Bogdanowsche und die pragmatistische Definition der Wahrheit: „Wahrheit ist für den Pragmatisten ein Gattungsbegriff für alle Arten von bestimmten Arbeitswerten (working values) in der Erfahrung“. (ib., S. 68.)

forschung die wertvollsten Arbeiten zu liefern, auch nur ein Wort glauben darf, sobald er auf die allgemeine Theorie der Nationalökonomie zu sprechen kommt. Denn letztere ist eine Wissenschaft, die innerhalb der modernen Gesellschaft nicht weniger parteilich ist als die Erkenntnistheorie. Im großen und ganzen sind die Professoren der Nationalökonomie nichts anderes als die gelehrten Kommis der Kapitalistenklasse und die Professoren der Philosophie — die gelehrten Kommis der Theologen.

Die Aufgabe der Marxisten ist nun hier wie dort, es zu verstehen, die von diesen „Kommis“ gemachten Errungenschaften sich zu eigen zu machen und zu verarbeiten (man kann zum Beispiel, wenn man die neuen ökonomischen Erscheinungen studieren will, keinen Schritt machen, ohne sich der Werke dieser Kommis zu bedienen), — es aber auch zu verstehen, die reaktionäre Tendenz derselben wegzuhauen, die eigene Linie durchzuführen und die ganze Linie der uns feindlichen Kräfte und Klassen zu bekämpfen. Gerade das aber haben unsere Machisten nicht verstanden, die sklavisch der reaktionären Professorenphilosophie folgen. „Vielleicht irren wir uns, aber wir suchen“, schrieb im Namen der Verfasser der „Beiträge“ Lunatscharski. — Nicht ihr sucht, sondern ihr werdet gesucht, das ist eben das Unglück! Nicht ihr tretet von eurem, d. h. dem marxistischen (denn ihr wollt ja Marxisten sein) Standpunkte an jede Wendung der bürgerlich-philosophischen Mode heran, sondern diese Mode tritt an euch heran, sie nötigt euch ihre neuen Fälschungen im Geschmack des Idealismus auf, heute à la Ostwald, morgen à la Mach, übermorgen à la Poincaré. Jene verschrobenen „theoretischen“ Kunststückchen (mit der „Energetik“, den „Elementen“, der „Introjektion“ usw.), denen ihr naiverweise glaubt, bleiben innerhalb der Grenzen einer ganz engen, winzigen Schule, während ihre ideologische und gesellschaftliche Tendenz sofort von den Wards, den Neokritizisten, den Immanenzphilosophen, von Lopatin, von den Pragmatisten aufgegriffen wird und ihren Dienst leistet. Die Begeisterung für den

Empiriokritizismus und den „physikalischen“ Idealismus verbraucht ebenso rasch, wie die Begeisterung für den Neukantianismus und den „physiologischen“ Idealismus, allein der Fideismus holt sich von jeder derartigen Begeisterung seine Beute, indem er auf tausenderlei Art seine Kniffe verändert zu Nutz und Frommen des philosophischen Idealismus.

Das Verhältnis zur Religion und das Verhältnis zur Naturwissenschaft illustriert trefflich diese tatsächliche Ausnützung des Empiriokritizismus durch die bürgerliche Reaktion im Klasseninteresse.

Nehmen wir die erste Frage. Glaubt man etwa, es sei Zufall, daß in dieser Kollektivarbeit gegen die Philosophie des Marxismus Lunatscharski sich bis zur „Vergöttlichung der höchsten menschlichen Potenzen“, bis zum „religiösen Atheismus“* usw., verstiegen hat? Wenn man das glaubt, so lediglich deswegen, weil die russischen Machisten das Publikum über die gesamte machistische Strömung in Europa und über das Verhältnis dieser Strömung zur Religion falsch informiert haben. Nicht nur hat dieses Verhältnis nichts gemein mit dem von Marx, Engels und Dietzgen und sogar von Feuerbach, sondern es ist das gerade Gegenteil, angefangen von der Petzoldtschen Erklärung: der Empiriokritizismus „widerstreitet weder dem Theismus überhaupt noch dem Atheismus“ („Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung“, I, S. 351), oder der Machs: „die religiöse Meinung ist Privatsache“, und endend mit dem offenen Fideismus, mit der unverhüllten schwärzesten Reaktion eines Cornelius, der selber Mach lobt und von Mach gelobt wird, eines Carus und aller Immanenzphilosophen. Die Neutralität eines Philosophen in dieser Frage ist schon Lakaientum gegenüber dem Fideismus, und über die Neutralität kommen Mach und Avenarius nicht hinaus und können infolge der Ausgangspunkte ihrer Erkenntnistheorie gar nicht hinauskommen.

* „Beiträge“, S. 157, 159. In der „Sagranitschnaja Gazeta“ („Auslandszeitung“) spricht der gleiche Verfasser von dem „wissenschaftlichen Sozialismus in seiner religiösen Bedeutung“ (Nr. 3, S. 5), und in der „Obrasowanije“ („Bildung“), Jahrgang 1908, Nr. 1, S. 164, schreibt er geradezu: „... Schon lange reift in mir eine neue Religion“ . . .

Sobald ihr die uns in der Empfindung gegebene objektive Realität leugnet, habt ihr schon jede Waffe gegen den Fideismus verloren, denn ihr seid bereits zum Agnostizismus bzw. Subjektivismus hinabgeglitten, und mehr braucht er gar nicht. Ist die sinnliche Welt eine objektive Realität, dann ist jeder andern „Realität“ oder Quasi-Realität (man erinnere sich, daß Basarow an den „Realismus“ der Immanenzphilosophen, die Gott für einen „realen Begriff“ erklären, geglaubt hat) das Tor versperrt. Ist die Welt sich bewegend Materie, so kann und muß man sie ohne Ende studieren in den unendlich komplizierten und detaillierten Erscheinungen und Verästelungen dieser Bewegung, der Bewegung dieser Materie, aber außerhalb dieser, außerhalb der „physischen“, allen bekannten Außenwelt kann gar nichts sein. Kampf gegen den Materialismus, Türme von Verleumdungen gegen die Materialisten, — das alles ist im zivilisierten und demokratischen Europa an der Tagesordnung. So ist es heute noch. Und das alles wird dem Publikum durch die russischen Machisten v o r e n t h a l t e n , die nicht ein einziges Mal versucht haben, die Ausfälle der Mach, Avenarius, Petzoldt u. Co. gegen den Materialismus mit den Erklärungen Feuerbachs, Marx', Engels' und J. Dietzgens für den Materialismus auch nur einfach zu vergleichen.

Doch die „Verheimlichung“ der Beziehungen von Mach und Avenarius zum Fideismus nützt nichts. Die Tatsachen sprechen für sich. Keine Anstrengung der Welt vermag diese reaktionären Professoren von jenem Schandpfahl zu lösen, an den sie durch die Küsse Wards, der Neokritizisten, Schuppes, Schubert-Solderns, Leclairs, der Pragmatisten usw. festgenagelt wurden. Und der Einfluß der eben genannten Personen als Philosophen und Professoren, der Grad der Verbreitung ihrer Ideen unter dem „gebildeten“, d. h. bürgerlichen Publikum, die von ihnen geschaffene spezielle Literatur, ist zehnmal größer und reicher als das besondere Schülchen von Mach und Avenarius. Das Schülchen leistet den nötigen Dienst. Die daran Interessierten wissen schon, es richtig zu gebrauchen.

Die schmachvollen Dinge, auf die Lunatscharski verfallen ist, bilden nicht etwa eine Ausnahme, sie sind die Ausgeburt des Empiriokritizismus, des russischen wie des deutschen. Man kann sie nicht mit den „guten Absichten“ des Verfassers, mit dem „besonderen Sinn“ seiner Worte verteidigen: wäre dieser Sinn ein direkter und gewöhnlicher, d. h. unmittelbar fideistischer, so würden wir mit dem Verfasser überhaupt nicht diskutieren; denn es würde sich sicher kein Marxist finden, den ähnliche Erklärungen nicht veranlassen würden, Anatol Lunatscharski vollkommen auf eine Stufe zu stellen mit Peter Struve. Wenn das nicht der Fall ist (und es ist noch nicht der Fall), so ist es ausschließlich dem Umstande zu danken, daß wir den „besonderen“ Sinn sehen, und wir kämpfen, solange noch ein Boden für einen parteigenössischen Kampf vorhanden ist. Das ist eben das Schmachvolle an den Erklärungen Lunatscharskis, daß er sie mit seinen „guten“ Absichten verbinden konnte. Darin liegt ja das Uebel seiner „Theorie“, daß sie solche Mittel oder solche Schlüsse zur Realisierung der guten Absichten zuläßt. Das Unglück ist ja eben, daß die „guten“ Absichten bestenfalls die subjektive Angelegenheit von Müller, Schulze, Lehmann bleiben, während die gesellschaftliche Bedeutung derartiger Erklärungen unbedingt und unbestreitbar ist und durch keinerlei Vorbehalte und Erläuterungen abgeschwächt werden kann.

Man muß blind sein, um die ideelle Verwandtschaft zwischen der „Vergöttlichung der höchsten menschlichen Potenzen“ bei Lunatscharski und der „universalen Substitution“ des Psychischen für die ganze physische Natur bei Bogdanow nicht zu sehen. Es ist ein und derselbe Gedanke, in dem einen Fall ausgedrückt vornehmlich vom ästhetischen, in dem andern vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus. Die „Substitution“ vergöttet ja bereits stillschweigend und von einer anderen Seite an die Sache herantretend, die „höchsten menschlichen Potenzen“, indem sie das „Psychische“ vom Menschen lostrennt und das unermesslich erweiterte, abstrakte, göttlich-tote „Psychische

überhaupt“ für die ganze physische Natur substituiert. Und wie steht es mit dem „Logos“ Juschekewitschs, der in den „irrationalen Fluß des Gegebenen“ hineingetragen wird?

Reiche dem Teufel den kleinen Finger und er holt die ganze Hand. Unsere Machisten sind alle dem Idealismus verfallen, d. h. einem abgeschwächten, verfeinerten Fideismus, verfallen von dem Augenblick an, als sie die „Empfindung“ nicht für das Abbild der Außenwelt, sondern für ein besonderes „Element“ genommen haben. Niemandes Empfindung, Niemandes Psychik, Niemandes Geist, Niemandes Wille, — dahin muß man unvermeidlich gelangen, wenn man die materialistische Theorie, nach der das menschliche Bewußtsein die objektiv-reale Außenwelt widerspiegelt, nicht anerkennt.

5. ERNST HAECKEL UND ERNST MACH

Betrachten wir nun das Verhältnis des Machismus als philosophischer Strömung zur Naturwissenschaft. Der ganze Machismus kämpft von Anfang bis zu Ende gegen die „Metaphysik“ der Naturwissenschaft, wobei er unter diesem Namen den naturwissenschaftlichen Materialismus versteht, d. h. die elementare, instinktive, ungeformte, philosophisch-unbewußte Ueberzeugung der erdrückenden Mehrzahl der Naturforscher von der objektiven Realität der sich in unserem Bewußtsein widerspiegelnden Außenwelt. Und diese Tatsache verschweigen unsere Machisten absichtlich, indem sie den untrennbaren Zusammenhang des elementaren Materialismus der Naturforscher mit dem philosophischen Materialismus als Richtung, der schon längst bekannt ist und von Marx und Engels hundertfach bekräftigt wurde, vertuschen oder verwirren.

Nehmen wir Avenarius. Schon in seinem ersten Werke: „Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes“, erschienen im Jahre 1876, bekämpft er die Meta-

physik der Naturwissenschaft*, d. h. den naturwissenschaftlichen Materialismus, und zwar bekämpft er ihn, wie er selbst im Jahre 1891 gesteht (ohne jedoch seine Ansichten zu „korrigieren“), vom Standpunkte des erkenntnistheoretischen Idealismus aus.

Nehmen wir Mach. Seit 1872, oder gar noch früher, bis zum Jahre 1906 kämpft er unentwegt gegen die Metaphysik der Naturwissenschaft, wobei er allerdings gewissenhaft genug ist, zu gestehen, daß mit ihm zwar „eine ganze Anzahl Philosophen“ (darunter die Vertreter der immanenten Philosophie), aber nur „sehr vereinzelte Naturforscher“ gehen. („Analyse der Empfindungen“, S. 9.) Im Jahre 1906 gesteht Mach ebenso gewissenhaft, daß „die meisten Naturforscher den Materialismus pflegen“. („Erkenntnis und Irrtum“, 2. Auflage, S. 4.)

Nehmen wir Petzoldt. Im Jahre 1900 verkündete er: „Die Naturwissenschaften selbst sind noch ganz und gar mit Metaphysik durchsetzt“. „Ihre ‚Erfahrung‘ muß also erst gereinigt werden.“ („Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung“, Bd. I, S. 343.) Wir wissen, daß Avenarius und Petzoldt die Erfahrung von jeder Anerkennung der uns in der Empfindung gegebenen objektiven Realität „reinigen“. Im Jahre 1904 erklärt Petzoldt:

„Die mechanistische Weltanschauung des modernen Naturforschers ist im wesentlichen nicht besser als die der alten Inder... Ob die Welt von einem fabelhaften Elefanten oder von einer ebenso fabelhaften Schar von — erkenntnistheoretisch reell gedachten, also nicht bloß bildlich verwendeten — Molekülen und Atomen getragen wird, ist gleichgültig.“ (Bd. II, S. 176.)

Nehmen wir Willy, den einzigen unter den Machisten, der anständig genug ist, sich der Verwandtschaft mit den Immanenzphilosophen zu schämen. Auch er erklärt im Jahre 1905:

„... Auch die Naturwissenschaften sind schließlich in mancher Hinsicht eine Autorität, von der wir uns frei machen müssen.“ („Gegen die Schulweisheit“, S. 158.)

Das alles ist doch purer Obskurantismus, abgefeimteste Reaktion. Die Atome, Moleküle, Elektronen usw. für eine annähernd richtige Widerspiegelung der objektiv-realen Bewegung der Materie in unserem Kopf halten, das soll

* § 79, 114 u. a.

das gleiche sein, wie an einen Elefanten glauben, der die Welt trägt! Es ist begreiflich, daß die Immanenzler mit beiden H ä n d e n nach einem solchen im Narrengewand eines Modepositivisten einherstolzierenden O b s k u r a n t e n griffen. Es existiert kein einziger Immanenzphilosoph, der nicht wutschnaubend über die „Metaphysik“ der Naturwissenschaft, über den „Materialismus“ der Naturforscher hergefallen wäre g e r a d e wegen dieser A n e r k e n n u n g der objektiven Realität der Materie (und ihrer Teilchen), der Zeit, des Raumes, der Gesetzmäßigkeit der Natur usw. usw. durch die Naturforscher. Lange vor den neuen Entdeckungen in der Physik, die den „physikalischen Idealismus“ hervorgerufen haben, kämpfte Leclair, gestützt auf Mach, gegen den „materialistischen Grundzug der modernen Naturwissenschaft“. (Titel des § 6 in „Der Realismus usw.“, 1879.) Schubert-Soldern zog gegen die „Metaphysik der Naturwissenschaft“ (Titel des 2. Kapitels in den „Grundlagen einer Erkenntnistheorie“, 1884) zu Felde, und Rehmke kämpfte den naturwissenschaftlichen „Materialismus“, diese „M e t a p h y s i k d e r G a s s e“, nieder („Philosophie und Kantianismus“, 1882, S. 17) usw. usw.

Und die Immanenzphilosophen zogen ganz mit Recht aus dieser m a c h i s t i s c h e n Idee von der „Metaphysik“ des naturwissenschaftlichen Materialismus d i r e k t e u n d o f f e n e fideistische Schlüsse. Wenn uns die Naturwissenschaft in ihren Theorien nicht die objektive Realität, sondern n u r Metaphern, Symbole, Formen der menschlichen Erfahrung usw. zeichnet, so ist die Menschheit unbestreitbar berechtigt, sich für ein anderes Gebiet n i c h t w e n i g e r „r e a l e Begriffe“, wie Gott usw., zu schaffen.

Die Philosophie des Naturforschers Mach verhält sich zur Naturwissenschaft wie der Kuß des Christen Judas zu Christus. Mach verrät genau so die Naturwissenschaft an den Fideismus, indem er dem Wesen der Sache nach auf die Seite des philosophischen Idealismus übergeht. Machs Verleugnung des naturwissenschaftlichen Materialismus ist in jeder Beziehung eine reaktionäre Erscheinung: wir haben das anschaulich genug gesehen, als wir

vom Kampfe der „physikalischen Idealisten“ gegen die Mehrzahl der Naturforscher, die sich an den Standpunkt der alten Philosophie halten, sprachen. Wir werden das noch klarer sehen, wenn wir den berühmten Naturforscher Ernst Haeckel mit dem (unter dem reaktionären Spießertum) ebenso berühmten Philosophen Ernst Mach vergleichen.

Der Sturm, den die „Welträtsel“ von Ernst Haeckel in allen zivilisierten Ländern verursacht haben, zeigte einerseits besonders plastisch die *P a r t e i l i c h k e i t* der Philosophie in der heutigen Gesellschaft, andererseits die wirkliche gesellschaftliche Bedeutung des Kampfes des Materialismus gegen Idealismus und Agnostizismus. Die *H u n d e r t t a u s e n d e* von Exemplaren des Buches, das sofort in alle Sprachen übersetzt wurde und in besonders billigen Ausgaben Verbreitung fand, lieferten den schlagenden Beweis, daß dieses Buch „ins Volk gedrungen“ ist, und daß Lesermassen vorhanden sind, die E. Haeckel mit einem Schlage auf seine Seite gebracht hat. Das populäre Büchlein wurde zu einer Waffe des Klassenkampfes. Die Professoren der Philosophie und Theologie in aller Herren Länder begannen in tausenderlei Variationen Haeckel zu schmähen und zu vernichten. Der berühmte englische Physiker Lodge unternahm es, Gott gegen Haeckel zu verteidigen. Der russische Physiker Herr Chwolson begab sich nach Deutschland, um dort eine gemeine stockreaktionäre Broschüre gegen Haeckel herauszugeben und den ehrenwerten Herren Philistern zu versichern, daß heute nicht die ganze Naturwissenschaft auf dem Standpunkt des „naiven Realismus“ stehe*. Zahllos sind die Theologen, die gegen Haeckel zu Felde zogen. Es gab keine Schimpferei, die die offiziellen Philosophieprofessoren nicht gegen ihn geschleudert hätten**. Es ist drollig, zu sehen, wie bei diesen in toter Scholastik ausgetrockneten Mumien — vielleicht das erste-mal in ihrem Leben — die Augen zu glühen beginnen, wie ihre

* O. D. Chwolson: „Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot“, 1906. Vgl. S. 80.

** Die Broschüre von Heinrich Schmidt „Kampf um die Welträtsel“ (Bonn 1900) gibt kein schlechtes Bild des Feldzuges der Philosophie- und Theologieprofessoren gegen Haeckel. Diese Broschüre ist jedoch heute bereits stark überholt.

Wangen sich röten von den Ohrfeigen, die ihnen Ernst Haeckel verabreicht hat. Die Priester der reinen Wissenschaft und der scheinbar abstraktesten Theorie stöhnen geradezu vor Wut, und in all diesem Gebrüll der großen Tiere in der Philosophie (des Idealisten Paulsen, des Immanenzphilosophen Rehmke, des Kantianers Adickes usw., wer zählt die Völker, nennt die Namen) ist ein Leitmotiv deutlich vernehmbar: gegen die „Metaphysik“ der Naturwissenschaft, gegen den „Dogmatismus“, gegen die „Uebertreibung des Wertes und der Bedeutung der Naturwissenschaft“, gegen den „naturwissenschaftlichen Materialismus“. Er ist Materialist, hussa!, packt ihn, den Materialisten, er betrügt das Publikum, indem er sich nicht direkt als Materialist bezeichnet, — das ist es ja gerade, was die ehrwürdigen Herren Professoren in Raserei bringt.

Und besonders bezeichnend bei dieser ganzen Tragikomödie* ist der Umstand, daß Haeckel selbst sich vom Materialismus los sagt, diesen Namen zurückweist. Mehr noch. Nicht nur, daß er nicht jede Religion verwirft, er erfindet sogar eine eigene Religion (auch so etwas wie der „atheistische Glaube“ Bulgakows oder der „religiöse Atheismus“ Lunatscharskis), und er verteidigt prinzipiell ein Bündnis zwischen Religion und Wissenschaft! Worum handelt es sich nun? Welches „verhängnisvolle Mißverständnis“ hat denn diesen Streit um des Kaisers Bart hervorgerufen?

Es handelt sich darum, daß die philosophische Naivität Ernst Haeckels, das Fehlen bestimmter Parteiziele bei ihm, sein Wunsch, den herrschenden philiströsen Vorurteilen gegen den Materialismus Rechnung zu tragen, seine persönlichen Versöhnungstendenzen und Vorschläge hinsichtlich der Religion — daß dies alles nur um so plastischer den allgemeinen Geist seines Büchleins, die Unausrottbarkeit des naturwissenschaftlichen Materialismus, seine Unversöhnbarkeit mit der ganzen

* Das tragische Moment wurde durch das Attentat auf Haeckels Leben im Frühling dieses Jahres (1908) hineingetragen. Nach einer Reihe anonymer Briefe, in denen Haeckel mit Ausdrücken, wie „Hund“, „Gottloser“, „Affe“ usw. tituliert wurde, hat irgendein echt-deutscher Mann in das Jenaer Arbeitszimmer Haeckels einen Stein von erklecklicher Größe geschleudert.

offiziellen Professorenphilosophie und Theologie — hervortreten ließ. Persönlich möchte Haeckel einen Bruch mit den Philistern vermeiden; doch das, was er mit so unerschütterlich-naiver Ueberzeugung auseinandersetzt, verträgt sich absolut mit keiner Schattierung des herrschenden philosophischen Idealismus. Alle diese Schattierungen — von den größten reaktionären Theorien eines Hartmann bis zu Petzoldt, der sich für einen sehr modernen, progressiven, voranschreitenden Positivisten hält, oder zum Empiriokritizisten Mach — alle stimmen darin überein, daß der naturwissenschaftliche Materialismus „Metaphysik“ sei, daß die Anerkennung der objektiven Realität der Theorien und Folgerungen der Naturwissenschaft „allernaivsten Realismus“ bedeute usw. Und gerade dieser „gelobten“ Lehre der ganzen Professorenphilosophie und Theologie schlägt jede Seite von Haeckel ins Gesicht. Ein Naturforscher, der unbedingt die dauerhaftesten, wenn auch formlosen Meinungen, Stimmungen und Tendenzen der überwiegenden Mehrzahl der Naturforscher am Ende des XIX. und zu Beginn des XX. Jahrhunderts zum Ausdruck bringt, zeigte auf einmal, leicht und faßlich, das, was die Professorenphilosophie vor dem Publikum und vor sich selber zu verbergen suchte, — nämlich, daß es einen Eckpfeiler gibt, der sich immer mehr verbreitert und festigt und an dem alle Bemühungen und Anstrengungen der tausend und einer „Schule“ des philosophischen Idealismus, Positivismus, Realismus, Empiriokritizismus und sonstigen Konfusionismus zerschellen. Dieser Eckpfeiler ist der naturwissenschaftliche Materialismus. Die Ueberzeugung der „naiven Realisten“ (d. h. der ganzen Menschheit), daß unsere Empfindungen Abbilder der objektiv-realen Außenwelt sind, wird zur stets wachsenden und stärker werdenden Ueberzeugung der Masse der Naturforscher.

Verloren ist die Sache der Gründer neuer philosophischer Schülchen, der Erfinder neuer erkenntnistheoretischer „Ismen“, verloren für immer, hoffnungslos dahin. Mögen sie sich um ihre „originellen“ Systemchen herumbalgen, mögen sie sich Mühe geben, einige Verehrer mit dem interessanten Streit zu unterhalten, ob der empiriokritische Bobtschinsky oder der empirio-

monistische Dobtschinsky zuerst „Eh!“ gesagt habe, mögen sie, wie die „Immanenten“, sogar eine umfangreiche „spezielle“ Literatur schaffen, — der Entwicklungsgang der Naturwissenschaft schiebt trotz ihres Wankens und Schwankens, trotz aller Unbewußtheit des Materialismus der Naturforscher, trotz der Begeisterung von gestern für den modischen „physiologischen Idealismus“ oder der von heute für den modischen „physikalischen Idealismus“ alle Systemchen und Kniffe beiseite, indem er immer und immer wieder die „Metaphysik“ des naturwissenschaftlichen Materialismus in den Vordergrund rückt.

Hier eine Illustration des Obengesagten an einem Beispiel aus Haeckel. In den „Lebenswundern“ vergleicht der Verfasser die monistische und dualistische Erkenntnistheorie miteinander. Wir zitieren daraus die interessantesten Punkte der Gegenüberstellung:

Monistische Erkenntnistheorie

Dualistische Erkenntnistheorie

3. Die Erkenntnis ist ein physiologischer Vorgang, dessen anatomisches Organ das Gehirn ist.

3. Die Erkenntnis ist kein physiologischer Vorgang, sondern ein rein geistiger Prozeß.

4. Der Teil des menschlichen Gehirns, in welchem Erkenntnis ausschließlich zustande kommt, ist ein räumlich begrenztes Gebiet in der Großhirnrinde, das Phronema.

4. Der Teil des menschlichen Gehirns, der scheinbar als Organ der Erkenntnis fungiert, ist tatsächlich nur das Instrument, das den geistigen Prozeß zur Erscheinung bringt.

5. Das Phronema ist eine höchst vollkommene Dynamo-Maschine, deren einzelne Teile, Phroneten, aus Millionen von Selenzellen (Phronetazellen) zusammengesetzt sind. Wie bei jedem anderen Organ des Körpers ist auch bei diesem Geistesorgan die Tätigkeit (der „Geist“) das Gesamtergebnis der Funktionen der Zellen, die es zusammensetzen.

5. Das Phronema als Organ der Vernunft ist nicht autonom tätig, sondern vermittelt durch seine einzelnen Teilorgane (Phroneten) und die daselbe zusammensetzenden Zellen nur die Beziehungen zwischen dem immateriellen Geiste und der Außenwelt. Die menschliche Vernunft ist von dem Verstande der höheren und dem Instinkte der niederen Tiere absolut verschieden.

(Ernst Haeckel: „Die Lebenswunder“, Stuttgart 1904. Synoptische Tabelle I und XVI.)

Man ersieht aus diesem typischen Bruchstück aus dem Haeckelschen Werke, daß er sich auf eine Untersuchung der philosophischen Fragen gar nicht einläßt und es nicht versteht, die materialistische und idealistische Erkenntnistheorie einander gegenüber-

zustellen. Er verspottet alle idealistischen oder vielmehr alle speziell philosophischen Jongleurkünste vom Standpunkt des Naturwissenschaftlers aus, wobei er nicht einmal den Gedanken zuläßt, daß eine andere Erkenntnistheorie als die des naturwissenschaftlichen Materialismus möglich sei. Er verspottet die Philosophen als Materialist, ohne zu merken, daß er auf dem Standpunkt des Materialisten steht.

Die ohnmächtige Wut der Philosophen gegen diesen allmächtigen Materialismus ist verständlich. Wir haben oben die Äußerungen des „echt-russischen“ Lopatin zitiert. Hier nun die Äußerung des Herrn Rudolf Willy, des fortschrittlichsten „Empiriokritikers“ und unversöhnlichen Gegners des Idealismus (bitte nicht zu lachen!)

„Der Monismus Haeckels ist ein sehr buntes Gemisch; er vereinigt gewisse naturwissenschaftliche Gesetze, wie das Gesetz der Erhaltung der Energie . . . mit gewissen scholastischen Substanz- und Ding-an-sich-Ueberlieferungen zu einem chaotischen Durcheinander.“ („Gegen die Schulweisheit“, S. 128.)

Was hat den ehrenwerten „neuesten Positivist“ so in Harnisch gebracht? Nun, wie sollte er nicht in Zorn geraten, wo er doch sofort merkte, daß alle großen Lehren seines Meisters Avenarius — z. B. daß das Gehirn kein Organ des Gedankens sei, daß die Empfindungen keine Abbilder der Außenwelt, daß die Materie (Substanz) oder das „Ding an sich“ keine objektive Realität sei usw. — vom Standpunkte Haeckels aus pures idealistisches Kauderwelsch sind?! Haeckel hat das zwar nicht ausdrücklich gesagt, denn er befaßte sich nicht mit Philosophie, auch nicht mit dem „Empiriokritizismus“ als solchem. Doch kann sich R. Willy der Einsicht nicht verschließen, daß hunderttausend Leser von Haeckel ein hunderttausendfaches Spucken auf die Mach-Avenariussche Philosophie bedeuten. Und R. Willy wischt sich beizeiten ab — nach Lopatinscher Art. Denn in ihrem Kern ist die Argumentation des Herrn Lopatin und des Herrn Willy gegen jeglichen Materialismus überhaupt und gegen den naturwissenschaftlichen Materialismus insbesondere ganz dieselbe. Für uns Marxisten ist der Unterschied zwischen dem Herrn Lopatin und den Herren Willy, Petzoldt,

Mach u. Co. nicht größer als der zwischen einem protestantischen und einem katholischen Theologen.

Der „Krieg“ gegen Haeckel bewies, daß diese unsere Auffassung der objektiven Realität entspricht, d. h. der Klassennatur der modernen Gesellschaft und ihrer ideellen Klassentendenzen.

Ein weiteres kleines Beispiel. Der Machist Kleinpeter hat das in Amerika verbreitete Werk von Karl Snyder: „Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft“ aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt (Leipzig 1905). Dieses Werk erläutert in klarer populärer Form eine ganze Reihe der neuesten Entdeckungen sowohl in der Physik als auch auf anderen Gebieten der Naturwissenschaft. Und siehe, der Machist Kleinpeter sah sich veranlaßt, Snyder mit einem Vorwort zu versehen, worin er Vorbehalte macht, wie etwa, daß Snyders Erkenntnistheorie „mangelhaft“ sei. (S. V.) Warum das? Nun darum, weil Snyder keinen Augenblick einen Zweifel darüber bestehen läßt, daß das Weltbild ein Bild der sich bewegenden und „denkenden Materie“ ist. (a. a. O., S. 228.) In seiner nächsten Arbeit „Die Weltmaschine“* sagt Snyder, darauf anspielend, daß sein Buch dem Andenken Demokrits von Abdera gewidmet ist, der ungefähr 460—360 v. Chr. lebte:

„Demokrit ist öfters der Ahnherr des Materialismus genannt worden. Es ist das eine Philosophenschule, die heute ein wenig aus der Mode gekommen ist. Doch verdient es, erwähnt zu werden, daß praktisch alle modernen Fortschritte unserer Ideen über die Welt auf seinen Begriffen sich aufbauen. Praktisch gesprochen, sind materialistische Annahmen bei physikalischen Forschungen einfach unvermeidlich.“ (S. 140.)

„Wenn er will, kann er mit dem guten Bischof Berkeley träumen, daß alles ein Traum ist. So bequem dieses Kunststück eines idealisierten Idealismus sein mag, so gibt es doch noch unter uns einige wenige, die, wie auch immer sie über das Problem der Außenwelt denken, zweifeln, daß sie selbst existieren; und es bedarf keiner langen Verfolgung der Irrlichte des Ich und Nicht-ich, um uns zu versichern, daß wir in dem unbewachten Moment, wo wir annehmen, daß wir selbst eine Persönlichkeit haben und ein Wesen sind, die ganze Reihe von Erscheinungen einlassen, die uns durch die sechs Eingangspforten der Sinne zuströmt. Die Nebularhypothese, der lichtvermit-

* Carl Snyder: „The world machine“, London 1907; übersetzt von Hans Kleinpeter, Leipzig 1908.

telnde Aether, die Atomtheorie und alles dergleichen können wohl passend „Arbeitshypothesen“ genannt werden, doch ist wohl daran zu erinnern, daß bei Abwesenheit eines Beweises vom Gegenteil sie auf mehr oder weniger der gleichen Grundlagen beruhen, wie die Hypothese, daß ein Wesen, das Du, nachsichtiger Leser, „Du“ nennst, diese Zeilen prüfend verfolgt.“ (S. 31 u. 32.)

Man vergegenwärtige sich nur das bittere Los eines Machisten, wenn seine feinen Lieblingskonstruktionen, die naturwissenschaftliche Kategorien auf einfache Arbeitshypothesen zurückführen, von den Naturforschern beiderseits des Ozeans als purer Unsinn verhöhnt werden! Soll man sich da wundern, daß Rudolf Willy im Jahre 1905 gegen Demokrit loszieht, als wäre dieser Feind noch am Leben, womit er ausgezeichnet die Parteilichkeit der Philosophie demonstriert und wieder und wieder einmal seine wahre Stellung in diesem Parteikampfe offenbart?

„Gewiß — schreibt er — hatte Demokrit kein Bewußtsein davon, daß die Atome und der leere Raum lediglich fiktive Begriffe sind, die bloße Handlangerdienste verrichten und nur aus Gnaden der Zweckmäßigkeit — solange sie sich als brauchbar erweisen — ihr Dasein fristen. So frei war Demokrit nicht; aber auch unsere modernen Naturforscher — von einigen Ausnahmen abgesehen — sind es nicht. Der Glaube des alten Demokrit ist auch der Glaube unserer Naturforscher.“ (a.a.O., S. 57.)

Grund zum Verzweifeln ist allerdings vorhanden! Da hat man ganz „neuartig“, „empiriokritisch“ bewiesen, daß sowohl Raum wie Atome „Arbeitshypothesen“ sind, und die Naturforscher machen sich über diesen Berkeleyanismus lustig und folgen Haeckel! Wir sind ja gar keine Idealisten, das ist Verleumdung, wir bemühen uns bloß (mit den Idealisten zusammen), die erkenntnistheoretische Linie des Demokrit zu widerlegen, wir bemühen uns bereits über 2000 Jahre, — und alles umsonst! Da bleibt unserem Führer Ernst Mach nichts weiter übrig, als sein letztes Werk, das Resultat seines Lebens und seiner Philosophie — „Erkenntnis und Irrtum“ — einem Wilhelm Schuppe zu widmen und im Text wehmütig zu bemerken, daß die Mehrzahl der Naturforscher Materialisten sind, und daß er auch „in Haeckel einen aufrichtigen, unbestechlichen Kämpfer für Aufklärung und Denkfreiheit“ verehere. (2. Auflage, S. 14.)

Hierin zeigt er sich ganz, dieser Ideologe des reaktionären Kleinbürgertums, der dem Erzreaktionär W. Schuppe folgt und

die Denkfreiheit eines Haeckel „verehrt“. So sind sie alle, diese humanen Philister in Europa mit ihren freidenkerischen Sympathien und ihrem ideellen (politischen und ökonomischen) Eingenommensein für die Wilhelm Schuppe*. Die Parteilosigkeit in der Philosophie ist nichts anderes als ein jammervoll-maskierter Lakaiendienst für den Idealismus und Fideismus.

Man vergleiche noch zum Schluß die Aeußerung Franz Mehrings über Haeckel, die Aeußerung eines Mannes, der nicht nur Marxist sein will, sondern es auch zu sein versteht. Gleich nach Erscheinen der „Welträtsel“, schon Ende des Jahres 1899, wies Mehring sofort darauf hin, daß

„Haeckels Werk in seinen minder guten wie in seinen sehr guten Seiten außerordentlich geeignet ist, die in der Partei anscheinend etwas durcheinander geratenen Ansichten darüber zu klären, sowohl was sie am historischen Materialismus als auch was sie am historischen Materialismus besitzt**.“

An Haeckel sei zu bemängeln, daß er keine Ahnung vom historischen Materialismus hat und sich zu einer Reihe schreiender Absurditäten über Politik sowohl wie über „monistische Religion“ usw. versteigt. „Er (Haeckel) ist Materialist und Monist, aber nicht historischer, sondern nur naturwissenschaftlicher Materialist.“ (Ebenda.)

„Wer einmal diese Unfähigkeit (des beschränkt naturwissenschaftlichen Materialismus, bei gesellschaftlichen Fragen mitzureden) mit Händen greifen, wer sich mit der Erkenntnis durchdringen will, daß der naturwissenschaftliche Materialismus sich zum historischen Materialismus erweitern muß, wenn er wirklich eine unwiderstehlich aufräumende Waffe im großen Befreiungskampf der Menschheit sein will, der lese Haeckels Buch. Aber er lese es nicht nur deshalb! Seine ungemein schwache Seite hängt viel mehr untrennbar mit seiner ungemein starken Seite zusammen, mit der faßlichen, klaren, schließlich doch den ungleich größeren und wichtigeren Teil des Bandes füllenden Darstellung, die Haeckel von der Entwicklung der Naturwissenschaften in diesem Jahrhundert oder mit anderen Worten von dem Siegeszug des naturwissenschaftlichen Materialismus gibt***.“

* Plechanow trachtete in seinen Bemerkungen gegen die Machisten weniger danach, Mach zu widerlegen, als vielmehr der Fraktion der Bolschewiki Schaden zuzufügen. Für diese kleinliche und klägliche Ausnützung der grundlegenden theoretischen Meinungsverschiedenheiten wurde er schon hinreichend bestraft durch die zwei Büchlein menschewistischer Machisten.

** Franz Mehring: „Die Welträtsel“, „Neue Zeit“, 1899/1900, Bd. XVIII, 1, S. 418.

*** a.a.O., S. 419.

SCHLUSS

Von vier Gesichtspunkten aus muß ein Marxist an die Beurteilung des Empiriokritizismus herantreten.

Erstens und vor allem muß man die theoretischen Grundlagen dieser Philosophie mit denen des dialektischen Materialismus vergleichen. Ein solcher Vergleich, dem die drei ersten Kapitel gewidmet waren, zeigt auf der ganzen Linie der erkenntnistheoretischen Fragen den totalreaktionären Charakter des Empiriokritizismus, der die alten Fehler des Idealismus und des Agnostizismus mit neuen Schrullen, Sophismen und Kniffen verschleiert. Nur bei absoluter Unwissenheit darüber, was philosophischer Materialismus überhaupt und was die dialektische Methode von Marx und Engels ist, kann man von einer „Vereinigung“ des Empiriokritizismus mit dem Marxismus reden.

Zweitens muß man den Platz des Empiriokritizismus als einer sehr kleinen Schule von Fachphilosophen unter den übrigen philosophischen Schulen der Gegenwart bestimmen. Von Kant ausgehend, schlugen Mach und Avenarius den Weg ein nicht zum Materialismus, sondern nach der entgegengesetzten Seite hin, zu Hume und Berkeley. In der Einbildung, daß er überhaupt die „Erfahrung reinige“, reinigte Avenarius tatsächlich nur den Agnostizismus vom Kantianismus. Die ganze Schule von Mach und Avenarius marschiert immer bestimmter zum Idealismus, in trauter Eintracht mit einer der reaktionärsten aller idealistischen Schulen, mit der sogenannten immanenten Schule.

Drittens muß in Betracht gezogen werden der unzweifelhafte Zusammenhang des Machismus mit einer Schule in einem Zweig der modernen Naturwissenschaft. Auf der Seite des Materialismus steht unverändert die erdrückende Mehrheit der Naturforscher sowohl im allgemeinen als auch auf dem betreffenden Spezialgebiet, nämlich in der Physik. Die Minderheit der neuen

Physiker ist unter dem Eindruck des durch die großen Entdeckungen der letzten Jahre erfolgten Zusammenbruchs der alten Theorien, unter dem Eindruck der Krise in der neuen Physik, die besonders anschaulich die Relativität unserer Kenntnisse zeigte, infolge der Unkenntnis der Dialektik, über den Relativismus zum Idealismus hinabgeglitten. Der modische physikalische Idealismus unserer Tage ist ein ebenso reaktionäres kurzlebiges Strohfeuer, wie der physiologische Idealismus der jüngsten Vergangenheit.

Viertens kann man nicht umhin, hinter der erkenntnistheoretischen Scholastik des Empiriokritizismus den Parteienkampf in der Philosophie zu sehen, einen Kampf, der letzten Endes die Tendenzen und die Ideologie der einander feindlich gegenüberstehenden Klassen der modernen Gesellschaft zum Ausdruck bringt. Die neueste Philosophie ist genau so parteilich, wie die vor zweitausend Jahren. Die kämpfenden Parteien sind dem Wesen der Sache nach, das durch gelahrt-quacksalberische neue Namen oder durch schwachsinnige Parteilosigkeit verhüllt wird, der Materialismus und der Idealismus. Letzterer ist nur eine verfeinerte, raffinierte Form des Fideismus, der in voller Rüstung gewappnet dasteht, über große Organisationen verfügt und nach wie vor unausgesetzt auf die Massen einwirkt, indem er das geringste Schwanken des philosophischen Gedankens sich zunutze macht. Die objektive Klassenrolle des Empiriokritizismus läuft ganz hinaus auf Handlangerdienste für die Fideisten in ihrem Kampf gegen den Materialismus überhaupt und gegen den historischen Materialismus insbesondere.

Zusatz zu § 1 des Kapitels IV

VON WELCHER SEITE KRITISIERTE N. G. TSCHERNY- SCHEWSKY DEN KANTIANISMUS?

Im ersten Paragraph des vierten Kapitels zeigten wir ausführlich, daß die Materialisten Kant von einer diametral entgegengesetzten Seite aus kritisierten und kritisieren, als es Mach und Avenarius tun. Es dürfte nicht überflüssig sein, hier noch kurz auf die erkenntnistheoretische Stellungnahme des großen russischen Hegelianers und Materialisten N. G. Tschernyschewsky hinzuweisen.

Kurze Zeit, nachdem Kant von dem deutschen Schüler Feuerbachs, Albrecht Rau, einer Kritik unterzogen worden war, versuchte der große russische Schriftsteller N. G. Tschernyschewsky, ebenfalls ein Schüler Feuerbachs, zum erstenmal sein Verhältnis zu Feuerbach sowie zu Kant darzulegen. N. G. Tschernyschewsky trat schon in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in der russischen Literatur als Feuerbach-Anhänger auf, doch unsere Zensur erlaubte ihm nicht einmal Feuerbachs Namen zu erwähnen. Im Jahre 1888 versuchte Tschernyschewsky, im Vorwort zu der beabsichtigten dritten Auflage der „Aesthetischen Beziehungen der Kunst zur Wirklichkeit“, direkt auf Feuerbach hinzuweisen, aber die Zensur erlaubte auch im Jahre 1888 nicht einmal einen einfachen Hinweis auf Feuerbach! Das Vorwort erschien erst im Jahre 1906. (Siehe Bd. X, 2. Teil der „Sämtlichen Werke“ von N. G. Tschernyschewsky, S. 190—197.) In diesem Vorwort widmet N. G. Tschernyschewsky eine halbe Seite der Kritik an Kant und jenen Naturforschern, die in ihren philosophischen Schlußfolgerungen Kants Wege gehen.

Hier diese bemerkenswerte Betrachtung N. G. Tschernyschewskys vom Jahre 1888:

„... Jene Naturalisten, die sich für die Schöpfer allumfassender Theorien halten, bleiben tatsächlich nur Schüler und in der Regel sogar schwache

Schüler der alten Denker, die die metaphysischen Systeme geschaffen haben, in der Regel der Denker, deren Systeme teils schon von Schelling und endgültig von Hegel zerstört wurden. Es genügt, daran zu erinnern, daß die Mehrzahl der Naturalisten, die umfassende Theorien über die Gesetze des menschlichen Denkens zu konstruieren suchten, die metaphysische Theorie Kants von der Subjektivität unserer Erkenntnis wiederholen . . .“

Den alles durcheinanderwerfenden russischen Machisten zur Beachtung: Tschernyschewsky bleibt hinter Engels zurück, soweit er in seiner Terminologie den Gegensatz von Materialismus und Idealismus mit dem Gegensatz von metaphysischem und dialektischem Denken vermengt, aber Tschernyschewsky steht durchaus auf gleicher Höhe mit Engels, soweit er Kant nicht den Realismus zum Vorwurf macht, sondern den Agnostizismus und Subjektivismus, nicht die Annahme des „Dinges an sich“, sondern des Unvermögens, unsere Erkenntnis von dieser objektiven Quelle abzuleiten.

„ . . Kant nachsprechen, daß die Formen unserer sinnlichen Wahrnehmung keine Aehnlichkeit mit den Formen der wirklichen Existenz der Gegenstände haben . . .“

Den alles durcheinanderwerfenden russischen Machisten zur Beachtung: Tschernyschewskys Kritik an Kant ist der von Mach-Avenarius und den Immanenzlern geübten Kritik an Kant diametral entgegengesetzt, denn für Tschernyschewsky, wie für jeden Materialisten, haben die Formen unserer Sinneswahrnehmung Aehnlichkeit mit den Formen der wirklichen, d. h. der objektiv-realen Existenz der Gegenstände.

„ . . daß folglich die wirklich existierenden Gegenstände und deren wirkliche Eigenschaften, ihre wirklichen Beziehungen zueinander für uns unerkennbar sind . . .“

Den alles durcheinanderwerfenden russischen Machisten zur Beachtung: für Tschernyschewsky, wie für jeden Materialisten, existieren die Gegenstände, das heißt, in der geschraubten Sprache Kants ausgedrückt, die „Dinge an sich“ wirklich und sind d u r c h a u s für uns erkennbar, erkennbar sowohl in ihrer Existenz als auch in ihren Eigenschaften wie in ihren wirklichen Beziehungen.

„ . . und daß sie, wenn sie erkennbar wären, nicht Gegenstand unseres Denkens sein könnten, welches das ganze Material der Kenntnisse in Formen

hineinlegt, die von den Formen der wirklichen Existenz gänzlich verschieden sind, daß auch die Denkgesetze selbst nur subjektive Bedeutung haben . . .“

Den machistischen Wirrköpfen zur Beachtung: für Tschernyschewsky, wie für jeden Materialisten, haben die Denkgesetze nicht allein subjektive Bedeutung, sie spiegeln vielmehr die Formen der wirklichen Existenz der Gegenstände wider, sind diesen Formen völlig ähnlich und nicht von ihnen verschieden.

...daß es in der Wirklichkeit nichts derartiges gibt, was uns als Verknüpfung von Ursache und Wirkung erscheint, denn es gibt weder ein Vorangehendes noch ein Nachfolgendes, weder ein Ganzes noch Teile usw. usw. . . .“

Den machistischen Wirrköpfen zur Beachtung: für Tschernyschewsky, wie für jeden Materialisten, gibt es in Wirklichkeit das, was uns als Verknüpfung von Ursache und Wirkung erscheint, gibt es eine objektive Kausalität oder Naturnotwendigkeit.

„. . . Wenn die Naturalisten aufhören werden, diesen und ähnlichen metaphysischen Unsinn zu reden, werden sie fähig sein, auf der Grundlage der Naturwissenschaft ein System von exakteren und vollständigeren Begriffen als die von Feuerbach dargelegten auszuarbeiten, und sie werden es wahrscheinlich auch ausarbeiten . . .“

Den machistischen Wirrköpfen zur Beachtung: Tschernyschewsky nennt jede Abweichung vom Materialismus, sei es in der Richtung zum Idealismus, sei es zum Agnostizismus, metaphysischen Unsinn.

„. . . Einstweilen aber bleibt die beste Darstellung der wissenschaftlichen Begriffe über die sogenannten Grundfragen der menschlichen Wißbegierde die Feuerbachsche.“ (S. 196.)

Grundfragen der menschlichen Wißbegierde nennt Tschernyschewsky das, was in der modernen Sprache Grundfragen der Erkenntnistheorie oder der Gnoseologie genannt wird. Tschernyschewsky ist der einzige wirklich große russische Schriftsteller, der es verstand, von den fünfziger Jahren an bis zum Jahre 1888 auf dem Niveau eines geschlossenen philosophischen Materialismus zu bleiben und den kläglichen Unsinn der Neukantianer, Positivisten, Machisten und sonstigen Wirrköpfe zurückzuweisen. Tschernyschewsky verstand es aber nicht — oder richtiger, er konnte es nicht, infolge der Rückständigkeit des russischen Lebens — sich zum dialektischen Materialismus von Marx und Engels aufzuschwingen.

**ZEHN FRAGEN AN DEN REFERENTEN / ZUR
FRAGE DER DIALEKTIK**

6

- WILLIAM T. FLEMING

Die Streichungen, die mit Bleistift gemachten Bemerkungen sowie der Zusatz bei der zweiten und dritten Frage rühren vermutlich von Innokentij Dubrowinski her.

ZEHN FRAGEN AN DEN REFERENTEN¹⁶

1. Erkennt der Referent an, daß die Philosophie des Marxismus der dialektische Materialismus ist?

Wenn nicht, warum hat er sich auch nicht ein einziges Mal mit den zahlreichen diesbezüglichen Erklärungen Engels' auseinandergesetzt?

Wenn ja, warum nennen die Machisten ihre „Revision“ des dialektischen Materialismus „Philosophie des Marxismus“? (Siehe „Sammelbuch der Machisten“, S. 234¹⁷.)

2. Erkennt der Referent an, daß Engels eine grundlegende Einteilung der philosophischen Systeme in Materialismus und Idealismus vornimmt, wobei er die Linie Humes in der neueren Philosophie als eine mittlere, zwischen Materialismus und Idealismus schwankende bezeichnet, sie „Agnostizismus“ nennt und den Kantianismus für eine Abart des Agnostizismus erklärt?¹⁸

3. Erkennt der Referent an, daß der Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus die Anerkennung der Außenwelt und deren Widerspiegelung im Kopfe des Menschen zugrunde liegt?

4. Erkennt der Referent Engels' Auffassung der Verwandlung der „Dinge an sich“ in „Dinge für uns“ als richtig an? („Feuerbach“, S. 15 u. 65.)

5. Erkennt der Referent die Behauptung Engels', daß „die wirkliche Einheit der Welt in ihrer Materialität besteht“, als richtig an? („Anti-Dühring“, 2. Aufl., S. 28, 1. Abschnitt, § III über Apriorismus¹⁹, S. 31.)

6. Erkennt der Referent die Behauptung Engels', daß „Materie ohne Bewegung ebenso undenkbar ist, wie Bewegung ohne Materie“, als richtig an? („Anti-Dühring“, 1886, 2. Aufl., S. 45, § VI über Naturphilosophie, Kosmogenie, Physik und Chemie, S. 50.)

7. Erkennt der Referent an, daß die Idee der Kausalität, der Notwendigkeit, der Gesetzmäßigkeit usw. die Widerspiegelung

der Naturgesetze, der wirklichen Welt im Kopfe des Menschen ist? Oder war Engels im Unrecht, als er dies behauptete? („Anti-Dühring“, S. 20 u. 21 im § III über Apriorismus und S. 103 u. 104 im § XI über Freiheit und Notwendigkeit.)

8. Ist dem Referenten bekannt, daß Mach sich mit dem Haupt der Immanentenschule, Schuppe, einverstanden erklärt und ihm sogar sein letztes und wichtigstes philosophisches Werk gewidmet hat? Wie erklärt sich der Referent diesen Anschluß Machs an die offen idealistische Philosophie Schuppes, eines Verteidigers des P f a f f e n t u m s und überhaupt eines offenen Reaktionärs in der Philosophie?

9. Warum hat der Referent den „Vorfall“ mit seinem gestrigen Genossen (aus den „Beiträgen“²⁰⁾, dem Menschewik Juschke-witsch, verschwiegen, der heute Bogdanow (wie Rachmetow es tut) für einen I d e a l i s t e n erklärt hat? Ist dem Referenten bekannt, daß Petzoldt in seinem letzten Werk eine ganze Reihe von Machs Schülern zu den I d e a l i s t e n rechnet?

10. Gibt der Referent die Tatsache zu, daß Machismus mit Bol-schewismus nichts gemein hat? Daß Lenin gegen den Machismus wiederholt protestiert hat? Daß die Menschewiki Juschke-witsch und Valentinow „reine“ Empiriokritiker sind?

ZUR FRAGE DER DIALEKTIK²¹

Spaltung des Einheitlichen und Erkenntnis seiner widerspruchsvollen Bestandteile [siehe Zitat aus Philon über Heraklit am Anfang von Teil III (über die „Erkenntnis“) des „Heraklit“ von Lassalle²²] ist das Wesen (eine der „Wesenheiten“, eines der grundlegenden, wenn nicht das grundlegende Merkmal oder der Hauptzug) der Dialektik. So stellt auch Hegel die Frage (Aristoteles²³ ringt damit beständig in seiner „Metaphysik“ und bekämpft Heraklit bzw. die Ideen Heraklits).

Die Richtigkeit dieser Seite des Inhaltes der Dialektik muß an der Hand der Geschichte der Wissenschaft geprüft werden. Dieser Seite der Dialektik wird gewöhnlich (z. B. bei Plechanow) nicht genügend Aufmerksamkeit gewidmet: die Identität der Gegensätze wird als Summe von Beispielen genommen („z. B. Same“, „z. B. Urkommunismus“, — wie das auch Engels tut²⁴, doch nur aus Gründen der Popularisierung), nicht aber als Gesetz des Erkennens (und Gesetz der objektiven Welt).

In der Mathematik: + und —. Differential und Integral.

In der Mechanik: Wirkung und Gegenwirkung.

In der Physik: Positive und negative Elektrizität.

In der Chemie: Verbindung und Dissoziation der Atome.

In der Gesellschaftswissenschaft: Klassenkampf.

Identität der Gegensätze (vielleicht richtiger: deren „Einheit“, obwohl der Unterschied der Ausdrücke „Identität“ und „Einheit“ hier nicht besonders wesentlich ist; in gewissem Sinne sind beide richtig²⁵) bedeutet Anerkennung (Aufdeckung) der widerspruchsvollen, einander ausschließenden, entgegengesetzten Tendenzen für alle Erscheinungen und Vorgänge der Natur (Geist und Gesellschaft inbegriffen). Bedingung der Erkenntnis aller Weltvorgänge in ihrer „Selbstbewegung“, in ihrer sponta-

nen Entwicklung, in ihrem lebendigen Sein ist die Erkenntnis derselben als Einheit der Gegensätze. Entwicklung ist „Kampf“ der Gegensätze. Die beiden grundlegenden (oder möglichen? oder in der Geschichte zu beobachtenden) Auffassungen der Entwicklung (Evolution) sind: Entwicklung als Verkleinerung und Vergrößerung, als Wiederholung; u n d Entwicklung als Einheit der Gegensätze (Spaltung des Einheitlichen in einander ausschließende Gegensätze und deren gegenseitige Beziehung).

Die erste Auffassung ist tot, arm, trocken, die zweite lebendig. N u r die zweite liefert den Schlüssel zum Verständnis der „Selbstbewegung“ alles Seienden; nur sie liefert den Schlüssel zum Verständnis der „Sprünge“, der „Unterbrechung im Aufeinander“, der „Verwandlung in das Gegenteil“, der Vernichtung des Alten und Entstehung des Neuen.

Die Einheit (Zusammenfallen, Identität, Wirkungsgleichheit) der Gegensätze ist bedingt, temporär, vergehend, relativ. Der Kampf der sich gegenseitig ausschließenden Gegensätze ist absolut, wie die Entwicklung, die Bewegung absolut ist.

N. B. Der Unterschied zwischen Subjektivismus (Skeptizismus, Sophistik usw.) und Dialektik besteht u. a. darin, daß in der (objektiven) Dialektik auch der Unterschied zwischen Relativem und Absolutem selbst relativ ist. Für die objektive Dialektik ist auch im Relativen Absolute enthalten. Für den Subjektivismus und die Sophistik ist das Relative nur relativ und schließt das Absolute aus.

Bei der ersten Auffassung der Bewegung tritt die Selbstbewegung, deren treibende Kraft, deren Quelle, deren Motiv (oder diese Quelle wird n a c h a u ß e n verlegt — Gott, Subjekt usw.) in den Schatten. Bei der zweiten Auffassung richtet sich das Hauptaugenmerk gerade auf die Erkenntnis der Q u e l l e der „Selbstbewegung“.

Marx analysiert im „Kapital“ zunächst das einfachste, gewöhnlichste, grundlegendste, massenmäßigste, alltäglichste, milliardenfach zu beobachtende Verhältnis der bürgerlichen Warengesellschaft: den Warenaustausch. Die Analyse deckt in dieser

einfachsten Erscheinung (in dieser „Zelle“ der bürgerlichen Gesellschaft) alle Widersprüche (bzw. die Keime aller Widersprüche) der modernen Gesellschaft auf. Die weitere Darstellung zeigt uns die Entwicklung (sowohl Wachstum wie Bewegung) dieser Widersprüche und dieser Gesellschaft in der Summe ihrer Grundbestandteile, von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende.

Dies muß nun die Methode der Darstellung (bzw. des Studiums) der Dialektik überhaupt sein (denn die Dialektik der bürgerlichen Gesellschaft bei Marx ist nur ein besonderer Fall der Dialektik überhaupt) . . . Beginnen mit dem Einfachsten, Gewöhnlichsten, Massenhaftesten usw., mit beliebigen A u s s a g e n , wie: die Blätter des Baumes sind grün, Johann ist ein Mensch, der Spitz ist ein Hund u. a. Schon hier (wie Hegel genial erkannt hat) haben wir eine Dialektik: Einzelnes ist Allgemeines. (Vgl. dazu Aristoteles, „Metaphysik“, übersetzt von Schwegler, Bd. II, 8, 40, 3. Buch 4, Kapitel 8 u. 9, „denn natürlich kann man nicht der Meinung sein, daß es ein Haus“ [ein Haus überhaupt] „gebe außer den sichtbaren Häusern“²⁶.)

Somit sind Gegensätze (das Einzelne ist dem Allgemeinen entgegengesetzt) identisch: das Einzelne existiert nicht anders als in dem Zusammenhang, der zum Allgemeinen führt. Das Allgemeine existiert nur im Einzelnen, durch das Einzelne. Jedes Einzelne ist (auf die eine oder andere Art) Allgemeines. Alles Allgemeine bildet ein Teilchen oder eine Seite oder das Wesen des Einzelnen. Alles Allgemeine umfaßt alle einzelnen Dinge lediglich annähernd. Alles Einzelne geht in das Allgemeine nur unvollständig ein usw. usw. Alles Einzelne hängt durch Tausende von Uebergängen mit einer anderen Art Einzelner (Dinge, Erscheinungen, Vorgänge) zusammen usw. Hier bereits finden sich Elemente, Keime, Begriffe der Notwendigkeit, des objektiven Zusammenhanges in der Natur usw. Zufälliges und Notwendiges, Erscheinung und Wesen sind schon hier vorhanden, denn wenn wir sagen: Johann ist ein Mensch, der Spitz ist ein Hund, dies ist ein Baumblatt usw., so lassen wir eine Reihe von Merkmalen als z u f ä l l i g e beiseite,

sondern das Wesentliche vom bloß Erscheinenden und stellen sie einander gegenüber.

Auf diese Weise kann man (und soll man) in jeder beliebigen Aussage, wie in einer „Zelle“, die Keime aller Elemente der Dialektik aufdecken und so zeigen, daß die Dialektik überhaupt der gesamten menschlichen Erkenntnis eigen ist. Und die Naturwissenschaft zeigt uns (und das muß wiederum an einem beliebigen einfachen Beispiele demonstriert werden) die objektive Natur mit denselben Eigenschaften, Verwandlung des Einzelnen in das Allgemeine, des Zufälligen in das Notwendige, die Uebergänge, die Transgressionen, den gegenseitigen Zusammenhang der Gegensätze. Die Dialektik ist eben die Erkenntnistheorie (Hegels und) des Marxismus. Gerade diese Seite der Sache (es handelt sich hier nicht um die „Seite“, sondern um das Wesen der Sache) ließ Plechanow unbeachtet, von anderen Marxisten ganz zu schweigen.

*

Die Erkenntnis stellt in Form eines Systems von Kreisen sowohl Hegel²⁷ (vgl. Logik) als auch der moderne „Erkenntnistheoretiker“ der Naturwissenschaft, der Eklektiker und Gegner der Hegelei (die er nicht begriffen hat), Paul Volkmann (vgl. dessen „Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaft“²⁸), dar.

(Ist Chronologie erforderlich? Nein!)

„Kreise“ der Philosophie:

der Antike: von Demokrit bis zu Plato und zur Dialektik
Heraklits;

der Renaissance: Descartes versus Gassendi (Spinoza?);

der Neuzeit: Holbach — Hegel über Berkeley, Hume, Kant;
Hegel — Feuerbach — Marx.

Die Dialektik als eine lebendige, vielseitige (bei ewig zunehmender Zahl von Seiten) Erkenntnis mit einer Unzahl von

Schattierungen jeglicher Art, Schattierungen der Annäherung an die Wirklichkeit (mit einem philosophischen System, das sich aus jeder Schattierung zu einem Ganzen auswächst). — dies der unermesslich reiche Inhalt, verglichen mit dem „metaphysischen“ Materialismus, dessen Haupt ü b e l in der Unfähigkeit besteht, die Dialektik auf die Bildertheorie, auf den Prozeß und auf die Entwicklung der Erkenntnis anzuwenden.

Der philosophische Idealismus ist nur vom Standpunkt des groben, einfachen metaphysischen Materialismus Unsinn. Umgekehrt ist vom Standpunkte des dialektischen Materialismus der philosophische Idealismus eine einseitige, übertriebene, überschwengliche (Dietzgen) Entwicklung (Aufblähung, Aufschwellung) eines der Züge, einer der Seiten, einer der Grenzen der Erkenntnis zum von der Materie, von der Natur losgelösten, vergötterten Absoluten. Idealismus bedeutet Pfaffentum. Stimmt! Doch ist der philosophische Idealismus („richtiger gesagt“ und „außerdem“) ein Weg zum Pfaffentum ü b e r e i n e d e r Schattierungen der unendlich verwickelten Erkenntnis des (dialektischen) Menschen.

Die Erkenntnis des Menschen ist nicht (bzw. beschreibt nicht) eine gerade Linie, sondern eine Kurve, die sich dem System der Kreise, einer Spirale, unendlich nähert. Jedes Bruchstück, jeder Splitter, jedes Stückchen dieser Kurve kann verwandelt werden (einseitig verwandelt werden) in eine selbständige, ganze, gerade (Linie), die, wenn man vor lauter Bäumen den Wald nicht sieht, dann in den Sumpf, zum Pfaffentum führt (wo sie das K l a s s e n i n t e r e s s e der herrschenden Klassen v e r a n k e r t). Gradlinigkeit und Einseitigkeit, Hölzernheit und Verknöcherung, Subjektivismus und subjektive Blindheit, voilà die erkenntnistheoretischen Wurzeln des Idealismus. Das Pfaffentum (= philosophischer Idealismus) aber besitzt natürlich e r k e n n t n i s t h e o r e t i s c h e Wurzeln, ist nicht ohne Boden. Es ist unstreitig eine t a u b e Blüte, aber eine taube Blüte, die am lebendigen Baum der lebendigen, fruchtbaren, wahren, machtvollen, allmächtigen, objektiven, absoluten menschlichen Erkenntnis blüht.

A N H A N G

ANMERKUNGEN

¹ **Positivismus** nennt man eine philosophische Richtung, die durch Auguste Comte (1798—1857) begründet und dann durch Herbert Spencer weiter entwickelt wurde. Wie der Name andeutet, will diese Richtung nur auf „positive“ Erkenntnisse, also in erster Reihe auf die „Erfahrung“ gegründet sein. Trotzdem ist der Positivismus eine idealistische Richtung in der Philosophie, denn unter „Erfahrung“ verstehen ihre Vertreter nicht die von den Menschen unabhängige materielle Welt, sondern die Empfindungen der Menschen. Ob diesen ein von den Menschen unabhängiges materielles Sein entspricht oder nicht, erklären sie im besten Falle für ungewiß. Besonders stark tritt der Idealismus der Positivisten auf dem Gebiete der Gesellschaftswissenschaften hervor. Die Entwicklung der Gesellschaft machen sie alle von der Entwicklung der menschlichen Ideen, der Wissenschaften usw. abhängig, statt umgekehrt, die Entwicklung der Ideen von der Entwicklung der gesellschaftlichen Verhältnisse abzuleiten. — S. 3.

² Diese Stelle aus § 9 ist, wie der Schluß des § 5, in der zweiten Auflage weggelassen. Die neueren englischen Ausgaben der „Prinzipien der menschlichen Erkenntnis“ bringen diese Stelle aus der ersten Auflage als Fußnote. In der deutschen Uebersetzung dieses Berkeley'schen Werkes von F. Überweg fehlt sie. — S. 7.

³ **Solipsismus** ist eine in diesem Werke Lenins ausführlich behandelte philosophische Richtung, die durch den englischen Bischof Berkeley (1684 bis 1753) begründet wurde. Der Name ist aus zwei lateinischen Worten zusammengesetzt, deren erstes: solus = allein, das zweite: ipse = ich selbst, bedeutet. Diesen Namen hat man dieser Richtung beigelegt, weil nach der Meinung ihrer Anhänger nur das Ich existiert: meine Empfindungen sind das „einzig Seiende“. Demnach sind alle anderen Menschen auch nur Empfindungen meines eigenen Ich, denen ebensowenig real existierende Wesen entsprechen müssen, wie den Menschen, die ich im Traume „empfinde“; es existiert eben nichts anderes als ich selbst ganz allein. Diesen Idealismus bezeichnet man deshalb auch als „subjektiven“ Idealismus, da er die Existenz der Welt, ihre Beschaffenheit, ihre Gesetzmäßigkeit usw. als vom Subjekte abhängig annimmt, also für Gesetze des subjektiven Bewußtseins erklärt, denen keine objektive, d. h. von der Beschaffenheit des subjektiven Bewußtseins unabhängige Geltung zukommt. — S. 10.

⁴ **Immanenzphilosophie** — eine idealistische Richtung in der modernen Philosophie, deren Anhänger mit dem lateinischen Wort „i m m a n e n t“ (= innewohnend, nicht überschreitend) angeben wollen, daß sie mit ihren philosophischen Theorien die Grenzen der unmittelbar gegebenen menschlichen Erfahrung nicht überschreiten. Unter „Erfahrung“ verstehen sie aber nicht die materielle Welt, die natürlich durch die menschliche Erkenntnis, die in ihr wurzelt und ihr Abbild ist, nicht überschritten werden kann, sondern

gerade das Gegenteil: unter unmittelbar gegebener Erfahrung verstehen sie nur die Empfindungen und Ideen des Menschen. Die Immanenzphilosophen halten Erfahrung nur innerhalb des Bewußtseins für möglich, das Sein wird in das Bewußtsein verlegt und geht über das Bewußtsein nicht hinaus. Alles, was darüber hinausgeht (die ganze materielle Welt), ist „unmittelbar“ nicht gegeben, überschreitet also unsere „Erfahrung“ (so in erster Reihe die Materie). Deshalb ist nach ihnen der Materialismus nicht immanent, sondern transzendent (= die Erfahrung überschreitend) und eine Metaphysik. Hingegen ist Gott, da er selbst Geist, also Idee ist, unmittelbare Erfahrung und die Religion eine Erfahrungswissenschaft. Die Hauptvertreter der „immanenten Philosophie“ sind W. Schuppe, A. v. Leclair, J. Rehmke und Rich. v. Schubert-Soldern. — S. 29.

⁵ Petruschka — Figur aus Gogols Roman „Die toten Seelen“; der Typus eines einfältigen Kammerdieners; seine größte Leidenschaft ist, fortgesetzt Bücher zu lesen, die er gar nicht versteht. — S. 45.

⁶ Woroschilow — eine Romanfigur bei Turgenjew (in seinem Roman „Rauch“). Dieser Privatdozent liebte es, in der Konversation möglichst viele Namen von Gelehrten und Schriftstellern zu erwähnen. — S. 86.

⁷ Georg Plechanow, der selbst den „Ludwig Feuerbach“ von Fr. Engels ins Russische übersetzt hat (die erste Auflage dieser Uebersetzung erschien 1892 in Genf, eine zweite Auflage 1905 dortselbst), versah die Ausgabe mit Anmerkungen, unter denen die siebente sich mit der Frage der Erkennbarkeit der Welt beschäftigt. Nachdem die Ansichten Humes', Fichtes usw. dargelegt werden, wird besonders die Auffassung Kants kritisiert, nach der das Ding an sich nicht erkennbar ist und unsere Erkenntnis der Dinge (der Welt) durch die Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens bestimmt wird. Zur Widerlegung der Kantschen Ansicht und zur Illustrierung der materialistischen Auffassung zitiert Plechanow unter anderem folgende Stelle aus der Schrift des russischen Gelehrten Setschonow „Das gegenständliche Denken und die Wirklichkeit“:

„Jeder von uns empfundenen Tonschwingung oder jedem Tonübergang von gewisser Stärke, Höhe und Dauer entspricht eine ganz bestimmte Veränderung der Tonbewegung in der Wirklichkeit. Der Ton und das Licht als Empfindungen sind das Produkt des menschlichen Organismus, aber die Wurzeln der von uns gesehenen Formen und Bewegungen, ebenso wie der von uns gehörten Modulationen der Töne, liegen außer uns in der Wirklichkeit.“ „Wie immer die Gegenstände an sich, unabhängig von unserem Bewußtsein, beschaffen sein mögen — mögen auch unsere Eindrücke von ihnen nur bedingte Zeichen sein —, jedenfalls entspricht der von uns empfundenen Aehnlichkeit und Verschiedenheit eine wirkliche Aehnlichkeit und Verschiedenheit. Mit anderen Worten: die Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten, die der Mensch unter den von ihm empfundenen Gegenständen findet, sind wirkliche Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten.“

Dazu bemerkt Plechanow:

„Das kann man nicht bestreiten und infolgedessen kann auch nicht von einer Unerkennbarkeit der Dinge an sich gesprochen werden ... Unsere Emp-

findungen sind eine Art Hieroglyphen, die uns kundgeben, was in Wirklichkeit vor sich geht. Hieroglyphen sind den Ereignissen, von denen sie kundgeben, nicht ähnlich. Aber sie können sowohl die Ereignisse selbst wie auch — was das wichtigste ist — die Relationen, die zwischen ihnen bestehen, vollkommen richtig wiedergeben.“

In der zweiten Auflage seiner „Anmerkungen“ berichtigte Plechanow diese irreführende Formulierung. An Stelle der zuletzt zitierten Sätze heißt es da:

„Das ist richtig. Man muß nur bemerken, daß Herr Setschonow sich nicht ganz genau ausdrückt. Wenn er zugibt, daß unsere Eindrücke nur bedingte Zeichen der Dinge an sich sind, so scheint er anzuerkennen, daß die Dinge an sich irgendwelche uns unbekannte „Gestalt“ besitzen, die unserem Bewußtsein unzugänglich ist. Aber die „Gestalt“ ist ja doch nur das Ergebnis der Einwirkung der Dinge an sich auf uns; außerhalb dieser Einwirkung besitzen sie keine „Gestalt“. Ihre „Gestalt“, wie sie in unserem Bewußtsein existiert, jener „Gestalt“, die sie angeblich tatsächlich haben, entgegenstellen wollen, heißt daher, sich keine Rechenschaft darüber geben, welcher Begriff mit dem Wort „Gestalt“ verbunden wird. Auf einer derartigen Ungenauigkeit der Terminologie beruht ja die ganze „erkenntnistheoretische“ Scholastik des Kantianismus. Ich weiß, daß Herr Setschonow dieser Scholastik nicht zuneigt: ich bemerkte schon, daß seine Erkenntnistheorie vollkommen richtig ist, wir sollen aber unseren philosophischen Gegnern keine terminologischen Zugeständnisse machen, die uns hindern, unsere eigenen Gedanken vollkommen exakt auszudrücken. Ich mache diesen Vorbehalt auch noch deshalb, weil ich selbst in der Anmerkung zu der ersten Auflage meiner Uebersetzung dieser Broschüre von Engels mich noch nicht ganz genau ausgedrückt habe und erst in der Folge die ganze Unbequemlichkeit dieser Ungenauigkeit verspürte.“ — S. 100.

⁸ Kadetten — russische Partei des liberalen Bürgertums, entsprach etwa der deutschen Fortschrittspartei. Ihr offizieller Name hieß: „Konstitutionell-demokratische Partei“. Aus den Anfangsbuchstaben K. D. entstand der Name „Kadetten“. Die Partei wurde im Oktober 1905 gegründet und bestand einerseits aus liberalen Grundbesitzern, andererseits aus Vertretern der bürgerlich-demokratischen Intelligenz, ehemaligen Mitgliedern des „Bundes der Befreiung“. Auf dem zweiten Parteitage, im Januar 1906, unmittelbar vor den Wahlen, haben die Kadetten, um die breiten Massen der Bevölkerung besser ködern zu können, den Namen „Partei der Volksfreiheit“ angenommen. Dieser Name hat sich aber nie eingebürgert. Die Hauptpunkte des Programms der Kadetten waren: 1. parlamentarische Monarchie; 2. teilweise Enteignung des Landes der Großgrundbesitzer gegen eine „gerechte Ablösung“; Verbesserung der Lebenslage der Arbeiter, Achtstundentag — nach Möglichkeit. Die Kadetten kargten (besonders wenn die revolutionäre Welle aufwärts ging) nicht mit lauten oppositionellen Phrasen, ihre Bestrebungen waren aber stets nur auf ein Kompromiß mit dem Zarismus gerichtet. Ihr Führer Miljukow betonte bei jeder Gelegenheit, daß sie die „Opposition seiner Majestät und nicht gegen die Majestät“ sein wollen. Im imperialistischen Weltkrieg waren sie die ergebensten Diener des Zarismus und die lautesten Wortführer der zaristischen imperialistischen Politik. Nach der Februarrevolution 1917 wurden die

Kadetten die führende Regierungspartei und scharten bald alle konterrevolutionären Elemente des Landes um sich. Sie unterstützten den Putsch des Generals Kornilow und alle anderen gegenrevolutionären Unternehmungen. In den darauffolgenden Jahren organisierten sie weiter die Konterrevolution im Innern und die Intervention der fremden Mächte. Als die Deutschen die Ukraine besetzt hielten, wechselte ein Teil der Kadetten die außenpolitische Orientierung. Während die Kadetten bis dahin streng ententistisch und deutschfeindlich eingeseilt waren, begannen sie nunmehr mit den deutschen Generalen zu konspirieren, um mit ihrer Hilfe die Sowjetmacht zu stürzen. Nach dem Zusammenbruch der bewaffneten Konterrevolution hat sich die in der Emigration befindende Kadettenpartei gespalten. Der „linke“ Flügel unter Führung von Miljukow in Paris tritt für einen „demokratischen“ Block mit den rechten Sozialrevolutionären ein; der rechte Flügel (dessen Organ die in Berlin erscheinende russische Zeitung „Rul“ ist) befürwortet eine Koalition mit den Monarchisten. — S. 194.

⁹ Integralsozialismus — eine reformistisch-opportunistische Richtung innerhalb der französischen, belgischen und italienischen Arbeiterbewegung am Ende des XIX. Jahrhunderts. Im Gegensatz zum Marxismus behaupteten ihre Wortführer — unter denen der Franzose Benoit Malon und der Belgier De Paete hervorragten —, der Sozialismus habe sich nicht allein auf die Arbeiterklasse, sondern auf die gesamte „leidende Menschheit“ zu stützen. Deshalb waren sie gegen die „Enge“ des wissenschaftlichen Sozialismus, gegen Klassenkampf, für Klassenfrieden und Zusammenarbeit mit den „besten Elementen“ der Bourgeoisie. Sie riefen die Bourgeoisie auf, „gemäß den Prinzipien der Logik und Gerechtigkeit und nicht gemäß ihren individuellen Interessen zu handeln“. Die Integralsozialisten leugneten, daß der ökonomische Faktor der ausschlaggebende sei, sie betonten die „Integrität“ aller gesellschaftlichen Faktoren, d. h. sie betrachteten die moralischen Faktoren als die überwiegenden. Daher der Name Integralsozialismus. — S. 198.

¹⁰ Nosdrew — Figur aus Gogols Roman „Die toten Seelen“. Ein feiger und prahlerischer russischer Gutsbesitzer. — S. 220.

¹¹ „Bund des russischen Volkes“ — Organisation der „Schwarzen Hundert“, gegründet im Jahre 1905 mit dem Zweck, die revolutionäre Bewegung zu bekämpfen. Vereinigte in sich verschiedene soziale Gruppen, in deren Interesse die Erhaltung des Absolutismus lag. Die Hauptführer des „Bundes“ rekrutierten sich aus den Reihen der höheren Geistlichkeit und höheren Bureaucratie, der Bischöfe, Generale usw. Als Ideologen dieser Bewegung, als Agitatoren und unmittelbare Organisatoren dienten jedoch einige Intellektuelle, wie der Arzt Dubrowin, der Rechtsanwalt Bulatzel, der Schriftsteller Krušchewan und andere. Die Hauptmasse der Mitgliedschaft bildeten: Lumpenproletarier der großen Städte, kleinbürgerliche Kaufleute, Polizeianten, kleine Beamte, die sich vor ihrer Obrigkeit in günstigem Lichte zeigen wollten usw. Das Programm des „Bundes“ bestand in der Wiederherstellung des unbeschränkten Absolutismus und im Kampfe nicht nur gegen die Revolutionäre, sondern auch gegen die bürgerlichen Liberalen. Die Haupttätigkeit dieser Organisation bestand, neben Petitionen an den Zaren, „im Namen der Millionen echt russischer Leute“ mit der Bitte, den unbeschränkten Absolutismus wieder-

herzustellen, in der Veranstaltung von Pogromen hauptsächlich in den Provinzstädten gegen die „Fremdstämmigen“, in erster Linie gegen die Juden, dann auch gegen die Studenten und überhaupt gegen die Intellektuellen. Daneben übten die „Schwarzhundertler“ auch den individuellen Meuchelmord gegen linksgerichtete Politiker. Die Organisation wurde vom Hof und namentlich vom Zaren persönlich, der Ehrenmitglied des „echt russischen“ Bundes war, stark protegiert. — S. 304.

¹² „Russkoje Bogatstwo“ (Russischer Reichtum) — eine Monatschrift, gegründet von L. Obolensky, die am Anfang der neunziger Jahre in die Hände der Volkstümpler (Narodniki) überging und dann als Hauptorgan im Kampfe gegen den Marxismus diente. Sie wurde redigiert von Kriwenko, später von N. Michailowsky und W. Korolenko. Um diese Zeitschrift gruppierte sich in den ersten Jahren des XX. Jahrhunderts die radikale Intelligenz der Narodniki (Pjeschechonow, Petrischtschew u. a.). Sie gründete dann, im Jahre 1906, die „Partei der Volkssozialisten“, ein Parteigebilde, das zwischen den Kadetten (siehe Anm. 8) und den Sozialrevolutionären stand, aber ohne Einfluß auf die Massen blieb. — S. 319.

¹³ Malthusianismus — die Lehre des englischen Oekonomen und Historikers Thomas Robert Malthus (1766—1834). Malthus, ein Geistlicher der anglikanischen Kirche, stellte in seinem, im Jahre 1798 erschienenen Werke: „Untersuchung über die Gesetze der Bevölkerung“ („Essay on the laws of population“) ein eigenes „Gesetz der Bevölkerung“ auf, laut dem die Bevölkerung schneller als die Produktionsmittel wachse (die erste in geometrischer, die letzten nur in arithmetischer Reihe), was zu einem Bevölkerungsüberschuß, zu Arbeitslosigkeit und Elend führe. Das Mittel zur Bekämpfung dieser Mißstände sah er nicht in der Veränderung der sozialen Verhältnisse des kapitalistischen Systems, sondern in der Verminderung der Bevölkerung. — Die Lehre M. stellt eine Widerspiegelung der Epoche der allerersten Entwicklung der Großindustrie in England dar, einer Epoche, die die menschliche Arbeit durch Maschinen ersetzte und damit breiten Arbeitermassen die einzige Möglichkeit entzog, sich zu erhalten. Diese Lehre war der Versuch der Bourgeoisie, die Leiden und das Elend der Arbeiterklasse und den Reichtum und das Wohleben der herrschenden Klassen zu rechtfertigen, indem man sie als ein ewiges „Naturgesetz“ hinstellte. Eine scharfe Kritik dieser Theorie wurde von Karl Marx in seinem Werke „Theorien über den Mehrwert“ gegeben. Nichtsdestoweniger haben auch später viele Oekonomen sich durch diese Theorie verführen lassen. (Uebrigens auch Kautsky in seinen ersten, noch nicht marxistischen Schriften. Seine neueren Schriften sind allerdings schon nicht mehr marxistisch!) — S. 335.

¹⁴ Der Turgenjewsche Basarow — der Held in Turgenjews Roman „Väter und Söhne“; der Typus des revolutionären russischen Intellektuellen („Nihilisten“) der sechziger Jahre des vorigen Jahrhunderts. — S. 339.

¹⁵ Bobtschinsky und Dobtschinsky — zwei provinziale Edelleute in Gogols Komödie „Der Revisor“, „städtische Grundbesitzer“, wie Gogol sie nennt; Typen kleinstädtischer Klatschmäuler. — S. 361.

¹⁶ Der Referent, an den die „Zehn Fragen“ gerichtet waren, ist A. Lunatscharski, der heutige Volkskommissar für Volksbildung der RSFSR (die Volksbildung ist autonome Angelegenheit jeder Sowjetrepublik des Bundes; ein Bundesvolkskommissariat für Volksbildung besteht nicht). Lunatscharski hatte im Herbst 1908 in Genf einen öffentlichen Vortrag über philosophische Fragen angekündigt. Lunatscharski war, wie der Leser aus dem vorliegenden Bande entnehmen wird, Anhänger der philosophischen Richtung A. Bogdanows, von dem er sich bloß durch eine religiöse Schattierung unterschied. Lenin war damals gerade mit der Abfassung des „Materialismus und Empiriokritizismus“ beschäftigt. Er war aber der Ansicht, es müsse gegen den Empiriokritizismus noch vor der Veröffentlichung seines Werkes öffentlich Stellung genommen werden. Dies war um so notwendiger, als die Menschewiki (Plechanow) die philosophische Entgleisung Bogdanows und Lunatscharskis, die beide Mitglieder des bolschewistischen Zentrums waren, politisch gegen die Bolschewiki auszuschlachten suchten.

Mit der Entgegnung auf Lunatscharskis Rede wurde von Lenin der Genosse I. F. Dubrowinski, Mitglied der Redaktion des bolschewistischen Organs „Proletarij“ (Der Proletarier) betraut, der die philosophischen Ansichten Lenins teilte. Zu diesem Zwecke entwarf Lenin die zehn Fragen. Nach dem Vortrag Lunatscharskis griff Dubrowinski den Referenten scharf an, was eine heftige Replik Bogdanows auslöste. In der Genfer Gruppe bolschewistischer Emigranten wurde dann über die Frage weiter lebhaft diskutiert. Damit war der Hauptzweck erreicht: eine öffentliche Abgrenzung der bolschewistischen Fraktion von A. Bogdanow und seinen Gesinnungsgenossen — S. 373.

¹⁷ Gemeint ist das von Lenin im vorliegenden Band oft zitierte und kritisierte Sammelbuch: „Beiträge zur Philosophie des Marxismus“ mit Artikeln von W. Basarow, J. Bermann, A. Lunatscharski, P. Juschekewitsch, A. Bogdanow, O. Helfond und S. Ssuworow. — S. 373.

¹⁸ Diese Stelle beweist aufs neue, welche große Bedeutung Lenin der Einschätzung der Kantischen Erkenntnistheorie als einer Art Agnostizismus beimaß. Von der Billigung der Auffassung Engels' in dieser, wie auch in der Frage der „Widerspiegelung“ (vgl. auch 7. Frage) hänge nach Lenin ab, ob jemand in der Philosophie Marxist sei oder nicht. Das muß besonders hervorgehoben werden, da vor wenigen Jahren erneut versucht worden ist, eine angebliche kommunistische Philosophie in der Art der russischen Machisten zu begründen. Dieselben Worte Engels' und dessen Widerspiegelungstheorie, von denen hier die Rede ist, wurden zum Zwecke der Darstellung einer angeblich kommunistischen Philosophie im Gegensatz zur Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus von einem unverhüllt idealistischen Standpunkt aus „kritisiert“ (Lukacs — Korsch). Die Übereinstimmung mit den Machisten geht bis ins einzelne. So leugnet z. B. Lukacs ebenfalls, daß Kant ein Agnostiker gewesen sei, d. h. eine Erkenntnis der objektiven Welt für unmöglich gehalten habe. — S. 373.

¹⁹ Offenbar ein Schreibfehler: der Engelssche Satz: „Die wirkliche Einheit der Welt besteht in ihrer Materialität“ befindet sich nicht in § III, sondern in § IV über Weltschematik; die angegebene Seite 31 (ebenso die in der 6. Frage am

Schluß angegebene Seite 50) bezieht sich auf die späteren Auflagen des „Anti-Dühring“. Wahrscheinlich hat Lenin diese Seitenzahlen hinzugefügt, um Dubrowski (siehe Anm. 16) das Auffinden dieser Stellen zu erleichtern. — S. 373.

²⁰ Gemeint ist dasselbe „Sammelbuch“, von dem in Frage 1 die Rede ist (siehe Anmerkung 17). — S. 374.

²¹ Das Fragment „Zur Frage der Dialektik“ bildet einen Teil der bisher unveröffentlichten, im Moskauer Lenin-Institut befindlichen philosophischen Hefte Lenins, die eine Reihe von Notizen und Auszügen über Naturwissenschaft und Philosophie enthalten. Das vorliegende Fragment wurde vermutlich in der Zeit zwischen 1912 und 1914 abgefaßt. In deutscher Sprache erschien es bereits in der Zeitschrift „Unter dem Banner des Marxismus“, 1. Jahrg., 1925, Heft 2. — S. 375.

²² Die zitierte Stelle findet sich auf S. 400 von „Ferdinand Lassalles gesammelten Reden und Schriften“, Bd. 8 (herausgegeben von E. Bernstein 1920) und lautet: „Denn das eine ist das aus zwei Gegenteilen Bestehende, so daß, wenn es entzweigesehritten wird, die Gegenteile erkennbar werden.“ — S. 375.

²³ So sagt Aristoteles gegen Heraklit, daß dessen Prinzip: „Sein oder Nichtsein sei ein und dasselbe“, dem Satze des Widerspruchs zuwiderlaufe. An anderer Stelle sagt er, daß nach der Philosophie des Heraklit nicht sowohl alles sei, als gar nichts sei. Endlich kritisiert er Heraklit folgendermaßen: „Denen, welche da sagen, daß das Sein und Nichtsein zugleich sei, passiert es, daß sie hierin vielmehr sagen, alles sei in Ruhe, als in Bewegung befindlich; denn es ist gar nicht vorhanden, wohinein sich etwas umwandle, da alles schon jedem zukommt“. Aristoteles meint, daß, da nach Heraklit jedes Ding ist und nicht ist, also beide Momente des Gegensatzes schon in sich enthält, deren Einheit ist, keine Bewegung von einem Gegensatz zu dem anderen stattfinden kann. — S. 375.

²⁴ In seinem Werke: „Zur Frage der Entwicklung der monistischen Geschichtsauffassung“ erläutert Plechanow zwei Stellen aus Engels' „Anti-Dühring“. Die eine lautet:

„Nehmen wir ein Gerstenkorn. Billionen solcher Gerstenkörner werden vermahlen, verkocht und verbraut, und dann verzehrt. Aber findet solch ein Gerstenkorn die für es normalen Bedingungen vor, fällt es auf günstigen Boden, so geht unter dem Einfluß der Wärme und der Feuchtigkeit eine eigene Veränderung mit ihm vor, es keimt; das Korn vergeht als solches, wird negiert, an seine Stelle tritt die aus ihm entstandene Pflanze, die Negation des Korns. Aber was ist der normale Lebenslauf dieser Pflanze? Sie wächst, blüht, wird befruchtet und produziert schließlich wieder Gerstenkörner, und, sobald diese gereift, stirbt der Halm ab, wird seinerseits negiert. Als Resultat dieser Negation der Negation haben wir wieder das anfängliche Gerstenkorn, aber nicht einfach, sondern in zehn-, zwanzig-, dreißigfacher Anzahl.“ („Anti-Dühring“, S. 138.)

An der anderen Stelle führt Engels Rousseaus Ideen als Beispiel einer dialektischen Denkweise an und zeigt, daß nach Rousseau die gesellschaftliche Entwicklung antagonistisch verlaufe.

„Im Zustand der Natur und der Wildheit waren die Menschen gleich; und da Rousseau schon die Sprache als eine Fälschung des Naturzustandes ansieht, so hat er vollkommen Recht, die Gleichheit der Tiere einer Art, soweit diese reicht, auch auf diese, neuerdings von Haeckel als Alali, Sprachlose, hypothetisch klassifizierten Tiermenschen anzuwenden. Aber diese gleichen Tiernmenschen hatten vor den übrigen Tieren eine Eigenschaft voraus: die Perfektibilität, die Fähigkeit, sich weiter zu entwickeln: und diese wurde die Ursache der Ungleichheit. Rousseau sieht also in der Entstehung der Ungleichheit einen Fortschritt. Aber dieser Fortschritt war antagonistisch, er war zugleich ein Rückschritt... Jeder neue Fortschritt der Zivilisation ist zugleich ein neuer Fortschritt der Ungleichheit. Alle Einrichtungen, die sich die mit der Zivilisation entstandene Gesellschaft gibt, schlagen in das Gegenteil ihres ursprünglichen Zwecks um. ‚Es ist unbestreitbar, und Grundgesetz des ganzen Staatsrechts, daß die Völker sich Fürsten gegeben haben, um ihre Freiheit zu schützen, nicht aber sie zu vernichten.‘ Und dennoch werden diese Fürsten mit Notwendigkeit die Unterdrücker der Völker und steigern diese Unterdrückung bis auf den Punkt, wo die Ungleichheit, auf die äußerste Spitze getrieben, wieder in ihr Gegenteil umschlägt, Ursache der Gleichheit wird: vor dem Despoten sind alle gleich, nämlich gleich null... Und so schlägt die Ungleichheit wieder um in Gleichheit, aber nicht in die alte naturwüchsige Gleichheit der sprachlosen Urmenschen, sondern in die höhere des Gesellschaftsvertrages.“ (Ebenda, S. 142 u. 143.)

Diese zwei Stellen verteidigt Plechanow gegen die Angriffe des subjektiven Soziologen K. Michailowsky. — S. 375.

²⁵ Man kann die „Einheit“ der Gegensätze als Identität der Gegensätze auffassen. Lenin erläutert hier, wann dies der Fall ist. Falsch ist es, wenn man diese Identität so deutet, daß man meint, daß in den ursprünglich einheitlichen, gegensatzlosen Erscheinungen die Gegensätze erst allmählich entstehen, um dann in der „Synthese“ wieder zu verschwinden. Demgegenüber setzt Lenin die Heraklitische Ansicht wieder in ihre Rechte ein, wonach jede Erscheinung die Einheit der Gegensätze in sich schließt (vgl. Zitat in Anmerkung 22), die jedoch als Gegensätzliches erst erkennbar wird, „nachdem es“, wie es bei Heraklit heißt, „entzweiggeschnitten wird“, d. h. wenn die Gegensätze die dialektische Einheit zu sprengen drohen. Bis zu dieser Phase kann man in „gewissem Sinne“ von Identität der Gegensätze sprechen, sofern man darunter nur nicht das Fehlen von Gegensätzen versteht.

Es sei hier besonders betont, daß Lenin hier die Dialektik ausdrücklich auch auf die Natur und die Naturerkenntnis ausdehnt, was einige idealistisch orientierte „Marxisten“ leugnen. — S. 375.

²⁶ Hegel, „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“, 2. Aufl., S. 162.

„Gewöhnlich denkt man beim Urteil zuerst an die Selbständigkeit der Extreme, des Subjekts und Prädikats, daß jenes ein Ding oder eine Bestimmung für sich, und ebenso das Prädikat eine allgemeine Bestimmung außer jenem Subjekt etwa in meinem Kopfe sei, — die dann von mir mit jener zusammengebracht, und hiermit geurteilt werde... Das abstrakte Urteil ist der

Satz: das Einzelne ist das Allgemeine. Dies sind die Bestimmungen, die das Subjekt und Prädikat zunächst gegeneinander haben, indem die Momente des Begriffs in ihrer unmittelbaren Bestimmtheit oder ersten Abstraktion genommen werden ... Es ist für einen verwundernswürdigen Mangel an Beobachtung anzusehen, das Faktum in den Logiken nicht angegeben zu finden, daß in jedem Urteil solcher Satz ausgesprochen wird: das Einzelne ist das Allgemeine, oder noch bestimmter: das Subjekt ist das Prädikat (z. B. Gott ist absoluter Geist). Freilich sind die Bestimmungen Einzelheit und Allgemeinheit, Subjekt und Prädikat auch unterschieden, aber darum bleibt nicht weniger das ganz allgemeine Faktum, daß jedes Urteil sie als identisch aussagt.“ — S. 377.

²⁷ Hegel: „Logik“, II. Teil, S. 503.

„Auf diese Weise ist es, daß jeder Schritt des Fortgangs im Weiterbestimmen, indem er von dem unbestimmten Anfang sich entfernt, auch eine Rückannäherung zu demselben ist, daß somit das, was zunächst als verschieden erscheinen mag, das rückwärtsgelende Begründen des Anfangs, und das vorwärtsgelende Weiterbestimmen desselben ineinander fällt und dasselbe ist. Die Methode, die sich hiermit in einen Kreis schlingt...“

„Vermöge der aufgezeigten Natur der Methode stellt sich die Wissenschaft als ein in sich geschlungener Kreis dar, in dessen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittlung das Ende zurückschlingt; dabei ist dieser Kreis ein Kreis von Kreisen; denn jedes einzelne Glied, als Beseeltes der Methode, ist die Reflektion-in-sich, die, indem sie in den Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist.“ — S. 378.

²⁸ In der hier im Zusammenhang mit der „Kreisbewegung“ der Erkenntnis von Lenin erwähnten Schrift Paul Volkmanns, „Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften“ (2. Aufl., Leipzig, B. G. Teubner, 1910) kommen offenbar folgende Stellen in Betracht:

„So möchte ich denn der äußeren Anpassung (d. h. der Anpassung des Subjekts an das Objekt. Die Red.), an welche diese Betrachtung angeknüpft ist, eine innere Anpassung gegenüberstellen. Entspricht der äußeren Anpassung das Bild der Oszillation (Schwingung), so möchte der inneren Anpassung das Bild des Kreislaufs entsprechen. In diesem Sinne sagt Liebig: ‚Der Fortschritt ist eine Kreisbewegung, in welchem sich der Radius verlängert.‘ In diesem Sinne zeichnet Leibniz das Bild der Spirale und schreibt darunter: ‚inclinata resurgit.‘“ (S. 35.)

Ferner:

„Der Erkenntnisprozeß ist und bleibt eben ein oszillierender (schwingender) und asymptotischer (sich allmählich nähernder). Dem Fernstehenden mag in vielen Fällen eine derartige Behandlung, die im letzten Grunde auf einer ständigen Durchdringung der Induktion und Deduktion beruht, als ein *circulus vitiosus* erscheinen. Die fortschreitende naturwissenschaftliche Erkenntnis bewegt sich in vielen Fällen allerdings in einem Kreise — aber dies doch wesentlich in dem Sinne, daß jeder neue Kreislauf der Erkenntnis mit einer Fülle von Präzisionen und Berichtigungen verbunden ist.“ (S. 359.) — S. 378.

QUELLENVERZEICHNIS

S. 15	Engels, „Über historischen Materialismus“	MEW 22, S. 287–311
S. 22	Engels, „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)“	MEW 20, S. 20
S. 23	Engels, „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)“	MEW 20, S. 32f
S. 47	Engels, Vorwort zu „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“	MEW 21, S. 263f
S. 72	Engels, „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)“	MEW 20, S. 33
S. 72	Engels, „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“	MEW 21, S. 277
S. 72	Engels, „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“	MEW 21, S. 267
S. 85	Engels, „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“	MEW 21, S. 275
S. 85	Engels, „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“	MEW 21, S. 276
S. 86	Engels, „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“	MEW 21, S. 276
S. 93	Engels, „Über historischen Materialismus“	MEW 22, S. 295
S. 93	Engels, „Über historischen Materialismus“	MEW 22, S. 296
S. 95	Engels, „Über historischen Materialismus“	MEW 22, S. 296
S. 96	Engels, „Über historischen Materialismus“	MEW 22, S. 296
S. 103	Engels, „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)“	MEW 20, S. 41
S. 114	Engels, „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“	MEW 21, S. 275
S. 119	Engels, „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“	MEW 21, S. 83

S. 121	Engels, „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)“	MEW 20, S. 79
S. 121f	Engels, „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)“	MEW 20, S. 80f
S. 122	Engels, „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)“	MEW 20, S. 85
S. 146	Engels, „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)“	MEW 20, S. 20
S. 146	Engels, „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)“	MEW 20, S. 21f
S. 146	Engels, „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)“	MEW 20, S. 33
S. 146f	Engels, „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“	MEW 21, S. 292f
S. 147	Engels, „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“	MEW 21, S. 295
S. 165	Engels, „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)“	MEW 20, S. 41
S. 165	Engels, „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)“	MEW 20, S. 40
S. 168	Engels, „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)“	MEW 20, S. 48
S. 169	Engels, „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)“	MEW 20, S. 48
S. 179	Engels, Vorwort zu „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)“	MEW 21, S. 14f
S. 181f	Engels, „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)“	MEW 20, S. 10Sf
S. 201	Engels, „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“	MEW 21, S. 282
S. 238	Engels, „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“	MEW 21, S. 279
S. 238	Engels, „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“	MEW 21, S. 278

S. 245	Marx, „Brief an Ludwig Kugelmann“ (5.12.1868)	MEW 32, S. 579
S. 251	Engels, „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“	MEW 21, S. 278
S. 252	Engels, „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)“	MEW 20, S. 55
S. 335	Marx, „Brief an Ludwig Kugelmann“ (27.7.1870)	MEW 32, S. 68Sf
S. 345	Marx, „Brief an Ludwig Kugelmann“ (27.7.1870)	MEW 32, S. 686
S. 345	Marx, „Brief an Ludwig Kugelmann“ (13.12.1870)	MEW 33, S. 126
S. 346	Engels, Vorwort zu „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“	MEW 21, S. 263f
S. 373	Engels, „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“	MEW 21, S. 276, 296f
S. 373	Engels, „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)“	MEW 20, S. 41
S. 373	Engels, „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)“	MEW 20, S. 55
S. 373f	Engels, „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)“	MEW 20, S. 32f, 105ff
S. 388f	Engels, „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)“	MEW 20, S. 126
S. 388f	Engels, „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)“	MEW 20, S. 129f

INHALTSVERZEICHNIS

STATT EINER EINLEITUNG. Wie einige „Marxisten“ im Jahre 1908 und einige Idealisten im Jahre 1710 den Materialismus widerlegten . . .	3—20
---	------

Kapitel I

DIE ERKENNTNISTHEORIE DES EMPIRIOKRITIZISMUS UND DES DIALEKTISCHEN MATERIALISMUS	21—82
1. Empfindungen und Empfindungskomplexe	21
2. „Die Entdeckung der Weltelemente“	35
3. Prinzipialkoordination und „naiver Realismus“	51
4. Hat die Natur vor dem Menschen existiert?	59
5. Denkt der Mensch mit dem Gehirn?	71
6. Ueber den Solipsismus von Mach und Avenarius	79

Kapitel II

DIE ERKENNTNISTHEORIE DES EMPIRIOKRITIZISMUS UND DES DIALEKTISCHEN MATERIALISMUS (Fortsetzung)	83—132
1. Das „Ding an sich“ oder V. Tschernow widerlegt Friedrich Engels	83
2. Ueber „Transzendenz“ oder W. Basarow „bearbeitet“ Engels	92
3. L. Feuerbach und J. Dietzgen über das „Ding an sich“	104
4. Gibt es eine objektive Wahrheit?	109
5. Absolute und relative Wahrheit oder der von A. Bogdanow bei Engels entdeckte Eklektizismus	119
6. Das Kriterium der Praxis in der Erkenntnistheorie	126

Kapitel III

DIE ERKENNTNISTHEORIE DES EMPIRIOKRITIZISMUS UND DES DIALEKTISCHEN MATERIALISMUS (Schluß)	133—187
1. Was ist Materie? Was ist Erfahrung?	133
2. Plechanows Irrtum bezüglich des Begriffs „Erfahrung“	141
3. Von Kausalität und Notwendigkeit in der Natur	143

4. Das „Prinzip der Denkökonomie“ und die Frage der „Einheit der Welt“	Seite 160
5. Raum und Zeit	167
6. Freiheit und Notwendigkeit	181

Kapitel IV

DIE PHILOSOPHISCHEN IDEALISTEN ALS MITSTREITER UND NACHFOLGER DES EMPIRIOKRITIZISMUS	188—249
1. Die Kritik des Kantianismus von links und von rechts	188
2. Wie sich der „Empiriosymbolist“ Juschkevitsch über den „Empiriokritizisten“ Tschernow lustig machte	199
3. Die Immanenzphilosophen als Mitstreiter von Mach und Avenarius	204
4. Wohin entwickelt sich der Empiriokritizismus?	213
5. A. Bogdanows „Empiriomonismus“	222
6. Die „Theorie der Symbole“ (oder Hieroglyphen) und die Kritik von Helmholtz	230
7. Ueber zweierlei Kritik an Dühring	236
8. Wie konnten die reaktionären Philosophen an J. Dietzgen Gefallen finden?	242

Kapitel V

DIE NEUESTE REVOLUTION IN DER NATURWISSENSCHAFT UND DER PHILOSOPHISCHE IDEALISMUS	250—318
1. Die Krise der modernen Physik	252
2. „Die Materie ist verschwunden“	259
3. Ist Bewegung ohne Materie denkbar?	267
4. Zwei Richtungen in der modernen Physik und der englische Spiritualismus	276
5. Zwei Richtungen in der modernen Physik und der deutsche Idealismus	285
6. Zwei Richtungen in der modernen Physik und der französische Fideismus	294
7. Der russische „physikalische Idealist“	303
8. Wesen und Bedeutung des „physikalischen“ Idealismus	307

Kapitel VI

EMPIRIOKRITIZISMUS UND HISTORISCHER MATERIALISMUS	319—365
1. Der Streifzug der deutschen Empiriokritizisten in das Gebiet der Sozialwissenschaften	319
2. Wie Bogdanow Marx verbessert und „weiterentwickelt“	327
3. Von den Ssuworowschen „Grundlagen der sozialen Philosophie“	337
4. Parteien in der Philosophie und philosophische Akephalen	342
5. Ernst Haeckel und Ernst Mach	355
SCHLUSS	366

	Seite
ZUSATZ ZU § 1 DES KAPITELS IV. Von welcher Seite kritisierte N. G. Tschernyschewsky den Kantianismus?	368
ZEHN FRAGEN AN DEN REFERENTEN	373
ZUR FRAGE DER DIALEKTIK	375

Anhang

ANMERKUNGEN	382
QUELLENVERZEICHNIS.	391

Druckfehler-Berichtigung

Seite	3, Fußnote,	lies: „Philosophische
„ 32,	Zeile 22 v. o.	„ zur
„ 156,	„ 17 v. u.	„ nicht recht weiß
„ 274,	„ 24 v. o.	„ auszusöhnen
„ 283,	„ 11 v. u.	„ noumenal
„ 298,	„ 3 v. u.	„ Objektivität der Wissenschaft
„ 361,	„ 1 v. o.	„ Dobtschinsky ¹⁵
„ 364,	„ 3 u. 4 v. o.	„ mehr oder weniger auf der gleichen Grundlage