

Lenin als filosoof

Anton Pannekoek

bron

Anton Pannekoek, *Lenin als filosoof*. De Vlam, Amsterdam 1973

Zie voor verantwoording: https://www.dbnl.org/tekst/pann007leni01_01/colofon.php

Let op: boeken en tijdschriftjaargangen die korter dan 140 jaar geleden verschenen zijn, kunnen auteursrechtelijk beschermd zijn. Welke vormen van gebruik zijn toegestaan voor dit werk of delen ervan, lees je in de [gebruiksvoorwaarden](#).

Voorwoord

De Russische revolutie in 1917 bracht jubel en vreugde bij miljoenen arbeiders en intellectuelen, schrik en angst bij de heersers van die dagen in andere landen.

November 1918: miljoenen arbeiders in Duitsland komen in opstand maar, anders dan in Rusland, slaagden de bourgeoisie en de hoge officieren er in, gesteund door de sociaal-democratie, die revolutie te onderdrukken.

In Rusland en Duitsland hadden de opstandige arbeiders hun revolutie gemaakt door zich te organiseren in door hen zelf gekozen raden. De Russische arbeiders noemden die raden sovjets. In Duitsland werd het machtsbereik der raden al spoedig tot nihil teruggebracht. Maar ditzelfde was praktisch (een jaar later) ook na de October-revolutie van 1917 in Rusland het geval, waar de Russische Communistische Partij gestadig alle macht usurpeerde. De naam sovjet werd gehandhaafd voor een orgaan, dat geen politieke en economische macht, uitgeoefend door de arbeiders zelf, kon ontwikkelen. Geen arbeidersdemocratie maar een partijdictatuur zette zich door.

Reeds in 1918 en 1919 maar vooral sedert 1920 groeide in de Sovjet-Unie en West-Europa een oppositie die zich niet bij de politiek van de Communistische Partij Rusland wilde neerleggen. Zij kwam in verzet tegen de zich ontwikkelende macht van de staatsbureaucratie die met steeds meer organen de macht en zeggenschap der arbeidersraden uitholde. Hoog laaiden in Rusland de tegenstellingen op omtrent de aard van de te voeren internationale klassenstrijd, van de betekenis van de vakverenigingen en van de betekenis van de parlementen in West-Europa en Duitsland voor de bevrijding der arbeidersklasse en voor de steun aan de Sovjet Unie in het bijzonder. Aanvankelijk werd die opkomende oppositie met schroom gevoerd; de binnen- en buitenlandse vijanden van de arbeidersen boerenmassaas en van de communistische partij dreigden de nieuwe maatschappij onder de voet te lopen. Maar naarmate die vijanden teruggedrongen werden en het staatskapitalisme zich doorzette, verscherpten zich de tegenstellingen.

Vooraf in de jaren dertig, toen een golf van terreur en intimidatie over de Sovjet-Unie ging, stelden velen zich de vraag: hoe is het mogelijk geworden, dat een ‘arbeidersstaat’ op deze wijze ‘degenereert’, een ‘arbeidersstaat’, geleid door een partij die niet naliet te verkondigen, dat zij de

zuivere leer van Marx en Engels verbreidde.

In dit geschrift doet Anton Pannekoek een poging meer inzicht te krijgen in de achtergrond van de politieke opvattingen van de bolsjewiki omtrent de aard en het doel van de politieke partij in de strijd om de verovering en uitoefening van de politieke macht. Is de ultra-centralistische, zgn. ‘leninistische’ partij alleen maar geboren uit de noodzaak van de praktische strijd uit de jaren 1917 en later zoals wel wordt beweerd? Of is hij de uitdrukking van een politieke opvatting van veel oudere datum, en volgens welke alleen de centralistische partij in staat geacht werd de succesvolle strijd tegen het tsarisme en voor het socialisme te voeren? Een antwoord op deze vraag leidt, zo blijkt uit Pannekoeks geschrift, tot een andere: was de Russische revolutie van October 1917 een proletarische revolutie? Deze probleemstelling voerde onvermijdelijk naar een kritische beschouwing van het begrippenapparaat van de leer van Marx en Engels en meer in het bijzonder naar de officiële staatsfilosofie van de Sovjet-Unie, die zich met de naam van Marxisme-Leninisme tooit.

Marx had eens de stelling geponeerd: de filosofen hebben de wereld slechts geïnterpreteerd, het komt er op aan haar te veranderen. Welnu, Lenin wilde stellig niet alleen de Russische verhoudingen interpreteren, maar deze veranderen en zijn filosofie als wapen gebruiken tegen al diegenen, die met filosofische beschouwingen het enthousiasme, de overtuiging, de kracht van de strijdende bolsjewistische partij tegen het despotisme zouden kunnen ondermijnen. Over de aanleiding tot die strijd en de inhoud van de filosofie van Lenin, zoals geformuleerd in 1908, vertelt A. Pannekoek in dit geschrift. Een filosofische beschouwing alleen is deze in 1938 geschreven studie over de filosofie van Lenin stellig niet. Zij is, zo blijkt, een studie voortgekomen uit de praktische strijd die zich, zoals gezegd, vooral sedert 1920 voltrok. Het ging daarbij om grote beginselen, o.m. om de vraag: is de arbeidersklasse in staat zich zelf te bevrijden en de macht te behouden of is een voorhoede, een politieke partij, een essentiële voorwaarde hiertoe en dient deze, zeker aanvankelijk, alle macht aan zich te trekken? Al mogen theoretisch-filosofische beschouwingen uitgangspunt van dit geschrift zijn, geen moment wordt de lezer er over in twijfel gelaten, dat het om grote, praktische vragen gaat t.w.: hoe de wereld te veranderen en de werkende mensen meester te doen worden over de krachten die zij zelf voortbrengen.

B.A. Sijes

Toelichting bij de Nederlandse vertaling

Op verzoek van de uitgever ondernam prof. dr. G.B. van Albada de vertaling in het Nederlands van Pannekoeks geschrift: ‘Lenin as Philosopher’. Voor dit werk was hij de aangewezen persoon; immers hij was niet alleen astronoom, leerling en later opvolger van Pannekoek als hoogleraar te Amsterdam, maar hij was ook Pannekoeks geestverwant in zijn opvattingen omtrent de maatschappij. Helaas overleed hij, eind 1972, voordat hij de vertaling kon voltooien; alleen het gehele hoofdstuk over Lenin was klaar. Ik heb het mij daarom tot taak gesteld dit werk naar mijn beste weten voor hem af te maken.

Zoals bekend mag worden geacht, heeft Pannekoek dit geschrift eerst in 1938 onder een pseudoniem (J. Harper) in het Duits gepubliceerd, met de titel ‘Lenin als Philosoph’; het vormde nr. 1 in de ‘Bibliothek der ‘Rätekorrespondenz’’. In 1948 verscheen een door hem zelf verzorgde Engelse vertaling, ‘Lenin as Philosopher’, nu onder zijn eigen naam, uitgegeven door New Essays, New York.

Bij de Nederlandse vertaling is welbewust uitgegaan van de Engelse tekst. Immers, de auteur heeft deze zelf verzorgd, en heeft dus waarschijnlijk de gelegenheid aangegrepen om verbeteringen in de formulering en rangschikking aan te brengen, zoals een ieder doet die zijn eigen werk herziet. De verschillen tussen de Duitse en de Engelse tekst zijn in het algemeen gering, en nergens van principiële aard. De Duitse tekst is wel voortdurend geraadpleegd, vooral om van sommige Engelse woorden de oorspronkelijke betekenis na te gaan. Slechts waar Pannekoek Duitse teksten letterlijk citeert, is de Duitse uitgave gevolgd.

In sporadische gevallen heb ik een paar in de Engelse vertaling weggelaten woorden ter verduidelijking uit het Duits overgenomen; zij zijn dan met [] aangegeven. Een enkele maal heb ik een m.i. verwarrende veelheid van woorden met {} besnoeid, en ook heb ik soms voor een m.i. gewenste verduidelijking zelf een paar woorden (()) toegevoegd.

Wij hebben er ons overigens op toegelegd de tekst zo nauwkeurig mogelijk te volgen en ook de taalnuances juist weer te geven. Van een letterlijke vertaling hebben wij echter afgezien, teneinde de Nederlandse tekst leesbaar te maken. Ik ben er mij van bewust daarin niet steeds te zijn geslaagd. Aan een oudere, niet gepubliceerde vertaling van A. van Agen (die begin 1973 overleed) heb ik af en toe een goede weergave van een woord of uitdrukking ontleend.

De literatuurverwijzingen, die bij Pannekoek nog in de tekst staan, heb ik met doorlopende nummering aan het eind bijeen gezet.

Aan prof. dr. B.A. Sijes betuig ik mijn hartelijke dank voor de vele tijd die hij, zonder de gehele vertaling door te werken, toch heeft besteed om te helpen mij onduidelijke passages naar inhoud en verwoording juist weer te geven; eventuele onjuistheden blijven voor mijn verantwoordelijkheid.

E. van Albada-van Dien

Het geeft ons grote voldoening dat wij een door velen lang gekoesterde wens kunnen vervullen door een vertaling te publiceren van Pannekoeks studie 'Lenin als Filosoof'. Bij dit verschijnen spreken wij onze hartelijke dank uit aan de familie Pannekoek voor toestemming tot deze uitgave. Onze dank gaat vooral ook uit naar wijlen Bruno van Albada, die ondanks zijn slechte gezondheid de moeilijke taak van de vertaling op zich heeft willen nemen en naar zijn vrouw, die het werk heeft voltooid.

Uitgeverij De Vlam

Inleiding

De Russische revolutie werd gestreden onder de vlag van het marxisme. In de propagandajaren voor de eerste wereldoorlog kwam de bolsjewistische partij als de kampioen van de marxistische ideeën en taktiek naar voren. Hij werkte samen met de radikale stromingen in de socialistische partijen van West-Europa, die zich ook baseerden op de marxistische theorie, terwijl de mensjewistische partij eerder overeenkwam met de reformistische partijen hier. In theoretische strijdvragen kwamen de bolsjewistische auteurs, naast de z.g. Oostenrijkse en Hollandse school van het marxisme, als de verdedigers van de strenge marxistische leer naar voren. In de revolutie konden de bolsjewiki (die nu de naam kommunistische partij hadden aangenomen) winnen, doordat zij de klassenstrijd van de arbeidersmassa's tegen de bourgeoisie tot leidend beginsel voor hun strijd verhieven. Zo golden Lenin en zijn partij, in theorie en praktijk, als de beste en meest succesvolle vertegenwoordigers van het marxisme.

Toen kwam er echter een kontradiktie aan het licht. In Rusland nam een systeem van staatskapitalisme vaste vorm aan, niet door af te wijken van Lenins ideeën (b.v. in zijn 'Staat en Revolutie'), maar juist door deze te volgen. Boven de arbeidersklasse ontwikkelde zich een nieuwe heersende en uitbuitende klasse. Maar terzelfdertijd werd het marxisme gekultiveerd, en uitgeroepen tot fundament van de Russische staat. In Moskou werd een 'Marx-Engels Instituut' gesticht, dat met zorg en toewijding al de bijna verloren en vergeten werken en manuskripten van de meesters verzamelde en in uitstekende uitgaven publiceerde. Terwijl de kommunistische partijen, geleid door de Moskouse Komintern, zich op het marxisme als hun leidend beginsel beriepen, ontmoetten zij meer en meer tegenstand van de meest ontwikkelde arbeiders in West-Europa en Amerika, en het meest konsekwent uit de rijen van het raden-kommunisme. Deze tegenstellingen, die zich in alle belangrijke problemen van het leven en de sociale strijd voordeden, kunnen slechts worden verklaard als wij doordringen in de diepste, d.w.z. de filosofische beginselen van wat in deze verschillende stromingen marxisme wordt genoemd.

Lenin gaf een uiteenzetting van zijn filosofische ideeën in zijn werk 'Materialism and Empirio-criticism', dat in 1908 in het Russisch verscheen en in 1927 in Duitse en Engelse vertalingen werd gepubliceerd. Sommige Russische socialistische intellectuelen hadden omstreeks 1904 belangstel-

ling gekregen voor de moderne Westerse natuurfilosofie, in het bijzonder voor de ideeën van Ernst Mach, en trachtten deze te verbinden met het marxisme. Een soort ‘Machisme’, met Bogdanov, Lenins naaste medewerker, en Lunatcharski als woordvoerders ontwikkelde zich tot een invloedrijke stroming in de socialistische partij. Na de eerste revolutie vlamde de strijd weer op, daar hij verband hield met alle taktische en praktische verschillen in de socialistische beweging. Toen trad Lenin vastbesloten op tegen deze afwijkingen, en geholpen door Plechanov, de bekwaamste vertegenwoordiger van de marxistische theorie onder de Russen, slaagde hij er spoedig in de invloed van het Machisme in de socialistische partij te niet te doen.

In de inleiding bij de Duitse en Engelse uitgaven van Lenins boek roemt Deborin - toen de officiële vertolker van het leninisme, maar later uit de gratie geraakt - het belang van de samenwerking van de twee meest vooraanstaande theoretische leiders voor de definitieve overwinning van het ware marxisme op alle anti-marxistische, reformistische stromingen.

‘Lenins boek is niet alleen een belangrijke bijdrage tot de filosofie, maar het is ook een opmerkelijk dokument van een strijd binnen de partij, die van het grootste belang was voor de versterking van de algemene filosofische grondslagen van het marxisme en het leninisme; het heeft in belangrijke mate de daarop volgende groei van het filosofische denken onder de Russische marxisten bepaald... Jammer genoeg liggen de zaken anders buiten de grenzen van de Sovjet-Unie... waar Kantiaanse scholastiek en positivistisch idealisme in volle bloei zijn.’

Omdat het belang van Lenins boek hier zozeer wordt onderstreept, is het noodzakelijk het aan een ernstige kritische studie te onderwerpen. De leer van het partij-kommunisme van de Derde Internationale kan niet goed worden beoordeeld tenzij zijn filosofische grondslag zorgvuldig wordt bestudeerd.

Marx' studies over de maatschappij, die nu een eeuw lang de arbeidersbeweging in toenemende mate hebben gevormd, kregen hun vorm van de Duitse filosofie. Zij kunnen niet worden begrepen zonder een studie van de geestelijke en politieke ontwikkelingen van de Europese wereld. Zo staat het ook met andere maatschappelijke en filosofische stromingen en met andere scholen van het materialisme die zich naast het marxisme hebben ontwikkeld. Dit geldt ook voor de theorieën die aan de Russische revolutie ten grondslag liggen. Alleen door de maatschappelijke oorsprong

en de filosofische inhoud van deze verschillende systemen te vergelijken kunnen wij tot een goed gefundeerd oordeel komen.

Het Marxisme

Wij kunnen de ontwikkeling van Marx' denkbeelden tot wat nu marxisme wordt genoemd slechts begrijpen in verband met de sociale en politieke ontwikkelingen van de periode waarin zij ontstonden. Het was de tijd waarin het industriële kapitalisme in Duitsland opkwam. Daardoor ontstond een groeiende oppositie tegen het bestaande aristokratische absolutisme. De opkomende bourgeoisie had behoefte aan vrijheid van handel en bedrijf, een gunstige wetgeving, een welgezinde regering, vrijheid van drukpers en vergadering, teneinde de strijd voor zijn behoeften en belangen ongehinderd te kunnen voeren. In plaats daarvan zag hij zich gekonfronteerd met een vijandig regime, een almachtige politie en een perscensuur die iedere kritiek op de reaktionaire regering onderdrukte. De strijd tussen deze krachten, die later in de revolutie van 1848 losbrak, moest eerst op het theoretische vlak worden gevoerd, als een strijd van ideeën en een kritiek op de heersende opvattingen. De kritiek van de jonge burgerlijke intelligentsia was voornamelijk gericht tegen de godsdienst en de hegeliaanse filosofie.

In de hegeliaanse filosofie schept de zichzelf ontwikkelende 'Absolute Idee' de wereld, en wordt, in zijn verdere ontplooiing, in de mens tot zelfbewustzijn. Dit was de filosofische vorming van het christendom die de 'Restauratie' sedert 1815 paste. De traditionele religie diende, zoals altijd, als de theoretische basis en rechtvaardiging van de overgeleverde klasseverhoudingen. Daar een openlijke politieke strijd nog onmogelijk was, moest de strijd tegen de feodale oligarchie worden gevoerd in verholde vorm, als een aanval op de godsdienst. Dit was de taak van de groep van jonge intellectuelen van 1840, waarin Marx opgroeide en weldra een vooraanstaande plaats innam.

Nog als student had Marx zich, zij het tegenstribbelend, gewonnen moeten geven voor de geweldige kracht van de hegeliaanse denkmethode, de dialektiek, en hij maakte zich die geheel eigen. Dat hij voor zijn proefschrift een vergelijking koos tussen de twee grote materialistische filosofen van het oude Griekenland, Democritus en Epicurus, schijnt echter aan

te duiden dat Marx diep in zijn onderbewustzijn geneigd was tot het materialisme. Kort daarna werd er een beroep op hem gedaan de redactie op zich te nemen van een nieuwe krant, opgericht door de oppositionele Rijnlandse bourgeoisie in Keulen. Hier raakte hij betrokken in de praktische problemen van de politieke en maatschappelijke strijd. Hij voerde de strijd zo goed, dat de krant na een jaar werd verboden.

Juist in deze periode deed Feuerbach zijn beslissende stap naar het materialisme. Hij veegde Hegels fantastische systeem opzij, keerde terug naar de eenvoudige ervaring van het alledaagse leven, en kwam tot de konklusie dat de godsdienst een door de mens gemaakt produkt is. Veertig jaar later nog sprak Engels over de bevrijdende uitwerking die Feuerbachs werk op zijn tijdgenoten had, en van het enthousiasme dat het in Marx wekte, ondanks kritisch voorbehoud. Voor Marx betekende het dat de aanval inplaats van op een hemelse afspiegeling, op de aardse werkelijkheid moest worden gericht. Zo schreef hij in 1843 in zijn verhandeling ‘Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie’ (‘Bijdrage tot de kritiek op de hegelse rechtsfilosofie’):

‘Wat Duitsland betreft is de kritiek op de godsdienst praktisch beëindigd; en de kritiek op de godsdienst is het uitgangspunt van alle kritiek... De strijd tegen de godsdienst is indirect de strijd tegen die wereld, waarvan de godsdienst het geestelijk aroma is... De godsdienst is het gekreun van het onderdrukte schepsel, het gemoed van een harteloze wereld, zoals hij de geest is van geestloze toestanden. Het is de opium van het volk. De afschaffing van de godsdienst als denkbeeldig geluk van het volk is de eis voor hun werkelijk geluk, de eis om illusies omtrent hun toestand op te geven is de eis om toestanden op te geven die illusies van node hebben. De kritiek op de godsdienst is daarom in de kiem de kritiek op het Tranendal waarvan de godsdienst het aureool is. De kritiek heeft de denkbeeldige bloemen, die de ketting versierden, afgerukt, niet opdat de mens de fantasieloze, troosteloze ketting zou dragen, maar opdat hij de ketting afwerpt en levende bloemen zal plukken... Zo wordt de kritiek op de hemel omgezet in kritiek op de aarde, de kritiek op de godsdienst in kritiek op het recht, en de kritiek op de theologie in kritiek op de politiek.’

Daarmee was de taak gesteld: het onderzoek van de maatschappelijke werkelijkheid. In samenwerking met Engels maakte hij gedurende hun verblijf in Parijs en Brussel een studie van de Franse revolutie en het

Franse socialisme, en ook van de Engelse economie en de Engelse arbeidersbeweging. Deze leidde tot een verdere uitwerking van hun leer, die bekend staat als het ‘historisch materialisme’. Als de theorie van de maatschappelijke ontwikkeling door de klassenstrijd vinden wij het uiteengezet in ‘La misère de la philosophie’ (in 1846 geschreven tegen Proudhon's ‘Philosophie de la misère’), in het ‘Kommunistisch manifest’ (1848) en in het dikwijls aangehaalde voorwoord van zijn ‘Zur Kritik der politischen Oekonomie’ (1859).

Marx en Engels zelf noemen deze denkwijze ‘materialisme’, in tegenstelling tot het ‘idealisme’ van Hegel en een deel van de Jong-Hegelianen. Wat verstaan zij onder materialisme? Engels, die later in zijn ‘Anti-Dühring’ en in zijn boekje over Feuerbach de fundamentele theoretische problemen van het historisch materialisme bespreekt, zegt in laatstgenoemde publikatie:

‘De grote fundamentele vraag van alle filosofie, in het bijzonder van de moderne filosofie, is die naar de verhouding tussen denken en zijn... Degenen, die menen dat de geest er was vóór de natuur en daarom uiteindelijk de schepping van de wereld in de een of andere vorm aannemen, vormen het kamp van het idealisme. De anderen, die de natuur als het oorspronkelijke beschouwen, behoren tot de verschillende scholen van het materialisme.’

Dat niet alleen de menselijke geest aan het materiële orgaan van de hersenen is gebonden, maar dat bovendien de mens met zijn hersenen en zijn geest nauw is verbonden met de rest van het dierenrijk en de anorganische wereld, was een vanzelfsprekende waarheid voor Marx en Engels. Deze opvattingen hebben alle scholen van het materialisme met elkaar gemeen. Wat het marxistische materialisme onderscheidt van andere scholen moet men ontlenen aan de verschillende strijdschriften die zich bezig houden met praktische vragen van de politiek en de maatschappij. Dan vinden wij dat voor Marx het materialisme een arbeidsmethode was, bedoeld om alle verschijnselen door middel van de materiële wereld, de bestaande werkelijkheid, te verklaren. In zijn geschriften houdt hij zich niet met filosofie bezig, en ook legt hij het materialisme niet in een filosofisch systeem vast; hij past het toe voor de studie van de wereld en toont zo zijn geldigheid aan. In het boven aangehaalde opstel b.v. rekent Marx met de hegeliaanse rechtsfilosofie af, niet door filosofische uiteenzettingen, maar door een vernietigende kritiek op de werkelijke toestanden in Duitsland.

In de materialistische methode worden filosofische drogredeneringen en discussies rond abstracte begrippen vervangen door de studie van de werkelijke wereld. Laten wij een paar voorbeelden nemen om dit punt toe te lichten.

Aan het gezegde: 'De mens wikt, God beschikt' verbinden de theologen een beschouwing over de almacht van God. De materialist zoekt naar de oorzaak van de tegenstrijdigheid tussen verwachtingen en resultaten, en vindt die in de maatschappelijke gevolgen van de goederenruil en de concurrentie.

De politikus debatteert over de wenselijkheid van vrijheid en socialisme; de materialist vraagt: Welke individuen of klassen stellen deze eisen, wat is hun specifieke inhoud, en aan welke maatschappelijke behoefte beantwoorden zij?

De filosoof tracht, in abstracte spekulaties over het wezen van de tijd, vast te stellen of er al dan niet een absolute tijd bestaat; de materialist vergelijkt klokken om te zien of gelijktijdigheid of opeenvolging in de tijd van twee verschijnselen ondubbelzinnig kan worden vastgesteld.

Feuerbach was Marx voorgegaan in het gebruik van de materialistische methode, door duidelijk te maken dat de godsdienstige opvattingen en denkbeelden zijn afgeleid van materiële voorwaarden. Hij zag in de levende mens de bron van alle godsdienstige denkbeelden en begrippen. 'Der Mensch ist, was er iszt' (de mens is wat hij eet) is een bekende Duitse woordspeling, die zijn leer samenvat. Of zijn materialisme houdbaar was hing echter daarvan af, of hij een heldere en overtuigende verklaring van de godsdienst kon geven. Een materialisme dat dit probleem in het duister laat houdt geen stand en zal telkens terugvallen tot idealisme. Marx toonde aan dat het niet voldoende is alleen de levende mens als uitgangspunt te nemen. In zijn stellingen over Feuerbach formuleerde hij (in 1845) het wezenlijke verschil tussen de materialistische methode en die van Feuerbach als volgt:

'Feuerbach lost het religieuze op in het menselijke; maar het menselijke is geen abstraktie, die in elk afzonderlijk individu is belichaamd, maar het is het geheel der maatschappelijke verhoudingen. (stelling 6) Zijn werk bestaat daaruit, dat hij de religie tot zijn wereldlijke grondslag terug voert. Het feit echter, dat de wereldlijke grondslag zich boven zichzelf verheft en zich een zelfstandig rijk in de wolken scheidt, kan alleen worden verklaard uit de innerlijke verscheurdheid en tegenstrijdig-

heid van deze wereldlijke grondslag. Daarom moet eerst die tegenstrijdigheid in de grondslag worden begrepen, en dan in de praktijk gerevolutioneerd.’ (stelling 4).

Kortom: de mens kan slechts als een maatschappelijk wezen worden begrepen. Van het individu moeten wij op de maatschappij overgaan, en dan moeten de maatschappelijke tegenstellingen, waaruit de godsdienst is voortgekomen, worden opgeheven. De werkelijke wereld, de wereld van de zintuigen, waarin alle ideologie en bewustzijn hun oorsprong vinden, is de zich ontwikkelende menselijke maatschappij - uiteraard met de natuur op de achtergrond, als de basis waarop de maatschappij rust en waarvan hij het deel is, dat door de mens is getransformeerd.

Een weergave van deze denkbeelden kan men vinden in het manuscript van ‘Die deutsche Ideologie’ (de Duitse ideologie), in 1845 geschreven, maar niet gepubliceerd. Het deel dat over Feuerbach handelt is voor het eerst in 1925 uitgegeven door Rjazanov, toen hoofd van het Marx-Engels Instituut in Moskou; het volledige werk is pas in 1932 uitgekomen. Hier worden de stellingen over Feuerbach uitvoeriger uitgewerkt. Hoewel het duidelijk is dat Marx het zeer haastig heeft neergeschreven, gaf hij toch een briljante uiteenzetting van alle denkbeelden over de evolutie van de maatschappij, die later een beknopte, op de praktijk gerichte uitdrukking vonden in het proletarisch propagandageschrift ‘Het kommunistisch manifest’, en theoretisch in het voorwoord van ‘Zur Kritik der politischen Oekonomie’ (Kritiek op de politieke ekonomie).

De ‘Duitse ideologie’ is in de eerste plaats gericht tegen de heersende theorie, die het bewustzijn als schepper beschouwt en ideeën, die zich uit elkaar ontwikkelen, als bepalend voor de wereldgeschiedenis. Zij worden hier met minachting behandeld als ‘de spookbeelden in het menselijk brein gevormd’. Deze vormen een ‘noodzakelijke neerslag van hun materiële, empirisch controleerbare, aan materiële voorwaarden gebonden levensproces’. Het was van wezenlijke betekenis de nadruk te leggen op de werkelijke wereld als de materiële en empirisch gegeven bron van alle ideologie. Maar het was ook noodzakelijk de materialistische theorieën, die hun hoogtepunt bereikten in Feuerbach, te bekritisieren. Als een protest tegen de ((Duitse)) ideologie is het teruggaan naar de biologische mens en zijn belangrijkste behoeften korrekt; maar het is niet mogelijk een antwoord te vinden voor de vraag hoe en waarom godsdienstige ideeën ontstaan, als wij het individu beschouwen als een geïsoleerd, abstrakt wezen. De menselijke samenleving in zijn historische ontwikkeling is de alles

bepalende werkelijkheid die het menselijk leven beheerst. Alleen uit de samenleving kan het geestelijk leven van de mens worden verklaard. Feuerbach, die trachtte de godsdienst te verklaren door terug te gaan tot de ‘werkelijke’ mens, heeft de werkelijke mens niet gevonden, omdat hij hem zocht in het individu, de mens in het algemeen. Uit zijn benadering laat zich de ideeënwereld niet verklaren, en daardoor was hij gedwongen terug te vallen op de ideologie van de universele menselijke liefde. ‘Voor zover Feuerbach materialist is’, zegt Marx, ‘houdt hij zich niet bezig met de geschiedenis, en voor zover hij de geschiedenis beschouwt, is hij geen materialist.’ (1a)

Wat Feuerbach niet gelukt is, is het historisch materialisme van Marx gelukt: de ideeën van de mens te verklaren op grond van de materiële wereld. Een briljant overzicht van de historische ontwikkeling van de maatschappij wordt samengevat in de filosofische uitspraak:

‘De mens verandert zijn materiële produktie en zijn materiële kontakten, en tegelijk met deze veranderingen in zijn werkelijk bestaan wijzigt hij zijn denken en de voortbrengselen van zijn denken’. (1b)

En daarmee is in de praktijk de juistheid bewezen van het materialisme, dat het verband legt tussen realiteit en denken. Deze werkelijkheid kennen wij alleen door onze zintuigen. De wijsbegeerte, in het bijzonder de kennisleer, is dan gebaseerd op dit principe: de materiële, empirisch gegeven wereld is de werkelijkheid die het denken bepaalt.

Het grondprobleem van de kennistheorie is altijd geweest die van de relatie tussen het denken en de waarheid, ((de werkelijkheid)). De term ‘kenniskritiek’, die door beroepsfilosofen wel wordt gebruikt voor ‘kennisleer’, houdt al een twijfel in. De tweede en vijfde stelling van Marx over Feuerbach hebben betrekking op dit probleem, en hij legt weer de nadruk op het handelen van de mens als de wezenlijke inhoud van zijn leven:

‘De vraag of aan het menselijk denken objektieve waarheid toekomt, is niet een theoretische, maar een praktische vraag. De mens moet in de praktijk de waarheid van zijn denken bewijzen, d.w.z. de werkelijkheid en de macht, de aardsheid van zijn denken. (stelling 2).

Feuerbach, niet tevreden met abstrakt denken, doet een beroep op de aanschouwing; maar hij ziet de zintuigelijkheid niet als een daadwerkelijke, menselijke (zintuigelijke) activiteit’. (stelling 5).

Waarom daadwerkelijk? Omdat de mens in de eerste plaats moet leven.

Zijn lichamelijke gesteldheid, zijn eigenschappen en vaardigheden en al zijn activiteiten zijn hieraan aangepast. Daarmee moet hij zichzelf waarmaken en staande houden in de wereld, d.w.z. in de eerste plaats in de natuur, en als individu in de maatschappij. Tot deze vaardigheden behoren de activiteit van het denkorgaan, de hersenen, en het vermogen om te denken zelf. Denken is een lichamenlijk vermogen. In iedere situatie van het leven gebruikt de mens zijn denkvermogen om gevolgtrekkingen uit zijn ervaringen te maken waarop hij verwachtingen en hoop bouwt, en deze gevolgtrekkingen regelen zijn gedrag en zijn daden. De juistheid van zijn konklusies, de waarheid van zijn denken worden gedemonstreerd door het feit zelf dat hij bestaat, want ze zijn de voorwaarde om in leven te blijven. Omdat het denken een doelmatige aanpassing aan het leven is,¹⁾ belichaamt het de waarheid, zo niet voor iedere gevolgtrekking, dan toch in het algemeen. Op grond van zijn ondervinding leidt de mens veralgemeningen en regels af, natuurlijke wetten, waarop zijn verwachtingen zijn gebaseerd. Deze zijn in het algemeen juist, zoals blijkt uit het feit dat hij in leven blijft. Soms worden er echter wel verkeerde konklusies getrokken, die mislukking en ondergang tot gevolg hebben. Het leven is een voortdurend proces van leren, aanpassing, ontwikkeling. De praktijk is [altijd] de meedogeloze proef op de juistheid van het denken.

Laten wij dit eerst toepassen op de natuurwetenschap. In de praktijk van deze wetenschap vindt het denken zijn zuiverste en meest abstrakte vorm. Daarom wijden de natuurfilosofen bij voorkeur hun beschouwingen aan deze vorm, en hebben weinig aandacht voor zijn gelijkenis met het denken van de gewone man in zijn dagelijkse bezigheden. Niettemin is het denken bij de natuurstudie niets anders dan een hoog ontwikkeld en gespecialiseerd gebied in het gehele maatschappelijke arbeidsproces. Dit arbeidsproces vereist een nauwkeurige kennis van natuurverschijnselen en hun ordening in 'natuurwetten', teneinde ze met succes op technisch gebied te kunnen gebruiken. Het vaststellen van deze wetten door het waarnemen van speciale verschijnselen is de taak van specialisten. Bij de studie van de natuur wordt algemeen aangenomen dat de praktijk, het experiment, de proef is op de waarheid. Ook hier geldt, dat de waargenomen regelmatigigheden, die in natuurwetten worden geformuleerd, in het algemeen vrij betrouwbare gidsen zijn voor het menselijk handelen. Weliswaar zijn deze wetten vaak niet geheel exact en beantwoorden dikwijls

1) In de Duitse tekst staat: aanpassing *van* het leven.

niet aan de verwachtingen, maar zij worden voortdurend verbeterd door de vooruitgang van de wetenschap. Als men de mens dan ook soms aanduidt als de ‘wetgever van de natuur’, moet er bij gezegd worden dat de natuur dikwijls zijn wetten negeert en hem uitdaagt betere te maken.

De praktijk van het leven omvat echter veel meer dan de wetenschappelijke bestudering van de natuur. De betrekking tussen de natuuronderzoeker en de wereld blijft, ondanks zijn proeven, die van de zintuigelijke waarneming. Voor hem is de wereld iets buiten hem, dat hij bekijkt. Maar wat de mensen werkelijk doen is dat zij op de natuur inwerken en hem een deel van hun bestaan maken. De mens staat niet tegenover de natuur als tegenover een vreemde buitenwereld. Door het werk van zijn handen verandert de mens de wereld zozeer, dat het oorspronkelijke natuurlijke gegeven nauwelijks meer te herkennen is, en door dit proces verandert hij zichzelf ook. Zo bouwt de mens zich een nieuwe wereld op: de menselijke maatschappij, ingebed in de tot technische apparatuur getransformeerde natuur. De mens is de schepper van deze wereld. Wat is dan de zin van de vraag of zijn denken waarheid bevat? Het objekt van zijn denken is wat hij zelf voortbrengt door zijn lichamelijke en geestelijke activiteiten, en door zijn verstand beheerst.

Dit is niet een kwestie van waarheid van onderdelen. In zijn boekje over Feuerbach verwijst Engels naar de kunstmatige bereiding van de natuurlijke verfstof alizarine (die in meekrap voorkomt) als een bewijs voor de waarheid van het menselijk denken. Maar dit bewijst alleen de juistheid van de gebruikte chemische formule; het kan niet de juistheid bewijzen van het materialisme tegenover het ‘ding-op-zichzelf’ van Kant. Zoals blijkt uit Kants voorwoord bij zijn ‘Kritiek van de zuivere rede’ komt het begrip ‘ding-op-zichzelf’ voort uit het onvermogen van de bourgeois filosofie om de aardse oorsprong van morele wetten te begrijpen. Het ‘ding-op-zichzelf’ wordt niet weerlegd door de chemische industrie, maar door het historisch materialisme dat de zedelijke wetten uit de maatschappij verklaart. Het historisch materialisme maakt het Engels mogelijk de drogredenering van Kants filosofie te doorzien, de onhoudbaarheid ervan te bewijzen en er andere overwegingen voor in de plaats te geven.

Dus nogmaals, het is niet een kwestie van deelwaarheden in een bepaald wetenschapsgebied, waar het praktisch resultaat ze al of niet bevestigt. Het punt waar het om gaat is een filosofische kwestie, n.l. of het menselijk denken de diepste waarheid van de wereld vermagte vatten. Dat de filo-

soof twijfelt laat zich licht begrijpen. Immers hij leeft tussen schimmen in zijn afgesloten studeerkamer en denkt slechts in abstracte wijsgerige begrippen, die op hun beurt zijn afgeleid van abstracte wetenschappelijke begrippen, die losstaan van het praktische leven. Maar voor mensen die in de dagelijkse praktijk van de wereld leven en handelen kan de vraag geen zin hebben. De waarheid van het denken, zegt Marx, is niets anders dan de macht en de beheersing van de reële wereld.

Natuurlijk bergt deze stelling ook zijn tegenhanger in zich: het denken kan geen waarheid toekomen daar waar de menselijke geest de wereld niet beheerst. Als de voortbrengselen van zijn hand - zoals Marx uiteenzette in 'Das Kapital' - tot een macht boven hem uitgroeien die hij niet langer beheerst en die hij, als een onafhankelijk maatschappelijk wezen, tegenover zich vindt, in de vorm van goederenruil en kapitaal, die de mens overheersen en hem zelfs dreigen te vernietigen, dan valt zijn geest ten prooi aan mystiek geloof in bovennatuurlijke wezens, en hij gaat twijfelen aan het vermogen om met zijn denken de waarheid te onderkennen.

Zo heeft in vroegere eeuwen de mythe van de bovennatuurlijke hemelse waarheid, onkenbaar voor de mens, de materiële praktijk van de dagelijkse ervaring overschaduwed. Pas als de samenleving zich zal hebben ontwikkeld tot een toestand waarin de mens alle maatschappelijke krachten kan begrijpen en ze heeft leren beheersen - kortom, in een kommunistische maatschappij - zal zijn denken geheel in overeenstemming zijn met de wereld.

Maar ook al eerder kan ons denken volkomen waar zijn, n.l. als de aard van de maatschappelijk produktie als basis van het gehele leven en dus ook van de toekomstige ontwikkeling de mens duidelijk is geworden en de geest dus - zij het aanvankelijke alleen theoretisch - werkelijk de wereld beheerst. Omdat dan aan Marx' stelling is voldaan, zal, met de door hem geschapen maatschappijleer, het materialisme gaan heersen en de enige bruikbare filosofie worden. De maatschappijleer van Marx betekent dus in principe ook een vernieuwing van de filosofie.

Marx hield zich echter niet bezig met de zuivere filosofie. 'De filosofen hebben de wereld op allerlei wijzen verklaard, maar waar het op aan komt, is om hem te veranderen' zegt hij in zijn laatste [12de] stelling over Feuerbach. De toestand in de wereld maakte handelen dringend noodzakelijk.

Marx en Engels waren aanvankelijk geïnspireerd door het opkomende

burgerlijke verzet tegen het absolutisme, en later door de nieuwe krachten die uitgingen van de strijd van de Engelse en Franse arbeidersklasse tegen de bourgeoisie; door hun studie van de maatschappelijke werkelijkheid kwamen zij tot de slotsom dat pas de proletarische revolutie, die na de burgerlijke revolutie opkwam, de uiteindelijke bevrijding van het mensdom zou brengen. Van nu af was hun activiteit aan deze revolutie gewijd, en in het Kommunistisch Manifest gaven zij de eerste richtlijnen aan voor de strijd van de arbeidersklasse.

Het marxisme is sindsdien onverbrekkelijk verbonden geweest met de klassenstrijd van het proletariaat. Als wij vragen wat het marxisme is, dan moeten wij in de eerste plaats bedenken dat het niet alles omvat wat Marx ooit heeft gedacht of geschreven. De opvattingen b.v. van zijn eerste jaren, die wij boven hebben aangehaald, zijn maar gedeeltelijk representatief; zij zijn stappen in de ontwikkeling naar het marxisme. Het was ook niet meteen compleet; terwijl de rol van de proletarische klassenstrijd en het doel van het kommunisme al zijn omschreven in het Kommunistisch Manifest, is de theorie van het kapitalisme en de meerwaarde pas veel later uitgewerkt. Bovendien veranderden Marx' ideeën zelf ook met de verandering van maatschappelijke en politieke omstandigheden. Het karakter van de revolutie en de rol die de Staat speelde in 1848, toen er pas sprake was van een proletariaat, verschilden van die van de jaren omstreeks het einde van de eeuw, of die van nu. Van wezenlijk belang is echter wat Marx' nieuwe wetenschap heeft opgebouwd. In de eerste plaats is dit de theorie van het historisch materialisme, dat leert dat alle politieke en ideologische verschijnselen, van het geestelijk leven in het algemeen, worden bepaald door de krachten en verhoudingen in de produktie. Het produktiesysteem, zelf gebaseerd op de toestand van de produktiekrachten, bepaalt de ontwikkeling van de maatschappij, vooral door de macht van de klassenstrijd. In de tweede plaats de uiteenzetting over het kapitalisme als een tijdelijk historisch verschijnsel, de analyse van zijn structuur door de waarde- en meerwaarde theorie en de verklaring van zijn revolutionaire tendentie om zich, door de proletarische revolutie, naar het kommunisme te ontwikkelen. Met deze theorieën heeft Marx de menselijke kennis voor altijd verrijkt. Zij vormen de vaste kern van het marxisme {als denksysteem}. Uit deze theorieën kunnen bij veranderde omstandigheden nieuwe gevolgtrekkingen worden gemaakt.

Maar bij deze wetenschappelijke kern is het marxisme meer dan alleen een wetenschap; het is een nieuwe beschouwingwijze van verleden en

toekomst, van de zin van het leven, de wereld, het denken; het is een geestelijke revolutie, een nieuwe wereldbeschouwing en een nieuwe leefwijze. Als leefwijze bestaat het marxisme alleen werkelijk door de klasse die het aanhangt. De werkers die doordrenkt zijn van deze nieuwe opvattingen zien zichzelf als de klasse van de toekomst, die in tal en kracht en zelfbewustzijn groeit, die er naar streeft de produktie in eigen hand te nemen, en door de revolutie meester te worden van hun eigen lot. Zo is het marxisme als theorie van de proletarische revolutie slechts reëel, en een levende kracht, in het hoofd en het hart van de revolutionaire arbeidersklasse. Daarom is het marxisme niet een starre leer of een onvruchtbaar dogma van opgelegde waarheden. De maatschappij verandert, het proletariaat groeit, de wetenschap ontwikkelt zich. Nieuwe vormen en verschijnselen doen zich voor in het kapitalisme, in de politiek en in de wetenschap, die Marx en Engels niet konden voorzien of bevroeden. Denk- en strijdwijzen, die onder vroegere omstandigheden nodig waren, moeten later wijken voor andere. Maar de methode van onderzoek die zij hebben ontworpen blijft tot heden een uitstekende gids en hulpmiddel om nieuwe gebeurtenissen te begrijpen en te interpreteren. De arbeidersklasse, enorm toegenomen onder het kapitalisme, staat pas aan het begin van zijn revolutie en daarmee van zijn marxistische ontwikkeling; het marxisme begint pas nu zijn volle betekenis te krijgen als levende kracht in de arbeidersklasse. Daarom is het marxisme zelf een levende leer, die groeit met de groei van het proletariaat en de doelstellingen en taken van zijn strijd.

Het Burgerlijk Materialisme

Als wij nu terugkeren tot de politieke omgeving waaruit Marx was opgestaan, dan moeten wij er op wijzen dat de Duitse revolutie van 1848 de bourgeoisie geen volledige politieke macht had gebracht. Na 1850 ontwikkelde het kapitalisme zich echter sterk in Frankrijk en Duitsland. In Pruisen begon de Progressieve Partij zijn strijd om het parlementarisme; de innerlijke zwakte daarvan bleek later, toen de regering door militaire akties tegemoet kwam aan de eisen van de bourgeoisie voor een sterke nationale staat. Bewegingen voor nationale eenheid beheersten de politiek in Midden-Europa. Behalve in Engeland, waar hij de macht al had, streed de opkomende bourgeoisie overal tegen de feodale absolutistische toestanden.

De strijd van een nieuwe klasse om de macht in de staat en de maatschappij is altijd tegelijkertijd een geestelijke strijd om een nieuwe wereldbeschouwing. De oude machten kunnen alleen worden verslagen als de massa's tegen hen opstaan, of ze althans niet meer volgen. Daarom was het voor de bourgeoisie noodzakelijk om de arbeidersmassa's voor zich en voor de kapitalistische maatschappij te winnen. Daartoe moesten de oude denkbeelden van de kleine burgerij en de boeren opzij worden gezet en vervangen door nieuwe bourgeois ideeën. Het kapitalisme zelf verschaft daartoe de middelen.

De natuurwetenschappen zijn de geestelijke basis van het kapitalisme. Van de ontwikkeling van deze wetenschappen hangt de technische vooruitgang af die het kapitalisme voortstuwt. Daarom stond de wetenschap in hoog aanzien bij de opkomende bourgeois klasse. Tegelijkertijd bevrijdde deze wetenschap hen van de overgeleverde dogma's, die de overheersing van het feodalisme belichaamden. Uit de wetenschappelijke ontdekkingen ontwikkelde zich een nieuwe wereldbeschouwing, en deze verschaft de bourgeoisie de nodige argumenten om de aanspraken [op de heerschappij] van de oude klasse te tarten. Deze nieuwe wereldbeschouwing verspreidde hij onder de massa's. Bij het boerenbedrijf en het ambacht behoorde het traditionele bijbelse geloof. Maar zodra de zonen van de verarmde boeren en ambachtlieden industriearbeiders worden, komt hun geest in de ban van de kapitalistische ontwikkeling. En zelfs zij die in vóór-kapitalistische omstandigheden blijven worden verlokkt door het vrijere perspectief van de kapitalistische vooruitgang en worden ontvankelijk voor de propaganda van nieuwe ideeën.

De geestelijke strijd was hoofdzakelijk een strijd tegen de godsdienst. Het geloof is de ideologie van het verleden; het is de overgeërfde traditie die de massa's onderworpen houdt aan de oude machten, en daarom moest het worden overwonnen. De strijd tegen de godsdienst werd een maatschappelijke noodzaak; daarom moest hij onder verschillende omstandigheden verschillende vormen aannemen. In de landen waar de bourgeoisie al de volledige macht had, zoals in Engeland, was de strijd niet langer nodig, en de bourgeoisie bleef de gevestigde kerk trouw. Alleen onder de lagere middenklasse en onder de arbeiders kregen de meer radikale stromingen enige aanhang. In de landen waar de industrie en de bourgeoisie [in opkomst waren en] moesten vechten voor emancipatie verkondigden zij een ethisch christendom tegenover het orthodoxe geloof. En waar de strijd tegen een nog machtige koninklijke en adellijke klasse zwaar was en de uiterste

krachtsinspanning vergde, moest de nieuwe wereldbeschouwing uiterst radikaal worden, en gaf het aanzien aan het burgerlijk materialisme. Zo was het in een groot deel van Midden-Europa, en het is dan ook vanzelfsprekend dat de meeste populaire propaganda voor het materialisme (Moleschott, Vogt, Buechner) hier zijn oorsprong vond, zij het met weerklank in andere landen. Naast deze radikale pamfletten ontstond een uitgebreide literatuur ter popularisering van de nieuwe wetenschappelijke ontdekkingen, die waardevolle wapens leverde om de burgers, arbeiders en boeren te bevrijden van de geestelijke boeien der traditie, en ze tot aanhangers te maken van de vooruitstrevende bourgeoisie. De bourgeois intellectuelen - professoren, ingenieurs, artsen - waren de ijverigste propagandisten van de nieuwe verlichting.

Het wezenlijke in de natuurwetenschappen was de ontdekking van natuurwetten. Een zorgvuldig onderzoek van natuurverschijnselen bracht regelmatigheden aan het licht die wetenschappelijke voorspellingen mogelijk maakten. De 17de eeuw had al Galilei's wetten van de val en de zwaartekracht leren kennen, Keplers bewegingswetten van de planeten, de wet van Snellius voor de straalbreking en de wet van Boyle voor de gasdruk. Tegen het eind van die eeuw kwam de ontdekking van de wet van de aantrekkingskracht door Newton, die meer dan alle voorgaande ontdekkingen een geweldige invloed uitoefende op het wijsgerig denken van de 18de en 19de eeuw. Terwijl de andere geen absoluut strenge regels waren, bleek Newtons wet van de zwaartekracht de eerste werkelijk nauwkeurige wet, die de bewegingen van de hemellichamen geheel bepaalde, zodat de verschijnselen even nauwkeurig konden worden voorspeld als ze konden worden waargenomen. Hieruit ontwikkelde zich de opvatting dat alle natuurverschijnselen volkomen streng geldende regels volgen. In de natuur heerst de wet van oorzaak en gevolg: de zwaartekracht is de oorzaak van het vallen, de aantrekkingskracht is de oorzaak van de planetenbewegingen. Alles wat gebeurt is geheel bepaald door zijn oorzaak, en er is geen plaats voor vrije wil, toeval of willekeur.

Deze vaste orde in de natuur, die door de wetenschap was blootgelegd, stond in lijnrechte tegenspraak met de traditionele geloofsleer, waarin God als een alleenheerser de wereld naar willekeur bestuurt, geluk en ongeluk naar goeddunken uitdeelt, zijn vijanden treft met donderslagen en plagen, en anderen beloont door wonderen. Wonderen zijn in tegenspraak met de wetmatigheid van de natuur; wonderen zijn onmogelijk, en alle verhalen in de bijbel daarover zijn sprookjes. De bijbelse en godsdienstige

natuurbeschouwing behoort tot een tijdperk toen primitieve landbouw hoofdzaak was onder de opperheerschappij van een absolute alleenheerser. De natuurfilosofie van de opkomende bourgeoisie met zijn natuurwetten die alle verschijnselen beheersen, behoort tot een nieuwe orde in de staat en de maatschappij, waar de willekeurige regels van de heerser zijn vervangen door wetten die voor allen gelden.

De natuurbeschouwing van de bijbel, die volgens de theologie de absolute goddelijke waarheid is, is de natuurbeschouwing van de onwetendheid, die zich liet misleiden door uiterlijke verschijnselen, die geloofde in een onbewegelijke aarde in het centrum van het heelal, en meende dat alle materie was geschapen en weer verging. Daarentegen toonden wetenschappelijke proeven aan dat materie die schijnbaar verdwijnt (b.v. bij verbranding), in werkelijkheid overgaat in onzichtbare gasvorm. De weegschaal gaf aan dat het totale gewicht niet veranderde en dat er dus geen materie verdween. Deze ontdekking werd veralgemeend tot een nieuw principe: materie is niet te vernietigen, hij blijft gelijk in hoeveelheid, alleen zijn vorm en verbindingen veranderen. Dit geldt voor ieder chemisch element; hun atomen vormen de [onveranderlijke] bouwstenen van alle lichamen. Zo stelde de wetenschap zich, met de leer van het behoud van de materie, de eeuwigheid van de natuur, op tegenover het theologisch dogma van de schepping van de wereld ongeveer 6000 jaar geleden.

Materie is niet het enige bestendige dat in de wisselende verschijnselen werd ontdekt. Sedert het midden van de 19de eeuw is men de z.g. wet van het behoud van arbeidsvermogen gaan beschouwen als de fundamentele wet van de natuurkunde. Ook hier werd een strenge en verstrekkende wetmatigheid in de natuur waargenomen. In alle verschijnselen heeft een verandering in de vorm van de energie plaats: warmte en beweging, spanning en aantrekking, elektrische en chemische energie, maar de totale hoeveelheid verandert niet. Dit beginsel leidde tot een inzicht in de ontwikkeling van de hemellichamen, de zon en de aarde, waarmee vergeleken alle beweringen van de theologie op kindergestamel lijken.

Nog belangrijker waren de wetenschappelijke ontdekkingen betreffende de plaats van de mens in de wereld. Darwins theorie van het ontstaan van de soorten, die de ontwikkeling van de mens uit het dierenrijk blootlegde, was in volledige tegenspraak met alle godsdienstige leerstellingen. Maar zelfs vóór Darwin hadden ontdekkingen in de biologie en de scheikunde de organische eenheid van alle menselijke, alle levende wezens met de

niet-levende natuur aan het licht gebracht.

Het protoplasma, de eiwitachtige stof waaruit de cellen van alle levende wezens bestaan en waaraan alle leven is gebonden, bestaat uit dezelfde atomen als alle andere materie. De menselijke geest, die door de theologische leer van de onsterfelijke ziel tot een stukje goddelijkheid was verheven is nauw verbonden met de lichamelijke eigenschappen van de hersenen; alle geestelijke verschijnselen zijn uitwerkingen of neveneffecten van materiële verschijnselen in de hersencellen.

Het burgerlijk materialisme trok de meest vergaande konklusies uit deze wetenschappelijke ontdekkingen. Al het geestelijke is slechts een produkt van materiële processen; gedachten zijn een afscheiding van de hersenen, zoals gal een afscheiding is van de lever. Laat de godsdienst - aldus Buechner - maar spreken van de vergankelijkheid van de stof en de onsterfelijkheid van de ziel, in werkelijkheid is het net andersom. Bij de kleinste beschadiging van de hersenen verdwijnt al het geestelijke; van de geest blijft niets over als de hersenen zijn vernietigd, terwijl de stof, zijn drager, eeuwig en onvernietigbaar is. Alle levensverschijnselen, met inbegrip van de menselijke gedachten, vinden hun oorsprong in de chemische en natuurkundige processen in de celsubstantie; zij verschillen alleen door hun grotere ingewikkeldheid van de niet-levende materie. Uiteindelijk moeten al hun processen worden verklaard door de krachten en bewegingen van de atomen.

Deze konklusies van het natuurwetenschappelijk materialisme konden echter niet tot hun uiterste konsekventies worden verdedigd. Gedachten zijn tenslotte iets anders dan gal en dergelijke lichamelijke afscheidingen; de geest kan niet worden opgevat als een vorm van kracht of energie, en behoort tot een geheel andere klasse. Als de geest een produkt is van de hersenen, die alleen door hun ingewikkeldheid verschillen van andere weefsels en cellen, dan moet daaruit fundamenteel volgen dat in iedere dierlijke cel iets van geest, iets van gevoel, te vinden is. En omdat de celsubstantie slechts een samenstel van atomen is, ingewikkelder maar in wezen niet verschillend van andere stoffen, moet de konklusie zijn dat iets van wat wij geest noemen al aanwezig is in het atoom; in ieder kleinste materiedeeltje moet er een deeltje 'geestesstof' zijn. Deze theorie van de 'atoomziel' vinden wij in de werken van de vooraanstaande zoöloog Ernst Haeckel, een energiek propagandist van het darwinisme en een moedige bestrijder van de religieuze dogmatiek. [Daarom werd hij gehaat en verguisd door alle reaktionairen van zijn tijd.] Haeckel beschouwde

zijn filosofische opvattingen niet als materialisme, maar noemde ze monisme - vreemd genoeg, aangezien hij de dualiteit geest-stof tot de kleinste elementen van de wereld doorvoerde.

Het materialisme heeft de ideologie van de bourgeoisie slechts korte tijd beheerst. Slechts zolang als de bourgeoisie kon geloven dat zijn maatschappij met privé-eigendom, persoonlijke vrijheid en vrije concurrentie, door de ontwikkeling van de industrie, de wetenschap en de techniek de problemen van de gehele mensheid kon oplossen, slechts zo lang kon de bourgeoisie geloven dat de theoretische problemen door de wetenschap konden worden opgelost zonder de noodzaak het bestaan van bovennatuurlijke of geestelijke machten aan te nemen.

Zodra het echter duidelijk werd dat het kapitalisme de problemen van de bestaansmogelijkheid van de massa's niet kon oplossen, zoals bleek uit de opkomst van de proletarische klassenstrijd, verdween de optimistische materialistische filosofie. De wereld scheen weer vol onoplosbare tegenstellingen en onzekerheden, vol duistere krachten die de beschaving bedreigden. Daardoor wendde de bourgeoisie zich tot allerlei soorten godsdienst, en de bourgeois intellectuelen lieten zich beïnvloeden door mystieke stromingen. Het duurde niet lang of zij ontdekten de zwakke punten en de tekortkomingen van de materialistische filosofie, en gingen voordrachten houden over 'De grenzen van de wetenschap' en de onoplosbare 'wereldraadsels'. Slechts een klein deel van de meer radicale leden van de lagere en middenklassen, die vasthielden aan de slagzinnen van het vroegere kapitalisme, bleven het materialisme trouw. In de [opkomende] arbeidersklasse vond het een vruchtbare grond. De aanhangers van het anarchisme waren altijd zijn meest overtuigende volgelingen. Socialistische arbeiders namen met evenveel belangstelling kennis van de maatschappijleer van het marxisme als van het natuurwetenschappelijk materialisme. De praktijk van de arbeid onder het kapitalisme, hun dagelijkse ervaringen en hun ontwakend inzicht in de maatschappelijke krachten droegen veel bij tot het ondermijnen van de traditionele godsdienst. Daarbij nam hun behoefte aan wetenschappelijke kennis toe om hun vragen te beantwoorden, en de arbeiders werden de ijverigste lezers van de werken van Buechner en Haeckel. Terwijl de marxistische leer de praktische, politieke en maatschappelijke ideologie van de arbeiders bepaalde, kwam een dieper inzicht slechts langzaam tot stand; slechts weinigen beseften dat het burgerlijk materialisme al lang was verouderd en door het historisch materialisme was achterhaald. Dit komt overeen met het feit dat de arbeidersbeweging

nog niet uitging boven het kapitalisme, en dat de klassenstrijd er in de praktijk slechts naar streefde zijn plaats in de kapitalistische maatschappij veilig te stellen. Men nam aan dat de democratische oplossingen van de eerste burgerlijke beweging ook golden voor de arbeidersklasse. Het volle begrip van de revolutionaire theorie van Marx is alleen mogelijk in samenhang met de revolutionaire praktijk.

Waarin bestaat nu de tegenstelling tussen het burgerlijk en het historisch materialisme? Beide komen daarin overeen, dat ze materialistische filosofieën zijn, d.w.z. beide erkennen dat de waargenomen materiële wereld primair is, beide erkennen dat de geestelijke verschijnselen, gewaarwording, bewustzijn, gedachten, zijn afgeleid van het eerste. De tegenstelling bestaat hierin, dat het burgerlijk materialisme is gebaseerd op de natuurwetenschap, terwijl het historisch materialisme is gebaseerd op de maatschappijwetenschap. De bourgeois onderzoeker ziet de mens alleen als een natuurverschijnsel, het hoogste dier, beheerst door natuurwetten. Voor de verklaring van het leven en doen van de mens beschikken zij slechts over algemene biologische wetten, en, ruimer genomen, de wetten van de scheikunde, natuurkunde en mechanika. Hiermee is weinig te beginnen ter verklaring van maatschappelijke verschijnselen en ideeën.

Het historisch materialisme, daarentegen, legt de specifieke ontwikkelingswetten van de menselijke samenleving bloot en toont de samenhang tussen ideeën en de maatschappij.

De grondstelling van het materialisme, dat het geestelijke wordt bepaald door de materiële wereld betekent daarom totaal iets anders in de twee leersystemen. Voor het burgerlijk materialisme betekent het dat ideeën het produkt zijn van de hersenen, te verklaren uit de structuur en de veranderingen van de hersenmaterie, en dus uiteindelijk uit de dynamika van de atomen in de hersenen. Voor het historisch materialisme betekent het dat de ideeën van de mens worden bepaald door zijn maatschappelijke omstandigheden; de maatschappij is de omgeving die door zijn zintuigen op hem inwerkt. Dit verschil levert voor beide leren een totaal verschillende probleemstelling op, een verschillende benadering, een verschillende gedachtengang, en dus ook een verschillende kennistheorie.

Voor het burgerlijk materialisme is het probleem van het wezen van de kennis de vraag naar de betrekking tussen geestelijke verschijnselen en de fysisch-chemisch-biologische verschijnselen in de hersenmaterie. Voor het

historisch materialisme is het de vraag naar de betrekking tussen onze gedachten en de verschijnselen die wij ervaren als de buitenwereld.

De plaats van de mens in de samenleving is echter niet eenvoudig die van waarnemer: hij is een actieve kracht die op zijn omgeving inwerkt en hem verandert. De maatschappij is de door arbeid veranderde natuur. Voor de natuurvorser is de natuur de objectief gegeven werkelijkheid, die hij waarneemt, die door zijn zintuigen op hem inwerkt. Voor hem is de buitenwereld het actieve en dynamische, de geest het ontvangende element. Zo komt er de nadruk op te liggen, dat de geest slechts een afspiegeling, een beeld is van de buitenwereld, zoals Engels het stelde toen hij de tegenstelling tussen de materialistische en de idealistische filosofieën uiteenzette. Maar de wetenschap van de natuuronderzoeker is maar een deel van de gehele menselijke activiteit, slechts een middel tot een groter doel. De wetenschap gaat, als het passieve deel van zijn werkzaamheden, aan het actieve deel vooraf: de technische bewerking, de produktie, de transformatie van de wereld door de mens. De mens is in de eerste plaats een ((handelend)) actief wezen. In het arbeidsproces gebruikt hij zijn organen en bekwaamheden om zijn omgeving voortdurend op te bouwen en te herscheppen. Bij dit proces vond hij niet alleen de kunstmatige organen, de werktuigen, uit, maar ontwikkelde hij ook zijn lichamelijke en geestelijke vermogens, zodat zij doelmatig gingen reageren op zijn natuurlijke omgeving, als gereedschap tot het in stand houden van het leven. Zijn voornaamste orgaan zijn de hersenen; hun functie, het denken, is even goed een lichamelijke bezigheid als iedere andere. Het voornaamste produkt van dit denken, van de reactie van de geest op de wereld, is de wetenschap; deze staat als geestelijk werktuig naast de materiële werktuigen, en vormt zelf een produktieve kracht, de basis van de technologie; op die manier is ook de wetenschap een essentieel deel van het produktieapparaat.

Daarom beschouwt het historisch materialisme het werk van de wetenschap, zijn begrippen, inhoud, natuurwetten en krachten voornamelijk als de scheppingen van het geestelijk arbeiden van de mens, al danken zij hun ontstaan aan de natuur. Het burgerlijk materialisme, daarentegen, beschouwt dit alles, van wetenschappelijk standpunt gezien, als elementen van de natuur zelf, die door de wetenschap slechts ontdekt en aan het licht zijn gebracht. Natuuronderzoekers beschouwen de onveranderlijke substanties als materie, energie, elektriciteit, entropie enz. als de grondslagen van de wereld, als de werkelijkheid die moet worden ontdekt. Van het

standpunt van het historisch materialisme zijn het produkten die de scheppende hersenarbeid uit het gegeven van de natuurlijke verschijnselen vormt. Dit is één fundamenteel verschil in denken.

Een tweede verschil ligt in de dialektiek die het historisch materialisme van Hegel heeft geërfd. Engels heeft er op gewezen dat de materialistische filosofie van de 18de eeuw de evolutie buiten beschouwing liet; maar de evolutie maakt juist dialektisch denken onmisbaar. Sindsdien heeft men evolutie en dialektiek vaak als synoniem beschouwt; en men meent het dialektisch karakter van het historisch materialisme weer te geven, als men zegt dat het de leer van de evolutie is. Maar evolutie was wel bekend in de natuurwetenschap van de 19de eeuw. Natuuronderzoekers waren op de hoogte van de groei van de cel tot een complex organisme, van de evolutie van de diersoorten, zoals die in het darwinisme wordt beschreven, en van de theorie van de ontwikkeling van de fysische wereld, bekend als de entropiewet. Toch was hun denken niet dialektisch. Zij deden alsof de begrippen die zij hanteerden vaststaande gegevens waren, en beschouwden hun gelijk of tegengesteld zijn als absoluut. Daardoor brachten de ontwikkeling van de wereld en de vooruitgang van de wetenschap tegenstrijdigheden [in de begripsleer] aan het licht, waarvan Engels een groot aantal voorbeelden geeft in zijn ‘Anti-Dühring’. Het verstand in het algemeen en de wetenschap in het bijzonder delen systematisch alles wat in de werkelijke wereld van de verschijnselen in allerlei vloeiende overgangen plaatsvindt, in vaste begrippen en strikte wetten in. De taal splitst groepen verschijnselen door namen af en definieert ze; daardoor worden alle zaken die als {voorbeelden} onder één groep vallen opgevat als gelijk en onveranderlijk. Als abstrakte begrippen vertonen ze scherpe verschillen, terwijl ze in werkelijkheid vloeiend in elkaar overgaan. De kleuren blauw en groen zijn verschillend, maar in de tussengelegen nuances kan niemand zeggen waar de ene eindigt en de andere begint. Het is niet te zeggen op welk punt van zijn leven een bloem begint of ophoudt bloem te zijn. Dat in het dagelijks leven goed en kwaad geen absolute tegenstellingen zijn wordt iedere dag erkend, net zoals het feit dat uiterste rechtvaardigheid uiterste onrechtvaardigheid kan worden. Wettelijke vrijheid in de kapitalistische ontwikkeling manifesteert zich in werkelijkheid als slavernij. Het dialektisch denken is aan de werkelijkheid aangepast doordat het er zich bij het hanteren van deze begrippen van bewust is, dat het begrenste het onbegrenste niet ten volle kan weergeven, net zo min als het statische het dynamische, en dat ieder begrip zich tot nieuwe begrippen ontwikkelt,

zelfs tot zijn tegendeel. Het metafysische, ondialektische denken daarentegen leidt tot dogmatische beweringen en tegenstrijdigheden doordat het begrippen, die door het denken zijn geformuleerd, opvat als vaste, onafhankelijke grootheden, waaruit de werkelijke wereld bestaat.

De eigenlijke natuurwetenschap heeft niet te zeer van dit gebrek te lijden. Hij komt over moeilijkheden en tegenstrijdigheden in de praktijk heen door zijn formuleringen steeds te wijzigen, hun inhoud te verrijken door steeds fijnere details, de kwalitatieve onderscheidingen te verbeteren door wiskundige formuleringen, die weer door korrekties worden aangevuld; zodoende komt de weergave steeds dichterbij het origineel, de wereld der verschijnselen. Het gebrek aan dialektiek wordt pas hinderlijk als de wetenschapsbeoefenaar zich buiten het gebied van zijn speciale kennis begeeft in algemene wijsgerige bespiegelingen, zoals dat gebeurt in het burgerlijk materialisme.

Zo voert b.v. de theorie over het ontstaan van de soorten vaak tot de overtuiging dat de menselijke geest gelijksoortig is met de dierlijke, waaruit hij zich heeft ontwikkeld, en alleen in omvang is toegenomen. Daartegenover heeft de theologie het kwalitatieve verschil tussen de geesten van mens en dier, dat een ervaringsfeit is, tot een absolute tegenstelling verheven door de onsterfelijkheid van de ziel te verkondigen. In beide gevallen ontbrak het dialektisch denken; dit stelt n.l. dat als een oorspronkelijke gelijkheid tot een kwalitatief verschil uitgroeit - de z.g. inversie van kwantiteit naar kwaliteit - in een mate die nieuwe namen en kenmerken nodig maakt, er daardoor toch geen algehele tegenstelling of verlies aan verwantschap optreedt. Hetzelfde metafysische, niet-dialektische denken stelt de gedachten, de produkten van de hersenen, op één lijn met de produkten van andere organen, b.v. de gal; of neemt aan dat geest, omdat het een eigenschap van één bepaald stoffelijk substraat is, dan ook een eigenschap van alle materie is. En dit geldt vooral voor het idee dat de geest, omdat hij iets anders is dan stof, tot een absoluut andere wereld moet behoren, zonder enige tussentrap, zodat het dualisme van geest en stof tot in de atomen scherp en onoverbrugbaar blijft.

Voor het dialektisch denken is de geest eenvoudig een begrip dat alle verschijnselen omvat die wij geestelijk noemen, en die dus niet verder reiken dan hun werkelijk optreden in de laagste dieren.

Daar wordt de term 'geest' twijfelachtig, omdat de geestelijke verschijnselen geleidelijk afvlakken tot gevoel en de eenvoudigere levensvormen.

‘Geest’ als een specifieke afzonderlijke eigenschap, die er wel of niet is, bestaat niet in de natuur; geest is gewoon een naam die wij aan een aantal bepaalde verschijnselen geven, die wij deels heel duidelijk, deels vaag als geestelijk ervaren.

Het leven zelf toont een soortgelijk beeld. Als wij van de kleinste mikroskopische organismen verder gaan naar nog kleinere, onzichtbare bacteriën en virussen, komen wij tenslotte bij zeer ingewikkelde eiwitmolekulen, en daarmee op het gebied van de scheikunde. Waar in deze reeks het leven ophoudt en de dode materie begint, is niet te zeggen; de verschijnselen veranderen geleidelijk, worden eenvoudiger, zijn nog analoog, maar toch al verschillend. Dit betekent niet dat *wij* niet in staat zijn scheidingslijnen te trekken, maar eenvoudig dat de natuur geen grenzen kent. De toestand of eigenschap ‘leven’, dat er wel of niet is, bestaat niet in de natuur; ook hier is leven alleen een naam, een begrip dat wij vormen om de eindeloze variaties en schakeringen in de levensverschijnselen te omvatten. Omdat het burgerlijk materialisme stof en geest, leven en dood, opvat alsof het zelfstandige werkelijkheden zijn, moet het met harde en scherpe tegenstellingen werken, terwijl de natuur oneindig veel geleidelijke overgangen kent.

Zo verschilt het burgerlijk materialisme tot in de diepste filosofische grondslagen van het historisch materialisme. Het burgerlijk materialisme is vol illusies en onvolmaakt, terwijl het historisch materialisme alomvattend en volmaakt realistisch is. Zo vertegenwoordigde ook de burgerlijke klassenstrijd, waarvan het burgerlijk materialisme de theorie was, een onvolkomen en illusoire vrijmaking, in tegenstelling met de volkomen en werkelijke bevrijding door de proletarische klassenstrijd.

In de praktijk blijkt de tegenstelling tussen deze twee denkrichtingen uit hun houding tegenover de godsdienst. Het burgerlijk materialisme was er op uit de godsdienst te niet te doen. Maar een overtuiging, die is ontsproten aan een bepaalde maatschappij kan men niet met alleen argumenten teniet doen, want dat betekent dat men het ene standpunt tegenover het andere stelt, en het ene argument tegenover het andere.

Slechts als men duidelijk maakt waarom en onder welke omstandigheden die opvatting noodzakelijk was, kan men hem overwinnen door aan te tonen dat die omstandigheden maar tijdelijk zijn. Daarom had de bestrijding van de godsdienst door de natuurwetenschap alleen zin voor zover

het een primitieve natuurreligie was, dus voor zover onbekendheid met natuurwetten, met de aard van onweer, van materie en energie tot bijgeloof leidde. De theorie van de burgerlijke maatschappij kon de ideologieën van de primitieve [voor-kapitalistische] economie te niet doen. De godsdienst in de burgerlijke maatschappij wortelt echter in de onbekende en ongrijpbare maatschappelijke krachten, en daarop had het burgerlijk materialisme geen vat. Alleen de leer van de proletarische revolutie kan de ideologie van de bourgeois economie omver werpen. Het historisch materialisme legt de maatschappelijke grondslag van de godsdienst bloot en maakt duidelijk waarom hij voor bepaalde perioden en klassen een onvermijdelijke denkwijze was. Slechts op die manier is de ban te breken. Het historisch materialisme bestrijdt de godsdienst niet rechtstreeks; met zijn wijde blik begrijpt en verklaart het dat de godsdienst onder bepaalde voorwaarden een natuurlijk verschijnsel is. Maar juist door dit inzicht ondermijnt het de godsdienst en voorziet het dat met de opkomst van een nieuwe maatschappij de godsdienst zal verdwijnen.

Evenzo kan het historisch materialisme het tijdelijk optreden van materialistische opvattingen onder de bourgeoisie verklaren, en het feit dat deze klasse terugvalt op mysticisme en godsdienstige stromingen. En zo verklaart het ook de opkomst van de materialistische denkwijze onder de arbeidersklasse: niet door argumenten tegen de godsdienst, maar door het toenemend inzicht in de werkelijke krachten in de kapitalistische maatschappij.

Dietzgen

Toen het burgerlijk materialisme in West-Europa als begeleider van de strijd voor emancipatie van de bourgeoisie opkwam was het een praktische noodzaak; maar het was als theorie een stap terug vergeleken met het historisch materialisme. Marx en Engels waren hun tijd zo ver vooruit dat zij het alleen als een terugval tot de verouderde ideeën van de 18de eeuwse ‘verlichting’ beschouwden. Omdat zij zo duidelijk de zwakte van de politieke strijd van de bourgeoisie in Duitsland zagen, maar daarbij ook de kracht van het kapitalisme onderschatten, besteedden zij weinig aandacht aan de bijbehorende theorie. Alleen incidenteel wijdden zij er een paar minachtende woorden aan, om iedere eventuele gelijkstelling van de twee soorten materialisme uit te sluiten. Hun hele leven lang was hun aandacht

geconcentreerd op de tegenstelling tussen hun theorie en die van de idealistische systemen van de Duitse filosofie, speciaal dat van Hegel. Het burgerlijk materialisme was echter iets meer dan alleen een herhaling van de 18de eeuwse ideeën; de geweldige vooruitgang van de natuurwetenschappen in de 19de eeuw was zijn basis, en daaraan ontleende het zijn kracht. Een kritiek op zijn grondslagen moest heel andere problemen aanvatten dan die van de na-Hegelse filosofie. Nodig was een kritisch onderzoek van de grondslagen en axioma's die algemeen werden aanvaard als het resultaat van de natuurwetenschappen, en die ook Marx en Engels ten dele accepteerden.

Hier ligt het belang van de geschriften van Joseph Dietzgen. Dietzgen was een 'self-made' filosoof van het socialisme en schrijver. Oorspronkelijk was hij leerlooiër, afkomstig uit het Rijnland; later ging hij naar Amerika en nam daar ook deel aan de arbeidersbeweging. In de maatschappijleer en economie beschouwde hij zich als een leerling van Marx, wiens theorie over de waarde en het kapitaal hij geheel aanvaardde. In de filosofie was hij echter een onafhankelijk en origineel denker, die de filosofische konsekwenties van de nieuwe wereldbeschouwing uitwerkte. Marx en Engels gaven hem de erenaam 'De wijsgeer van het proletariaat', ofschoon zij het niet met alles wat hij schreef eens waren. Zij hekelden zijn herhalingen, vonden hem vaak verward, en het valt te betwijfelen of zij zijn redeneringen wel werkelijk begrepen, omdat ze zo ver aflagen van hun eigen manier van denken. Het is inderdaad waar dat Marx zijn nieuwe inzichten in nauwkeurige formuleringen kleedt en scherpe redeneringen geeft, terwijl Dietzgen er zich voornamelijk op toelegt zijn lezers te stimuleren zelf na te denken over het probleem van het denken. Daartoe herhaalt hij zijn redeneringen in velerlei vorm, toont ook het tegendeel van wat hij eerder stelde, en geeft bij iedere waarheid de grenzen van geldigheid aan, uit vrees dat de lezer een uitspraak als dogma zou gaan aanvaarden. Zo geeft hij dus praktijklessen in dialectiek. In zijn latere publikaties is hij soms wat vaag, maar zijn eerste werk: 'Het wezen van de menselijke hoofdarbeid' (1869) en het latere 'Zwerftochten van een socialist in het land van de kennisleer' (1877) en een paar kleinere artikelen zijn briljante bijdragen tot de kennistheorie. Zij vormen een wezenlijk bestanddeel van de wereldbeschouwing die wij marxisme noemen.

De eerste vraag van de kennistheorie, n.l. naar het ontstaan van de gedachten, heeft Marx beantwoord door aan te tonen dat zij door de omrin-

gende wereld ontstaan. De tweede, verwante, vraag, n.l. hoe de indrukken van de omringende wereld tot gedachten worden, heeft Dietzgen beantwoord. Marx stelde vast welke realiteiten de gedachten bepalen; Dietzgen legde het verband tussen de realiteit en de gedachten. Of, in de woorden van Herman Gorter: Marx maakte de werking van de maatschappij op de geest duidelijk, Dietzgen de werking van de geest op zichzelf.

Dietzgen ging uit van de ervaring van het dagelijks leven, en in het bijzonder van de praktijk van de natuurwetenschappen. ‘Systematisering is het wezen van de wetenschap, de algemene uitdrukking voor alles wat de wetenschap doet. De wetenschap wil niets anders doen dan voor ons begrip de objecten van de wereld ordenen en in systemen onderbrengen’. Het menselijke denken kiest uit een groep verschijnselen dat wat ze gemeenschappelijk hebben (b.v. van een roos, een kers, een zonsondergang hun kleur) ziet af van hun bijzonderheden, en legt hun algemene eigenschap (rood) vast in een begrip; of hij drukt zich herhalende verschijnselen in een wet uit (b.v. stenen vallen naar de aarde). Het object is concreet, het begrip abstrakt.

‘Door ons denken bezitten wij in potentie de wereld in tweevoud: buiten ons als de werkelijkheid, binnen ons, in gedachten, ideeën, als afbeelding. Ons brein vat niet de dingen zelf, maar alleen hun begrip, hun algemeen beeld. Voor de eindeloze verscheidenheid der dingen, de oneindige rijkdom van hun eigenschappen is geen plaats in ons hoofd’. Inderdaad hebben wij, om in het dagelijks leven gebeurtenissen te kunnen voorspellen, niet alle speciale gevallen nodig, maar alleen de algemene regels. De tegenstelling: geest en stof, gedachte en werkelijkheid, geestelijk en stoffelijk, is dus ook de tegenstelling tussen abstrakt en concreet, tussen het algemene en het bijzondere.

Dit is echter niet een absolute tegenstelling. De hele wereld is onderwerp van onze gedachten, de geestelijke zo goed als de zichtbare, tastbare wereld. De dingen des geestes bestaan evenzeer, en zijn ook zelf aanleiding tot begripsvorming. De geestelijke en stoffelijke verschijnselen samen, geest en stof vormen de gehele reële wereld. In dit samenhangend geheel bepaalt de stof de geest en de geest bepaalt, door het menselijk ingrijpen, de stof. Dat wij van een eenheid spreken betekent dat ieder onderdeel slechts als deel van het geheel kan bestaan, en ten volle door de werking van het geheel wordt bepaald; zijn speciale eigenschappen bestaan uit zijn betrekkingen tot de rest van de wereld. Zo is dus ook de geest, d.w.z. de gehele gedachtenwereld, een deel van het universum, en zijn eigen aard

bestaat uit het geheel van zijn betrekkingen tot de totaliteit; deze totaliteit, die het objekt is van het denken, stellen wij dan tegenover de geest als de stoffelijke, uitwendige of reële wereld. Als wij dus zeggen dat de stoffelijke wereld primair is en de geest afgeleid, dan betekent dat voor Dietzgen dat de totaliteit primair is ten opzichte van het deel. Hier is dus sprake van een werkelijk monisme, waarin het geestelijke en het stoffelijke elkaar wederzijds bepalen en één wereld vormen.

Dit onderscheid tussen de reële wereld der verschijnselen en de geestelijke wereld der door ons denken gevormde begrippen is bijzonder geschikt om de wetenschappelijke begripsvorming duidelijk te maken. De natuurkunde heeft ontdekt dat de verschijnselen van het licht kunnen worden verklaard als snelle trillingen, die zich [met een snelheid van 300.000 km/sec.] door de ruimte voortplanten, of, zoals de natuurkundigen zeggen, door de alom aanwezige wereld-ether. Dietzgen citeert een natuurkundige die beweert dat deze golven de ware aard van het licht zijn, en dat alles wat wij als licht en kleur waarnemen slechts een verschijningsvorm is.

‘Het bijgeloof van de filosofische spekulatie’, betoogt Dietzgen, ‘doet hem hier de wetenschappelijke inductieve methode verloochenen, als hij golven die zich met een snelheid van 40.000 (Duitse) mijl per seconde door de ether voortplanten als de ware aard van het licht poneert tegenover de echte verschijnselen van kleur en licht. Het is heel duidelijk een verdraaiing: wat de ogen lichamenlijk waarnemen wordt “geestesprodukt” genoemd, en de ethertrillingen die door het vernuft van de scherpste denkers zijn ontdekt, gelden als lijfelijke realiteit. Het is precies omgekeerd’, vervolgt Dietzgen, ‘de kleurige wereld der verschijnselen is de werkelijke wereld, terwijl de ethergolven slechts het beeld zijn dat de menselijk geest uit deze verschijnselen heeft gekonstrueerd.’

Het is duidelijk dat het bij deze tegenstelling gaat om verschillende interpretaties van de woorden waarheid en werkelijkheid. De enige maatstaf waaraan wij kunnen nagaan of wij juist denken is het experiment, de praktijk, de ervaring. De meest direkte ervaring is de ervaring zelf; de waargenomen wereld der verschijnselen is de zekerste, de meest onaanvechtbare werkelijkheid. Wij kennen uiteraard verschijnselen die slechts schijn zijn. Dat betekent dat de informatie van de verschillende zintuigen niet overeenstemmen en op een andere manier aan elkaar moeten worden gepast om een harmonisch wereldbeeld te krijgen. Als wij b.v. aannemen

dat het beeld dat wij ‘achter’ de spiegel zien en dat wij niet kunnen betasten, ‘werkelijk’ is, dan zou een zo verward wereldbeeld in de praktijk tot fouten leiden. Het idee dat de hele wereld der verschijnselen slechts schijn is heeft alleen zin als wij een andere bron van kennis aannemen - b.v. een innerlijke stem Gods -, die wij dan met de andere ervaringen in harmonie moeten brengen.

Als wij nu bij de natuurkundige dezelfde maatstaf aanleggen, dan zien wij dat zijn denkwijze ook juist is. Door zijn trillende ether heeft hij niet alleen bekende verschijnselen verklaard, maar ook een aantal onvermoede nieuwe verschijnselen korrekt voorspeld. Dus is zijn theorie een juiste, ware theorie. Hij is waar, omdat hij in een korte formule alles samenvat wat deze ervaringen gemeen hebben, en zich daaruit ook gemakkelijk hun eindeloze verscheidenheid laat afleiden. Daarom moeten de ethergolven als een waar beeld van de werkelijkheid worden beschouwd. De ether zelf valt uiteraard buiten de waarneming; alleen lichtverschijnselen worden waargenomen.

Hoe kunnen de natuurkundigen dan over de ether en zijn trillingen spreken als over realiteiten? In eerste instantie als een model, ingegeven door analogie. Uit de ervaring kennen wij golven in water en in de lucht. Als wij nu zulke golven ook in een andere, fijnere stof aannemen, die de wereldruimte vult, dan kunnen wij daarop een aantal bekende golfverschijnselen overdragen, en wij zien dat zij worden bevestigd. Zodoende zien wij de wereld der werkelijkheid groeien. Met ons geestes oog zien wij nieuwe stoffen, nieuwe bewegende deeltjes, onzichtbaar omdat zij buiten het vermogen van onze beste mikroskopen vallen, maar die wij naar het model van onze zichtbare grovere materiedeeltjes kunnen begrijpen.

De natuurkundigen raakten echter in moeilijkheden met de ether als nieuwe onzichtbare werkelijkheid. De analogie was niet volkomen, men moest aan de wereldether allerlei eigenschappen toekennen die totaal verschilden van die van water en lucht. Ofschoon het een stof heette, verschilde het zo volkomen van alle bekende stoffen, dat een Engelse natuurkundige hem eens met pek heeft vergeleken. Toen men ontdekte dat lichtgolven elektromagnetische trillingen waren, moest men aannemen dat de ether ook elektrische en magnetische golven overbracht. Daartoe moest men zich een ingewikkelde structuur voorstellen met bedenkzels die konden bewegen, spanning uitoefenen en ronddraaien; dit kon wel als ruw model gelden, maar niemand zou dat de ware werkelijkheid van deze allerfijnste vloeistof noemen, die ook de ruimte tussen de atomen vulde.

De zaak werd lastiger toen in het begin van de 20ste eeuw de relativiteitstheorie werd ontwikkeld, die het bestaan van de ether geheel verwierp. De natuurkundigen wendden er toen aan, om met een ledige ruimte te werken, waaraan echter eigenschappen werden toegekend, die zich in wiskundige formules en vergelijkingen lieten uitdrukken. Met de formules konden de verschijnselen korrekt worden berekend; het enige wat overbleef waren de wiskundige symbolen. De modellen en voorstellingen waren onbelangrijk, en de waarheid van een theorie betekent niets anders dan dat zijn formules juist zijn.

Nog erger werd het toen er verschijnselen werden ontdekt waarbij het licht alleen kon worden beschreven als een stroom van z.g. kwanten, afzonderlijke deeltjes die door de ruimte ijlen. Tegelijkertijd hield ook de trillingstheorie stand, zodat men, als naar gelang de behoefte, de ene of de andere theorie moest toepassen. Zo waren dus twee volkomen tegenstrijdige theorieën beide waar, ieder voor een bepaalde groep verschijnselen. Toen pas begonnen de natuurkundigen te vermoeden dat hun natuurkundige grootheden, die ze eerst als de werkelijkheid achter de verschijnselen hadden opgevat, slechts beelden en abstracte ideeën waren, modellen waardoor de verschijnselen gemakkelijker te begrijpen waren. Toen Dietzgen een halve eeuw eerder zijn ideeën neerschreef, die eenvoudig uit het historisch materialisme volgden, was er geen natuurkundige die niet vast in de werkelijkheid van de wereldether geloofde. De stem van een socialistische ambachtsman drong niet tot de kollegezalen door. Tegenwoordig zijn het juist de natuurkundigen die stellen dat zij slechts met modellen en beelden werken; zij discussiëren voortdurend over de filosofische grondslagen van hun wetenschap en zij leggen er de nadruk op dat de wetenschap er slechts naar streeft door betrekkingen en formules nieuwe verschijnselen uit eerdere te voorspellen.

In het woord ‘verschijnselen’ ligt een tegenstelling met [‘het wezen’] de realiteit, besloten. Als wij spreken van ‘verschijnsel’, dan moet er iets anders zijn dat ‘schijnt’. Helemaal niet, zegt Dietzgen, verschijnselen treden op (of verschijnen), dat is alles. Bij dit woordenspel moeten wij natuurlijk niet denken aan wat mij of een andere waarnemer verschijnt. Alles wat gebeurt, of de mens het ziet of niet, is een verschijnsel, en al deze gebeurtenissen samen vormen het geheel van de wereld, de reële wereld der verschijnselen.

‘De zintuigelijke waarneming toont ons een eindeloze transformatie

van de stof... De zintuigelijke wereld, het heelal, is op ieder punt en op iedere tijd iets nieuws dat tevoren niet bestond. Het ontstaat en vergaat, vergaat en ontstaat onder onze handen. Niets blijft gelijk, en het enige bestendige is de verandering, maar zelfs de verandering varieert... Zeker, de (burgerlijke) materialist beweert dat de stof onveranderlijk, eeuwig en onvernietigbaar is... Waar vinden wij zulke eeuwige, onveranderlijke vormloze stof? In de werkelijke wereld der verschijnselen vinden wij alleen gevormde, vergankelijke materie. Bestendige en onvergankelijke materie bestaat in de praktijk, in de werkelijkheid, slechts als de som van zijn vergankelijke verschijnselen'. (2)

Kortom, materie is een abstraktie.

De filosofen spraken over het wezen der dingen, maar de natuurkundigen hadden het over de materie, de permanente achtergrond van de veranderlijke verschijnselen. De materie, zeggen zij, is de werkelijkheid, de wereld is het geheel van de materie. Deze materie bestaat uit atomen, die uiteindelijk de onveranderlijke bouwstenen van het heelal zijn, en door hun wisselende verbindingen de indruk wekken van eindeloze verandering.

Uitgaande van het model van de ons omringende harde voorwerpen, breidden zij de zichtbare wereld van stenen, gruis en stof uit en namen aan dat deze nog kleinere deeltjes de bouwstenen waren van de hele wereld, van het vloeibare water en van de vormloze lucht. Dat de atoomtheorie waar is, is een eeuw lang door de ervaring bevestigd, met een eindeloos aantal goede verklaringen en geslaagde voorspellingen. Atomen zijn uiteraard zelf geen waargenomen verschijnselen: hun bestaan is door ons denken afgeleid. Als zodanig zijn zij van dezelfde aard als alle denkmaaksels: scherp begrensd, duidelijk ((naar soort)) verscheiden, ((binnen de soort)) precies gelijk; het zijn alle abstrakte eigenschappen. Als abstrakties drukken zij het algemene en gemeenschappelijke in de verschijnselen uit, zoals dat voor voorspellingen nodig is.

Voor de natuurkundigen waren de atomen geen abstrakties, maar echte onzichtbare deeltjes, scherp begrensd, precies gelijk voor ieder chemisch element, en met precies omschreven eigenschappen en massa. Maar de moderne wetenschap heeft ook deze illusie verstoord. In de eerste plaats zijn atomen ontleed in nog kleinere delen, elektronen, protonen en neutronen; deze vormen ingewikkelde systemen, waarvan sommige met geen enkel experiment te benaderen zijn, en eigenlijk alleen door logisch redeneren zijn afgeleid. En verder mag men deze kleinste onderdelen van de we-

reld niet beschouwen als scherp begrensde lichamen die zich op een bepaalde plaats in de ruimte bevinden. Volgens de moderne natuurkunde hebben zij het karakter van een golfbeweging, die zich tot in het oneindige in de ruimte uitstrekt. Als men de natuurkundigen vraagt wat er in zulke golven beweegt, dan wijst hij ten antwoord naar een wiskundige vergelijking. De golven zijn uiteraard geen materiële golven; datgene wat beweegt kan men niet eens een substantie noemen, maar wordt het best weergegeven door het begrip waarschijnlijkheid; elektronen zijn waarschijnlijkheidsgolven.

Vroeger had een materiedeeltje met zijn onveranderlijk gewicht een precies bepaalde grootheid, zijn massa. Tegenwoordig verandert de massa met de bewegingstoestand en kan niet scherp van de energie worden onderscheiden; energie en massa gaan in elkaar over. Vroeger waren deze begrippen scherp gescheiden en de wereld van de natuurkunde was een duidelijke systeem zonder tegenstrijdigheden, dat men vol trots de werkelijke wereld noemde. Als de natuurkundige echter tegenwoordig de fundamentele begrippen materie, massa en energie als vaste, goed onderscheiden grootheden opvat, belandt hij in een menigte onoplosbare tegenstrijdigheden. Deze tegenstrijdigheden verdwijnen echter als we ze eenvoudig beschouwen als wat zij zijn: abstrakties die dienen om de zich steeds uitbreidende wereld van verschijnselen weer te geven.

Hetzelfde geldt voor de krachten en de natuurwetten. Dietzgens uiteenzettingen zijn hier niet adequaat en enigszins verward, waarschijnlijk doordat toendertijd de Duitse natuurkundigen het woord 'Kraft' ongenuanceerd zowel voor kracht als voor energie gebruikten. Een eenvoudig geval uit de praktijk, n.l. de zwaartekracht, kan dit verduidelijken. De zwaartekracht is volgens de natuurkundigen de oorzaak van het vallen. Oorzaak is hier niet iets dat aan de uitwerking voorafgaat en er van verschilt; oorzaak en gevolg treden tegelijk op en zij zijn hetzelfde, in verschillende woorden uitgedrukt. Zwaartekracht is een naam die niet meer inhoudt dan het verschijnsel zelf; het woord duidt het algemene, gemeenschappelijke karakter aan van alle verschijnselen van vallende lichamen. Van meer belang dan de naam is de wetmatigheid: alle vrij bewegende lichamen op aarde ondervinden een eenparige neerwaartse versnelling. Als wij deze wet in een wiskundige formule uitdrukken, kunnen wij de bewegingen van alle vallende of opgeworpen lichamen berekenen. Het is niet nodig dat wij alle verschijnselen onthouden; om te weten hoe een val in de toekomst zal verlopen is het voldoende de formule te onthouden. De wet

is de abstracte idee die ons verstand uit de verschijnselen heeft opgemaakt. Als wet is het een precieze uitspraak, die geacht wordt absoluut en algemeen te gelden. De verschijnselen zijn echter veelsoortig en vertonen altijd afwijkingen, die wij aan andere, bijkomstige, oorzaken toeschrijven. Newton heeft de wet van de zwaartekracht uitgebreid tot de beweging van de hemellichamen. Hij ‘verklaarde’ de baan van de maan door aan te tonen dat hij door dezelfde kracht werd aangetrokken die stenen naar de aarde doet vallen; en daarmee was iets onbekends tot iets bekends teruggebracht. Zijn wet van de algemene zwaartekracht wordt in een wiskundige formule uitgedrukt, die sterrenkundigen in staat stelt de bewegingen der hemellichamen te berekenen en te voorspellen; de uitkomst van talloze voorspellingen bewijst de waarheid van de wet.

De geleerden gingen nu de zwaartekracht de ‘oorzaak’ noemen van al deze bewegingen. Zij zagen als het ware iets reëls in de ruimte zweven, een soort geheimzinnig spook, een geest, ‘kracht’ geheten, die de planeten in hun banen bestuurde. De wet was een gebod dat op de een of andere wijze in de natuur aanwezig was en waaraan de lichamen moesten gehoorzamen. In werkelijkheid bestaat er niets dergelijks; ‘oorzaak’ is een korte samenvatting der verschijnselen, ‘gevolg’ hun veelsoortige verscheidenheid. De formule die de versnelling van ieder deel aan zijn afstanden tot alle andere relateert, geeft in het kort precies dezelfde loop der dingen aan als een uitvoerige beschrijving van de werkelijke bewegingen. De zwaartekracht, als iets afzonderlijks dat de lichamen trekt en bestuurt bestaat niet in de natuur, maar alleen in ons hoofd. Hij bestaat niet als een geheimzinnig gebod dat overal in de ruimte aanwezig is, evenmin als de wet van Snellius over de straalbreking een gebod aan de lichtstralen is over hoe zij moeten gaan. De gang van de lichtstralen volgt wiskundig direkt uit het verschil in snelheid in verschillende stoffen. De lichtweg kan, evengoed als door het gebod van een wet, worden weergegeven door het principe, dat het licht de kortste weg naar zijn doel kiest, als ware het een intelligent wezen. Analoog beschrijft de moderne wetenschap in de relativiteitstheorie de bewegingen in de ruimte niet met behulp van de zwaartekracht, maar door de voorwaarde dat zij de kortste weg, (de ‘geodetische lijn’) volgen in de gekromde vier-dimensionale tijd-ruimte. En weer gingen de natuurkundigen deze gekromde ruimte als de realiteit achter de verschijnselen beschouwen. En weer moeten wij vaststellen dat deze, evenals Newtons zwaartekracht, slechts een verstandelijke abstraktie is, een stel formules, beter, want waarheidsgetrouwer, dan de oude, omdat zij

ook verschijnselen weergeven die de vroegere wet niet kon verklaren.

Dat wat men de causaliteit in de natuur noemt, n.l. dat er natuurwetten heersen, komt er eenvoudig op neer dat de regelmatigheden die wij in de verschijnselen waarnemen, kunnen worden uitgedrukt in regels die strikt gelden. Men spreekt zelfs wel van de ‘causaliteitswet’, d.w.z. in de natuur geldt de wet dat er wetten gelden!

Als er beperkingen, uitzonderingen, voorwaarden zijn, dan worden die nadrukkelijk aangegeven, en wij proberen ze in de wet op te nemen door hem te modificeren; hieruit volgt dat wij die wet algemeen geldig willen maken. Wij vertrouwen er op dat hij ook in de toekomst blijft gelden, en als hij, zoals vaak, niet of niet precies uitkomt, dan verdiskonteren wij dat in bijkomende ‘oorzaken’.

Wij spreken vaak over de onverbiddelijke loop der gebeurtenissen, of over de noodzakelijkheid in de natuur. Wij spreken ook van ‘determinisme’, alsof iemand deze loop van te voren had bepaald en vastgelegd. Al deze menselijke benamingen, waarin een soort dwang ligt opgesloten, worden gebruikt om de tegenstelling met de willekeur en vrije keuze van het menselijk handelen uit te drukken. Zij zijn een bron van verwarring, en kunnen de aard van de natuur niet precies weergeven. Wij zeggen liever dat de gehele natuur op dit moment afhangt van wat er een ogenblik tevoren was. Of misschien nog beter: dat de hele natuur en zijn geschiedenis een eenheid vormen, die zichzelf gelijk blijft in al zijn veranderingen. Alle onderdelen zijn met elkaar verbonden als delen van één geheel, en de natuurwetten zijn de menselijk onvolmaakte uitdrukking van deze relaties. Men kan ze maar zeer gedeeltelijk noodwendig noemen; een absoluut ‘moeten’ kan men alleen voor de natuur als geheel vaststellen. De verschijnselen worden misschien onvolledig door onze wetten weergegeven, maar wij zijn er van overtuigd dat de wijze waarop zij plaatsvinden uiteindelijk tot een eenvoudige beschrijving kan worden herleid, en dat zij niet anders zouden kunnen zijn dan zij zijn.

De betekenis van het marxisme wordt vaak zo uitgedrukt, dat het voor het eerst de natuurwetenschap van de maatschappij formuleert.

Daaruit volgt dat de maatschappij, evenals de natuur, door natuurwetten wordt bepaald. De maatschappij ontwikkelt zich niet willekeurig of toevallig, maar volgens een alles omvattende noodwendigheid. En aangezien de maatschappij een menselijk handelen is, zijn ook menselijk handelen, keuze en wil niet willekeurig, toevallig, maar door maatschappelijke oorzaken bepaald. Het zal nu wel duidelijk zijn wat dit betekent. De totaliteit

van de wereld, bestaande uit de natuur en de maatschappij, zijn één eenheid, op ieder ogenblik bepaald door zijn vroegere toestand, en ieder deel is ten volle bepaald door de inwerking van de rest. Het blijft altijd precies dezelfde wereld, waarin de lotgevallen van een onderdeel, ook van een deel van de mensheid, geheel afhangen van de omringende wereld, natuur en maatschappij samen. Ook hier proberen wij regelmatigigheden, regels en wetten te vinden, en wij bedenken namen en begrippen, maar wij kennen daaraan zelden een zelfstandige realiteit toe. Terwijl de natuurkundige gemakkelijk in de zwaartekracht gelooft als iets dat in de ruimte rond de zon en de planeten drijft, is het moeilijker om te geloven dat ‘vooruitgang’ of ‘vrijheid’ om ons heen zweven en over de samenleving drijven als echte wezens die de mens als noodlot beheersen en besturen. Ook dit zijn abstrakties die het verstand uit partiële relaties en afhankelijkheden heeft gevormd. Met hun ‘noodzakelijkheid’ staat het net zoals met alle noodzakelijkheid in de natuur. Zijn grondslag is de noodzaak dat de mens moet eten om te leven. In dit algemeen bekende gezegde wordt de fundamentele relatie tussen de mens en het heelal uitgedrukt. Doordat de maatschappelijke betrekkingen zo mateloos ingewikkeld zijn, kunnen maatschappelijke ‘wetten’ veel moeilijker worden doorzien, en wij kunnen ze nog niet in de vorm van exacte formules gieten. Nog sterker dan bij de natuur, geldt voor hen dat ze niet de toekomst, maar onze verwachtingen van de toekomst uitdrukken. Het is al een heel ding dat er nu enkele hoofdlijnen in de ontwikkeling zijn ontdekt; vroegere onderzoekers tastten geheel in het duister. Het belang van het marxisme als maatschappijwetenschap ligt niet zozeer in de waarheid van de regels en verwachtingen die het heeft geformuleerd, als wel in zijn methode: de fundamentele overtuiging dat alles in de mensenwereld samenhangt met al het andere. Daarom moeten wij voor ieder maatschappelijk verschijnsel zoeken naar de werkelijke materiële en maatschappelijke factoren waarvan het afhangt.

Mach

In de tweede helft van de 19de eeuw keerde de burgerij zich meer en meer van het materialisme af. Door de ontwikkeling van het kapitalisme verstevigde de bourgeoisie zijn heerschappij, maar de opkomst van de arbeidersbeweging, die als doelstelling de vernietiging van het kapitalisme had, deed twijfel ontstaan over de duurzaamheid van het bestaande maat-

schappelijk stelsel. De wereld en de toekomst schenen vol onoplosbare problemen. De zichtbare, materiële machten waren vol onheilsdreiging, en om zijn angstige voorgevoelens te kalmeren en zijn zelfvertrouwen te versterken bekeerde de heersende klasse zich tot het geloof in de superieure besturing door geestelijke machten. Mystiek en godsdienst kregen de overhand, en nog sterker in de 20ste eeuw, na de eerste wereldoorlog. Natuuronderzoekers vormen een deel van de burgerij; zij staan voortdurend in konkakt met de bourgeoisie en worden door zijn geestelijke stromingen beïnvloed. Tegelijkertijd moeten zij een oplossing zoeken voor nieuwe problemen en tegenstrijdigheden die in hun theorieën optreden ten gevolge van de voortgang der wetenschap.

De kritiek op hun theorieën wordt niet ingegeven door helder filosofisch inzicht, maar door de direkte behoefte van de praktijk van de natuurwetenschap. Deze kritiek wordt dan gevormd en gekleurd door de antimaterialistische stromingen in de heersende klasse. Daardoor vertoont de moderne natuurfilosofie twee kenmerken: een kritische bezinning op de grondslagen van de wetenschap, en een kritische instelling ten opzichte van het materialisme. Net als in Hegels tijd wordt belangrijke vooruitgang in de kennistheorie in mystieke en idealistische vormen gekleed. In het laatste deel van de 19de eeuw stonden er in verschillende landen critici van de geldende theorieën op: b.v. Karl Pearson in Engeland, Gustav Kirchhoff en Ernst Mach in Duitsland, Henri Poincaré in Frankrijk. Zij allen hadden, zij het met kleine verschillen, dezelfde gedachtengang.

De geschriften van Mach hebben ongetwijfeld de grootste invloed gehad op de ideeën van de volgende generatie.

Volgens Mach moet de natuurkunde niet uitgaan van materie, van atomen, van objecten; dit zijn alle afgeleide begrippen. Het enige wat wij rechtstreeks kennen is de ervaring, en alle ervaringen bestaan uit gewaarwordingen, zintuigelijke indrukken. Door onze begripswereld die berust op onze opvoeding en intuïtieve gewoonten, drukken wij iedere gewaarwording uit als de werking van een object op onszelf als subjekt: ik zie een steen. Maar als wij ons los maken van deze gewoonte, dan zien wij dat iedere gewaarwording een eenheid op zichzelf is, een gegeven zonder meer, waarin geen onderscheid tussen subjekt en object bestaat. Door een aantal soortgelijke gewaarwordingen kom ik er toe een object te onderscheiden, en ik heb van mijzelf ook alleen kennis door al dergelijke gewaarwordingen. Daar object en subjekt uit gewaarwordingen worden op-

gebouwd, is het beter geen aanduiding te gebruiken die verwijst naar een persoon die ze ervaart. Daarom geven wij de voorkeur aan de neutrale benaming ‘element’ voor de eenvoudigste grondslag van alle kennis.

Het gewone denken ziet hier de paradox, dat een harde onveranderlijke steen, het prototype van het vaste ‘ding’, gevormd zou zijn of zou ‘bestaan uit’ zulk vluchtig en subjektief materiaal als gewaarwordingen. Bij nader onderzoek zien wij echter dat de eigenschappen, en alles wat het ding uitmaakt, eenvoudig uit gewaarwordingen, en uit niets anders, bestaan. Ten eerste is zijn hardheid niets anders dan de som van een aantal, vaak pijnlijke, gewaarwordingen, en ten tweede is zijn onveranderlijkheid de som van onze ervaringen, dat wij dezelfde gewaarwording hebben als wij op dezelfde plaats terugkomen. Zo gaan wij ze als een vaste combinatie in onze gewaarwordingen verwachten. In onze kennis van het ding is er niets dat niet op een of ander wijze een soort gewaarwording is. Al onze gewaarwordingen van verschillende ogenblikken combineren wij en wij geven ze een naam; wij nemen n.l. aan dat zij met elkaar verband houden doordat wij ze steeds vrijwel op dezelfde plaats en in dezelfde omgeving waarnemen; die combinatie is dan het ‘ding’. Meer is er niet; er is geen reden om, met Kant, het bestaan van het ding-op-zichzelf (Ding an sich) aan te nemen, buiten deze bundel gewaarwordingen; wij kunnen niet eens onder woorden brengen wat wij daarbij zouden moeten denken. En zo wordt het ding dus geheel uit gewaarwordingen opgebouwd, het bestaat alleen uit gewaarwordingen. Mach stelt zijn opvatting in de volgende woorden tegenover de gangbare natuurkunde:

‘Niet de dingen veroorzaken gewaarwordingen, maar complexen van elementen (gwaarwordingen) vormen de dingen. Als de natuurkundige de dingen als de duurzame werkelijkheid beschouwt, en de elementen als een voorbijgaand verschijnsel, dan realiseert hij zich niet dat alle dingen slechts de gedachtensymbolen zijn voor de complexen van elementen (of gewaarwordingen). (3)

Hetzelfde geldt voor het subjekt. Wat wij met “ik” aanduiden, is een complex van herinneringen en gevoelens, vroegere en tegenwoordige gewaarwordingen en gedachten, die door de continuïteit van het geheugen worden verbonden en die op een bepaald lichaam betrekking hebben, maar slechts betrekkelijk bestendig zijn...

Primair is niet het ik, maar de elementen... De elementen vormen

mijn ik. De bewustzijns-elementen van één persoon zijn sterk met elkaar verbonden, met die van een ander persoon slechts zwak en af en toe. Daarom denkt iedereen dat hij alleen van zichzelf kennis draagt, en beschouwt zichzelf als een ondeelbare en onafhankelijke eenheid.’ (4)

In zijn werk ‘Die Mechanik in ihrer Entwicklung’. (1883) schrijft hij in dezelfde trant:

‘De natuur wordt opgebouwd uit de elementen die door de zintuigen worden gegeven. De primitieve mens kiest daaruit eerst bepaalde complexen van elementen, die tamelijk stabiel zijn en voor hem van het meeste belang. De eerste en oudste woorden zijn namen voor “dingen”. Hierbij ziet men al af van de omgeving der dingen, van de voortdurende kleine veranderingen in deze complexen, waarop men geen acht slaat omdat zij van geen belang zijn.

In de natuur bestaan er geen onveranderlijke dingen. Het ding is een abstractie, de naam is een symbool voor een complex van elementen, waarbij wij van de veranderlijkheid afzien. Dat wij het gehele complex door één woord, één symbool aanduiden, gebeurt omdat wij alle indrukken die bij elkaar horen tegelijk willen oproepen... De gewaarwordingen zijn geen “symbolen van dingen”. In tegendeel, het “ding” is een verstandelijk symbool van een complex van gewaarwordingen, dat tamelijk stabiel is. Niet dingen, voorwerpen, maar kleuren, geluiden, druk, tijd (die wij gewoonlijk gewaarwordingen noemen) zijn de ware elementen van de wereld. Het hele proces heeft een economische betekenis. Wij beginnen bij het weergeven van feiten bij de meer stabiele en gewone complexen en voegen er later correcties aan toe voor het ongewone’. (5)

In deze behandeling van de historische ontwikkeling van de mechanica komt hij dicht bij de methode van het historisch materialisme. Voor hem is de geschiedenis van de natuurwetenschap niet een opeenvolging van genieën die geweldige ontdekkingen doen. Hij laat zien hoe de praktische problemen eerst worden opgelost door het gewone gezonde verstand, en pas later op de eenvoudigste en meest passende wijze theoretisch worden uitgedrukt. Steeds weer legt hij de nadruk op de economische functie van de wetenschap.

‘Alle wetenschap dient om ervaringen te vervangen of onnodig te maken doordat hij in gedachten, achteraf of van te voren, gebeurtenissen

konstrueert; deze konstrukties heeft men gemakkelijker bij de hand dan de ervaringen zelf, en zij kunnen de ervaringen in vele opzichten vervangen.’ (6)

‘Als wij in gedachten gebeurtenissen konstrueren, dan konstrueren wij ze niet in hun algemeenheid, maar slechts die kant die voor ons van belang is; wij hebben daarbij een doel, dat direkt of indirekt uit een praktisch belang is voortgekomen. Onze konstrukties zijn altijd abstrakties. Ook hieruit blijkt een economische strekking.’ (5)

Hier wordt de wetenschap, de vakkennis zo goed als de kennis van het dagelijks leven, als een hulpmiddel voor het leven in verband gebracht met de levensbehoeften.

‘De biologische taak van de wetenschap is, de volwaardige mens een zo volledig mogelijke oriëntering te verschaffen.’ (7)

Het is niet nodig dat de mens, om efficiënt in iedere omstandigheid op zijn indrukken te reageren, zich alle vroegere soortgelijke gevallen met hun afloop herinnert. Hij hoeft in de regel alleen maar in het algemeen de afloop te kennen, en dit bepaalt zijn handelen. De regel, het abstrakte idee is als gereedschap voorhanden, en bespaart het in beschouwing nemen van alle vroegere gevallen. De natuurwetten leggen niet vast wat er zal en moet gebeuren, maar wat wij verwachten dat zal gebeuren; en dit is nu juist waartoe zij dienen.

Het formuleren van abstrakte begrippen, van regels en natuurwetten is, zowel in het dagelijks leven als in de wetenschap, een intuïtief proces, dat dient om hersenarbeid te besparen en tot economie in het denken. Mach toont met een aantal voorbeelden uit de geschiedenis van de wetenschap hoe iedere vooruitgang grotere economie betekent, doordat een groter ervaringsgebied korter wordt samengevat, zodat bij het doen van voorspellingen een herhaling van denkwerk wordt vermeden.

‘Gezien de korte levensduur van de mens en zijn beperkt geheugen, kan enige kennis van betekenis alleen worden verworven door de uiterste economie in het denken.’ Daarom bestaat de taak van de wetenschap uit ‘het zo volledig mogelijk weergeven van feiten met zo min mogelijk hersenwerk’. (8)

Volgens Mach bepaalt het principe van de economie in het denken het karakter van het wetenschappelijk onderzoek. Wat de wetenschap als eigen-

schappen van dingen en wetten over atomen formuleert zijn in werkelijkheid betrekkingen tussen gewaarwordingen. De verschijnselen waartussen de wet van de zwaartekracht verband legt bestaan uit een aantal indrukken van gezicht, gehoor en tastzin; de wet zegt dat zij niet toevallig ontstaan, en voorspelt wat wij mogen verwachten. Natuurlijk kunnen wij de wet niet in deze vorm uitdrukken; hij zou door zijn ingewikkeldheid ondoelmatig en voor de praktijk ongeschikt zijn. Maar in beginsel is het van belang vast te stellen dat iedere natuurwet over de betrekking tussen verschijnselen handelt. Als er dan tegenstrijdigheden in onze ideeën over de atomen en de wereldether optreden, dan liggen deze niet aan de natuur, maar aan de vormen die wij voor onze abstrakties hebben gekozen om ze op de meest handelbare wijze ter beschikking te hebben. De tegenstrijdigheden verdwijnen als wij de resultaten van onze onderzoek als betrekkingen tussen waargenomen grootheden uitdrukken, d.w.z. uiteindelijk tussen gewaarwordingen.

De onbevangen wetenschappelijke beschouwing wordt gemakkelijk vertroebeld wanneer een opvatting, die geschikt is voor een beperkt doel, tot grondslag van alle onderzoek wordt gemaakt. Dit gebeurt, zegt Mach, 'als alle ervaringen worden opgevat als de uitwerking van een buitenwereld op ons bewustzijn. Het resultaat is een onontwarbare knoop van metafysische problemen. Het spookbeeld verdwijnt onmiddellijk, als wij de zaken a.h.w. in wiskundige vorm opvatten, en er ons van bewust zijn dat het slechts van belang is functionele betrekkingen vast te stellen, en dat de onderlinge afhankelijkheid van ervaringen het enige is wat wij willen weten'.
(9)

Het zou kunnen schijnen dat Mach hier twijfel uitspreekt aan het bestaan van een buitenwereld, onafhankelijk van de mens. Op talloze andere plaatsen spreekt hij echter duidelijk over de omringende natuur, waarin wij moeten leven en die wij moeten onderzoeken. Dit ((citaat)) betekent [daarom] dat een buitenwereld, zoals die in de natuurkunde en in de gewone opvatting wordt aangenomen, de wereld van de materie en van krachten die de verschijnselen veroorzaken, ons tot tegenstrijdigheden voert. Deze kunnen slechts worden opgeheven als wij teruggaan tot de verschijnselen zelf en onze resultaten uitdrukken als betrekkingen tussen waarnemingen, in plaats van woorden en abstracte termen te gebruiken. Dit is, wat men later het 'principe van Mach' noemde: als wij ons afvragen of een bewering zin heeft, en zo ja, welke, dan moeten wij nagaan

door welke proeven wij deze kunnen verifiëren. Het belang van dit principe is tegenwoordig gebleken, eerst in discussies over tijd en ruimte in de relativiteitstheorie, en later bij het inzicht in atomaire en stralingsverschijnselen. Het was Machs doel een bredere interpretatie voor natuurkundige verschijnselen te vinden. In het dagelijks leven zijn de vaste lichamen de belangrijkste complexen van gewaarwordingen, en de mechanica, de wetenschap van hun bewegingen, was het eerste goed ontwikkelde deel van de natuurkunde. Maar dit rechtvaardigt niet dat wij de wetenschappelijk vormgeving der atomen als voorbeeld voor de gehele wereld beschouwen. Inplaats van warmte, licht, elektriciteit, scheikunde en biologie alle in termen van zulke kleine deeltjes te verklaren, moeten wij voor iedere gebied zijn eigen passende begrippen ontwikkelen.

Toch is er een zekere dubbelzinnigheid in Machs uitingen over de buitenwereld. Zij vertonen duidelijk een neiging naar het subjektivisme, die overeenkomt met de algemene mystieke stroming in de kapitalistische wereld. Vooral in latere jaren vond hij het prettig overal verwante stromingen te ontdekken, en hij sprak lovend over idealistische filosofieën, die de realiteit van de materie ontkenden. Mach heeft zijn ideeën niet tot een beknopt samenhangend filosofisch systeem ontwikkeld, waarin alle konsekwenties goed waren uitgewerkt. Zijn doel was kritische gedachten te uiten, nieuwe ideeën op gang te brengen, vaak in paradoxen die scherp tegen de heersende opvattingen waren gericht, en hij bekommerde er zich niet om of al zijn beweringen wel consistent waren en al zijn problemen opgelost. Hij had niet de geestesgesteldheid van een filosoof, die een systeem opbouwt, maar die van een wetenschapsman, die zijn ideeën naar voren brengt als een kleine bijdrage tot het geheel, in de overtuiging dat anderen in de kollektiviteit van onderzoekers zijn fouten zullen verbeteren en zullen afmaken, wat hij onvoltooid liet.

‘De hoogste filosofie voor een natuuronderzoeker,’ zegt hij elders, ‘is een onvolledig wereldbeeld te accepteren, en daaraan de voorkeur te geven boven een volledig, maar onbevredigend systeem’. (10)

Machs neiging de nadruk te leggen op de subjektieve kant van de ervaring blijkt daaruit, dat hij de direkt gegeven elementen van de wereld, die wij verschijnselen noemen, met ‘gewaarwordingen’ aanduidt. Weliswaar betekent dit tegelijkertijd een dieper ingaan op de verschijnselen; het verschijnsel van een vallende steen omvat een aantal visuele gewaarwordingen, samen met de herinnering aan vroegere visuele en ruimtelijke ge-

waarwordingen. Machs elementen, de gewaarwordingen, kan men de elementaire onderdelen van de verschijnselen noemen. Maar als hij zegt: ‘Daarom is het waar dat de wereld uit onze gewaarwordingen bestaat’ (11) dan is zijn bedoeling daarmee op het subjektieve karakter van de elementen van de wereld te wijzen. Hij zegt niet ‘mijn’ gewaarwordingen; solipsisme (de leer dat ik de enige ben die bestaat) is hem geheel vreemd en wordt nadrukkelijk afgewezen; het ‘ik’ is op zichzelf een complex van gewaarwordingen. Maar waar hij over de medemens spreekt in verband met de wereld der gewaarwordingen is hij niet helemaal duidelijk.

‘Evenmin als ik aanneem dat rood en groen bij een bepaald lichaam horen, maak ik - op het standpunt dat ik voor een algemene oriëntatie aanneem - verschil tussen mijn eigen gewaarwordingen en die van een ander. Dezelfde elementen zijn onderling verbonden, in vele “ik's” als knooppunten. Deze knooppunten zijn echter niets bestendigs, zij ontstaan, vergaan en veranderen voortdurend.’ (12)

Hier kan men tegenwerpen, dat als rood en groen eigenschappen van meer lichamen zijn, zij niet eenvoudige zintuigelijke ervaringselementen zijn, maar zelf ook al abstracte begrippen. Het schijnt dat Mach hier de abstracte begrippen lichaam en materie door andere abstracte begrippen, eigenschappen en kleuren, vervangt, die als realiteiten in mijn ervaringen en die van andere optreden. En als hij mijn gewaarwordingen en de analoge gewaarwording van een ander het zelfde element noemt, dan gebruikt hij dit woord in afwijkende betekenis.

Machs stelling, dat de wereld uit onze gewaarwordingen bestaat, is een uitdrukking van de waarheid dat wij de wereld alleen door onze gewaarwordingen kennen; dit zijn de bouwstenen waaruit wij onze wereld vormen, en in die zin ‘bestaat’ de wereld, het ‘ik’ inbegrepen, alleen uit gewaarwordingen. Maar tegelijkertijd weerspiegelt de nadruk op het subjektieve karakter van gewaarwordingen dezelfde tendens van het burgerlijk denken die wij in andere filosofische systemen van die tijd vinden. Dat is nog duidelijker als hij er op wijst dat deze opvattingen er toe kunnen leiden zich van het dualisme te bevrijden, de eeuwige filosofische tegenstelling tussen de twee werelden van de stof en de geest. De fysische en de psychische wereld bestaan voor Mach uit dezelfde elementen, alleen in andere combinaties. De gewaarwording ‘groen’, bij het zien van een blad, is met andere gewaarwordingen een element van het stoffelijke blad; dezelfde gewaarwording, samen met andere van mijn lichaam, mijn oog, mijn herinneringen, is een element van mijn ‘ik’, mijn ziel.

‘Ik zie daarom geen tegenstelling tussen het psychische en het fysische, maar een eenvoudige identiteit {ten opzichte} van deze elementen. In de zintuigelijke sfeer van mijn bewustzijn is ieder objekt tegelijk fysisch en psychisch’. (13)

‘Niet het materiaal, maar de richting van het onderzoek is in beide gevallen verschillend’. (14)

Zo is dus het dualisme verdwenen; de hele wereld is een eenheid, die uit precies dezelfde elementen bestaat, en deze elementen zijn geen atomen, maar gewaarwordingen. En in ‘Erkenntnis und Irrtum’ voegt hij in een voetnoot toe:

‘Terwijl het niet moeilijk is om ieder stoffelijk gebeuren uit gewaarwordingen, d.w.z. psychische elementen op te bouwen, is het met geen mogelijkheid in te zien hoe men met de elementen van de tegenwoordige natuurkunde, massa's en bewegingen, enig psychisch gebeuren zou kunnen opbouwen... Men bedenke dat niets objekt van de ervaring of van een wetenschap kan zijn, dat niet hoe dan ook bewustzijnsinhoud kan worden.’ (15)

In deze voetnoot, die later, in 1905, werd toegevoegd, ziet hij af van de equivalentie van de twee werelden, de fysische en de psychische, en van de zorgvuldige neutrale karakterisering van de elementen, door ze ‘psychisch’ te noemen, en daarmee breekt de anti-materialistische geest van de bourgeoisie door. Daar het niet in onze bedoeling ligt Machs inzichten te bekritisieren of te bestrijden, maar ze slechts uiteen te zetten, zullen wij niet ingaan op de tautologie van de laatste zin, dat alleen hetgeen in het bewustzijn ligt bewust kan worden, en dat daarom de wereld geestelijk is.

Volgens Mach stuit het nieuwe inzicht dat de wereld uit gewaarwordingen bestaat, op bezwaren, doordat wij in onze jeugd kritikloos een wereldbeeld overnemen dat intuïtief is ontstaan in de duizenden jaren van de menselijke ontwikkeling. Wij kunnen die betoveringen doorbreken door het proces kritisch te herhalen met bewuste filosofische redeneringen. Uitgaande van de eenvoudigste ervaringen, de elementaire gewaarwordingen, konstrueren wij de wereld stap voor stap: onszelf, de buitenwereld, ons lichaam als deel van de buitenwereld en verbonden met onze eigen gevoelens, handelingen en herinneringen. Zo zien wij door analogie in, dat onze medemensen aan ons verwant zijn, en wij kunnen dan hun gevoelens, die uit hun woorden blijken, als extra materiaal bij het opbouwen van de we-

reld gebruiken. Hier eindigt Mach; verdere stappen naar een objektieve wereld zet hij niet.

Dat deze onvolledigheid niet toevallig is, blijkt uit het feit dat wij hetzelfde vinden bij Carnap, een van de vooraanstaande denkers van de moderne wetenschapsfilosofie. In zijn werk 'Der logische Aufbau der Welt' onderneemt hij dezelfde taak, maar grondiger: als wij beginnen met niets te weten, maar wel ons volledig denkvermogen hebben, hoe kunnen wij dan de wereld met zijn gehele inhoud vaststellen? (hij noemt het: konstrueren). Ik begin met 'mijn gewaarwordingen' en breng die onder in een systeem van 'uitspraken' en 'voorwerpen' ('voorwerp' heet alles waarover wij een uitspraak kunnen doen). Zo vorm ik fysische en psychische 'voorwerpen' en konstrueer de wereld als een geordend systeem van mijn gewaarwordingen. Het probleem van de dualiteit van lichaam en geest, van stoffelijk en geestelijk, krijgt hier dezelfde oplossing als bij Mach: beide bestaan uit hetzelfde [ervarings] materiaal, alleen anders geordend. De gewaarwordingen van medemensen wijzen, blijkens hun uitspraken, op een geestelijke wereld die precies met de mijne overeenkomt. Daarom noemen wij dat de 'intersubjektieve wereld', die aan alle subjekten gemeen is; dit is de wereld van de natuurwetenschappen. Hier houdt Carnap op, tevreden dat het dualisme is opgeheven, en dat nu is aangetoond dat ieder onderzoek naar de realiteit van de wereld zinloos is, omdat 'realiteit' op geen andere wijze dan door onze ervaring, onze gewaarwordingen, kan worden onderzocht. En daarom wordt de trapsgewijze opbouw hier afgebroken.

De beperktheid van deze wereldstructuur is gemakkelijk in te zien; hij is niet af. De wereld die op deze wijze door Mach en Carnap wordt opgebouwd is de wereld van één ogenblik, die als onveranderlijk wordt beschouwd. Het feit dat de wereld voortdurend verandert, wordt buiten beschouwing gelaten. Daarom moeten wij verder gaan waar Carnap ophield. Naar onze ervaring worden mensen geboren en sterven zij; hun gewaarwordingen ontstaan en verdwijnen, maar de wereld blijft. Als mijn gewaarwordingen, waaruit de wereld is opgebouwd, met mijn dood ten einde komen, dan bestaat de wereld verder. Uit erkende wetenschappelijke feiten weet ik, dat er lang geleden een wereld zonder mensen, zonder enig levend wezen was. De feiten van de evolutie, die zijn gebaseerd op onze tot wetenschap gekoncentreerde gewaarwordingen, geven een vroegere wereld zonder enige gewaarwordingen te zien. Uitgaande van een in-

tersubjektieve wereld, die de hele mensheid gemeen heeft, en die door de wetenschap wordt opgebouwd tot een wereld van verschijnselen, konstrueren wij dus een objektieve wereld. Dan verandert het hele wereldbeeld. Als men de objektieve wereld eenmaal heeft gekonstrueerd, dan worden alle verschijnselen relaties tussen delen van de wereld, onafhankelijk van de mens die ze waarneemt. De wereld is het geheel van oneindig veel delen die op elkaar inwerken; ieder deel bestaat uit de som van zijn uitwerkingen en reacties op het overige; al deze wisselwerkingen vormen de verschijnselen, die het onderwerp van de wetenschap zijn. De mens is ook een deel van de wereld; wij zijn ook de som van onze interacties met de buitenwereld. Onze gewaarwordingen verschijnen nu in een nieuw licht; zij zijn de inwerking van de wereld op ons, en hoewel zij slechts een klein deel van alle gebeurtenissen in de wereld uitmaken, zijn zij de enige die ons rechtstreeks zijn gegeven. Als nu de mens de wereld uit zijn gewaarwordingen opbouwt, dan is dat een geestelijke rekonstruktie van een wereld die al objektief bestaat. Wij hebben wederom de wereld in tweevoud, met al de problemen van de kennisleer. Hoe zij zonder metafysika kunnen worden opgelost, toont het historisch marxisme.

Als men vraagt waarom twee zulke vooraanstaande natuurfilosofen deze voor de hand liggende stap naar de konstruktie van een objektieve wereld hebben nagelaten, dan kan men het antwoord alleen vinden in hun burgerlijke opvattingen. Hun instinktieve instelling is anti-materialistisch. Door vast te houden aan de intersubjektieve wereld houden zij een monistisch wereldsysteem over: de fysische wereld bestaat uit psychische elementen, en het materialisme is weerlegd. We hebben hier een leerzaam voorbeeld hoe klasseopvattingen de wetenschap en de filosofie bepalen.

Als we Machs ideeën samenvatten kunnen wij twee stappen onderscheiden. Eerst worden de verschijnselen teruggevoerd tot gewaarwordingen; daarmee wordt hun subjektief karakter uitgedrukt. Omdat hij de rechtstreekse realiteit alleen in gewaarwordingen en psychische factoren wil zien, leidt hij niet door strenge bewijsvoering een objektieve wereld af, die kennelijk een duidelijk feit is [voor hem], zij het mystiek en vaag. Dan komt de tweede stap van de wereld der verschijnselen naar de fysische wereld. Wat naar de opvatting van de natuurkunde, en door de popularisering van de wetenschap, ook naar de algemene opvatting, de werkelijke wereld is - materie, atomen, energie, natuurwetten, de vormen van ruimte en tijd, het ik - is alles een abstraktie van groepen verschijnse-

len. Mach vatte de twee stappen samen door de uitspraak dat dingen complexen van gewaarwordingen zijn.

De tweede stap komt overeen met Dietzgen; hier is de overeenkomst zeer duidelijk. De verschillen zijn te verklaren door hun verschillende klasseopvattingen. Dietzgen stond op de basis van het dialektisch materialisme, en zijn uiteenzettingen volgden direkt uit het marxisme. Mach, die door de opkomende reactie van de bourgeoisie werd gedragen, zag zijn opgave in een fundamentele kritiek van het fysisch materialisme door de heerschappij op te eisen voor een of ander geestelijk beginsel. Er is ook een verschil in aanleg en doel. Dietzgen was een veelomvattend filosoof, die er zich op toeleegde aan de weet te komen hoe de hersenen werken; de praktijk van het leven en de wetenschap was voor hem het materiaal voor de kennis omtrent de kennis. Mach was een natuurkundige, die door zijn kritiek probeerde de manier waarop het verstand te werk gaat bij wetenschappelijk onderzoek, te verbeteren. Dietzgens doel was een helder inzicht te verschaffen in de rol van kennis bij de sociale ontwikkeling, ten bate van de klassenstrijd. Machs doel was verbetering in de praktijk van het natuurkundig onderzoek, ten bate van de natuurwetenschap.

Als hij over de praktische toepassing [van zijn opvattingen] spreekt, drukt Mach zich verschillend uit. De ene keer vindt hij het gebruik van de gewone abstrakties nutteloos.

‘Wij kennen alleen gewaarwordingen, en de aanname van deze kernen (materiedeeltjes) en hun wisselwerking, waaraan dan de gewaarwordingen worden ontleend, blijkt geheel nutteloos en overbodig te zijn.’ (16)

Een andere keer wil hij de algemene opvatting van het onbevooroordeelde ‘naïeve realisme’ niet afvallen, omdat het de mensheid in het dagelijks leven grote diensten bewijst. Het heeft zich als een natuurlijk produkt ontwikkeld, terwijl ieder filosofisch systeem een kortstondig kunstprodukt is, voor tijdelijk gebruik. Daarom moeten wij nagaan,

‘waarom en waartoe wij gedurende het grootste deel van ons leven dit standpunt innemen, en waarom en waartoe en in welke richting wij het *tijdelijk* moeten verlaten. Geen standpunt blijft absoluut altijd gelden; elk is slechts voor een bepaald doel van belang’. (17)

Met de praktische toepassing van zijn ideeën in de natuurkunde had Mach weinig succes. Zijn aktie was hoofdzakelijk gericht tegen de over-

heersende rol van materie en atomen in de natuurwetenschap. Niet alleen omdat zij abstrakties zijn en als zodanig moeten worden erkend: - Atomen kunnen wij nergens waarnemen, zij zijn als alle stoffen denkprodukten (18) - maar omdat ze onpraktische abstrakties zijn. Zij zijn een poging de hele fysika tot de mechanika terug te brengen, tot de beweging van kleine deeltjes, 'en men ziet gemakkelijk in dat men door mechanische hypothesen geen werkelijke ekonomie van het wetenschappelijk denken kan bereiken'. (19)

Maar zijn kritiek (reeds van 1873) op de verklaring van warmte uit de beweging van kleine deeltjes, en van elektriciteit als een stromende vloeistof, vond geen weerklank onder de natuurkundigen. Integendeel, deze verklaringen vonden steeds verdere toepassingen, en de gevolgtrekkingen werden telkens weer bevestigd. De atoomtheorie kon zich op steeds meer successen beroepen en werd zelfs tot de elektriciteit uitgebreid als elektronentheorie. De generatie van natuurkundigen die na hem kwam voelde wel sympathie met zijn ideeën in het algemeen en accepteerde ze ook wel, maar volgde hem niet in de speciale toepassingen. Pas in de volgende eeuw, toen de atoom- en elektronentheorie schitterende vooruitgang had gemaakt, en de relativiteitstheorie opkwam, kwam er een aantal ernstige tegenstrijdigheden aan het licht, die het beste met Machs principe konden worden opgehelderd.

Avenarius

De titel van Lenins werk 'Materialisme en Empiriokriticisme' noodzaakt ons hier de Zürichse filosoof Richard Avenarius te behandelen. Hij noemde zijn stelsel, dat veel aanrakingspunten met Mach heeft, empiriokriticisme. In zijn belangrijkste werk 'Kritik der reinen Erfahrung' gaat hij uit van de eenvoudige ervaring, gaat zorgvuldig na wat hierin zeker is, en onderzoekt dan kritisch wat de mens over de wereld en zichzelf heeft afgeleid en aangenomen, en wat daarin houdbaar en gerechtvaardigd is en wat niet.

In de natuurlijke wereldopvatting, zo legt hij uit, vind ik de volgende dingen. Ik vind mijzelf met gedachten en gevoelens in een mij omringende wereld; tot deze omgeving behoren medemensen die net zo handelen en spreken als ik, en van wie ik daarom aanneem dat zij net zo zijn als ik. Strikt genomen is onze interpretatie, dat de gebaren en geluiden van de

medemens hetzelfde betekenen als de mijne, een aanname, en niet een werkelijke ervaring. Maar het is een noodzakelijke aanname; er zonder zou er geen redelijke wereldbeschouwing mogelijk zijn: ‘de empiriokritische fundamentele hypothese van de menselijke gelijkheid’. Dit dan is mijn wereld: ten eerste mijn eigen uitspraken ‘Ik zie (of betast) een boom’ (ik noem dit een waarneming); ik vind hem herhaaldelijk op dezelfde plaats, ik beschrijf hem als een lichaam in de ruimte; ik noem hem wereld, duidelijk onderscheiden van mijzelf, of ‘buitenwereld’. Verder heb ik herinneringen (ik noem ze voorstellingen), die enigszins op waarnemingen lijken. Ten tweede zijn er medemens als deel van de wereld. Ten derde zijn er uitspraken van de medemens over dezelfde wereld; hij spreekt met mij over de boom, die hij ook ziet; wat hij zegt hangt kennelijk van de ‘wereld’ af. Tot zover is alles eenvoudig en natuurlijk, en er is verder niets om zich gedachten over te maken, niets van innerlijk of uiterlijk, van lichaam en ziel.

Maar nu zeg ik: mijn wereld is het object van de waarneming van mijn medemens; hij is drager van de waarneming, het is een deel van hem. Ik leg die in hem, en dat doe ik ook met zijn andere ervaringen, gedachten, gevoelens, waarvan ik door zijn woorden kennis draag. Ik zeg dat hij een ‘indruk’ heeft van de boom, dat hij zich een ‘voorstelling’ maakt van de boom. Een indruk, een voorstelling, een ervaring van een ander is echter voor mij niet waarneembaar; zij hebben geen plaats in mijn ervaringswereld. Hierdoor voer ik iets van andere aard in, dat voor mij nooit een ervaring kan zijn, en totaal afwijkt van alles wat er tot nu toe was. Mijn medemens heeft nu een innerlijke wereld van waarnemingen, gevoelens, kennis, en een buitenwereld die hij waarneemt en kent. Daar ik mij net zo tot hem verhoud als hij tot mij, heb ik ook een innerlijke wereld van gewaarwordingen en gevoelens tegenover dat wat ik ‘buitenwereld’ noem. De boom die ik zag en ken wordt in kennis en voorwerp gesplitst. Dit proces noemt Avenarius ‘introjektie’, er wordt iets ingevoerd, iets geïntrojecteerd in de mens, dat in de oorspronkelijke empirische wereldopvatting niet aanwezig was.

De introjektie heeft de wereld gespleten. Het is de filosofische zondeval van de mens. Voor de val was hij in een toestand van filosofische onschuld; hij vatte de wereld ongekompliseerd op, enkelvoudig, zoals de zintuigen hem toonden; hij wist niets van lichaam en ziel, geest en stof, goed en kwaad. De introjektie bracht het dualisme met als zijn tegenstrijdigheden.

Laten wij de gevolgen, zelfs voor de laagste trap van de beschaving, eens in ogenschouw nemen. Op basis van onze ervaringen introjekteren wij niet alleen in de medemens, maar ook in dieren, dingen, bomen, rotsen etc.: dit is het animisme. Wij zien iemand slapen; als hij wakker wordt zegt hij dat hij ergens anders is geweest, dus een deel van hem rustte hier, een ander deel verliet tijdelijk het lichaam. Als het niet terugkeert, rot het eerste deel weg, maar het andere verschijnt, spookachtig, in dromen. Dus bestaat de mens uit een vergankelijk lichaam en een onvergankelijke geest. Zulke geesten leven ook in bomen, in de lucht, in de hemel. Op een hogere beschavingstrap verdwijnt de directe ervaring met geesten; wat men ervaart is de buitenwereld der zintuigen; de innerlijke geestelijke wereld is boven-zintuigenlijk. ‘Ervaring als dingen en ervaring als kennis staan nu tegenover elkaar, onvergelijkbaar, als een materiële en een geestelijke wereld’. (20)

In deze korte weergave van Avenarius' uiteenzetting van zijn ideeën hebben wij één ding weggelaten, dat voor hem een essentiële schakel in de keten is. Bij hetgeen de medemens zegt behoren niet alleen hijzelf en zijn lichaam, maar in het bijzonder zijn hersenen. In mijn ervaringen, zegt Avenarius, heb ik drie relaties: tussen de uitspraken van de mens en zijn buitenwereld, tussen zijn hersenen en de buitenwereld, en tussen zijn uitspraken en zijn hersenen. De tweede is een fysische relatie, een deel van de energiewet; de twee andere behoren tot de logika.

Avenarius gaat nu verder met eerst de introjektie te bekritisieren en hem dan te elimineren. Dat de handelingen en uitspraken van de mens samenhangen met de buitenwereld weet ik uit ervaring. Als ik deze als ideeën bij hem invoer, dan introduceer ik ze in zijn hersenen. Maar geen enkele anatomische ontleding kan ze blootleggen.

Wij kunnen nooit ook maar het geringste kenteken aan de gedachten of de hersenen ontdekken, waaruit blijkt dat het denken een deel of een eigenschap van de hersenen zou zijn. (21)

De mens kan heel wel zeggen: ik heb hersenen, d.w.z. bij het geheel dat ‘ik’ heet behoren de hersenen als onderdeel; hij kan heel wel zeggen: ik heb gedachten, d.w.z. bij het complex ‘ik’ behoren de gedachten als deel. Maar daaruit volgt niet dat mijn hersenen deze gedachten hebben.

‘Gedachten zijn gedachten van mijn ik, maar daarom nog niet van mijn hersenen’. (22)

‘De hersenen zijn geen verblijfplaats, zetel, geen vervaardiger, geen in-

strument of orgaan, geen drager of substraat van het denken... Het denken is geen bewoner of bevelhebber, niet de andere helft of zijde, maar ook geen produkt, zelfs niet een fysiologische functie van de hersenen'. (23)

Deze indrukwekkende opsomming van gebruikelijke psychologische uitspraken onthult waarom de hersenen er bij werden gehaald. Om de introjektie van een geestelijke wereld in onze medemens te kunnen afwijzen legt Avenarius er de nadruk op dat zijn plaats dan in de hersenen zou zijn, en de hersenen geven hem bij anatomische sectie niet te zien. Op een andere plaats zegt hij: 'Introjektie betekent dat ik mijn eigen denken in de plaats van mijn medemens stel, en dus dat mijn denken zich combineert met zijn hersenen, wat alleen in onze verbeelding kan gebeuren, niet in werkelijkheid.'

Als bewijsvoering die tot basis van een filosofisch stelsel moet dienen is dit alles nogal kunstmatig en weinig overtuigend. Wat waar en belangrijk is, is dat hij het feit van de introjektie naar voren haalt, en aantoont dat ik, bij de aanname dat de wereld van de medemens van dezelfde aard is als de mijne, een tweede wereld invoer, een fantasiewereld, die geheel buiten mijn ervaring ligt. Hij komt punt voor punt met de mijne overeen; het is nodig hem in te voeren, maar het betekent een verdubbeling van de wereld, of eigenlijk een menigvuldigheid van werelden, die voor mij niet rechtstreeks toegankelijk zijn, en onmogelijk een deel van mijn ervaringswereld kunnen vormen.

Vervolgens onderneemt Avenarius de taak een wereldsysteem op te bouwen vrij van introjektie, en uit de eenvoudige gegevens van de ervaring. Hij vindt het nodig in zijn uiteenzettingen een speciaal systeem van namen, tekens en figuren in te voeren, met algebraïsche uitdrukkingen om onze gewone begrippen aan te duiden. De prijzenswaardige opzet is om niet te worden afgeleid door de instinktieve associaties en betekenissen die met de gewone taal zijn verbonden. Maar het resultaat is een schijndiepzinnigheid met een duistere terminologie, die we moeten terug vertalen om zijn bedoelingen te begrijpen, en die een bron van misverstand zijn. Wij kunnen zijn redeneringen, die hij zelf veel ingewikkelder formuleert, als volgt samenvatten.

Wij bevinden ons, betrekkelijk onveranderlijk, temidden van een wisselende menigte eenheden, die wij 'bomen', 'medemenssen' enz. noemen, en die vele onderlinge betrekkingen vertonen. 'Ik' en de 'omgeving'

treffen wij beide terzelfdertijd en in een en dezelfde ervaring aan; wij noemen deze ‘centraal deel’ en ‘tegen-deel’ (Zentralglied und Gegenglied). Dat mijn medemens gedachten, ervaringen en een wereld heeft evenals ik, wordt uitgedrukt in de uitspraak dat een deel van mijn omgeving ook zelf centraal deel is. Als in zijn hersenen variaties optreden (deze behoren tot mijn ervaringswereld) dan gebeurt er iets in zijn wereld; zijn uitingen daarover worden door processen in zijn hersenen bepaald. In mijn ervaringswereld bepaalt de buitenwereld de veranderingen in zijn hersenen (een neurologisch gegeven); niet mijn waargenomen boom bepaalt zijn waarneming (die in een andere wereld is gesitueerd), maar de verandering die de boom in zijn hersenen teweegbrengt (die beide tot mijn wereld behoren). Nu zegt mijn wetenschappelijke ervaring dat mijn hersenen en de zijne op dezelfde wijze veranderen door indrukken van de buitenwereld; en daarom moeten de resulterende ‘zijn wereld’ en ‘mijn wereld’ van dezelfde aard zijn. Zo wordt het natuurlijke wereldbeeld hersteld zonder de noodzaak introjectie in te voeren. De bewijsvoering komt hierop neer: onze gewoonte om bij de medemens soortgelijke gedachten en begrippen te veronderstellen als bij ons zelf is niet gerechtvaardigd, ondanks ons geestelijk contact; maar die gewoonte wordt wel gerechtvaardigd zodra wij een omweg via de stoffelijke hersenen maken. Hierbij moet worden opgemerkt dat de neurologie als geldende theorie mag aannemen dat de buitenwereld in mijn hersenen en die van anderen dezelfde veranderingen teweeg brengt, maar dat, strikt volgens mijn ervaring, ik dat nooit heb waargenomen en het nooit kan waarnemen.

Avenarius' ideeën hebben niets met die van Dietzgen gemeen; zij handelen niet over de betrekking tussen kennis en ervaring. Zij zijn verwant aan die van Mach, voorzover ze beiden uitgaan van de ervaring, de gehele wereld uiteenrafelen in ervaringen, en geloven op die manier met het dualisme te hebben afgerekend.

‘Als wij de “volle ervaring” vrij van alle vervalsingen houden, dan blijft ook de wereldopvatting vrij van alle metafysische dualismen. Tot deze uitgeschakelde dualismen behoort dan in de eerste plaats de absolute tegenstelling tussen “lichaam” en “ziel”, materie en geest, kortom, tussen het fysische en het psychische. (24)

Er is niets fysisch, geen “materie” in de metafysisch absolute zin, binnen de gelouterde “volle ervaring”, omdat de “materie” daarin slechts een abstraktie is, de totaliteit van alle tegendelen geabstraheerd van alle centrale delen’. (25)

Dit is analoog met Mach, maar het verschilt van Mach doordat het tot een afgerond en gesloten systeem is uitgewerkt. De gelijkheid van de ervaringen der mensen, die bij Mach in een paar woorden wordt afgedaan, is een bijzonder moeilijke zaak voor Avenarius. Het neutrale karakter van de elementen der ervaring wordt nauwkeuriger uitgedrukt bij Avenarius; zij zijn geen gewaarwordingen, niets psychisch, maar eenvoudig ‘iets dat wordt aangetroffen’. [Vorgefundenes]. Hij keert zich dus tegen de heersende psychologie, die het eerst over de ‘ziel’ had, en later over ‘psychische functies’, omdat deze er van uitgaat, dat de waargenomen wereld een afbeelding in ons is. Dit is, zegt hij, niet ‘iets dat wordt aangetroffen’, en het kan ook niet worden afgeleid uit het aangetroffene.

Terwijl ik de boom voor mij in dezelfde verhouding laat {als waarin hij met betrekking tot mij} een aangetroffen ding, {is} verplaatst de heersende psychologie hem als een ‘gezien ding’ *in* de mens, en dan speciaal in de hersenen. (26)

De introjektie heeft ten onrechte dit objekt van de psychologie [het psychische] geschapen; hij maakt van ‘voor mij’ een ‘in mij’, uit het ‘aangetroffene’ het ‘voorgestelde’, uit het ‘bestanddeel van de (reële) omgeving’ een ‘bestanddeel van het (ideële) denken.’

Daarentegen zijn voor Avenarius de materiële veranderingen in de hersenen de grondslag van de psychologie. Hij gaat uit van de stelling die hij overneemt van een ander specialisme, de fysiologie, dat iedere uitwerking van de omgeving veranderingen in de hersenen teweeg brengt, en dat deze aanleiding geven tot gedachten en uitspraken; dit ligt zeker buiten de direkte waarneming. Het is merkwaardig dat Mach en Carnap ook spreken van waarneming van de hersenen (in gedachten, niet werkelijk, met natuurkundige of scheikundige methoden, of met een ‘hersenspiegel’) om na te gaan wat daar gebeurt in verband met gewaarwordingen en gedachten. Het schijnt dat de burgerlijke kennistheorie niet buiten deze materiële opvatting kan.

Avenarius is de meest radiakale in dit opzicht. Voor hem is psychologie de wetenschap van de wijze waarop het gedrag van de hersenen afhangt; al wat tot het menselijk gedrag behoort is niet psychisch, maar fysiologisch, niets dan hersenprocessen. Wanneer wij spreken over ideeën en ideologieën, spreekt het empiriokriticisme slechts over veranderingen in het centrale zenuwstelsel. De studie van de grote ideeën in de geschiedenis der mensheid die de wereld in beweging hebben gebracht, wordt een studie van zenuwstelsels. Zo staat het empiriokriticisme dicht bij het burgerlijk

materialisme, dat ook een beroep doet op de hersensubstantie bij het probleem van de invloed van de omgeving op het ontstaan van ideeën.

Als wij Avenarius met Haeckel vergelijken, moeten wij hem eigenlijk een omgekeerde Haeckel noemen. Beiden kunnen de geest alleen als een functie van de hersenen begrijpen; maar aangezien geest en stof fundamenteel verschillen, kent Haeckel aan ieder atoom een deeltje geest toe, terwijl Avenarius helemaal afziet van de geest als iets speciaals. Maar daardoor krijgt de wereld bij hem het enigszins vage karakter van alleen uit 'mijn ervaring' te bestaan - wat iets afschrikwekkends is voor materialisten en de deur openzet voor ideologische interpretaties.

Hoezeer Avenarius ook gelijk mag hebben dat het geen strikt ervaringsfeit is: de gelijkstelling van onze medemensen met onszelf en het identiek zijn van hun wereld met de onze is een onontkoombare natuurlijke zaak, ongeacht in welke geestelijke of materiële termen men dit uitdrukt. Het punt is weer, dat de burgerlijke filosofie het menselijk denken wil bekritisieren en korrigeren in plaats van te proberen het als een natuurlijk proces te begrijpen.

In dit verband moeten wij een algemene opmerking maken. Het essentiële in Mach en Avenarius, evenals in de meeste moderne wetenschapsfilosofen is, dat zij uitgaan van de persoonlijke ervaring. Het is hun enige zekere basis; zij grijpen er op terug bij de vraag wat waar is. Als er andere mensen in het spel zijn, verschijnt er een soort theoretische onzekerheid, en met moeilijke redeneringen moet hun ervaring worden teruggebracht tot de onze. Wij hebben hier een effect van het sterke individualisme van de burgerlijke wereld. Het burgerlijke individu heeft door zijn sterk zelfbewustzijn alle sociale bewustzijn verloren; hij weet niet hoezeer hij een sociaal wezen is. In alles, in zijn lichaam, zijn geest, zijn leven en gedachten, zijn gevoelens, in zijn eenvoudigste ervaringen is hij een produkt van de maatschappij; de menselijke samenleving heeft ze alle gemaakt tot wat zij zijn. Wat als een zuiver persoonlijke ervaring wordt beschouwd: ik zie een boom - kan alleen tot het bewustzijn doordringen krachtens de bepaaldheid die hij door de benaming heeft gekregen. Zonder de overgeleverde woorden om dingen en soorten, handelingen en begrippen aan te duiden, zou de gewaarwording niet kunnen worden uitgedrukt en niet als zodanig worden ervaren. Uit de ongedifferentieerde massa van de wereld der indrukken treden de belangrijke punten slechts naar voren als zij door be-

paalde klanken worden aangeduid en zo worden onderscheiden van de onbelangrijke massa. Als Carnap de wereld construeert zonder de oude namen te gebruiken, dan gebruikt hij niettemin zijn vermogen tot abstrakt denken. Abstrakt denken, in begrippen, is echter niet mogelijk zonder de spraak; de spraak en het abstrakte denken hebben zich samen ontwikkeld als produkten van de samenleving.

De spraak zou nooit ontstaan zijn zonder de menselijke samenleving, waarin hij een kommunikatiemiddel is. Hij kon zich alleen in de samenleving ontwikkelen, als een gereedschap in het praktisch handelen van de mens. Dit handelen is een sociaal proces, dat de diepste grondslag is van al mijn ervaringen. Het handelen van de medemens, zijn spraak inbegrepen, ervaar ik als even natuurlijk als mijn handelen, omdat zij delen zijn van één gemeenschappelijke handelen; zo krijgen wij kennis van onze gelijkwaardigheid. De mens is in de eerste plaats een handelend wezen, een werker. Om te leven moet hij eten, d.w.z. hij moet andere dingen grijpen en tot zich nemen; hij moet zoeken, vechten, veroveren. Dit inwerken op de wereld, een levensnoodzaak, bepaalt zijn denken en voelen, omdat het de voornaamste inhoud van zijn leven is en het meest essentiële deel van zijn ervaringen vormt. Het was van het begin af een kollektief handelen, een maatschappelijk arbeidsproces. De spraak ontstaat als een deel van dit kollektieve proces, als een onmisbare bemiddelaar bij het gemeenschappelijk werk, en tegelijkertijd om het denken mogelijk te maken dat vereist was voor het hanteren van gereedschappen; deze zijn zelf ook het produkt van kollektieve arbeid. Op die manier vertoont de gehele ervaringswereld van de mens een maatschappelijk karakter. De eenvoudige ‘natuurlijke wereldopvatting’ die Avenarius en andere filosofen als uitgangspunt nemen, is niet de spontane opvatting van een primitieve enkeling, maar het resultaat van een hoog ontwikkelde samenleving, filosofisch ingekleed.

De maatschappelijke ontwikkelking heeft door de toenemende arbeidsverdeling de oorspronkelijke eenheid verdeeld en gescheiden. Wetenschappelijke werkers en filosofen hebben hun taak speciaal in het onderzoek en het denkwerk, zodat hun wetenschap en hun ideeën een rol kunnen spelen in het gehele arbeidsproces - op het ogenblik voornamelijk die van het ondersteunen en versterken van het bestaande maatschappelijke stelsel. Afgesneden als zij zijn van de wortel van het leven, het maatschappelijk arbeidsproces, hangen zij in de lucht en moeten hun toevlucht nemen tot gekunstelde argumenten om een basis te vinden. Zo gaat de filosoof uit van de voorstelling dat hij het enige wezen op aarde is, en vraagt wantrou-

wend of hij zijn eigen bestaan kan bewijzen; totdat hij gelukkig wordt gerustgesteld door Descartes: 'Ik denk, dus ik besta.' Dan gaat hij langs een keten van logische deducties verder om zeker te stellen dat de wereld en zijn medemensen bestaan, en op die manier komt wat vanzelfsprekend was er langs een lange omweg weer uit - als het er al uitkomt. Want de burgerlijke filosoof voelt zich niet genoodzaakt om tot de laatste konsekwentie, het materialisme, door te gaan; hij blijft liever ergens halverwege staan en drukt de wereld in ((idealistische)) vorm uit.

Dit is dus het verschil: de burgerlijke filosofie zoekt naar de bron van de kennis in het persoonlijk mediteren, het marxisme vindt het in de maatschappelijke arbeid. Alle bewustzijn, alle geestelijk leven van de mens, zelfs van de meest eenzame kluizenaar, is iets kollektiefs, is ontstaan door de arbeidende gemeenschap der mensheid. Al treedt het als persoonlijk bewustzijn op, omdat de mens een biologisch individu is, het kan slechts als deel van het geheel bestaan. Mensen kunnen slechts als maatschappelijke wezens ervaringen hebben; al is hun persoonlijke inhoud verschillend, in wezen zijn ervaringen boven-persoonlijk, met de maatschappij als hun evidente grondslag.

En zo is de objektieve wereld der verschijnselen die het logisch denken uit de ervaringsfeiten opbouwt, allereerst en allermeeft een kollektieve ervaring van de mensheid, uit hoofde van zijn oorsprong.

Lenin

Dat de opvattingen van Mach van belang werden in de Russische socialistische beweging kan uit de maatschappelijke verhoudingen worden begrepen. De jonge Russische intelligentsia had ten gevolge van barbaarse voorkapitalistische toestanden nog niet, zoals in West-Europa, een maatschappelijke functie in dienst van de bourgeoisie gevonden. Daardoor kon hij slechts streven naar de ineenstorting van het tsarisme en zich bij de socialistische partij aansluiten. Tegelijkertijd stond hij in geestelijk contact met de Westelijke intellektuelen en nam zodoende deel aan de geestelijke stromingen van de Westelijke wereld. Dus was het onvermijdelijk, dat zij trachtten deze met het marxisme te combineren.

Natuurlijk moest Lenin zich hiertegen verzetten. De marxistische theorie kan inderdaad niets wezenlijks leren van Mach. Voor zoverre socialisten een beter begrip van het menselijk denken nodig hebben kan men dit vin-

den in het werk van Dietzgen.

Mach was belangrijk, omdat hij overeenkomstige gedachtengangen uit de praktijk van de natuurwetenschap afleidde en ze daarmee toegankelijk maakte voor de natuuronderzoekers. In wat hij met Dietzgen gemeen had, de herleiding van de wereld tot ervaringen, bleef hij halverwege staan en gaf, bevangen in de anti-materialistische stromingen van zijn tijd, zijn opvattingen een vage idealistische vorm. Dit kon niet worden geënt op het marxisme. Marxistische kritiek was daarom nodig.

De kritiek

Lenin geeft echter, in zijn aanval op Mach, de tegenstelling van het begin af verkeerd weer. Uitgaande van een citaat van Engels zegt hij:

‘Maar het gaat niet om de keus tussen deze of gene formulering van het materialisme, maar om de tegenstelling van materialisme en idealisme, om het verschil tussen de twee fundamentele richtingen in de filosofie. Moeten wij van de dingen uit naar de gewaarwording en de gedachte gaan? Of moeten we gaan van de gedachte en de gewaarwording naar de dingen?’

De eerste richting, d.w.z. de materialistische richting, wordt door Engels gevolgd.

De tweede richting, d.w.z. de idealistische, door Mach’. (27)

Het is direkt duidelijk, dat dit niet de juiste uitdrukking is van de tegenstelling. Volgens het materialisme brengt de materiële wereld gedachten, bewustzijn, al het geestelijke voort. Dat omgekeerd, het geestelijke de materiële wereld voortbrengt, leert de religie en men vindt het bij Hegel, maar het is niet de opvatting van Mach. De uitdrukking ‘gaan van... naar’ wordt gebruikt om twee geheel verschillende betekenissen door elkaar te halen. Gaan van dingen naar gewaarwordingen betekent: dingen brengen gedachten voort. Gaan - niet van *gedachten* naar dingen, zoals Lenin Mach ten onrechte in de schoenen schuift, maar van *gewaarwordingen* naar dingen betekent dat we alleen door gewaarwordingen tot de kennis der dingen komen. Hun gehele bestaan is opgebouwd uit gewaarwordingen; om op deze waarheid de nadruk te leggen zegt Mach: zij bestaan uit gewaarwordingen.

Hier doet de methode, die door Lenin in zijn meningsverschil wordt gevolgd, zijn intrede; hij tracht aan Mach opvattingen toe te schrijven die verschillen van de werkelijke. In het bijzonder de leer van het solipsisme. Zo gaat hij verder:

‘Geen uitvluchten, geen sofismen (die we nog in menigte zullen tegenkomen) kunnen het duidelijke en onweerlegbare feit te niet doen dat Ernst Machs leer van de dingen als complexen van gewaarwordingen subjektief idealisme is en een eenvoudig weer oplappen van de theorieën van Berkeley. Als lichamen ‘complexen van gewaarwordingen’ zijn, zoals Mach zegt, of ‘kombinaties van gewaarwordingen’, zoals Berkeley zei, dan volgt daaruit onvermijdelijk dat de gehele wereld slechts een voorstelling van mij is.

Als men van een dergelijke premisse uitgaat, dan is het onmogelijk tot het bestaan van andere mensen behalve zichzelf te komen: het is het zuiverste solipsisme. Hoe hier ook Mach, Avenarius, Petzoldt en de anderen het solipsisme mogen afzweren, ze kunnen in feite niet aan het solipsisme ontsnappen zonder in schreeuwende logische absurditeiten te vervallen.’
(28)

Nu, indien er iets met volstrekte zekerheid over Mach en Avenarius kan worden beweerd, dan is het dat hun opvattingen geen solipsisme zijn; medemensen, op mijzelf gelijkend, met meer of minder strenge logika afgeleid, vormen de basis van hun wereldopvatting. Het kan Lenin echter klaarblijkelijk niet schelen wat Mach werkelijk denkt, maar alleen wat hij zou moeten denken als zijn logika gelijk was aan die van Lenin.

Daaruit kan slechts één konklusie worden getrokken, n.l. dat de wereld slechts uit *mijn* gewaarwordingen bestaat. Mach vervangt het woord ‘mijn’ geheel ten onrechte door het woord ‘onze’. (29)

Dat is zeker wel een gemakkelijke manier van argumenteren: wat ik neerschrijf als de opinie van mijn tegenstander vervangt hij onrechtmatig door wat hij zelf neerschrijft. Lenin weet bovendien heel goed dat Mach spreekt van de objektieve werkelijkheid van de wereld en geeft zelf tal van citaten van die strekking. Maar hij laat zichzelf niet misleiden, zoals zo vele anderen door Mach werden misleid.

‘Toch raakt Mach (ondanks zijn idealistisch uitgangspunt) vaak verzeild in een materialistische interpretatie van het woord ervaring...’ (30) ‘Hier wordt de natuur als primair aangenomen en gewaarwording en ervaring als produkten. Had Mach stelselmatig vastgehouden aan zijn standpunt inzake de fundamentele vragen van de kennistheorie... Machs speciale “filosofie” wordt hier overboord gegooid en de auteur aanvaardt instinktief het gebruikelijke standpunt van de wetenschapsmensen’. (31)

Zou het niet beter zijn geweest, wanneer hij had geprobeerd te begrijpen in welke zin Mach aanneemt dat de dingen uit gewaarwordingen bestaan?

De ‘elementen’ zijn ook een moeilijke zaak voor Lenin. Hij vat Machs opinie over de elementen in zes stellingen samen, waaronder we in de nummers 3 en 4 vinden:

3. ‘De elementen worden verdeeld in fysische en psychische. De laatste hangen van de menselijke zenuwen en van het menselijke organisme af, de eerste echter niet.
4. De samenhang van de fysische elementen en de samenhang van de psychische elementen, zo wordt gezegd, bestaan niet afzonderlijk van elkaar; zij bestaan slechts in vereniging.’ (32)

Iedereen, zelfs als hij slechts oppervlakkig met Mach bekend is, kan zien hoe hij hier op een volkomen foutieve en zinloze wijze wordt weergegeven. Wat Mach werkelijk zegt is: dat ieder element, al wordt het in vele woorden beschreven een onscheidbare eenheid is, die deel kan zijn van een complex dat we fysisch noemen, maar dat in combinatie met verschillende andere elementen een complex kan vormen dat we psychisch noemen. Wanneer ik de hitte van een vlam voel, vormt deze gewaarwording tezamen met andere op het gebied van warmte en thermometers en met zichtbare verschijnselen het complex ‘vlam’ of ‘warmte’, dat in de fysika wordt bestudeerd. In combinatie met andere gewaarwordingen van pijn en behaaglijkheid, met herinneringen en met waarnemingen aan zenuwen, behoort het samenstel tot de fysiologie of de psychologie.

‘Geen (van deze samenhangen) treedt alleen op, beide zijn tegelijkertijd aanwezig’, zegt Mach. Want zij zijn dezelfde elementen in verschillende combinaties.

Lenin maakt hiervan, dat de verbanden niet onafhankelijk zijn en alleen in vereniging bestaan. Mach scheidt de elementen zelf niet in fysische en psychische, evenmin onderscheidt hij een fysisch en psychisch deel in hen; hetzelfde element is fysisch in de ene, psychisch in de andere samenhang.

Wanneer Lenin deze ideeën op zo'n slordige en onbegrijpelijke wijze weergeeft, is het geen wonder dat hij er geen wijs uit kan worden en spreekt van ‘onsamenhangende warboel van tegenstrijdige filosofische standpunten.’

Wanneer men niet de moeite neemt of niet in staat is de werkelijke opvattingen van zijn tegenstander te analyseren en alleen een paar zinnen op-

pikt om die vanuit zijn eigen standpunt te interpreteren, dan moet men niet verbaasd zijn dat er nonsens uitkomt. Dat kan niet een marxistische kritiek van Mach worden genoemd.

Op dezelfde onjuiste wijze geeft hij Avenarius weer. Hij reproduceert een korte opsomming door Avenarius van een eerste verdeling van de elementen: wat ik aanwezig vind noem ik gedeeltelijk buitenwereld (b.v. ik zie een boom), gedeeltelijk niet (ik herinner mij een boom, denk aan een boom). Avenarius duidt ze aan als dingachtige en gedachtenachtige elementen. Daarop roept Lenin verontwaardigd uit:

‘Eerst wordt ons verzekerd dat de “elementen” iets geheel nieuws zijn, tegelijk fysisch en psychisch: dan brengt hij stiekumweg een correctie aan: inplaats van de ruwe materialistische onderscheiding van materie (lichamen, dingen) en het psychische (gewaarwordingen, herinneringen, fantasieën) wordt ons de leer voorgezet van het ‘nieuwste positivisme’ over dingachtige en gedachtenachtige elementen’. (33)

Blijkbaar heeft hij geen vermoeden hoezeer hij de plank mislaat.

In een hoofdstuk met de ironische titel ‘Denkt de mens met zijn hersenen?’ citeert Lenin Avenarius' uitspraak, dat de hersenen niet de woonplaats, de zetel enz. van het denken zijn. Het denken is geen bewoner, geen produkt enz. van de hersenen. Dus: de mens denkt niet met zijn hersenen. Lenin heeft niet opgemerkt dat Avenarius verderop, hoewel verhuld in zijn kunstmatige terminologie, duidelijk genoeg uitsprekt, dat de werking van de buitenwereld op de hersenen datgene voortbrengt wat we gedachten noemen; klaarblijkelijk had Lenin niet het geduld Avenarius' ingewikkelde taal te ontrafelen. Maar om een tegenstander te bestrijden moet je zijn opvattingen kennen; onwetendheid is geen argument. Wat Avenarius tegensprekt is niet de rol van de hersenen, maar dat wij hun voortbrengsel gedachten noemen, terwijl wij dit als een geestelijk wezen een zetel in de hersenen toewijzen en zeggen, dat het in de hersenen woont, de hersenen beheerst of een functie is van de hersenen. De materiële hersenen nemen, zoals wij zagen, juist de centrale positie in zijn filosofie in. Maar Lenin beschouwt dit slechts als een ‘mystifikatie’:

Avenarius handelt hier volgens het advies van de charlatan in Turgeniev. Stel vooral die ondeugden aan de kaak, die je zelf bezit. Avenarius tracht hier voor te wenden, dat hij het idealisme bestrijdt... Terwijl hij de aan-

dacht van de lezer afleidt door uitvallen tegen het idealisme, verdedigt Avenarius in werkelijkheid ((datzelfde)) idealisme, zij het in enigszins andere woorden: het denken is niet een functie van de hersenen; de hersenen zijn niet het orgaan van het denken; gewaarwordingen zijn geen functies van het zenuwstelsel, oh nee! gewaarwordingen zijn - 'elementen'. (34) De kritikus woedt hier tegen een zelfbedrog zonder enige basis. Hij ziet er 'idealisme' in, dat Avenarius uitgaat van elementen, en elementen zijn gewaarwordingen. Avenarius gaat echter niet van elementen uit, maar van datgene wat de eenvoudige ongecompliceerde mens aantreft: dingen, omgeving, een wereld, medemensen, herinneringen. De mens treft geen gewaarwordingen aan, maar een wereld. Avenarius tracht een beschrijving van de wereld op te bouwen zonder de gewone taal van materie en geest en zijn tegenstrijdigheden. Hij treft bomen aan en menselijke hersenen en - zo meent hij - veranderingen in de hersenen die worden veroorzaakt door de bomen, en daden en gesprekken van medemensen, die door deze veranderingen worden bepaald. Van dit alles heeft Lenin blijkbaar geen flauw vermoeden. Hij tracht 'idealisme' te maken uit Avenarius' systeem door Avenarius' uitgangspunt, de ervaring, als gewaarwordingen op te vatten, als iets psychisch, volgens zijn eigen materialistische opvatting. Zijn fout is, dat hij de tegenstelling materialisme-idealisme in de zin van het burgerlijke materialisme neemt, dat de fysische materie als grondslag heeft. Zo sluit hij zich zelf volledig af van ieder begrip van de moderne opvattingen, die uitgaan van de ervaring en de verschijnselen als de gegeven realiteit.

Lenin brengt nu een leger van getuigen naar voren om te verklaren, dat de leerstellingen van Mach en Avenarius idealisme of solipsisme zijn. Het is heel begrijpelijk, dat het leger beroepsfilosofen, in overeenstemming met de tendens van het burgerlijk denken dat de heerschappij van de geest over de materie proklameert, tracht de anti-materialistische zijde van hun denkbeelden toe te lichten en nadruk te verlenen; ook zij kennen het materialisme slechts als de leer van de fysische materie. Wat, mogen wij vragen, is het nut van zulke getuigen? Wanneer er zekerheid nodig is over omstreden feiten, zijn getuigen noodzakelijk. Maar wanneer het gaat om het begrijpen van iemands opvattingen en theorieën, moeten wij lezen en zorgvuldig weergeven wat hij zelf heeft geschreven om ze uiteen te zetten; dit is de enige manier om overeenkomst en verschillen te ontdekken, waarheid en dwaling. Voor Lenin echter lagen de zaken anders. Zijn boek was een onderdeel van een rechtszaak, een akte van beschuldiging. Als zo-

danig had het een leger van getuigen nodig. Een belangrijke politieke zaak stond op het spel; het Machisme dreigde de fundamentele leerstellingen van de partij en de theoretische eenheid aan te tasten; dus moesten zijn woordvoerders er mee afrekenen. Mach en Avenarius vormden een gevaar voor de partij; waar het dus op aan kwam was niet om uit te maken wat in hun leerstellingen waar en waardevol was om onze eigen opvattingen te verbreden. Waar het hem op aan kwam was hen ongeloofwaardig te maken, hun reputatie te vernietigen, hen te ontmaskeren als warhoofden die zichzelf tegenspraken, die verwarde nonsens uitkraamden, die trachtten hun eigen opvattingen te verbergen en hun eigen beweringen niet geloofden.

Alle burgerlijke filosofische schrijvers, die worden gekonfronteerd met deze nieuwe ideeën, zoeken naar analogieën en verwantschappen van Mach en Avenarius met vroegere filosofische systemen; de een begroet Mach als passende bij Kant, een ander ziet een overeenkomst met Hume of Berkeley of Fichte. In deze menigte en verscheidenheid van systemen is het gemakkelijk overal verwantschappen en overeenkomsten te ontdekken. Lenin registreert al die tegenstrijdige oordelen en toont zo Machs verwarring aan. Net zo met Avenarius. Bij voorbeeld:

‘En het is moeilijk te zeggen wie Avenarius, de bedrieger, ruwer ontmaskert, Smith door zijn duidelijke en ondubbelzinnige afwijzing, of Schuppe door zijn enthousiaste uitingen over Avenarius' hoofdwerk. De kus van Wilhelm Schuppe in de filosofie is niet minder compromitterend dan de kus van Peter Struve of van Mensjikov in de politiek’ (35)

Wanneer we nu Schuppes ‘Open brief aan Avenarius’ lezen, waarin hij in vleierende bewoordingen zijn instemming betuigt, dan zien we dat hij het wezenlijke van Avenarius' opvattingen in het geheel niet heeft begrepen. Hij neemt het ‘ik’ als uitgangspunt, in plaats van de ‘aangetroffen elementen’, waaruit Avenarius het ‘ik’ konstrueert. Hij geeft Avenarius op dezelfde foute manier weer als Lenin doet, met dit verschil, dat wat Lenin mishaaide, hem aanstond. In zijn antwoord getuigt Avenarius, in de hoffelijke woorden die gebruikelijk zijn onder geleerden, van zijn voldoening over de instemming van zo'n beroemd denker, maar zet dan opnieuw de werkelijke inhoud van zijn leer uiteen. Lenin veronachtzaamt de inhoud van deze verklaringen die zijn konklusies tegenspreken, en citeert slechts de compromitterende hoffelijkheden.

Natuurwetenschap

Tegenover Machs opvattingen stelt Lenin die van het materialisme, het objectieve bestaan van de materiële wereld, van materie, wereldether, natuurwetten, zoals de natuurwetenschap en het menselijk gezond verstand deze aanvaarden. Dit zijn twee respectabele autoriteiten, maar in dit geval is hun gewicht niet erg groot. Honend citeert Lenin Machs eigen bekentenis dat hij weinig instemming heeft gevonden bij zijn collega's. Maar een kritikus die nieuwe denkbeelden oppert, kan niet worden weerlegd door vast te stellen dat juist de oude, bekritiseerde theorieën algemeen worden aanvaard. En wat het gezond verstand betreft: dit is de totaliteit van de opvattingen van de gewone mensen; deze opvattingen vertegenwoordigen gewoonlijk de uitspraken van de wetenschap van een vroegere periode, die langzamerhand, door onderwijs en populaire boeken, naar de massa's zijn doorgesijpeld. Dat de aarde om de zon beweegt, dat de wereld uit onvernietigbare materie bestaat, dat materie uit atomen bestaat, dat de wereld eeuwig is en oneindig - dit alles is langzamerhand doorgedrongen in de geesten, eerst van de 'ontwikkelde' klassen, later van de massa. Wanneer de wetenschap voortschrijdt naar nieuwere en betere inzichten, kan al deze oude kennis, als 'gezond verstand', hiertegen in de strijd worden geworpen. Hoe argeloos Lenin op deze twee autoriteiten steunt - en dan nog niet eens korrek - blijkt wanneer hij zegt:

'Voor iedere natuuronderzoeker, die niet op een dwaalspoor is gebracht door de beroepsfilosofie, evenals voor iedere materialist is de gewaarwording inderdaad de direkte verbinding tussen het bewustzijn en de buitenwereld; het is de omzetting van de energie van een uitwendige prikkel in een bewustzijnsinhoud. Deze omzetting is en wordt door ieder van ons miljoenen keren waargenomen, bij iedere gelegenheid.' (36)

Dit 'waarnemen' is van dezelfde soort als wanneer wij zouden zeggen: wij zien duizend maal dat ons oog ziet en dat er licht op het netvlies valt. In werkelijkheid zien wij ons zien of ons netvlies niet; wij zien voorwerpen en konkluderen tot het bestaan van het netvlies en het zien. Wij nemen geen energie of zijn omzettingen waar; wij nemen verschijnselen waar en uit deze verschijnselen hebben fysici het begrip energie afgeleid. De omzetting van energie is een beknopte fysische uitdrukking voor de vele waarnemingen waarbij de ene gemeten hoeveelheid afnam en een andere toenam. Het zijn allemaal goede en nuttige begrippen en gevolgtrekkin-

gen, waarop men bij het voorspellen van toekomstige verschijnselen kan vertrouwen, en daarom noemen wij ze waar. Lenin neemt deze waarheid zo absoluut, dat hij denkt dat hij een waarnemingsfeit weergeeft ‘dat door iedere materialist wordt aangenomen’, wanneer hij onder woorden brengt wat in werkelijkheid een fysische theorie is. Bovendien is zijn uiteenzetting fout. Dat de energie van de lichtprikkel wordt omgezet in bewustzijn mag misschien het geloof zijn geweest van de burgerlijke materialisten, maar de wetenschap weet daar niets van. De natuurkunde zegt dat energie uitsluitend en volledig wordt omgezet in andere energie; de energie van de lichtprikkel wordt omgezet in andere vormen: chemische, elektrische, warmte-energie; maar bewustzijn is in de natuurkunde niet bekend als een vorm van energie.

Deze verwarring van de werkelijk waargenomen wereld met fysische begrippen vindt men op iedere bladzijde van Lenins werk terug. Engels kentekende materialisten als degenen, die de natuur als het oorspronkelijke beschouwen. Lenin spreekt van een ‘materialisme dat de natuur, de materie, als primair beschouwt’. (37). En op een andere plaats: ‘materie is de objektieve werkelijkheid die ons in onze gewaarwordingen wordt gegeven.’ (38). voor Lenin zijn de natuur en de fysische materie identiek; de benaming ‘materie’ betekent [bij hem] hetzelfde als objektieve wereld. Hierin stemt hij overeen met het burgerlijk materialisme, dat op dezelfde wijze de materie als de werkelijke substantie van de wereld beschouwt. Dat maakt zijn boze polemieken tegen Mach gemakkelijk te begrijpen. Voor Mach is de materie een abstrakt begrip, afgeleid uit de verschijnselen - of nauwkeuriger - uit de gewaarwordingen. Zo ziet Lenin, wanneer hij nu eens de ontkenning van de realiteit van de materie aantreft, en dan weer de eenvoudige vaststelling leest van de realiteit van de wereld, slechts verwarring; en hij beweert nu eens, dat Mach een solipsist is, die het bestaan van de wereld ontkent, en dan weer merkt hij verachtelijk op dat Mach zijn eigen filosofie overboord gooit en naar een wetenschappelijk standpunt terugkeert. Met de natuurwetten is het net zo gesteld. Machs opvatting dat oorzaak en gevolg evenals de natuurwetten niet werkelijk bestaan in de natuur, maar door de mens gemaakte uitdrukkingen zijn van waargenomen regelmatigheden, is volgens Lenin identiek met de leer van Kant.

‘Het is de mens die de wetten aan de natuur oplegt, en niet de natuur die de wetten oplegt aan de mens! Het belangrijke is hier niet de herhaling van Kants leer van het apriorisme,... maar het feit dat de rede,

de geest, het bewustzijn hier als primair worden beschouwd, en de natuur als secundair. De rede is niet een deel van de natuur, een van zijn hoogste produkten, de weerspiegeling van zijn processen, maar de natuur is een deel van de rede, die daardoor wordt verheven boven de gewone, eenvoudige menselijke rede die ons allen bekend is, tot een “superbrein”, een geheimzinnige, zoals Dietzgen het zegt, goddelijke rede. De Kantiaans-Machiaanse formulering, dat “de mens de wetten aan de natuur geeft”, is een fideïstische formulering’. (39)

Deze verwarde tirade, die de plank geheel en al misslaat, kunnen wij slechts begrijpen wanneer we in aanmerking nemen dat voor Lenin ‘de natuur’ niet alleen bestaat uit de materie, maar ook uit de natuurwetten, die het gedrag van de natuur bepalen, en die op een of andere manier in de wereld ronddrijven, als bevelhebbers waaraan de dingen moeten gehoorzamen. Daarom betekent de ontkenning van het objektieve bestaan van deze wetten voor hem de ontkenning van de natuur zelf; de mens te maken tot schepper van natuurwetten betekent voor hem de menselijke geest maken tot schepper van de wereld.

Hoe dan de logische salto wordt gemaakt naar de godheid als de schepper moet een raadsel blijven voor de onbevengene lezer.

Twee bladzijden daarvoor schrijft hij:

‘De werkelijk belangrijke kennistheoretische vraag die de filosofische stromingen scheidt is... of de bron van onze kennis van deze betrekkingen is gelegen in de objektieve natuurwetten of in de eigenschappen van onze geest, in zijn aangeboren vermogen om zekere à priori waarheden te onderkennen, en zo voorts. Dit is het wat de materialisten Feuerbach, Marx en Engels zo onherroepelijk onderscheidt van de agnostici (aanhangers van Hume) Avenarius en Mach.’ (40)

Dat Mach aan de menselijke geest het vermogen zou toeschrijven zekere aprioristische waarheden te openbaren is een nieuwe ontdekking, of liever fantasie, van Lenin. Waar Mach zich bezig houdt met de praktijk van de geest om zekere algemene regels uit de ervaring te abstraheren en hen onbepaalde geldigheid toe te schrijven, denkt Lenin, bevengene in traditionele filosofische opvattingen, aan het ontsluiten van aprioristische waarheden. Dan gaat hij verder:

‘In zekere delen van zijn werk “vergeet” Mach... zijn overeenstemming met Hume en zijn eigen subjektivistische theorie van de causaliteit, en argumenteert “eenvoudig” als een natuuronderzoeker, dat is

vanuit het instinktieve materialistische standpunt. B.v. in zijn mechanica lezen we van de “eenvormigheid, die de natuur ons leert in zijn verschijnselen te vinden.” Maar als we eenvormigheid in de natuurverschijnselen vinden, dan bestaat dus eenvormigheid objectief buiten onze geest om? Mis! Over de vraag van de eenvormigheid in de natuur drukt Mach zich als volgt uit:... ‘Dat wij onszelf in staat achten voorspellingen te doen met behulp van zulk een wet bewijst alleen [(!L)] dat er voldoende uniformiteit in onze omgeving is, maar het bewijst niet de noodzakelijkheid van het succes van onze voorspellingen.’ (Wärmelehre, blz. 383).

Dus, (vervolgt Lenin), kunnen en moeten wij zoeken naar een noodzakelijkheid los van de uniformiteit van onze omgeving, dat is van de natuur.’ (41)

De verwarring in deze wirwar van zinnen, nog verder verfraaid door hoffelijkheden die hier zijn weggelaten, is alleen maar begrijpelijk wanneer voor Lenin de eenvormigheid van de natuur identiek is met de noodzakelijkheid van het succes van onze voorspellingen; wanneer hij dus niet kan onderscheiden tussen regelmaat, zoals die in verschillende graden van duidelijkheid in de natuur voorkomt, en de apodiktische uitspraak van een exakte natuurwet. En hij gaat verder:

‘Wáár wij er naar moeten zoeken, is het geheim van de idealistische filosofie, die bevreesd is het waarnemingsvermogen van de mens te erkennen als een eenvoudig weerspiegelen van de natuur.’ (41)

In werkelijkheid is er geen noodzakelijkheid, behalve in onze formulering van de natuurwetten; en dan vinden we in de praktijk telkens weer afwijkingen, die wij, telkens weer, uitdrukken in de vorm van nieuwe wetten. De natuurwetten bepalen niet wat de natuur noodzakelijkerwijze zal doen, maar wat wij verwachten dat hij zal doen. De onnozele opmerking dat onze geest eenvoudig de natuur zou weerspiegelen, kunnen wij nu onbesproken laten. Zijn slotopmerking:

‘In zijn laatste werk, ‘Erkenntnis und Irrtum’ definieert Mach zelfs de natuurwetten als ‘een begrenzing van de verwachting’. (2e druk, blz. 450 e.v.)! Het solipsisme eist zijn rechten op.’ (41)

Dit heeft geen enkele zin, omdat het vastleggen van onze verwachtingen in natuurwetten iets is, wat alle natuuronderzoekers doen. De samenvatting van een aantal verschijnselen in een korte formule, een natuurwet,

wordt door Mach aangeduid als ‘de economie van het denken’; hij verheft het tot een principe van het onderzoek. Wij zouden mogen verwachten dat een dergelijk terugbrengen van de abstracte theorie tot de praktijk van de (wetenschappelijke) arbeid sympathie zou ontmoeten bij de marxisten. Bij Lenin echter vindt het geen weerklank, en hij toont zijn gebrek aan begrip in een paar flauwe grappen:

Dat het meer ‘ekonomisch’ is om te ‘denken’ dat slechts ik en mijn gewaarwordingen bestaan is buiten twijfel, als we tenminste zo'n absurd begrip in de kennistheorie willen invoeren. Is het ‘ekonomischer’ te denken dat het atoom ondeelbaar is, of dat het is samengesteld uit positieve en negatieve elektronen? Is het ‘ekonomischer’ te denken dat de Russische bourgeois revolutie wordt gevoerd door de liberalen of dat hij wordt gevoerd tegen de liberalen? Men hoeft de vraag maar te stellen om de absurditeit in te zien, de subjektiviteit van de toepassing hier van de ‘economie van het denken.’

En hij stelt daar tegenover zijn eigen gezichtspunt:

‘Het menselijk denken is alleen “ekonomisch” wanneer het de objektieve waarheid korrekt weerspiegelt, en het criterium van de korrektheid is de praktijk, het experiment en de industrie. Alleen door de objektieve werkelijkheid te ontkennen, dat is de grondslagen van het marxisme te ontkennen, kan men serieus in de kennistheorie spreken van de economie van het denken.’

Hoe eenvoudig en vanzelfsprekend lijkt dat! Laat ons een voorbeeld nemen. Het oude ptolemaïsche wereldstelsel plaatste de aarde rustend in het centrum van de wereld, met de zon en de planeten daaromheen bewegend, de laatste in epicykels, een combinatie van twee cirkels. Copernicus plaatste de zon in het middelpunt, en liet de aarde en de planeten daar omheen bewegen in enkelvoudige cirkels. De zichtbare verschijnselen zijn in beide theorieën precies dezelfde, omdat we slechts de relatieve bewegingen kunnen waarnemen, en deze zijn absoluut identiek. Welke geeft dan een juist beeld van de objektieve wereld? De praktische ervaring kan niet tussen hen onderscheiden; de voorspellingen zijn identiek. Copernicus wees op de vaste sterren, waarbij de parallax een beslissing zou kunnen geven; maar in de oude theorie zouden we de sterren jaarlijks een cirkel kunnen laten beschrijven, precies zoals de planeten dat deden; en weer geven beide theorieën identieke resultaten. Maar dan zal iedereen zeggen: het is absurd om al die duizenden hemellichamen op gelijke wijze cirkels te laten

beschrijven, alleen om de aarde in rust te houden.

Waarom absurd? Omdat het ons wereldbeeld onnodig gekompliceerd maakt. Hier hebben we het: het copernicaanse stelsel wordt gekozen en als waar beschouwd omdat het het eenvoudigste wereldstelsel geeft. Dit voorbeeld mag voldoende zijn om de naïviteit van het idee aan te tonen dat we een theorie kiezen naar het criterium dat hij de ervaring korrekt weergeeft.

Kirchhoff heeft het ware karakter van een wetenschappelijke theorie op dezelfde wijze geformuleerd door zijn bekende stelling dat de mechanica in plaats van de bewegingen te ‘verklaren’ door middel van de ‘krachten’ die ze veroorzaken, tot taak heeft ‘de bewegingen in de natuur zo volledig en eenvoudig mogelijk te beschrijven’. Op deze wijze werd het fetisjisme van de krachten als oorzaken, als een soort werkende demonen, weggenomen; zij zijn slechts een korte beschrijvingsvorm. Mach wees natuurlijk op de overeenkomst tussen Kirchhoffs opvattingen en de zijne. Lenin, als ware 't om te tonen dat hij er niets van begreep, door dat hij geheel was gevangen in dat fetisjisme, roept verontwaardigd uit:

“‘Economie van het denken’, waaruit Mach in 1872 afleidde, dat slechts de gewaarwordingen bestaan,... wordt equivalent verklaard met de eenvoudigste beschrijving (van een objektieve werkelijkheid aan het bestaan waarvan Kirchhoff nooit heeft getwijfeld!)’ (43)

Hier moet bovendien worden opgemerkt, dat denken nooit de werkelijkheid volledig kan weergeven; de theorie is een benaderd beeld, dat slechts de hoofdzaken weergeeft, de algemene trekken van een groep van verschijnselen.

Na de beschouwing van Lenins opvattingen over materie en natuurwetten, nemen we als derde voorbeeld ruimte en tijd.

‘Beschouw nu de ‘leringen’, het ‘nieuwste positivisme’ over dit onderwerp. We lezen bij Mach: ‘Ruimte en tijd zijn geordende stelsels van reeksen gewaarwordingen’ (Mechanik, 3de oplage, blz. 498). Dit is onverhulde idealistische nonsens, een onvermijdelijk gevolg van de leer dat lichamen complexen van gewaarwordingen zijn. Volgens Mach is het niet de mens met zijn gewaarwordingen die in ruimte en tijd bestaat maar ruimte en tijd bestaan in de mens, zijn afhankelijk van de mens en worden door de mens voortgebracht. Hij voelt dat hij

idealisme vervalt, en ‘verzet’ zich door een reeks beperkingen te maken... en door de vraag onder lange verhandelingen over de veranderlijkheid van onze begrippen over ruimte en tijd te begraven. Maar dit redt hem niet en kan hem niet redden, want men kan de idealistische positie in deze zaak slechts werkelijk overwinnen door de objektieve realiteit van ruimte en tijd te erkennen. En dit wil Mach tot geen enkele prijs doen. Hij bouwt zijn kennistheoretische theorie van ruimte en tijd op het principe van het relativisme, en dat is alles. Terwijl hij zich verweert tegen de idealistische konklusies die onvermijdelijk uit zijn veronderstellingen volgen keert Mach zich tegen Kant en houdt vol dat onze opvatting van de ruimte afgeleid is uit de ervaring (*Erkenntnis und Irrtum*, 2de druk, blz. 530, 585). Maar als objektieve werkelijkheid ons niet in de ervaring gegeven is (zoals Mach beweert)...’ (44)

Wat voor zin heeft het nog meer te citeren? Het is allemaal een schijngevecht, omdat we weten dat Mach de werkelijkheid van de wereld aanneemt; en alle verschijnselen, die de wereld vormen, vinden plaats in ruimte en tijd. En Lenin kon gewaarschuwd zijn dat hij op het valse spoor was, door een aantal zinnen die hij kent en gedeeltelijk citeert, waarin Mach de wiskundige onderzoeken over meer-dimensionale ruimten bespreekt. Hier zegt Mach:

‘Datgene wat wij ruimte noemen is een bijzonder werkelijk geval tussen meer algemene denkbeeldige gevallen... De ruimte van het gezicht en de tastzin is een drievoudige veelvuldigheid, hij heeft drie dimensies... De eigenschappen van de gegeven ruimte verschijnen direkt als objekten van ervaring... Voor de ons gegeven ruimte kan slechts de ervaring ons leren of hij eindig is, of evenwijdige lijnen elkaar snijden, enz.... Voor vromen die niet weten waar ze de hel moeten plaatsen, en voor spiritisten kan een vierde dimensie erg geriefelijk zijn.’ Maar ‘zo'n vierde dimensie zou toch een ding van de verbeelding blijven.’

Deze citaten mogen voldoende zijn.

Wat heeft Lenin over dit alles te zeggen. behalve een aantal ongegronde hatelijkheden en scheldwoorden?

‘Maar waarin onderscheidt hij (Mach) zich van hen [(de theologen en spiritisten)] in zijn kennistheorie? Door te beweren dat slechts de driedimensionale ruimte werkelijk is! Maar wat is dat voor soort verdedi-

ging tegen de theologen en huns gelijken, als je de objektieve werkelijkheid van ruimte en tijd ontkent?'. (45)

Wat voor verschil kan er zijn tussen de werkelijke ruimte en de objektieve werkelijkheid van de ruimte? In ieder geval blijft hij bij zijn fout.

Wat is dan wel de zinsnede bij Mach, waarop deze fantasie berustte? In het laatste hoofdstuk van zijn 'Mechanik' bespreekt Mach de betrekking tussen de verschillende takken van wetenschap. Daar zegt hij:

'Allereerst stellen wij vast dat wij meer vertrouwen hebben in alle ervaringen aangaande ruimte en tijd {betrekkingen} en hun een meer objectief en werkelijk karakter toeschrijven dan aan ervaringen van kleur, warmte of geluid... Toch, als we nauwkeuriger kijken, kan het ons niet ontgaan dat gewaarwordingen van ruimte en tijd net zulke gewaarwordingen zijn als die van kleur, geluid en reuk; alleen, wij overzien de eerste met meer geoefendheid en klaarheid dan de laatstgenoemde... Ruimte en tijd zijn goed-geordende systemen van series gewaarwordingen...'

Mach gaat hier uit van de ervaringen; onze gewaarwordingen zijn de enige bron van kennis; onze gehele wereld, met inbegrip van alles wat we weten van ruimte en tijd is daaruit opgebouwd. De vraag wat de betekenis is van de absolute ruimte en tijd is voor Mach een zinloze vraag; de enige zinrijke vraag is hoe ruimte en tijd zich in onze ervaring voordoen. Juist als met lichamen en materie kunnen wij een wetenschappelijk begrip van ruimte en tijd slechts opbouwen door abstraktie uit de totaliteit van onze ervaringen. Met het ruimte-tijd patroon waarin wij deze ervaringen invoegen zijn wij goed bekend, als het eenvoudigste en natuurlijkste, vanaf onze vroege jeugd. Hoe het dan optreedt in de experimentele wetenschap kan niet beter worden uitgedrukt dan in de woorden van Mach: welgeordende systemen van reeksen van ervaringen.

Wat Lenin daartegenover denkt van ruimte en tijd, komt tot uitdrukking in het volgende citaat:

'In de moderne fysika, zegt hij, [(Mach)] overheerst nog Newtons idee van de absolute tijd en ruimte (blz. 442-44) van tijd en ruimte als zodanig. Dit idee schijnt "ons" zinloos, gaat Mach voort - waarbij hij klaarblijkelijk geen vermoeden heeft van het bestaan van materialisten of van een materialistische kennistheorie. Maar in de praktijk, beweert hij, was deze opvatting niet schadelijk (blz. 442) en daarom is hij lange tijd aan de kritiek ontsnapt'. (46)

Dus, volgens Lenin aanvaardt het ‘materialisme’ Newtons leer, waarvan de basis is dat er een absolute ruimte en een absolute tijd bestaan. Dit betekent dat de plaats in de ruimte absoluut is vastgelegd, zonder aansluiting bij andere dingen, en zonder enige onzekerheid kan worden vastgesteld. Wanneer Mach zegt dat dit het gezichtspunt is van de fysici van zijn tijd stelt hij zeker zijn kollega's als te ouderwets voor; reeds in zijn tijd werd vrij algemeen aangenomen dat beweging en rust relatieve begrippen zijn, dat de plaats van een lichaam altijd de plaats is ten opzichte van andere lichamen, en dat het denkbeeld van een absolute plaats geen zin heeft.

Toch was er nog een zekere twijfel of de ruimtevullende wereldether al of niet een raamwerk zou opleveren voor de absolute ruimte; beweging of rust ten opzichte van de wereldether zou dan terecht absolute beweging of rust kunnen worden genoemd. Toen echter de fysici door middel van de voortplanting van het licht de absolute beweging trachtten te bepalen, konden zij niets anders vinden dan relativiteit. Dit was het geval met Michelsons beroemde experiment van 1889, dat zo was ingericht dat de natuur door zijn uitkomst de beweging van de aarde ten opzichte van de ether zou aangeven. Maar er werd niets gevonden; de natuur bleef stom. Het was alsof hij zei: je vraag is zinloos. Om het negatieve resultaat te verklaren werd aangenomen dat er altijd bijkomstige verschijnselen optraden die het verwachte effect precies teniet deden - totdat Einstein in 1905 in zijn relativiteitstheorie alle feiten zo met elkaar verenigde, dat het resultaat vanzelfsprekend was. Ook in de wereld-omvattende ether bleek de absolute plaats een woord te zijn zonder betekenis. Zo werd geleidelijk de idee van de ether zelf verlaten, en alle gedachten aan absolute ruimte verdwenen uit de wetenschap.

Met de tijd scheen het anders te zijn; een tijdstip werd geacht absoluut te zijn. Maar het waren juist de ideeën van Mach die hierin verandering brachten. In plaats van praten over abstracte begrippen introduceerde Einstein de uitvoering van een experiment. Wat doen we wanneer we een tijdstip vastleggen? We kijken op een klok, en we vergelijken de verschillende klokken; er is geen andere manier. Deze lijn van redenering volgende slaagde Einstein er in te bewijzen dat de tijd niet absoluut is, maar relatief. Einsteins theorie werd al spoedig algemeen door de natuuronderzoekers aanvaard, met uitzondering van een paar antisemitische fysici in Duitsland, die daarom tot koryfeeën van de nationaal-socialistische ‘Duitse’ natuurkunde werden verklaard.

Deze laatste ontwikkeling kon Lenin nog niet bekend zijn toen hij zijn boek schreef. Maar het illustreert het karakter van zijn uiteenzettingen als hij b.v. schrijft:

De materialistische opvatting van ruimte en tijd is ‘onschadelijk’ gebleven, d.w.z. zoals vroeger, in overeenstemming met de wetenschap, terwijl de tegengestelde opvatting van Mach en Co een ‘schadelijke’ prijs gave van een positie aan het fideïsme was. (47)

Hij noemt dus de overtuiging materialistisch, dat de begrippen absolute tijd en absolute ruimte de ware werkelijkheid van de wereld zijn. De wetenschap had die begrippen vroeger als theorie nodig, maar moest ze later laten vallen.^{o)} Omdat Mach hun realiteit verwerpt en verklaart dat voor tijd en ruimte hetzelfde geldt als voor ieder begrip, n.l. dat wij ze alleen uit de ervaring kunnen afleiden, beschuldigt Lenin hem van ‘idealisme dat tot fideïsme leidt.’

Materialisme

Het gaat ons hier niet om Mach maar om Lenin. Mach neemt hier veel ruimte in omdat Lenins kritiek op Mach zijn eigen filosofische opvattingen aan het licht brengt. Van marxistisch standpunt uit is er genoeg te kritiseren aan Mach; maar Lenin vat de zaak van de verkeerde kant aan. Zoals we hebben gezien doet hij een beroep op de oude vormen van de fysische theorie, zoals ze in de populaire opvatting zijn verbreid, om ze tegenover de moderne kritiek van hun eigen grondslagen te stellen. Wij vonden bovendien dat hij de werkelijke objektieve wereld identificeert met fysische materie, zoals het burgerlijk materialisme vroeger deed. Hij tracht dit te rechtvaardigen door de volgende argumenten:

- o) Deze achterhaalde ideeën, die een essentiële onderdeel vormden van het leninisme als Russische staatsfilosofie, werden later aan de Russische wetenschap opgedrongen, zoals uit de volgende mededeling in Waldemar Kaempfert's ‘Wetenschap in Rusland’ kan worden afgeleid: ‘Tegen het eind van de Trotski zuivering nam de astronomische afdeling van de Akademie van Wetenschappen een paar geëmotioneerde resoluties aan, die door de voorzitter en achttien leden werden ondertekend, waarin werd verklaard dat ‘de moderne bourgeois kosmogonie in een toestand van grote ideologische verwarring is die voortkomt uit zijn weigering de enige waarlijk dialektisch-materialistische opvatting te aanvaarden, namelijk de oneindigheid van het heelal zowel in de ruimte als in de tijd’, en geloof in de relativiteit werd gebrandmerkt als ‘contra-revolutionair’.

‘Als men aanneemt dat hij [(de realiteit)] gegeven is, dan is er een filosofisch begrip nodig om deze objektieve realiteit uit te drukken, en dit begrip is al heel lang geleden uitgewerkt. Dit begrip is *materie*. Materie is een filosofische categorie die de objektieve werkelijkheid aanduidt, die de mens is gegeven door zijn gewaarwordingen, en die door onze gewaarwordingen wordt gekopieerd, gefotografeerd en weerspiegeld terwijl hij onafhankelijk van deze bestaat.’ (48)

Mooi zo; met de eerste zin kunnen wij het allemaal eens zijn. Wanneer wij echter het karakter van de realiteit zouden beperken tot fysische materie, dan spreken we de eerst gegeven definitie tegen. Elektriciteit is ook objektieve realiteit; is het fysische materie? Onze gewaarwordingen tonen ons het licht; het is werkelijkheid maar geen materie; en de begrippen, die door de fysici zijn ingevoerd om zijn verschijnselen te verklaren, eerst de wereldether, dan de fotonen, kunnen ook nauwelijks als een soort materie worden opgevat. Is energie niet even werkelijk als fysische materie? Meer direct dan de materiële dingen ((zelf)) openbaart zich hun energie in alle ervaring en brengt onze gewaarwordingen teweeg. Om die reden verklaarde Ostwald een halve eeuw geleden energie tot de enige werkelijke substantie van de wereld; en hij noemde dit ‘het einde van het wetenschappelijk materialisme’. En tenslotte, wat ons in onze gewaarwordingen wordt gegeven, wanneer medemensen tegen ons spreken, is niet alleen geluid van hun lippen en keel, niet alleen de energie van de trillingen van de lucht, maar bovendien, en meer wezenlijk, hun gedachten, hun denkbeelden. Denkbeelden van de mens horen evenzeer tot de objektieve realiteit als de tastbare voorwerpen; dingen van de geest vormen evenzeer de werkelijke wereld als wat in de natuurkunde materie heet. Wanneer we in onze wetenschap, die ons handelen moet richten, de hele wereld van de ervaring willen weergeven, dan is het begrip fysische materie alleen niet voldoende; wij hebben meer en andere begrippen nodig; energie, geest, bewustzijn.

Indien materie, in overeenstemming met bovenstaande definitie, wordt gebruikt als naam voor het filosofische begrip dat de objektieve werkelijkheid weergeeft, houdt het veel meer in dan de fysische materie. Dan komen wij tot de opvatting die herhaaldelijk in vorige hoofdstukken tot uitdrukking is gebracht, waar van materiële wereld werd gesproken als naam voor de gehele werkelijkheid. Dit is de betekenis van het woord *Materia*, materie in het historisch materialisme, de aanduiding van alles wat werke-

lijk bestaat in de wereld, ‘met inbegrip van de geest en van fantasieën’, zoals Dietzgen zei. Het gaat er dus niet om dat de moderne theorieën van de structuur van de materie kritiek op zijn ideeën tevoorschijn roepen, zoals Lenin hoger op dezelfde bladzijde vermeldt, maar op zichzelf al om het feit dat hij de fysische materie identificeert met de werkelijke wereld. De betekenis van het woord materie in het historisch materialisme, zoals die hier uiteen is gezet, is Lenin natuurlijk geheel vreemd; in tegenstelling tot zijn eerste definitie wil hij het beperken tot fysische materie. Vandaar zijn aanval op Dietzgens ‘verwarring’:

‘Het denken is een functie van de hersenen, zegt Dietzgen. ‘Mijn schrijftafel als een afbeelding in mijn geest is identiek met mijn voorstelling daarvan. Maar mijn schrijftafel buiten mijn hersenen is een afzonderlijk object en verschillend van mijn voorstelling.’

Deze volkomen heldere materialistische stellingen worden echter door Dietzgen aldus aangevuld: ‘Toch is de niet-tastbare voorstelling ook zintuigelijk, materieel, d.w.z. is werkelijk...’ Dit is natuurlijk fout. Dat zowel gedachten als materie “werkelijk” zijn, d.w.z. bestaan, is waar. Maar als men zegt dat de gedachte materieel is, is dat een misstap, een stap naar het verwarren van materialisme en idealisme. Inderdaad is dit alleen een inexacte uitdrukking van Dietzgen.’ (49)

Hier verloochent Lenin zijn eigen definitie van materie als de filosofische uitdrukking van de objectieve realiteit. Of is misschien objectieve realiteit iets anders dan werkelijk bestaan? Wat hij tracht tot uitdrukking te brengen - maar niet kan zonder ‘inexact van uitdrukking te zijn’ - is dit: dat gedachten werkelijk bestaan, maar de ware en echte werkelijkheid slechts wordt gevonden in de fysische materie.

Het burgerlijk materialisme, dat de objectieve werkelijkheid vereenzelvigde met de fysische materie, moest iedere andere werkelijkheid, zoals dingen van de geest, tot een attribuut of een eigenschap van deze materie maken. Het kan ons daarom niet verwonderen, dat wij bij Lenin overeenkomstige ideeën aantreffen. Bij Pearsons uitspraak: ‘Het is onlogisch om te zeggen dat alle materie bewustzijn heeft’ merkt hij op:

‘Het is onlogisch te zeggen dat alle materie bewust is, maar het is logisch te zeggen dat alle materie een eigenschap bezit die in wezen verwant is aan de gewaarwording, ((n.l.)) het vermogen om af te beelden’. (50)

En nog duidelijker poneert hij tegen Mach:

‘Wat het materialisme betreft... wij hebben reeds in het geval van Diderot^{o)} gezien wat de werkelijke opvattingen van de materialisten zijn. Deze opvattingen bestaan niet daarin, dat zij gewaarwordingen afleiden uit de beweging van de materie, of gewaarwordingen herleiden tot de beweging van materie, maar dat zij de gewaarwording erkennen als een van de eigenschappen van bewegende materie. In deze kwestie deelde Engels het standpunt van Diderot.’ (51)

Waar Engels dit zou hebben gezegd, wordt niet aangegeven. We mogen er aan twifelen of Lenins overtuiging dat Engels het op dit punt met hem en Diderot eens was, op nauwkeurige uitspraken berust. In zijn ‘Anti-Dühring’ drukte Engels zich anders uit:

‘Het leven is de bestaanswijze der eiwitsubstanties’; d.w.z. het leven is niet een eigenschap van alle materie, maar verschijnt slechts in zulke gekompliceerde structuren als de eiwitten. Dus is het niet waarschijnlijk dat hij het gevoel dat wij slechts als eigenschap van de levende materie kennen, zou hebben beschouwd als een eigenschap van alle materie. Zulke generalisaties van eigenschappen die slechts in bijzondere gevallen worden waargenomen, tot eigenschappen van materie in het algemeen, behoren tot de ondialektische burgerlijke denkwijze.

We mogen hier de opmerking invoegen, dat Plechanov soortgelijke denkbeelden heeft als Lenin. In zijn ‘Grundprobleme des Marxismus’ bekritiseert hij de botanikus Francé. Over de ‘bezieldheid van de materie’, de ‘leer dat de materie in het algemeen en de organische materie in het bijzonder, altijd een zekere gevoeligheid heeft’, formuleert Plechanov dan zijn eigen standpunt in de woorden:

‘Francé beschouwt dit als tegenstrijdig met het materialisme. In werkelijkheid is het de overdracht van Feuerbachs materialistische leer. Wij mogen met zekerheid stellen dat Marx en Engels de grootste belangstelling voor deze gedachtengang zouden hebben gekoesterd.’

- o) Diderot, een van de Encyclopedisten uit de 18de eeuw, had geschreven: ‘dat het vermogen tot gewaarworden een algemene eigenschap van de materie is, of een produkt van zijn organisatie’ (Lenin, pag. 29). De wijdere strekking die in de laatste uitdrukking ligt, heeft Lenin laten vervallen.

Dit is een voorzichtige erkenning dat Marx en Engels in hun geschriften nooit enige belangstelling voor deze gedachtengang hebben getoond. Francé, een matig natuuronderzoeker, kent slechts de tegenstellingen binnen het burgerlijke denken; hij neemt aan dat materialisten slechts in materie geloven, vandaar dat de leer dat in alle materie iets geestelijks is, voor hem in het geheel geen materialisme is. Plechanov daarentegen beschouwt dit als een kleine wijziging in het materialisme, die het meer weerbaar maakt.

Lenin was zich zeer wel bewust van de overeenkomst van zijn opvattingen met het burgerlijk materialisme van de 19de eeuw. Voor hem is ‘materialisme’ de gemeenschappelijke basis van het marxisme en het burgerlijke materialisme. Na te hebben uiteengezet dat Engels in zijn boekje over Feuerbach deze materialisten van drie dingen beschuldigde - dat zij bij de materialistische leer van de 18de eeuw bleven staan, dat hun materialisme mechanisch was, en dat zij op het gebied der maatschappijwetenschappen aan het idealisme vasthielden en het historische materialisme niet begrepen - gaat hij verder:

‘Uitsluitend op deze drie punten en uitsluitend binnen deze grenzen verwerpt Engels zowel het materialisme van de 18de eeuw als de leerstellingen van Büchner en Co! In alle andere, meer elementaire kwesties van het materialisme (kwesties die door de aanhangers van Mach worden verdraaid) is er en kan er geen verschil zijn tussen Marx en Engels aan de ene kant en al die oude materialisten aan de andere kant.’ (52)

Dat dit een illusie is van Lenin is in de voorgaande bladzijden aangetoond; deze drie dingen hebben een totaal verschil in de fundamentele kennistheoretische ideeën tot gevolg. En op dezelfde wijze, zo gaat Lenin voort, was Engels het met Dühring eens in zijn materialisme:

‘Voor Engels... was Dühring als materialist niet voldoende standvastig, helder en konsekvent’. (53)

Vergelijk dit met de manier waarop Engels Dühring vol verontwaardiging en verachting afmaakte.

Lenins overeenkomst met het burgerlijk materialisme en zijn daaruit voortvloeiende tegenstelling tot het historisch materialisme uit zich in velerlei gevolgen. Het eerstgenoemde voerde voornamelijk strijd tegen

de godsdienst; en het voornaamste verwijt van Lenin aan Mach en zijn volgelingen is dat zij het fideïsme steunen. Wij kwamen dat reeds in allerlei citaten tegen; op honderden plaatsen in zijn boek vinden wij het fideïsme als de tegenstelling tot het materialisme. Marx en Engels wisten niets van fideïsme; zij trokken de scheidingslijn tussen materialisme en idealisme. In de naam fideïsme wordt de nadruk gelegd op de godsdienst. Lenin legt uit waar hij het woord vandaan heeft. 'In Frankrijk worden degenen die het geloof boven de rede plaatsen fideïsten genoemd (van het Latijnse fides, geloof)'. (54)

Deze tegenstelling tussen godsdienst en rede is een overblijfsel van voormarxistische tijden, van de emancipatie van de bourgeoisie, die een beroep deed op de 'rede' om de godsdienst als de voornaamste vijand in de maatschappelijke strijd aan te vallen; 'vrij denken' stond tegenover het 'obscurantisme'. Doordat Lenin er voortdurend op wijst dat de konsekwentie van de bestreden leerstellingen het fideïsme is, laat hij blijken dat ook voor hem de godsdienst de voornaamste vijand in de wereld der ideeën is.

Zo geeft hij er Mach van langs voor de bewering dat het probleem van het determinisme niet empirisch kan worden opgelost; bij het onderzoek, zegt Mach, moet iedere onderzoeker determinist zijn, maar in praktische dingen blijft hij indeterminist.

'Is dit geen obscurantisme... wanneer het determinisme wordt beperkt tot het terrein van 'onderzoek', terwijl op het terrein van de moraliteit, de maatschappelijke activiteit, en alle terreinen buiten het 'onderzoek' de zaak wordt overgelaten aan een subjektieve beoordeling.' (55)

'En zo zijn alle dingen op vriendschappelijke wijze verdeeld: de theorie voor de professoren, de praktijk voor de theologen!' (56)

Zo wordt ieder onderwerp gezien vanuit het oogpunt van de godsdienst. Blijkbaar was het Lenin niet bekend dat het diep religieuze calvinisme een strikt deterministische leer is, terwijl het burgerlijk materialisme van de 19de eeuw zijn vertrouwen stelde in de vrije wil, en dus het indeterminisme proklameerde. Op dit punt zou een werkelijk marxistische denker de gelegenheid niet hebben gemist om de Russische aanhangers van Mach uiteen te zetten dat juist het historisch materialisme de weg opende voor het determinisme op maatschappelijk gebied; wij hebben boven aangetoond dat de theoretische overtuiging dat er op een gebied regels en wetten gelden - dat betekent determinisme - slechts kan worden gefun-

deerd, wanneer wij er in de praktijk in slagen zulke wetten en betrekkingen vast te stellen. Voorts, dat Mach, omdat hij tot de burgerlijke klasse behoorde en vastzat aan de grondslag van hun denken, noodzakelijkerwijze indeterminist was in zijn maatschappelijke opvattingen; en dat zijn denkbeelden daarom achter stonden bij, en niet in overeenstemming waren met het marxisme. Maar niets van dien aard vindt men bij Lenin; dat opvattingen worden bepaald door de klasse wordt niet vermeld; de theoretische verschillen hangen in de lucht. Natuurlijk moeten theoretische opvattingen met theoretische argumenten worden bekritiseerd. Wanneer echter zo heftig de nadruk wordt gelegd op de maatschappelijke gevolgen, dan hadden de maatschappelijke bronnen van de bestreden opvattingen niet buiten beschouwing moeten zijn gelaten. Dit meest wezenlijke karakter van het marxisme schijnt voor Lenin niet te bestaan.

Zo zijn we niet verwonderd wanneer Lenin van de vroegere auteurs vooral Ernest Haeckel bewondert en prijst. In een slothoofdstuk getiteld 'Ernst Haeckel en Ernst Mach' vergelijkt hij ze en stelt ze tegenover elkaar. 'Mach... speelt de wetenschap verraderlijk in de handen van het fideïsme door feitelijk over te lopen naar het kamp van het filosofisch idealisme.' (57) Maar 'iedere bladzijde' in Haeckels werk 'is een slag in het gezicht van de 'geheiligde' leerstellingen van alle officiële filosofie en theologie.' Haeckel 'heeft in eens, gemakkelijk en eenvoudig aangetoond... dat er een grondslag is. Deze grondslag is het natuurwetenschappelijk materialisme.' (58)

Bij deze loftuigingen deert het hem niet, dat Haeckel, naar algemeen wordt erkend, populaire wetenschap combineert met de meest oppervlakkige filosofie - Lenin zelf spreekt van zijn 'filosofische naïviteit' en zegt 'dat hij niet ingaat op het onderzoek van de filosofische grondslagen.' Wat voor hem wezenlijk is, is dat Haeckel een onversaagde vechter was tegen de heersende religieuze leerstellingen.

'De storm die in ieder beschaafd land werd opgeroepen door Ernst Haeckels 'Het Wereldraadsel' accentueerde duidelijk aan de ene kant het partijdige karakter van de filosofie in de moderne samenleving, en aan de andere kant de ware sociale betekenis van de strijd van het materialisme tegen het idealisme en het agnosticisme. Het feit dat het boek in honderdduizenden exemplaren werd verkocht, dat het onmiddellijk in alle talen werd vertaald, en dat het in een speciale goedkope uitgave verscheen, maakt het duidelijk dat het boek 'zijn weg naar de massa's heeft gevonden,' dat er tal van lezers zijn die Ernst Haeckel

onmiddellijk aan zijn zijde bracht. Dit populaire boekje werd een wapen in de klassenstrijd. In alle landen begonnen de professoren in de filosofie en de theologie Haeckel op alle mogelijke wijzen te belasteren, en ze lieten niets van hem heel.’ (59)

Wat was dit voor een klassenstrijd? Welke klasse vertegenwoordigde Haeckel hier tegen welke andere klasse? Lenin zwijgt op dit punt. Zou men uit zijn woorden moeten afleiden dat Haeckel, onbedoeld, als spreekbuis van de arbeidersklasse tegen de bourgeoisie optrad? Dan moet worden opgemerkt, dat Haeckel een heftige tegenstander van het socialisme was, en dat hij, bij zijn verdediging van het darwinisme, dit bij de heersende klasse trachtte aan te bevelen door er op te wijzen dat het een aristokratische theorie was, de leer van de selectie van de beste, en uiterst geschikt om daarmee ‘de grote onzin van de socialistische nivellering’ te bestrijden. Wat Lenin een storm noemt, opgeroepen door het ‘Wereldraadsel’, was in werkelijkheid slechts een briesje binnen de bourgeoisie, het laatste bedrijf van zijn overgang van een materialistische naar een idealistische wereldbeschouwing. Haeckels ‘Wereldraadsel’ was de laatste opflukking, in verzwakte vorm, van het burgerlijk materialisme, en de idealistische, mystieke en religieuze stromingen waren al zo sterk onder de bourgeoisie en de intellectuelen, dat ze van alle kanten op het boek konden hakken en zijn tekortkomingen aantonen. Wat dit boek voor de lezersmassa uit de arbeidersklasse betekende, hebben wij boven uiteengezet. Wanneer Lenin hier spreekt van een klassenstrijd wordt het duidelijk hoe weinig hij wist van de klassenstrijd in de landen met een ontwikkeld kapitalisme, en hoe hij hem slechts zag als een strijd voor en tegen de godsdienst.

De opvattingen van Plechanov

De verwantschap met het burgerlijke materialisme die uit het boek van Lenin blijkt is niet eenvoudig een persoonlijke afwijking van het marxisme. Overeenkomstige opvattingen kan men vinden bij Plechanov, toen erkend als de eerste en meest op de voorgrond tredende theoretikus van het Russische socialisme. In zijn boek ‘Grundprobleme des Marxismus’ (De fundamentele problemen van het marxisme) eerst in het Russisch geschreven, met een Duitse vertaling in 1910, begint hij met uitvoerig de overeenkomst tussen Marx en Feuerbach te bespreken. Wat gewoonlijk Feuerbachs humanisme wordt genoemd, zo legt hij uit, betekent dat Feuerbach gaat van de mens naar de materie.

‘De hierboven aangehaalde woorden van Feuerbach over het ‘menselijke hoofd’ tonen dat de vraag van de ‘hersenenmaterie’ in die tijd in materialistische zin werd beantwoord. En deze opvatting werd ook door Marx en Engels gehuldigd. Het werd de basis van hun filosofie.’

Natuurlijk namen Marx en Engels aan dat de menselijke gedachten in de hersenen worden gevormd, precies zoals zij aannamen dat de aarde om de zon draait. Plechanov gaat echter voort: ‘Wanneer wij ons bezig houden met deze stelling van Feuerbach, raken wij terzelfde tijd bekend met de *filosofische zijde van het marxisme*.’ Hij citeert dan de zinnen van Feuerbach:

‘Het denken komt van het zijn, maar het zijn komt hier van het denken. Het zijn bestaat in zichzelf en door zichzelf, het bestaan heeft zijn grondslag in zichzelf’; en hij besluit met toe te voegen: ‘Marx en Engels maakten deze opvatting over de betrekking tussen zijn en denken tot de grondslag van hun materialistische opvatting van de geschiedenis.’

Zeker; maar de vraag is wat zij bedoelen met ‘zijn’. In dit kleurloze woord zijn veel tegengestelde begrippen van latere tijd zonder duidelijk onderscheid vervat. Alles wat voor ons waarneembaar is noemen wij het zijnde; van de kant van de natuurwetenschap kan het materie betekenen, van de kant van de maatschappijwetenschappen kan dat zelfde woord de hele maatschappij betekenen. Voor Feuerbach was het de materiële substantie van de mens: ‘de mens is wat hij eet’; voor Marx is het de maatschappelijke werkelijkheid die het bewustzijn bepaalt, d.w.z. een maatschappij van mensen, werktuigen, produktie-verhoudingen.

Vervolgens spreekt Plechanov over de eerste stelling van Marx over Feuerbach; hij zegt dat Marx hier ‘Feuerbachs denkbeelden aanvult en verdiept’; hij licht toe dat Feuerbach de mens in zijn passieve relaties, Marx in zijn actieve relaties tot de natuur opvatte. Hij wijst op de latere uitspraak in ‘Das Kapital’:

‘Terwijl de mens op de uitwendige natuur inwerkt en deze verandert, verandert hij tegelijkertijd zijn eigen natuur’, en hij voegt er aan toe: ‘De diepte van deze gedachte wordt duidelijk in het licht van Marx' kennistheorie... Men moet echter toegeven dat Marx' kennistheorie rechtstreeks afstamt van die van Feuerbach, of juister, dat hij Feuerbachs kennistheorie weergeeft, maar dan meesterlijk door Marx verdiept’.

En op de volgende bladzijde spreekt hij weer van ‘het moderne materialisme, het materialisme van Feuerbach, Marx en Engels.’ Wat men moet erkennen is eerder, dat zij de dubbelzinnige uitspraak: ‘Het zijn bepaalt het denken’ gemeen hebben, en dat de materialistische leer dat het denken uit de hersenen voorkomt het meest onwezenlijke deel van het marxisme is, en nog geen spoor bevat van een werkelijke kennistheorie.

Het wezenlijke van het marxisme is datgene wat het van andere materialistische theorieën onderscheidt, die de uitdrukking zijn van andere soorten klassenstrijd. Feuerbachs theorie, die behoort bij de strijd voor de emancipatie van de bourgeoisie, berust op de onbekendheid met de maatschappij als de machtigste werkelijkheid die het denken der mensen bepaalt. De marxistische kennistheorie gaat uit van de werking van de maatschappij, deze zelfgemaakte materiële wereld van de mens, op zijn geest, en behoort dus bij de proletarische klassenstrijd. Stellig stamde Marx' kennistheorie, historisch gezien, af van die van Hegel en Feuerbach; maar even stellig groeide hij uit tot iets dat wezenlijk van Hegel en Feuerbach verschilt. Het zegt veel over de opvattingen van Plechanov dat hij deze tegenstelling niet ziet en dat hij het meeste gewicht toekent aan de triviale overeenkomst van opvatting - die onbelangrijk is voor het werkelijke probleem - dat de gedachten in de hersenen ontstaan.

De Russische revolutie

De overeenkomst tussen Lenin en Plechanov in filosofische grondslagen en hun beider afwijking van het marxisme wijst op de Russische maatschappelijke omstandigheden, waaruit zij beiden zijn voortgekomen. De naam en inkleding van een leer of theorie hangen van hun geestelijke afstamming af; zij verwijzen naar de voorloper aan wie wij voor ons gevoel het meeste te danken hebben en die wij denken na te volgen. De werkelijke inhoud hangt echter af van zijn materiële oorsprong, en wordt bepaald door de maatschappelijke toestanden waaronder hij zich heeft ontwikkeld en moet opereren. Het marxisme zegt zelf dat de voornaamste maatschappelijke ideeën en geestelijke stromingen een uitdrukking zijn van de doelstellingen der klassen, d.w.z. van de behoeften van de maatschappelijke ontwikkeling, en dat zij veranderen met de klassenstrijd. Zij kunnen dus niet geïsoleerd van de maatschappij en de klassenstrijd worden begrepen. Dit geldt ook voor het marxisme zelf.

In hun jonge jaren stonden Marx en Engels in de voorste rijen van de burgerlijke oppositie tegen het absolutisme in Duitsland; deze oppositie was toen nog niet in verschillende maatschappelijke stromingen uiteen gevallen. Hun ontwikkeling naar het historisch materialisme was de theoretische weerslag van de ontwikkeling van de arbeidersklasse naar een onafhankelijke strijd tegen de bourgeoisie. De klasse-tegenstelling uit de praktijk vond zijn uitdrukking in een theoretische tegenstelling. De strijd van de bourgeoisie tegen de feodale overheersing werd uitgedrukt in het burgerlijk materialisme, dat verwant was aan Feuerbachs leer, die de natuurwetenschappen gebruikte als strijdmiddel tegen de godsdienst, die ((immers)) de oude machten heiligde. De arbeidersklasse had in zijn eigen strijd weinig gebruik voor de natuurwetenschappen, het wapen van zijn vijand. Zijn theoretisch wapen was de maatschappijwetenschap, de wetenschap van de maatschappelijke ontwikkeling. Voor de arbeiders heeft het geen zin de godsdienst met de natuurwetenschap te bestrijden; zij weten bovendien, dat zijn wortels toch door de kapitalistische ontwikkeling, en later door hun eigen klassenstrijd zullen worden afgesneden. Zij hebben evenmin gebruik voor het vanzelfsprekende feit dat de gedachten in de hersenen worden gevormd. Zij moeten begrijpen hoe hun gedachten door de maatschappij worden gevormd. Dit is de inhoud van het marxisme, zoals het onder de arbeiders groeit als een levende en inspirerende kracht, als de theoretische uitdrukking van de toenemende macht van hun organisatie en kennis. Toen in de tweede helft van de 19de eeuw het kapitalisme de volledige heerschappij kreeg in West- en Centraal-Europa en in Amerika, verdween het burgerlijk materialisme. Het marxisme was de enige materialistische klasse-opvatting die stand hield.

In Rusland lagen de zaken echter anders. Hier was de strijd tegen het tsarisme analoog met de vroegere strijd tegen het absolutisme in Europa. In Rusland waren ook de kerk en de godsdienst de sterkste steunpilaren van het regeringssysteem; zij hielden de boerenbevolking, die een primitieve landbouw beoefende, volkomen onwetend en bijgelovig. De strijd tegen de godsdienst was hier een maatschappelijke noodzaak van de eerste orde. Daar er in Rusland geen bourgeoisie van enige betekenis was, die als toekomstige heersende klasse de strijd op kon nemen, viel deze taak de intelligentsia toe. Tientallen jaren voerde deze groep een inspannende strijd ter voorlichting van de massa's tegen het tsarisme. Onder de Westerse bourgeoisie, reaktionair en anti-materialistisch geworden, konden zij hoegenaamd geen steun in deze strijd krijgen. Zij moesten een beroep doen op

de socialistische arbeiders, de enigen die met hun strijd sympathiseerden, en zij namen hun gangbare theorie, het marxisme, over. Zo kwam het dat zelfs intellectuelen, die de woordvoerders waren van de eerste aanzet tot een Russische bourgeoisie, zoals Peter Struve en Tugan Baranovski, zich als marxisten aandienden. Zij hadden niets gemeen met de proletarische marxisten van het Westen; wat zij van Marx leerden was de stelling van de maatschappelijke ontwikkeling, met het kapitalisme als de volgende fase. Een revolutionaire macht ontstond in Rusland pas, toen de arbeiders de strijd ondernamen, eerst alleen door stakingen, later ook gekombineerd met politieke eisen. Nu vonden de intellectuelen een revolutionaire klasse waar zij zich bij konden aansluiten, om vervolgens zijn woordvoerders te worden in een socialistische partij.

Zo was dus de proletarische klassenstrijd in Rusland tegelijkertijd een strijd tegen het tsaristische absolutisme, onder de vaan van het socialisme. Het marxisme, dat zich ontwikkelde als de theorie van de maatschappelijke strijd, kreeg daardoor in Rusland noodzakelijkerwijze een andere karakter dan in West-Europa. Het was nog steeds de theorie van de strijdende arbeidersklasse; maar deze klasse moest in de eerste plaats een strijd voeren, die in West-Europa de taak en het werk was geweest van de bourgeoisie; bovendien had hij de intellectuelen als bondgenoten. Daarom moesten de Russische intellectuelen de theorie ter plaatse aan deze strijd aanpassen en een vorm voor het marxisme vinden, waarbij de kritiek op de godsdienst de eerste plaats innam. Die vonden zij door aan te sluiten bij vroegere vormen van het materialisme en de eerste geschriften van Marx, uit de tijd toen in Duitsland de bourgeoisie en de arbeiders nog onverdeeld tegen het absolutisme streden.

Dit is het duidelijkst bij Plechanov, de ‘vader van het Russisch marxisme’. Ten tijde dat de theoretici in het Westen zich met politieke problemen bezig hielden, verdiepte hij zich in de oudere materialisten. In zijn ‘Beitrage zur Geschichte des Materialismus’ (Bijdragen tot de geschiedenis van het materialisme) behandelt hij de Franse materialisten van de 18de eeuw, Helvetius, Lamettrie, en vergelijkt ze met Marx, om aan te tonen hoe vele en belangrijke ideeën al in hun werk vervat waren. Daaruit kunnen wij begrijpen waarom hij in zijn ‘Grundprobleme des Marxismus’ de nadruk legt op de overeenkomst tussen Marx en Feuerbach, en op de opvattingen van het burgerlijk materialisme.

Toch stond Plechanov sterk onder invloed van de Westerse arbeidersbe-

weging, vooral de Duitse. Men noemt hem de profeet van de Russische arbeidersstrijd, die hij theoretisch voorspelde op een tijdstip dat er in de praktijk nog nauwelijks een spoor van te bekennen viel. Hij genoot grote achting als een van de weinigen die zich met filosofie bezig hield; hij speelde ook internationaal een rol, en nam deel aan de discussies over marxisme en reformisme. Westerse socialisten bestudeerden zijn geschriften zonder op dat ogenblik de verschillen op te merken die daarin verborgen waren. Door dit alles stond hij niet zo uitsluitend onder Russische invloed als Lenin.

Lenin was de daadwerkelijke leider van de Russische revolutionaire beweging. Vandaar dat in zijn theoretische inzichten de werkelijke omstandigheden en zijn politieke doelstellingen duidelijker naar voren kwamen. De omstandigheden van de strijd tegen het tsarisme waren bepalend voor de fundamentele opvattingen in zijn boek. Theoretische, en vooral filosofische opvattingen vormt men niet door abstracte studie en door in 't wilde weg filosofische literatuur te lezen, maar door de grote levensstaken die, geboren uit de noodzaak om te handelen, de wil en het denken van de mens besturen. Voor Lenin en de bolsjewistische partij was de eerste levenstaak af te rekenen met het tsarisme en met het achterlijke, barbaarse maatschappelijke stelsel in Rusland. De kerk en de godsdienst waren de theoretische basis van dat stelsel, de ideologie en de verheerlijking van het absolutisme, de uitdrukking en het symbool van de slavernij van de massa. Daarom moest er meedogenloos tegen worden gestreden; de strijd tegen de godsdienst was het middelpunt van Lenins theoretische denkbeelden; ieder concessie aan het 'fideïsme', hoe klein ook, was een aanval op de levensader van de beweging.

De strijd tegen het absolutisme, het grondbezit en de geestelijkheid in Rusland had veel overeenkomst met de vroegere strijd van de bourgeoisie en intellectuelen in West-Europa; daardoor moesten ook de grondslagen van Lenins ideeën veel overeenkomst vertonen met wat in het burgerlijk materialisme was verkondigd, en hij stond met begrip tegenover zijn woordvoerders.

In Rusland was het echter de arbeidersklasse die de strijd moest voeren, en daarom moest de strijdorganisatie een socialistische partij zijn, die het marxisme tot zijn leidend beginsel uitriep, en van het marxisme overnam wat het voor de Russische revolutie nodig had: de leer van de maatschappelijke ontwikkeling van kapitalisme naar socialisme, en de leer van de

klassenstrijd als zijn drijvende kracht. Daarom gaf Lenin zijn materialisme de naam en inkleding van het marxisme, en hield dit voor het ware marxisme, d.w.z. een marxisme speciaal voor de arbeidersklasse en niet voor de bourgeoisie.

Deze identifikatie werd nog door een andere omstandigheid gesteund. In Rusland was het kapitalisme niet geleidelijk uitgroeid vanuit kleine bedrijfjes in de handen van een middenstand, zoals in West-Europa was geschied. De grote industrie werd er van buiten af, als een vreemd element, ingevoerd door het Westerse kapitalisme, dat de Russische arbeiders uitbuitte. Bovendien buitte het Westerse kapitaal, door de leningen aan het tsarisme, ook de gehele boerenbevolking uit, door de hoge belastingen die zij moesten betalen om de renten op te brengen. Het Westerse kapitaal kreeg hier het karakter van koloniaal kapitaal, met de tsaar en zijn ambtenaren als zijn agenten. In landen die als koloniën worden uitgebuit hebben alle klassen er gezamenlijk belang bij het juk van het vreemde woerkerkapitaal af te schudden en hun eigen onafhankelijke economische ontwikkeling op te bouwen, die gewoonlijk op binnenlands kapitalisme uitloopt. Deze strijd wordt tegen het wereldkapitalisme aangebonden, en heet daarom vaak socialisme; de arbeiders van de Westerse landen, die tegen dezelfde vijand opstaan, zijn natuurlijke bondgenoten. Zo was in China Sun Yat-sen socialist; maar doordat de Chinese bourgeoisie, wiens woordvoerder hij was, een talrijke en machtige klasse was, was zijn socialisme ‘nationaal’, en keerde hij zich tegen de ‘onjuistheden’ in het marxisme.

Lenin moest daarentegen op de arbeidersklasse steunen, en omdat hij onverzoenlijk en radikaal moest strijden, nam hij de meeste radikale ideologie van het Westen, het marxisme, over. De Russische revolutie was echter een mengsel: in zijn directe doelstellingen een burgerlijke, en in zijn actieve krachten een proletarische revolutie; daarom moest ook de bijbehorende bolsjewistische theorie dat dubbele karakter vertonen, en wel het burgerlijk materialisme in zijn filosofische grondslagen en het proletarisch [materialisme]¹⁾ in zijn leer van de klassenstrijd. Dit mengsel werd marxisme genoemd. Maar het is duidelijk dat Lenins marxisme, bepaald als het was door de typisch Russische positie ten opzichte van het kapitalisme, essentieel moest verschillen van het werkelijke marxisme, dat zich in de arbeiders van de landen met groot-kapitalisme ontwikkelde als hun funda-

1) In de Engelse tekst staat: evolutionisme.

mentele overtuiging. Het marxisme in West-Europa is de wereldbeschouwing van een arbeidersklasse die zich geplaatst ziet voor de taak een zeer hoog ontwikkeld kapitalistisch stelsel, dat ook zijn eigen wereld is, in kommunisme om te zetten. De Russische arbeiders en intellectuelen konden zich dit ((nog)) niet ten doel stellen; eerst moesten zij de weg openen naar de onbelemmerde ontwikkeling van een moderne industriële samenleving.²⁾

Voor de Russische marxisten is de kern van het marxisme niet in Marx' stelling vervat dat de maatschappelijke werkelijkheid het bewustzijn bepaalt, maar in de zin van de jonge Marx, die met grote letters op het Volkshuis in Moskou staat, dat de godsdienst de opium voor het volk is.

Nu komt het soms voor dat uit een theoretisch werk niet de directe omgeving en doelstellingen van een schrijver blijken, maar meer algemene en verder liggende invloeden en opgaven. In Lenins boek is echter niets dergelijks te bespeuren. Het is duidelijk een weerspiegeling uitsluitend van de Russische revolutie die hij nastreefde. Het is zo volkomen burgerlijk-materialistisch van karakter, dat als het toendertijd in West-Europa bekend was geworden - maar er drongen hier slechts verwarde geruchten door over interne twisten in het Russische socialisme - en als het korrekt zou zijn geïnterpreteerd, men had kunnen voorspellen dat de Russische revolutie hoe dan ook zou uitlopen op een soort kapitalisme dat op de arbeiders steunde.

Er bestaat een wijd verbreide overtuiging, dat de bolsjewistische partij marxistisch was, en dat Lenin, de grote kenner en leider van het marxisme, alleen uit praktische overwegingen de revolutie een andere richting gaf dan wat de Westerse arbeiders kommunisme noemden, en daardoor blij gaf van zijn realistisch marxistisch doorzicht. De kritische oppositie tegen de politiek van Rusland en van de kommunistische partijen tracht inderdaad het despotisme van de tegenwoordige Russische regering - stalinisme gedoopt - te zien als afwijking van de 'ware' marxistische princi-

- 2) Doordat de bolsjewistische geschiedkundigen het kapitalisme alleen als koloniaal kapitalisme kenden, hadden zij een scherp inzicht in de rol van het koloniale kapitalisme in de wereld, en zij schreven daar uitmuntende studies over. Maar tegelijkertijd zagen zij gemakkelijk het verschil met het binnenlands kapitalisme over het hoofd. Zo stelde Prokrovski in zijn 'Geschiedenis van Rusland' 1917 voor als het einde van een eeuwenlange kapitalistische ontwikkeling in Rusland.

pes van Lenin en het oude bolsjewisme. Ten onrechte. Niet alleen omdat deze praktijken al door Lenin waren ingevoerd. Maar ook omdat het veronderstelde marxisme van Lenin en de bolsjewistische partij niets dan een legende is. Lenin heeft nooit het ware marxisme gekend. Hoe zou hij? Het kapitalisme kende hij alleen als koloniaal kapitalisme; de socialistische revolutie kende hij alleen als vernietiging van het grootgrondbezit en de tsaristische tyrannie. Men kan het Russische bolsjewisme niet verwijten dat het afgedwaald is van de marxistische weg, want het is nooit op die weg geweest. Iedere bladzijde van Lenins boek getuigt daarvan; en het marxisme zelf, dat stelt dat theoretische opvattingen door maatschappelijke verhoudingen en noodzakelijkheden worden bepaald, maakt duidelijk dat het niet anders kon. Het marxisme toont echter tegelijkertijd de noodzaak van de legende aan; iedere burgerlijke revolutie, die de steun van de arbeiders en boeren nodig heeft, heeft behoefte aan de illusie dat hij iets anders, groters, universelers is. Hier was het de illusie dat de Russische revolutie de eerste stap was van de wereldrevolutie die het gehele arbeidersproletariaat zou bevrijden van het kapitalisme; zijn theoretische uitdrukking was de legende van het marxisme.

Natuurlijk was Lenin een leerling van Marx; van Marx had hij geleerd wat het meest essentieel was voor de Russische revolutie: de kompromisloze proletarische klassenstrijd. Om soortgelijke redenen waren ook de sociaal-demokraten leerlingen van Marx. En ongetwijfeld was de strijd van de Russische arbeiders, met hun massaal optreden en hun sovjets, het belangrijkste voorbeeld uit de praktijk van de moderne arbeidersstrijdmethod. Maar dat Lenin geen begrip had van het marxisme als theorie van de proletarische revolutie, dat hij geen begrip had van het kapitalisme, van de bourgeoisie, van het proletariaat in hun meest recente ontwikkeling bleek overduidelijk, toen van uit Rusland de wereldrevolutie moest beginnen door middel van de Derde Internationale, en de raad en waarschuwingen van de Westerse marxisten volkomen werden genegeerd. Het resultaat was een onafgebroken serie blunders, mislukkingen en nederlagen, die leidden tot de tegenwoordige zwakte van de arbeidersbeweging, en waaruit het onvermijdelijk tekortschieten van het Russisch leiderschap bleek.

Als wij nu terugkeren tot de tijd waarin Lenin zijn boek schreef, dan moeten wij ons afvragen wat de betekenis was van de strijd over het 'machisme'. De Russische revolutionaire beweging omvatte een wijdere

kring van intellectuelen dan het Westerse socialisme; daardoor kwam een deel van hen onder de invloed van de anti-materialistische burgerlijke stromingen. Het sprak vanzelf dat Lenin een felle strijd tegen zulke neigingen aanbond. Hij beschouwde ze niet zoals een marxist zou doen, die ze als maatschappelijke verschijnselen beschouwt, ze uit hun maatschappelijke oorsprong verklaart en ze daarmee hun uitwerking ontnemt; nergens in zijn boek vinden wij een spoor van een dergelijk begrip. Voor Lenin was het materialisme de waarheid die door Feuerbach, Marx en Engels en de burgerlijke materialisten was geformuleerd. Maar daarna hadden domheid, reactie, geldzucht van de bourgeoisie en de geestelijke macht van de godsdienst in Europa een terugslag bewerkstelligd. En dit bederf bedreigde nu ook het bolsjewisme, en moest dus met de grootste kracht worden bestreden.

Lenin had natuurlijk volkomen gelijk met deze actie. Let wel: het ging niet om de vraag of Marx of Mach gelijk had, en ook niet of er misschien iets van Machs ideeën in het marxisme te gebruiken was. Het ging er om of het burgerlijk materialisme dan wel het burgerlijk idealisme of een mengsel van die twee een theoretische basis zou opleveren voor de strijd tegen het tsarisme. Het is duidelijk dat de ideologie van een zelfvoldane bourgeoisie, die op zijn retour is, nooit kan passen bij een opkomende beweging, zelfs niet bij een burgerij-in-opkomst. Dat zou tot verzwakking hebben geleid daar waar de uiterste krachtsinspanning nodig was. Alleen de onbuigzaamheid van het materialisme kon de partij zo hard maken als voor een revolutie nodig was. Het machisme had, enigszins parallel aan het revisionisme in Duitsland, de neiging het radikalisme van de strijd en de gesloten eenheid van de partij in theorie en in praktijk te doorbreken. Lenin zag dit gevaar heel duidelijk. ‘Toen ik het las (Bogdanovs boek) werd ik buitengewoon geprikkeld en kwaad’ schreef hij aan Gorki in februari 1908. Wij kunnen inderdaad de heftigheid van de aanval op zijn tegenstander op iedere bladzijde van het boek merken; het is alsof het in een doorlopende woedebui is geschreven. Het is geen fundamentele uiteenzetting om opvattingen te verhelderen, zoals b.v. Engels' boek tegen Dühring was; het is een strijdschrift van een partijleider die met alle mogelijke middelen het gevaar voor zijn partij moet afwenden. Het viel dan ook niet te verwachten dat hij zou trachten de stellingen van zijn tegenstander werkelijk te begrijpen; als gevolg van zijn eigen on-marxistische denkwijze kon hij ze alleen verkeerd interpreteren en verkeerd weergeven. Het enige wat nodig was, was ze neerslaan, hun wetenschappelijke

waarde tot niets terug te brengen, en zo de Russische machisten aan de kaak te stellen als onwetende napraters van reaktionaire botteriken. En hij had succes. Zijn fundamentele opvattingen waren de opvattingen van de bolsjewistische partij als geheel, zoals die door zijn historische taak waren bepaald. Als zo vaak, had Lenin precies de eisen van de praktijk aangevoeld. Het machisme werd veroordeeld en uit de partij verbannen. Als een eenheid kon de partij zijn weg naar de revolutie vervolgen, als voorhoede van de arbeidersklasse.

De woorden van Deborin, die aan het begin zijn aangehaald, zijn dus maar gedeeltelijk waar. Wij kunnen niet spreken van een overwinning van het marxisme, als er alleen sprake is van een zogenaamde weerlegging van het burgerlijk idealisme door de opvattingen van het burgerlijk materialisme. Maar ongetwijfeld was Lenins boek een belangrijk element in de geschiedenis van de partij, daar het in hoge mate de verdere ontwikkeling van de filosofische opvattingen in Rusland bepaalde. Daar werd, na de revolutie, onder het nieuwe stelsel van staatskapitalisme, het z.g. ‘Leninisme’ tot officiële staatsfilosofie uitgeroepen; een combinatie van burgerlijk materialisme en de marxistische leer van de maatschappelijke ontwikkeling, opgesierd met wat dialektische termen. Het was de geschikte leer voor de Russische intellektuelen die, nu de natuurwetenschappen en de techniek onder hun leiding de grondslag vormden van een snel groeiende produktie, voor zichzelf een toekomst zagen opengaan als heersende klasse in een onmetelijk rijk.

De proletarische revolutie

Dat Lenins werk in een Duitse en later ook in een Engelse vertaling werd uitgegeven toont dat het een grotere rol was toegedacht dan alleen in het oude Russische partijconflict. Het wordt nu onder de ogen van de jongere generatie van socialisten en kommunisten gebracht om de internationale arbeiderbeweging te beïnvloeden. En dus vragen wij: wat kunnen de arbeiders in de kapitalistische landen er van leren? Van de weerlegde filosofische ideeën geeft het een vertekend beeld; en onder de naam van marxisme wordt een andere theorie, het burgerlijk materialisme, uiteengezet. Het is er niet op gericht de lezer tot een helder, onafhankelijk oordeel over filosofische vraagstukken te brengen; het is bedoeld om hem er van te

doordringen dat de partij gelijk heeft, en dat hij de partijleiders moet vertrouwen en volgen. Welke weg wijzen deze partijleiders het internationale proletariaat? Laten wij eens lezen wat Lenin over de wereldomvattende klassenstrijd zegt in zijn laatste zinnen:

‘... het is onmogelijk om achter de kennistheoretische scholastiek van het empiriokriticisme niet de partijstrijd in de filosofie te zien, een strijd die in laatste instantie de stromingen en ideologieën van de tegen elkaar strijdende klassen in de moderne maatschappij weerspiegelt... De strijdende partijen... zijn in wezen het materialisme en het idealisme. Dit laatste is niets dan een subtiële, verfijnde vorm van het fideïsme, dat volledig bewapend klaarstaat, over grote organisaties beschikt, de grote massa aanhoudend beïnvloedt, en met de minste onzekerheid in het filosofisch denken zijn eigen voordeel doet. De objektieve klasserol die het empiriokriticisme speelt is niets anders dan de fideïsten getrouw dienen in hun strijd tegen het materialisme in het algemeen en tegen het historisch materialisme in het bijzonder’. (60)

Niets wordt hier gezegd over de geweldige macht van de tegenstander, de bourgeoisie, meester van alle rijkdommen der wereld, waar de arbeidersklasse nauwelijks tegenop kan. Niets van zijn geestelijke macht over de ideeën van de arbeiders, die nog sterk worden overheerst door de burgerlijke cultuur, waar zij zich nauwelijks van kunnen bevrijden in een voortdurende worsteling om kennis, niets over de nieuwe machtige ideologieën van nationalisme en imperialisme, die dreigden ook een greep op de arbeiders te krijgen, en ze inderdaad kort daarna meesleepten, de wereldoorlog in. Neen, de kerk, de organisatie van het ‘fideïsme’ in volle wapenrusting, dat is voor Lenin de gevaarlijkste vijandelijke macht. De strijd van het materialisme tegen het geloof is voor hem de theoretische strijd die de klassenstrijd begeleidt. De beperkte theoretische tegenstelling tussen de vroegere en de latere heersende klasse ziet hij als de grote, wereldwijde strijd der ideeën die hij met de proletarische klassenstrijd verbindt; het ware wezen en de ideeën achter die strijd liggen echter ver buiten zijn gezichtskring.

Zo wordt in Lenins filosofie het Russisch patroon overgedragen op West-Europa en Amerika, en wordt de anti-godsdienstige instelling van de opkomende bourgeoisie overgedragen op het opkomende proletariaat. In die tijd werd onder de Duitse reformisten onderscheid gemaakt tussen ‘reaktionair’ en ‘progressief’, dus niet naar klasse, maar naar politieke ideolo-

gie, wat verwarring gaf onder de arbeiders; op dezelfde wijze wordt hier, al naar hun godsdienstige ideologie, onderscheid gemaakt tussen reaktionairen en vrijdenkers. Het Westerse proletariaat wordt niet opgeroepen tot het verstevigen van de eenheid van de arbeidersklasse tegen de bourgeoisie en de staat om de zeggenschap over de produktie te verkrijgen, maar om de strijd tegen de godsdienst aan te binden. Als dit boek en deze ideeën in 1918 bij de Westerse marxisten bekend waren geweest, dan zouden zij ongetwijfeld een kritischere houding hebben aangenomen tegenover zijn taktiek voor de wereldrevolutie.

De Derde Internationale streeft naar een wereldrevolutie volgens het patroon van de Russische revolutie, en met hetzelfde doel. Het Russisch economisch stelsel is het staatskapitalisme, daar staats-socialisme genoemd, of zelfs kommuniste, en de produktie wordt geleid door een regeringsbureaucratie onder leiding van de kommunistische partij. De regeringsambtenaren, die de nieuwe heersende klasse vormen, krijgen de beschikking over het produkt, en dus over de meerwaarde, terwijl de arbeiders alleen loon krijgen, en dus een uitgebuite klasse vormen. Op deze wijze werd het mogelijk om in de korte tijd van een twaalftal jaren Rusland van een primitief barbaars land te transformeren in een moderne staat met een snel groeiende industrie, die steunt op een hoog ontwikkelde wetenschap en techniek. Volgens de opvattingen van de kommunistische partij is een soortgelijke revolutie nodig in de kapitalistische landen, weer met de arbeidersklasse als stootkracht, die moet leiden tot de omverwerping van de bourgeoisie en tot de organisatie van de produktie door een regeringsbureaucratie. De Russische revolutie kon alleen overwinnen doordat een goed gedisciplineerde verenigde bolsjewistische partij de massa aanvoerde, en doordat in de partij het heldere inzicht en het onwrikbare vertrouwen van Lenin en zijn vrienden de juiste weg wezen. Daarom moeten op dezelfde wijze de arbeiders in de wereldrevolutie de kommunistische partij volgen en hem de leiding en later de regering overlaten; en de partijleden moeten hun leiders in strakke discipline volgen. Van wezenlijk belang zijn tegen hun taak opgewassen bekwame leiders, de competente, ervaren revolutionairen; voor de massa is het [slechts] nodig te geloven dat de partij en zijn leiders gelijk hebben.

In werkelijkheid liggen de zaken voor de arbeiders in de landen met een ontwikkeld kapitalisme, West-Europa en Amerika, heel anders. Hun doel is niet het omverwerpen van een achterlijke absolute monarchie. Hun taak

is de overwinning op een heersende klasse, die over de grootste macht aan materiële en geestelijke hulpmiddelen beschikt die de wereld ooit heeft gekend. Het kan hun doel niet zijn om in de plaats van een door beursspekulanten en monopoliehouders beheerste ordeloze produktie een van boven af geregelde produktie te stellen, door regeringsambtenaren beheerst. Het doel is om zelf de produktie in handen te nemen en zelf de arbeid te regelen, waarop het gehele leven berust. Pas dan is het kapitalisme werkelijk uitgeschakeld. Dit doel kan niet worden bereikt door een onwetende massa, die blindelings de partij volgt die zichzelf als de leider bij uitstek presenteert. Het kan alleen worden bereikt als de arbeiders zelf, de gehele klasse, de voorwaarden, methoden en middelen van hun strijd begrijpen; als ieder zelf kan beoordelen wat hij moet doen. Zij moeten - man voor man - zelf handelen, zelf beslissen, en dus ook zelf denken en weten. Alleen zo kan er een werkelijke klasse-organisatie van beneden af worden opgebouwd, in de vorm van {een soort} arbeidersraden. Het heeft geen nut hen ervan te overtuigen dat hun leiders weten wat er te doen is, en in een theoretisch debat gelijk hebben gekregen - wat heel gemakkelijk is als een ieder slechts de geschriften van zijn eigen partij kent. Zij moeten uit de discussie zelf een duidelijk oordeel vormen. Er ligt geen waarheid klaar die ze maar hebben op te zuigen; in ieder nieuw geval moet men de waarheid opsporen door zijn eigen hersens te gebruiken.

Dit betekent natuurlijk niet dat iedere arbeider een oordeel moet hebben over wetenschappelijke argumenten betreffende onderwerpen, die alleen door vakstudie te overzien zijn. Het betekent in de eerste plaats dat alle arbeiders niet alleen voor hun eigen direkte arbeids- en levensvoorwaarden belangstelling moeten hebben, maar ook voor de grote maatschappelijke vraagstukken die betrekking hebben op hun klassenstrijd en de organisatie van de arbeid, en dat zij moeten weten welke beslissingen zij daar moeten nemen. Maar in de tweede plaats houdt het ook in dat men een zekere standaard handhaaft bij discussies in de propaganda en de politieke strijd. Als de opvattingen van de tegenstander verdraaid worden weergegeven, omdat de wil of het vermogen om ze te begrijpen ontbreekt, dan boekt men misschien een succes in de ogen van goedgegelovige aanhangers; maar het enige resultaat - dat inderdaad in de partijstrijd wordt beoogd - is dat men ze nog fanatieker aan de partij bindt. Maar voor de arbeiders ligt het belang niet in het vergroten van de macht van een partij, maar in het vergroten van hun eigen mogelijkheden om de macht te grijpen en hun heerschappij over de maatschappij te vestigen. Alleen als bij

de debatten en discussies de tegenstander het volle pond krijgt, als men bij het tegen elkaar afwegen van argumenten iedere gefundeerde opvatting begrijpt uit de maatschappelijke klassenverhoudingen, alleen dan kunnen de aanwezigen zich een goed oordeel vormen; en dit is voor een arbeidersklasse nodig om zich van zijn vrijheid te verzekeren.

De arbeidersklasse heeft het marxisme nodig voor zijn bevrijding. Zoals de resultaten van de natuurwetenschap nodig zijn voor de technische opbouw van het kapitalisme, zo zijn de resultaten van de maatschappijwetenschap nodig voor de organisatorische opbouw van het kommunisme. Het eerste benodigde was de politieke economie, dat deel van het marxisme dat de structuur van het kapitalisme uiteenzet, de aard van de uitbuiting, de klassentegenstellingen, en de ontwikkelingstendensen. Het gaf de arbeiders direct een stevige basis voor hun spontaan opkomende strijd tegen hun kapitalistische meesters. En in de verdere strijd gaf het marxisme, met zijn theorie over de ontwikkeling van de maatschappij van een primitieve economie via het kapitalisme naar het kommunisme, hun vertrouwen en vuur door het vooruitzicht op overwinning en vrijheid. Toen de weinig talrijke arbeiders hun eerste moeilijke gevecht leverden, en de hopeloos onverschillige massa's moesten worden gewekt, was het allereerst nodig van dit alles doordrongen te zijn.

Als de arbeidersklasse talrijker is geworden en machtiger, en de maatschappij vol klassenstrijd, moet een ander deel van het marxisme naar voren komen. Dan is het niet meer het voornaamste te weten dat zij worden uitgebuit en moeten strijden, zij moeten weten hoe te strijden, hoe hun zwakheden te overwinnen, hoe hun eenheid en krachten te versterken. Hun economische positie is zo zonneklaar, hun uitbuiting zo duidelijk, dat hun eenheid in de strijd, hun gemeenschappelijke wil om de macht over de produktie te grijpen in feite onmiddellijk tot stand zou moeten komen. Dit wordt voornamelijk verhinderd door de macht van de overgeërfde en ingegoten denkbeelden, de vervaarlijke geestelijke macht van de burgerlijke wereld, die hun geest in een dikke wolk van geloof en ideologieën hult, die ze verdeelt, verwart en onzeker maakt. {Het proces van} de 'Aufklärung', het verhelderen en overwinnen van al deze oude ideeën en ideologieën is het wezenlijke van de vorming van de arbeidersmacht en de voortgang van de revolutie. Hier is dat deel van het marxisme nodig dat wij zijn filosofie noemen, de betrekking tussen ideeën en werkelijkheid.

Onder deze ideologieën is de godsdienst de minst betekende. Als het verlepte omhulsel van een stelsel van opvattingen die toestanden van een ver verleden weerspiegelen, heeft hij slechts nog een schijnmacht als toevlucht voor allen die door de kapitalistische ontwikkeling angst hebben gekregen. Zijn grondslag wordt voortdurend ondergraven door het kapitalisme zelf. De burgerlijke filosofie stelde toendertijd in zijn plaats het geloof in al die mindere afgoden, vergoddelijke abstrakties, zoals materie, kracht, causaliteit in de natuur, vrijheid en vooruitgang in de maatschappij. Tegenwoordig zijn deze afgoden vergeten en vervangen door nieuwe, machtigere objecten van verering: de staat en de natie. In het gevecht om de wereldmacht tussen de oude en de nieuwe bourgeoisie kreeg het nationalisme, op dat moment de nuttigste ideologie, zoveel macht dat het zelfs een brede massa arbeiders meekreeg. Het belangrijkste zijn daarnaast zulke geestelijke machten als democratie, organisatie, verbond, partij, omdat zij in de arbeidersklasse zelf wortelen, als resultaten van hun praktische levenservaring en strijd. Hiermee zijn herinneringen verbonden aan hartstochtelijke inspanning, aan offers en toewijding, aan koortsachtige spanning bij overwinning of nederlaag en zij hebben daardoor waarde als wapen in de klassenstrijd van die bepaalde voorbije tijden en toestanden. Maar daardoor wordt hun betekenis opgeschroefd, en gaat men geloven dat hun voortreffelijke kwaliteiten een absolute waarde hebben. Dat maakt het moeilijk om onder andere omstandigheden over te gaan op andere dingen die dan noodzakelijk zijn. De levensomstandigheden dwingen de arbeiders vaak nieuwe strijdvormen te hanteren, maar de traditie kan dit ernstig belemmeren en vertragen. In het voortdurend tweegevecht tussen overgeërfde ideologieën en praktische behoeften is het essentieel dat de arbeiders begrijpen dat hun opvattingen geen waarheden zijn die een onafhankelijk bestaan voeren, maar generalisaties van vroegere ervaringen en noodzakelijkheden. Zij moeten begrijpen dat de menselijke geest altijd de neiging heeft om aan zulke begrippen een onbeperkte geldigheid toe te kennen - zoals absoluut goed en kwaad, vereerd of gehaat - en zo de mens tot slaaf van bijgeloof maakt; maar dat inzicht in de grenzen en beperkingen het bijgeloof overwint en de gedachten bevrijdt. En omgekeerd moet men, wat van blijvende waarde is bevonden, de ware grondslag voor zijn klassenstrijd, onverzwakt in gedachten houden - zonder het te vergoddelijken - als stralende ster die alle handelen leidt.

Daartegenover probeert Lenins boek de lezers het geloof van de schrijver aan de werkelijkheid van abstrakties op te dringen. Daardoor kan het van

geen enkel nut zijn voor de taak van de arbeiders. En feitelijk was zijn publikatie in de westerse talen daarvoor ook niet bedoeld. Arbeiders die streven naar de zelfbevrijding van hun klasse staan buiten de gezichtskring van de kommunistische partij. Wat de kommunistische partij wel kan zien is de konkurrent, de rivaal, de Tweede Internationale, die de leiding van de arbeidersklasse tracht te behouden. Zoals blijkt uit Deborins citaat in het voorwoord, was de bedoeling van de publikatie de sociaaldemocratie, die door burgerlijke idealistische filosofie was bedorven, terug te winnen voor het materialisme, althans hem door de meer pakkende radikale termen van het materialisme te overtroeven; dit moest dan een theoretische bijdrage zijn aan het Rode Front. Voor de opkomende arbeidersbeweging is het van weinig belang welke van deze twee onmarxistische partij-opvattingen eventueel de overhand krijgt.

Maar in ander opzicht kan Lenins filosofie wel van belang zijn voor hun strijd. Het doel van de kommunistische partij, de ‘Wereldrevolutie’, is om met behulp van de strijdende arbeiders een bovenlaag van leiders aan de macht te brengen die vervolgens, steunend op de staatsmacht, een plan-ekonomie op gang brengen. In wezen valt dit doel samen met dat van de sociaal-demokraten. Ook bij de klasse der intellektuelen ontwikkelen zich maatschappelijke idealen, nu zij zich bewust worden van hun toenemend belang voor de produktie: een goed geordende produktieorganisatie voor konsumptiegoederen onder leiding van technische en wetenschappelijke specialisten; ook deze idealen verschillen nauwelijks van die van de sociaal-demokraten. Daarom beschouwt de kommunistische partij deze klasse als zijn natuurlijke bondgenoot, die hij in zijn kring moet trekken. Door een handige theoretische propaganda probeert hij de intellektuelen los te maken van de geestelijke invloed van de in betekenis afnemende bourgeoisie en van het privé kapitalisme, en ze te winnen voor een revolutie die ze hun juiste plaats zal geven als de nieuwe leidende en heersende klasse. Of, in filosofische termen: ze te winnen voor het materialisme. Men kan geen revolutie maken met de tamme, verwekelijkte ideologie van een idealistisch systeem, maar alleen met het inspirerende, gedurfde radikalisme van het materialistisch denken. Hiervoor geeft Lenins boek de grondslag. Op deze basis is er al een uitgebreide literatuur verschenen van artikelen, beschouwingen en boeken, eerst in het Duits, en later steeds meer in het Engels, in Europa en Amerika; deze zijn het resultaat van de samenwerking van bekende Russische geleerden en Westerse wetenschapsmensen die met de kommunistische partij sympathiseren. De

inhoud van die geschriften toont al op het eerste gezicht aan dat ze niet voor de arbeidersklasse in die landen zijn bestemd, maar voor de intellectuelen. Het leninisme wordt hun hier uiteengezet - onder de naam marxisme of dialektiek - en men vertelt ze dat het de fundamentele, alomvattende wereldleer is, waarin de afzonderlijke wetenschappelijke disciplines een ondergeschikte plaats innemen.¹⁾ Het is duidelijk dat bij het echte marxisme, als de theorie van de echte proletarische revolutie, een dergelijke propaganda geen kans zou maken; maar bij het leninisme, de theorie van de burgerlijke revolutie die een nieuwe heersende klasse aan de macht moet brengen, kan hij wel succes hebben.

Er is natuurlijk deze moeilijkheid, dat de klasse van intellectuelen te klein is in aantal, en te heterogeen in maatschappelijk positie, en daardoor te zwak, om zonder verdere hulp de kapitalistische overheersing ernstig te bedreigen. Evenmin zijn de leiders van de Tweede en Derde Internationale opgewassen tegen de macht van de bourgeoisie, zelfs als zij zich door sterke en duidelijke politieke richtlijnen zouden doen gelden, in plaats van zich door opportunisme te laten bederven. Maar als het kapitalisme in een ernstige economische en politieke crisis vervalt, die de massa's wakker schudt; als de arbeidersklasse dan de strijd aanbindt en het kapitalisme een eerste verpletterende nederlaag kan toebrengen - dan komt hun tijd. Dan zullen zij tussenbeide komen en naar binnen glippen als leiders van de revolutie, in naam om hun bijdrage tot de strijd te leveren, maar in werkelijkheid om de aktie in de richting van hun partij-politieke doelstellingen om te buigen. Of de verslagen bourgeoisie zich dan al of niet met hen zal verbinden om te redden wat er nog te redden valt van het kapitalisme, in ieder geval komt hun interventie neer op verraad aan de arbeiders, die van hun strijd voor de [werkelijke kommunistische] vrijheid worden weggedrongen.

Hier zien wij het mogelijke belang van Lenins boek voor de toekomst van de arbeidersbeweging. Al verliest de kommunistische partij bij de arbeiders terrein, hij tracht met de socialisten en de intellectuelen een verenigd front te vormen, klaar om bij de eerste grote crisis van het kapitalisme de macht in handen te nemen boven en tegen de arbeiders in. Het leninisme en zijn filosofisch handboek zullen dan dienen om, onder de naam van

1) In de Duitse tekst staat: waarin de afzonderlijke disciplines als in een kader kunnen worden ingepast.

marxisme, de arbeiders te overbluffen en om zich aan de intellectuelen op te dringen als de ideologie bij uitstek die de reaktionaire geestelijke machten verslaat. Zo zal Lenins boek voor de strijdende arbeidersklasse, die zich op het marxisme baseert, een struikelblok zijn, als de theorie van een klasse die tracht zijn slavernij te bestendigen.

Literatuurverwijzingen

- 1a. Karl Marx: Zur Kritik der politischen Oekonomie, 1859, blz. 34.
- 1b. *ibid.* blz. 16
2. Joseph Dietzgen: Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit, blz. 70-71.
3. E. Mach: Analyse der Empfindungen blz. 23.
4. *ibid.* blz. 19.
5. E. Mach: Die Mechanik in ihrer Entwicklung, 1883 blz. 454; verder afgekort als: Mechanik.
6. *ibid.* blz. 452.
7. E. Mach: Analyse der Empfindungen blz. 29; verder afgekort als Empf.
8. E. Mach: 'Mechanik' blz. 461.
9. Empf. blz. 28.
10. Mechanik blz. 437.
11. Empf. blz. 10.
12. Empf. blz. 294.
13. *ibid.* blz. 36.
14. *ibid.* blz. 14.
15. E. Mach: Erkenntnis und Irrtum, blz. 12.
- 16a. Empf. blz. 10.
- 16b. Empf. blz. 30.
17. *ibid.* blz. 30.
18. Mechanik blz. 463.
19. *ibid.* blz. 469.
20. R. Avenarius: Kritik der reinen Erfahrung par. 110.
21. *ibid.* par. 125.
22. *ibid.* par. 131.
23. *ibid.* par. 132.
24. *ibid.* par. 118.

25. R. Avenarius: Bemerkingen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie, par. 119.
26. *ibid.* par. 45 noot.
27. Lenin: Materialism and Empirio-Criticism, Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1947, blz. 34; alle volgende nummers verwijzen naar hetzelfde boek.
28. blz. 34; - 29. blz. 36; - 30. blz. 149; - 31. blz. 150; - 32. blz. 47; - 33. blz. 50; - 34. blz. 84; - 35. blz. 67; - 36. blz. 44; - 37. blz. 41; - 38. blz. 145; - 39. blz. 161; - 40. blz. 159; - 41. blz. 160; - 42. blz. 171; - 43. blz. 173; - 44. blz. 179; - 45. blz. 183; - 46. blz. 180; - 47. blz. 187; - 48. blz. 123; - 49. blz. 249; - 50. blz. 88; - 51. blz. 40; - 52. blz. 246; - 53. blz. 247; - 54. blz. 263; - 55. blz. 193; - 56. blz. 194; - 57. blz. 361; - 58. blz. 364; - 59. blz. 362; - 60. blz. 371.