

# MATERIALISMI JA EMPIRIOKRITISISMI

ARVOSTELEVIA HUOMAUTUKSIA  
ERÄÄSTÄ TAANTUMUKSELLISESTA  
FILOSOFIASTA \*

*Kirjoitettu vuoden 1908  
jälkipuoliskolla*

*Julkaistu v. 1909 erillisenä  
kirjana kustannusliikkeessä  
„Zveno”*

*Julkaistaan v. 1909 ilmestyneen  
kirjan tekstistä, joka on tarkis-  
tettu v. 1920 ilmestyneen kirjan  
tekstin mukaan*



ВЛ. ИЛЬИНЪ.

**МАТЕРИАЛИЗМЪ**  
**И**  
**ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМЪ**

**критическія замѣтки объ одной  
реакціонной философіи.**

---

ИЗДАНИЕ „ЗВЕНО“  
МОСКВА  
1909

V. I. Leninin kirjan  
„Materialismi ja empiriokritisismi“  
ensimmäisen painoksen kansi.— 1909

*Pienennetty*



## ALKULAUSE ENSIMMÄISEEN PAINOKSEEN

Koko joukko kirjailijoita, jotka haluavat olla marxilaisia, on meillä tänä vuonna järjestänyt todellisen sotaretken marxilaisuuden filosofiaa vastaan. Vajaan puolen vuoden kuluessa on ilmestynyt neljä kirjaa, jotka on pääasiassa ja miltei kokonaan omistettu hyökkäyksille dialektista materialismia vastaan. Näihin kuuluvat lähinnä „Kirjoitelmat marxilaisuuden filosofian johdosta” (? olisi pitänyt sanoa: marxilaisuuden filosofiaa vastaan), Pietari, 1908, kokoelma Bazarovin, Bogdanovin, Lunatsharskin, Bermanin, Hellfondin, Jushkevitchin ja Suvorovin kirjoituksia; sitten kirjat: Jushkevitchin „Materialismi ja kriittinen realismi”, Bermanin „Dialektiikka nykyisen tietoteorian valossa” ja Valentinovin „Marxilaisuuden filosofiset rakennelmat”.

Kukaan näistä henkilöistä ei voi olla tietämättä sitä, että Marx ja Engels nimittivät kymmeniä kertoja filosofisia katsomuksiaan dialektiseksi materialismiksi. Ja kaikki nämä henkilöt, joita yhdistää toisiinsa — huolimatta poliittisten katsomusten jyrkistä eroavaisuuksista — vihamielisyys dialektista materialismia kohtaan, vaativat samaan aikaan, että heidät tunnustettaisiin filosofiassa marxilaisiksi! Engelsin dialektiikka on „mystiikkaa”, sanoo Berman. Engelsin katsomukset „ovat vanhentuneet”, singauttaa Bazarov ohimennen aivan kuin jonakin itsestään selvänä asiana,— osoittautuu, että materialismin ovat kumonnet meidän rohkeat soturimme, jotka vetoavat ylpäesti „nykyaikaiseen tietoteoriaan”, „uusimpaan filosofiaan” (tahi „uusimpaan positivismiin”), „nykyisen luonnontieteen

filosofiaan” tahi vieläpä „XX vuosisadan luonnontieteen filosofiaankin”. Nojautuen kaikkiin näihin muka uusimpiin oppeihin meikäläiset dialektisen materialismin hävittäjät menevät puheissaan arkailematta aina suoranaiseen fideismiin \*<sup>10</sup> saakka (Lunatsharski selvimmin, muttei lainkaan hän yksin!<sup>11</sup>), mutta heiltä katoaa kaikki rohkeus, kaikki kunnioitus vakaumuksiaan kohtaan heti, kun pitäisi suoraan määritellä oma suhteensa Marxiin ja Engelsiin. Teoissa he hylkäävät täydellisesti dialektisen materialismin, s.o. marxilaisuuden. Sanoissa — loppumattomia verukkeita, yrityksiä kiertää kysymyksen ydin ja peitellä luopumistaan, asettaa materialismin tilalle yleensä joku yksi materialisteista, jyrkkä kieltäytyminen Marxin ja Engelsin lukemattomien materialististen lausuntojen suorasta käsittelystä. Tuo on todellakin „polvillaan kapinoimista”, kuten eräs marxilainen on aivan oikein sanonut. Se on tyypillistä filosofiasta revisionismia, sillä ainoastaan revisionistit ovat hankkineet itselleen surullisen kuuluisuuden sillä, että ovat luopuneet marxilaisuuden peruskatsomuksista eivätkä ole uskaltaneet tai kyenneet avoimesti, suoraan, päättävästi ja selvästi „tilittää pois” hylkäämiään katsomuksia. Kun ortodoksit ovat joutuneet esiintymään Marxin vanhentuneita katsomuksia vastaan (esimerkiksi Mehring eräitä historiaa koskevia kohtia vastaan), ovat he aina tehneet sen niin selvästi ja seikkaperäisesti, että näissä kirjallisissa esiintymisissä ei kukaan ole milloinkaan havainnut mitään kaksimielisyyttä.

Kirjassa „Kirjoitelmia marxilaisuuden filosofian „johdosta”” on muuten eräs totuutta muistuttava lause. Se on Lunatsharskin lause: „kenties me” (s.o. nähtävästi kaikki „Kirjoitelmien” tekijät) „erehdymme, mutta etsimme” (s. 161). Että tämän lauseen alkupuoli sisältää ehdottoman totuuden ja loppupuoli suhteellisen totuuden, sen yritän kaikella seikkaperäisyydellä todistaa tässä lukijalle tarjottavassa kirjassa. Nyt huomautan ainoastaan, että jos filosofimme eivät puhuisi marxilaisuuden nimessä, vaan muutamien „etsivien” marxilaisten nimessä, niin he osoittaisivat suurempaa kunnioitusta sekä itseään että marxilaisuutta kohtaan.

---

\* Fideismi on oppi, joka asettaa uskon tiedon tilalle tai yleensä antaa määrätyn merkityksen uskolle.

---

Mitä minuun tulee, niin minäkin olen „etsijä” filosofiassa. Nimittäin: näissä huomautuksissa olen asettanut tehtäväkseni etsiä, mikä on vienyt järjen henkilöiltä, jotka tarjoavat marxilaisuuden nimellä jotain uskomattoman tolkutonta, sekavaa ja taantumuksellista.

*Tekijä*

Syyskuu 1908.

---

## ALKULAUSE TOISEEN PAINOKSEEN

Tämä painos ei eroa edellisestä, paitsi erinäisissä tekstin oikaisuissa. Toivon, että se, huolimatta polemiikista venäläisiä „machilaisia” vastaan, on hyödyksi apuvälineenä marxilaisuuden filosofiaan, dialektiseen materialismiin, samoin kuin luonnontieteen uusimmista saavutuksista tehtyihin filosofisiin johtopäätöksiin tutustumisessa. Mitä tulee A. A. Bogdanovin viimeisiin teoksiin, joihin tutustumiseen minulla ei ole ollut mahdollisuutta, niin tuonnempana julkaistu toveri V. I. Nevskin kirjoitus antaa välttämättömät viitteet<sup>12</sup>. Toveri V. I. Nevskillä, hänen työskennellessään ei ainoastaan propagandistina yleensä, vaan erikoisesti puoluekoulun työntekijänä, on ollut täysi mahdollisuus vakuuttua siitä, että A. A. Bogdanov propagoi „proletaarisen kulttuurin” nimellä porvarillisia ja taantumuksellisia katsomuksia.

*N. Lenin*

Syyskuun 2 p:nä 1920.

---



## JOHDANNON ASEMESTA

KUINKA ERAÄT „MARXILAISET” OVAT VUONNA 1908  
 JA ERAÄT IDEALISTIT VUONNA 1710 KOETTANEET  
 KUMOTA MATERIALISMIA

Ken tuntee hiukankin filosofista kirjallisuutta, hänen täytyy tietää, että nykyään tuskin löytyy ainoatakaan filosofian (tai myöskään teologian) professoria, joka ei askartelisi välittömästi tai välillisesti materialismin kumoamiseksi. Sadat ja tuhannet kerrat on materialismi julistettu kumotuksi ja sadannen ensimmäisen, tuhannennen ensimmäisen kerran sen kumoamista jatketaan vielä nytkin. Kaikki revisionistimme askartelevat materialismin kumoamisen parissa, ollen kumoavinaan oikeastaan vain materialisti Plehanovia, mutta ei materialisti Engelsiä, ei materialisti Feuerbachia eikä J. Dietzgenin materialistisia katsomuksia,— ja sitä paitsi he ovat kumoavinaan materialismia „uusimman” ja „nykyaikaisen” positivismin, luonnontieteen j.n.e. näkökannalta. Esittämättä sitaatteja, joita jokainen haluava voi saada sadoittain yllä mainituista kirjoista, muistutan mieliin ne todisteet, joilla Bazarov, Bogdanov, Jushkevitch, Valentinov, Tshernov\* ja muut machilaiset lyövät materialismia. Tätä sanaa — machilaiset, joka on lyhyt ja yksinkertainen ja joka sitä paitsi on jo saanut kansalaisyökeudet venäläisessä kirjallisuudessa, tulen kaikkialla käyttämään „empirokriitikot” sanan rinnalla. Että Ernst Mach on nykyään huomatuin empiriokritisismien edustaja, se on yleensä tunnustettu filosofisessa kirjallisuudessa\*\*, kun taas Bogdanovin ja Jushkevitchin

\* В. Чернов. „Философские и социологические этюды”, Москва, 1907 (V. Tshernov. „Filosofisia ja sosiologisia tutkielmia”, Moskova, 1907. Suom.). Kirjan tekijä on yhtä innokas Avenariuksen kannattaja ja dialektisen materialismin vihollinen kuin Bazarov ja kumpp.

\*\* Ks. esim. Dr. Richard Högnswald: „Über die Lehre Hume's von der Realität der Aussendinge”, Brl., 1904, S. 26 („Humen oppi ulko-olioiden todellisuudesta”, Berliini, 1904, s. 26. Toim.).

poikkeamisilla „puhtaasta” machilaisuudesta on aivan toisarvoinen merkitys, kuten tuonnempana osoitetaan.

Meille sanotaan: materialistit tunnustavat jotain sellaista, mikä ei ole ajateltavissa eikä tiedostettavissa, „oliot sinänsä”, materian „kokemuksen ulkopuolella”, tietomme ulkopuolella. He vajoavat tosi mystillisyyteen olettaessaan jotain tuonpuoleista, „kokemuksen” ja tiedon tuolla puolen olevaa. Selittäessään, että materia meidän aistielimiimme vaikuttaessaan muka aiheuttaa aistimuksia, materialistit ottavat perustaksi „tuntemattoman”, ei-mitään, sillä heidän itse julistavat ainoaksi tiedon lähteeksi aistimuksemme. Materialistit vajoavat „kantilaisuuteen” (Plehanov olettaessaan, että on olemassa „olioita sinänsä”, s.o. olioita meidän tajuntamme ulkopuolella), he „kaksintavat” maailman, saarnaavat „dualismia”, sillä ilmiöiden takana heillä on vielä olio sinänsä, välittömien aistimusten takana heillä on jotakin muuta, jokin fetishi, „epäjumala”, absoluutti, „metafysiikan” lähde, uskonnon kaksoisolento („pyhä materia”, kuten Bazarov sanoo).

Sellaisia ovat machilaisten materialismia vastaan esittämät todisteet, joita yllämainitut kirjoittajat toistelevat ja kertailevat monella eri tavalla.

Tarkistaaksemme, ovatko nämä todisteet uusia ja kohdistuvatko ne todellakin vain yhtä, „kantilaisuuteen vajonnutta” venäläistä materialistia vastaan, esitämme seikka-peräisiä lainauksia erään vanhan idealistin, George Berkeleyyn, teoksista. Tämä historiallinen selitys on sitäkin välttämättömämpi huomautustemme johdannossa, kun meidän täytyy tuonnempana tavan takaa vedota Berkeley’in ja hänen suuntaukseensa filosofiassa, sillä machilaiset esittävät väärin sekä Machin suhteen Berkeley’in että Berkeleyyn filosofisen linjan olemuksen.

Piispa Berkeleyyn teos, joka ilmestyi v. 1710 nimellä: „Esitys ihmistiedon perusteista” \*, alkaa seuraavilla mietteillä: „Jokaiselle, joka silmäilee ihmistiedon *objekteja*, on ilmeistä, että ne ovat joko mielikuvia eli mielteitä (ideas), joita aisti todella ottavat vastaan, tai sellaisia, joita saamme tarkkaillessamme tunteita ja järjen toimintoja, tahi vihdoin mielikuvia, jotka muodostuvat muistin ja mielikuvituksen

\* — *George Berkeley*. „Treatise concerning the Principles of Human Knowledge”, vol. I of Works, edited by *A. Fraser*, Oxford, 1871. On venäjänkielinen käännös („Esitys inhimillisen tiedon perusteista”, teosten I osa, kust. *A. Fraser*, Oxford, 1871. Toim.).

avulla... Näön avulla muodostan mielikuvat valosta ja väreistä, niiden eri asteista ja lajeista. Tuntoni avulla havaitsen kovan ja pehmeän, lämpöisen ja kylmän, liikkeen ja vastustuksen... Hajuaisti antaa minulle tuoksut; makuaisti maun; kuulo äänet... Kun erilaisia mielikuvia havaitaan toisiinsa yhtyneinä, niin ne merkitään yhdellä nimellä ja niitä pidetään jonakin esineenä. Esimerkiksi kun määrätty väri, maku, haju, muoto, koostumus havaitaan yhtyneinä (to go together), niin ne katsotaan erikoiseksi esineeksi ja merkitään sanalla *omena*; toiset mielikuvaryhmät (collections of ideas) muodostavat kiven, puun, kirjan tai muita samantapaisia aistiolioita..." (§ 1).

Sellainen on Berkeleyyn teoksen ensimmäisen pykälän sisältö. Meidän on muistettava, että hän asettaa filosofiansa perustaksi „kovan, pehmeän, lämpimän, kylmän, värit, maut, hajut” j.n.e. Oliot ovat Berkeleylle „idea-” eli „mielikuvaryhmiä”, ja idea-sanalla hän tarkoittaa nimenomaan edellä lueteltuja, sanokaamme, laatuja eli aistimuksia eikä abstraktisia ajatuksia.

Berkeley sanoo edelleen, että paitsi näitä „mielikuvia eli tiedon objekteja” on olemassa se, joka ne havaitsee, „mieli, henki, sielu eli *minä*” (§ 2). On itsestään ymmärrettävää, päättelee filosofi, että „mielikuvat” eivät voi olla olemassa niitä havaitsevan mielen ulkopuolella. Tästä vakuuttuakseen riittää, kun ajattelee, mikä merkitys on sanoilla: olla olemassa. „Kun sanon, että pöytä, jonka ääressä kirjoitan, on olemassa, niin se merkitsee, että minä näen ja tunnen sen; ja jos poistuisin huoneestani, niin sanoisin, että pöytä on olemassa, tarkoittaen tällä, että jos olisin huoneessani, niin voisin havaita pöydän”... Näin sanoo Berkeley teoksensa 3 §:ssä ja samassa alkaa väittelyn niitä henkilöitä vastaan, joita hän nimittää materialisteiksi (§§ 18, 19 y.m.). Minulle on aivan käsittämätöntä, sanoo hän, kuinka voidaan puhua olioiden absoluuttisesta olemassaolosta ilman niiden suhdetta siihen, että joku ne havaitsee? Olla olemassa on samaa kuin olla havaittu (their, s.o. olioiden *esse is percipi*, § 3 — Berkeleyyn lause, jota filosofian historian oppikirjoissa usein lainaillaan). „Ihmisten kesken on merkillisellä tavalla tullut vallitsevaksi sellainen mielipide, että taloilla, vuorilla, joilla, sanalla sanoen aistiolioilla on luontoperäinen eli reaallinen olemassaolonsa erillään siitä, että järki ne havaitsee” (§ 4). Tämä mielipide on „ilmeinen ristiriita”,

sanoo Berkeley. „Sillä mitä ovat nuo yllä mainitut objektit muuta kuin olioita, jotka me aistimalla havaitsemme? ja mitä me muuta havaitsemme kuin omia mielikuviamme eli aistimuksiamme (ideas or sensations)? ja eikö todellakin ole suorastaan järjetöntä, että jotkin mielikuvat eli aistimukset tai niiden yhdistelmät voivat olla olemassa havaitsemattomina?” (§ 4).

Mielikuvaryhmien tilalle Berkeley asettaa nyt hänelle samaa merkitsevät sanat: *aistimussyhdistelmät*, syyttäen materialisteja „järjettömästä” pyrkimyksestä mennä vielä pitemmälle ja etsiä jotain lähdeä tälle aistimuskompleksille... ei kun -yhdistelmälle. 5 §:ssä syytetään materialisteja abstrahointipuuhailusta, sillä aistimuksen erottaminen objektista on Berkeleyyn mielestä tyhjänpäiväinen abstraktio. „Itse asiassa”, sanoo hän toisesta painoksesta poisjätetyn 5 §:n lopussa, „objekti ja aistimus ovat sama asia (are the same thing), eikä niitä sen vuoksi voida abstrahoida toisistaan”. „Te sanotte”, kirjoittaa Berkeley, „että mielikuvat voivat olla jäljennöksiä eli heijastuksia (resemblances) olioista, jotka ovat olemassa hengen ulkopuolella sellaisessa substanssissa, joka ei ajattele. Minä vastaan, että mielikuva ei voi olla minkään muun kuin mielikuvan kaltainen; väri tai kuvio ei voi olla minkään muun kuin toisen värin tai kuvion kaltainen... Minä kysyn, ovatko nuo oletetut originaalit eli ulko-oliot, joiden kuvia eli käsitteitä meidän mielikuvamme muka ovat, havaittavissa vai eivätkö? Jos ovat, niin nehän ovat silloin mielikuvia, emmekä me ole päässeet askeltakaan eteenpäin; jos te taas sanotte, että ne eivät ole havaittavissa, niin minä käännyn kenen puoleen tahansa ja kysyn, onko mitään järkeä väitteessä, että väri on jonkin näkymättömän kaltainen, että kova tai pehmeä on jonkin tuntemattoman kaltainen j.n.e.” (§ 8).

Bazarovin „todisteet” Plehanovia vastaan kysymyksessä, voiko meidän ulkopuolellamme olla olioita riippumatta niiden vaikutuksesta meihin, eivät — niin kuin lukija itse näkee — hiuskarvan vertaa eroa Berkeleyyn todisteista nimeämättömiä materialisteja vastaan. Berkeley pitää ajatusta „materian eli aineellisen substanssin” olemassaolosta (§ 9) niin „ristiriitaisena”, niin „järjettömänä”, ettei oikeastaan kannata tuhлата aikaa sen kumoamiseen. „Mutta”, sanoo hän, „koska oppi (tenet) materian olemassaolosta on näköjään juurtunut niin syväälle filosofien mieleen ja aiheut-

taa niin monia vahingollisia johtopäätöksiä, niin tahdon mieluummin näyttää monisanaiselta ja väsyttävältä kuin jättää jotain mainitsematta, paljastaakseni ja kitkeäkseni täydellisesti pois tuon ennakkoluulon" (§ 9).

Kohta näemme, mistä vahingollisista johtopäätöksistä Berkeley puhuu. Ensin päätämme hänen materialisteja vastaan esittämiensä teoreettisten todisteiden käsittelyn. Kieltäen objektien „absoluuttisen” olemassaolon, s.o. olioiden olemassaolon inhimillisen tiedon ulkopuolella, Berkeley esittää suoraan vihollistensa katsomukset sillä tavalla, että hehän tunnustavat „olion sinänsä”. 24 §:osä Berkeley kirjoittaa alleviivaten, että tuo hänen kumoamansa mielipide tunnustaa „*absoluuttisesti oleviksi aistittavat objektit sinänsä* (objects in themselves) *eli järjen ulkopuolella*” (ss. 167—168, main. painos). Filosofisten katsomusten kaksi peruslinjaa on tässä hahmoteltu sillä suoruuudella, selvyydellä ja täsmällisyydellä, joka erottaa filosofian klassikot meidän aikamme „uusien” systeemien sepittäjistä. Materialismi on „objektien sinänsä” eli järjen ulkopuolella olevien objektien tunnustamista; mielikuvat ja aistimukset ovat näiden objektien jäljennöksiä eli heijastuksia. Vastakkainen oppi (idealismi) sanoo: objekteja ei ole „järjen ulkopuolella”; objektit ovat „aistimusten yhdistelmiä”.

Tämä on kirjoitettu vuonna 1710, siis 14 vuotta ennen Immanuel Kantin syntymää, mutta meikälaiset machilaiset ovat — muka „uusimman” filosofian perusteella — tehneet sellaisen löydön, että se, kun tunnustetaan „oliot sinänsä”, on tulos materialismin saastuttamisesta kantilaisuudella tai materialismin kantilaisesta vääristelystä! Machilaisten „uudet” löydöt ovat tulos heidän hämmästyttävästä tietämättömyydestään filosofisten perussuuntausten historian alalla.

Heidän seuraava „uusi” ajatuksensa on se, että „materia” eli „substanssin” käsitteet ovat vanhojen epäkriittisten katsomusten jätettä. Mach ja Avenarius ovat nähkääs vieneet eteenpäin filosofista ajattelua, syventäneet erittelyä ja poistaneet nuo „absoluutit”, „muuttumattomat olemukset” j.n.e. Katsokaapa Berkeley’ä, tarkistaaksenne nuo väitteet alkulähteen mukaan, ja te huomaatte, että ne ovat pelkkää omahyväistä luulottelua. Berkeley sanoo aivan täsmällisesti, että materia on „nonentity” (olematon olemus, § 68), että materia on *ei-mitään* (§ 80). „Te voitte”, ivailee

Berkeley materialisteja, „jos te niin kovin haluatte, käyttää sanaa „materia” siinä mielessä, missä muut ihmiset käyttävät sanontaa „ei-mitään” ” (p.\* 196—197, main. painos). Aluksi uskottiin — sanoo Berkeley — että värit, hajut j.n.e. „ovat todella olemassa”, sitten tällaisesta käsityksestä luovuttiin ja myönnettiin, että ne ovat olemassa vain meidän aistimuksistamme riippuen. Mutta tätä vanhojen virheellisten käsitteiden poistamista ei ole viety loppuun: niiden jätettä on „substanssi”-käsite (§ 73) — samanlainen „ennakkoluulo” (p. 195), jonka piispa Berkeley lopullisesti paljasti vuonna 1710! Vuonna 1908 on meillä vielä sellaisia pilkkakirveitä, jotka ovat vakavissaan uskoneet Avenariusta, Petzoldtia, Machia ja kumpp., että vasta „uusin positivismi” ja „uusin luonnontiede” ovat saaneet poistetuiksi nuo „metafyysilliset” käsitteet.

Nämä samat pilkkakirveet (Bogdanov niiden mukana) vakuuttelevat lukijoille, että nimenomaan uusi filosofia on selittänyt virheelliseksi „maailman kaksintamisen” ikuisesti kumottavien asemassa olevien materialistien opissa, jossa puhutaan jotakin sellaista, että ihmisen tajunta „kuvastaa” hänen tajuntansa ulkopuolella olevia olioita. Tuosta „kaksintamisesta” ovat mainitut kirjoittajat panneet paperille suunnattoman paljouden tositunteellisia sanoja. Muistamattomuudessaan tai tietämättömyydessään he ovat jättäneet lisäämättä sen, että nuo uudet löydöt on tehty jo vuonna 1710.

„Meidän tietoaamme niistä” (mielikuvista eli olioista), kirjoittaa Berkeley, „on suuresti pimennetty, hämätty, ohjattu mitä vaarallisimmille harhateille olettamuksella aisti-objektien kaksinaisesta (twofold) olemassaolosta, nimittäin: toisesta *intelligiibelistä* eli olemassaolosta järjessä, ja toisesta *reaalisesta* eli olemassaolosta järjen ulkopuolella” (s.o. tajunnan ulkopuolella). Ja Berkeley tekee pilaa tuosta „järjettömästä” mielipiteestä, joka pitää mahdollisena ajatella sellaista, mikä ei ole ajateltavissa! „Järjettömyyden” lähteenä on tietenkin „olioiden” ja „mielikuvien” erottaminen toisistaan (§ 87), „ulko-objektien edellyttäminen”. Sama lähde synnyttää uskon fetisheihin ja epäjumaliin, kuten Berkeley havaitsi vuonna 1710 ja Bogdanov on uudelleen havainnut v. 1908. „Materian eli

havaitsemattomien olioiden olemassaolo”, sanoo Berkeley, „ei ole ollut ainoastaan ateistien ja fatalistien päätuki, vaan samaan periaatteeseen pohjautuu myös epäjumalanpalvelu kaikissa sen moninaisissa muodoissa” (§ 94).

Tässä olemme tulleet myös niihin „vahingollisiin” johtopäätöksiin ulkomaailman olemassaolon tunnustavasta „järjettömästä” opista, jotka panivat piispa Berkeleyyn sekä teoreettisesti kumoamaan tätä oppia että intohimoisesti vainoamaan sen kannattajia vihollisinaan. „Oppi materiasta eli aineellisesta substanssista”, sanoo hän, „on perusta, jolle on pystytetty kaikki ateismin ja uskonnon kieltämisen jumalattomat rakennelmat... Ei ole tarpeellista kertoa siitä, kuinka hyvä ateistien ystävä aineellinen substanssi on kaikkina aikoina ollut. Kaikki heidän hirveät järjestelmänsä ovat niin ilmeisesti, niin välttämättömästi siitä riippuvaisia, että heti, kun tämä kulmakivi poistetaan, luhistuu ehdottomasti koko rakennus. Sen vuoksi ei meidän kannata kiinnittää erikoista huomiota jokaisen mitättömän ateistilahkon järjettämiin oppeihin” (§ 92, ss. 203—204, main. painos).

„Kun materia tulee karkotetuksi pois luonnosta, niin se vie mukanaan niin monia skeptillisiä ja jumalattomia rakennelmia, sellaisen uskomattoman määrän riitoja ja sotkuisia kysymyksiä” („ajattelun säästämisen periaate”, jonka Mach keksi 1870 luvulla! „filosofia ajatteluna maailmasta pienimmän voimankulutuksen periaatteen mukaan” — Avenarius vuonna 1876!), „jotka ovat olleet sekä teologien että filosofien silmätikkuna; materia on aiheuttanut niin paljon hyödyttömiä työtä ihmiskunnalle, että vaikka näitä perusteluja, joita olemme sitä vastaan esittäneet, ei katsottaisikaan riittävän todistusvoimaisiksi (minä puolestani pidän niitä täysin selvinä), niin olen kuitenkin varma siitä, että kaikilla totuuden, rauhan ja uskonnon ystävillä on syytä toivoa, että nämä perustelut katsottaisiin riittäviksi” (§ 96).

Piispa Berkeley on järkeilyt avomielisesti, melko yksinkertaisesti! Meidän aikanamme samat ajatukset „materian” „säästeliäästä” karkottamisesta filosofiasta, puetaan paljon ovelampaan ja „uuden” oppisanaston sotkemaan muotoon, jotta naiivit ihmiset pitäisivät noita ajatuksia „uusimpana” filosofiana!

Mutta Berkeley ei rajoittunut pelkkään avomielisyyteen filosofiansa tendenssiin nähden, vaan hän yritti myös

peitellä sen idealistista alastomuutta, kuvata sitä vapaaksi kaikista järjettömyyksistä ja hyväksyttäväksi „terveen järjen” kannalta. Meidän filosofiaamme nojautuen — sanoi hän puolustautuen vaistomaisesti sellaiselta syytökseltä, mitä nyt nimitettäisiin subjektiiviseksi idealismiksi ja solipsismiksi — meidän filosofiaamme nojautuen „me emme jää vaille mitään luonnon olioita” (§ 34). Luonto pysyy, pysyy myöskin tosiolioiden eroavuus harhakuvista, mutta „molemmat ovat samalla tavalla olemassa tajunnassa”. „Minä en suinkaan kiellä minkään sellaisen olion olemassaoloa, jonka voimme tiedostaa aistimuksen tai ajattelun avulla. Sitä, että ne oliot, jotka omin silmin näen ja joita omin käsin koskettelen, ovat olemassa, ovat reaalisesti olemassa, en ollenkaan epäile. Ainoa, minkä olemassaolon me kiellämme, on se, mitä *filosofit* (Berkeleyyn kursivoima) nimittävät materiaksi eli aineelliseksi substanssiksi. Sen kieltäminen ei aiheuta mitään vahinkoa muulle ihmiskunnalle, joka, rohkenenpa sanoa, ei milloinkaan edes huomakaan sen puuttumista... Ateistille tämä tyhjän nimen aave on todella tarpeellinen perustellakseen jumalattomuuttaan”...

Tämä ajatus on ilmaistu vielä selvemmin 37 §:ssä, jossa Berkeley vastaa syytökseen, että hänen filosofiansa hävittää aineelliset substanssit: „jos *substanssi* sana ymmärretään jokapäiväisessä (vulgar) mielessä, s.o. aistittavien ominaisuuksien, ulottuvaisuuden, lujuuden, painon j.n.e. yhdistelmänä, niin minua ei voida syyttää niiden hävittämisestä. Mutta jos substanssi sana ymmärretään filosofisessa mielessä — tajunnan ulkopuolella olevien aksidenssien eli ominaisuuksien perustana — niin siinä tapauksessa minä todella myönnän hävittäväni sen, jos voidaan puhua sen hävittämisestä, mitä ei milloinkaan ole ollut olemassa, ei edes mielikuvituksessa”.

Englantilainen filosofi Fraser, idealisti, berkeleyläisyyden kannattaja, joka on julkaissut Berkeleyyn teokset ja varustanut ne huomautuksillaan, ei suotta nimitä Berkeleyyn oppia „luonnolliseksi realismiksi” (p. X, main. painos). Tämä hupaisa terminologia on välttämättä pantava merkille, sillä se todellakin ilmaisee Berkeleyyn aikomuksen teeskennellä realismia. Myöhemmässä esityksessä tapaamme monta kertaa „uusimpia” „positivisteja”, jotka toisessa muodossa, toisessa sana-asussa toistavat juuri tuon saman kepposen



eli väärennyksen. Berkeley ei kiellä reaalisten esineiden olemassaoloa! Berkeley ei hylkää ihmiskunnan mielipidettä! Berkeley kieltää „ainoastaan” filosofien opin, s.o. tietoteorian, joka pitää vakavasti ja päättävästi kaikkien päätelmiensä perustana sen tunnustamista, että ulkomaailma on olemassa ja että se kuvastuu ihmisten tajunnassa. Berkeley ei kiellä luonnontiedettä, joka aina on ollut ja on (enimmäkseen tiedottomasti) tällä kannalla, s.o. materialistisen tietoteorian kannalla: „Me voimme”, sanotaan 59 §:ssä, „sen kokemuksen perusteella” (Berkeley — „puhtaan kokemuksen” filosofia)\*, „mikä meillä on mielikuvien yhdessäolosta ja vuorojärjestyksestä tajunnassamme... tehdä oikeita päätelmiä siitä, mitä kokisimme (tai näkisimme), jos meidät sijoitettaisiin oloihin, jotka eroavat hyvin suuresti niistä, joissa nyt olemme. Tätä juuri onkin luonnon tiedostaminen, joka” (kuulkaa!) „voi säilyttää merkityksensä ja pätevyytensä aivan johdonmukaisesti yhteydessä siihen, mitä edellä on sanottu”.

Pitäkäämme ulkomaailmaa, luontoa niiden „aistimusten yhdistelmänä”, joita jumaluus mielessäme aiheuttaa. Myöntäkää se, lakatkaa etsimästä näiden aistimusten „perustaa” tajunnan ulkopuolelta, ihmisen ulkopuolelta — silloin myönnän idealistisen tietoteoriani puitteissa *koko* luonnontieteen, sen johtopäätösten kaiken merkityksen ja pätevyuden. Minä tarvitsen nimenomaan nämä puitteet ja vain nämä puitteet johtopäätöksiäni varten „rauhan ja uskonnon” hyväksi. Tällainen on Berkeleyyn ajatus. Tämän ajatuksen, joka ilmaisee idealistisen filosofian olemuksen ja sen yhteiskunnallisen merkityksen oikein, tapaamme myöhemmin, kun tulemme puhumaan machilaisuuden suhteesta luonnontieteeseen.

Mainitsemme nyt vielä erään uusimman löydön, jonka usuin positivistin ja kriittillisen realistin P. Jushkevitch on XX vuosisadalla lainannut piispa Berkeleyyltä. Tämä löytö on „empiriosymbolismi”. „Berkeleyyn „mieliteoria””, sanoo A. Fraser, „on „universaalisen luonnollisen symbolismin” (p. 190, main. painos) eli „luonnonsymbolismin” (Natural Symbolism) teoria”. Elleivät nämä sanat olisi vuonna 1871 painetussa kirjassa, niin voitaisiin epäillä englantilaisen filosofin, fideistin Fraserin plagioineen ne nykyaikaiselta

\* Fraser pitää esipuheessaan kiinni siitä, että Berkeley, samoin kuin Locke, „vetoaa yksinomaan kokemukseen” (p. 117).

matemaatikolta ja fyysikolta Poincaréltä ja venäläiseltä „marxilaiselta” Jushkevitchilta.

Itse tuon Berkeleyyn teorian, joka herätti Fraserissa ihas- tusta, on piispa esittänyt seuraavin sanoin:

„Mielikuvien yhteys” (älkää unohtako, että mielikuvat ja oliot ovat Berkeleylle sama asia) „ei edellytä *syyn* suhdetta *seuraukseen*, vaan ainoastaan viitan eli *merkin* suhdetta tavalla tai toisella *merkittyyn* oloon” (§ 65). „Tästä seuraa ilmeisesti, että ne oliot, jotka myötävaikuttavan tai seurauksen aiheuttamista edistävän syykäsitteen kannalta (under the notion of a cause) eivät ole lainkaan selitettävissä ja vievät meidät suuriin mielettömyyksiin, voidaan selittää aivan luonnollisesti... jos niitä pidetään viittoina eli merkeinä meidän valistamiseksi” (§ 66). Berkeleyyn ja Fraserin mielestä tietysti vain jumaluus yksin valistaa meitä näiden „empiriosymbolien” avulla. *Symbolismin* tieto-opillinen merkitys Berkeleyyn teoriassa on taas se, että symbolismin on korvattava se „oppi”, „joka väittää selittävänsä oliot aineellisilla syillä” (§ 66).

Tässä on kaksi filosofista suuntaa kysymyksessä syy- suhteesta. Toinen „pyrkii selittämään oliot aineellisilla syillä”,— selvää on, että se on yhteydessä „mielettömään” ja piispa Berkeleyyn kumoamaan „materia-oppiin”. Toinen pelkistää „syy-käsitteen” vain „viitaksi eli merkiksi”, jonka avulla „meitä valistetaan” (jumala valistaa). Nämä kaksi suuntausta tapaamme XX vuosisadan pukimissa eritellessämme machilaisuuden ja dialektisen materialismin suhdetta tähän kysymykseen.

Todellisuutta koskevassa kysymyksessä on edelleen mainittava, että Berkeley, joka ei myönnä olioiden olemassa- oloa tajunnan ulkopuolella, yrittää löytää kriteeriä todellisen ja kuvitellun toisistaan erottamista varten. 36 §:ssä hän sanoo, että ne „ideat”, mielikuvat, joita ihmisjärki saa aikaan omasta tahdostaan, ovat „kalpeita, heikkoja ja epävarmoja verrattuna niihin, jotka havaitsemme aistein. Nämä viimeksi mainitut mielikuvat, jotka painuvat mieleemme määrättyjen sääntöjen eli luonnonlakien mukaan, ovat todistuksena paljon voimakkaamman ja viisaamman järjen toiminnasta kuin ihmisjärki on. Tällaisista mielikuvista sanotaan, että niillä on enemmän *reaalisuutta* kuin ensin mainituilla; se merkitsee, että ne ovat selvempiä, järjestyksellisiä ja määrätympiä ja että ne eivät ole niitä vas-

taanottavan mielen kuvitelmia"... Toisessa paikassa (§ 84) Berkeley yrittää sitoa reaalisen käsitteen siihen seikkaan, että monet ihmiset tekevät samanaikaisesti samat aistihavainnot. Esimerkiksi, miten on ratkaistava kysymys: onko veden muuttuminen viiniksi, mistä meille mahdollisesti kerrotaan, reaalista? „Jos kaikki pöydän ääressä istuvat näkisivät sen, tuntisivat sen hajun, joisivat viiniä ja tuntisivat sen maun sekä näkisivät itsessään viinin juonnin seuraukset, niin mielestäni ei voitaisi epäillä tämän viinin reaalisuutta". Ja Fraser selittää: „Sitä, että eri ihmiset tajuavat yhtäkaa samat *aistilliset* mielikuvat erotukseksi *kuviteltujen* objektien tai tunteiden puhtaasti yksilöllisestä eli henkilökohtaisesta mieltämisestä, pidetään tässä todistuksena ensimmäisen lajin mielikuvien *reaalisuudesta*".

Tästä nähdään, että Berkeleyyn subjektiivista idealismia ei saa ymmärtää siten, että hän jättää huomiotta eron yksilöllisen ja kollektiivisen havainnon välillä. Päinvastoin, juuri tämän eron varaan hän yrittää rakentaa todellisuuden kriteerin. Johtaessaan „ideat", mielikuvat, jumaluuden vaikutuksesta ihmismieleen Berkeley tulee tällä tavoin objektiiviseen idealismiin: maailma ei ole minun mielikuvani, vaan yhden korkeimman henkisen syyn tulos, syyn, joka luo sekä „luonnon lait" että myöskin „enemmän reaalisten" ja vähemmän reaalisten mielikuvien välisen eron lait j.n.e.

Toisessa teoksessaan „Kolme keskustelua Hylasin ja Philonousin välillä" (v. 1713), jossa Berkeley yrittää esittää mielipiteitään erittäin helppotajuisessa muodossa, hän esittää oman oppinsa ja materialistisen opin vastakohtaisuuden näin:

„Minä väitän aivan samoin kuin tekin" (materialistit), „että koska meihin vaikuttaa jokin ulkoapäin, niin meidän on oletettava ulkopuolellemme olevan voimia, jotka kuuluvat eri olennolle kuin me. Mutta me olemme eri mieltä siitä, minkälainen tuo mahtava olento on. Minä väitän, että se on henki, te väitätte, että se on materia tai jonkinlainen, en tiedä minkälainen (voin lisätä, ettette tekään sitä tiedä) kolmas luonto"... (p. 335, main. painos).

Fraser selittää: „Tässä on koko kysymyksen ydin. Materialistien mielestä on aisti-ilmiiöiden aiheuttajana *aineellinen substanssi* tai jokin tuntematon „kolmas luonto"; Berkeleyyn mielestä — Järjellinen Tahto; Humen ja

positivistien mielestä on niiden alkuperä tyyten tuntematon, ja me voimme vain yleistää niitä tosiasioina induktiivista tietä, tottumuksesta”.

Englantilainen berkeleyläinen Fraser tulee tässä johdonmukaiselta idealistiselta käsityskannaltaan lähelle niitä samoja perus-„linjoja” filosofiassa, joita materialisti Engels on niin selvästi luonnehtinut. Teoksessaan „Ludwig Feuerbach” Engels jakaa filosofit „kahteen suureen leiriin”: materialisteihin ja idealisteihin. Engels, joka ottaa huomioon molempien suuntien paljon kehittyneemmät, monipuolisemmat ja sisältörikkaammat teoriat kuin Fraser, näkee peruseroavaisuuden niiden välillä siinä, että materialisteille on luonto ensisijainen, henki toissijainen, mutta idealisteille päinvastoin. Näiden välille Engels asettaa Humen ja Kantin kannattajat, jotka kieltävät maailman tiedostamisen tai ainakin sen täydellisen tiedostamisen mahdollisuuden, nimittäen heitä *agnostikoiksi*<sup>13</sup>. „Ludwig Feuerbachissaan” Engels käyttää tätä nimitystä ainoastaan Humen kannattajista (juuri niistä, joita Fraser nimittää ja jotka itse mielellään nimittävät itseään „positivisteiksi”), mutta kirjoituksessaan „Historiallisesta materialismista” Engels puhuu suoraan „uuskantilaisen agnostikon”<sup>14</sup> kannasta käsitellen uuskantilaisuutta agnostisismiin muunnoksena\*.

Emme voi nyt viipyä tässä Engelsin erinomaisen oikeassa ja syvässä ajatuksessa (jonka machilaiset häikäilemättä jättävät huomioimatta). Tulemme yksityiskohdaisesti puhumaan siitä tuonnempana. Toistaiseksi tyydymme vain viittaamaan tähän marxilaiseen terminologiaan ja siihen, että äärimmäisyydet — johdonmukaisen materialistin ja johdonmukaisen idealistin käsitykset filosofisista perussuuntauksista — käyvät yhteen. Valaistaksemme näitä suuntauksia (joiden kanssa myöhemmässä esityksessä joudumme alituisesti tekemisiin) mainitsemme lyhyesti niiden XVIII vuosisadan suurimpien filosofien katsomuksista, jotka kulkivat toista tietä kuin Berkeley.

Hume sanoo „Tutkimuksessa inhimillisestä ymmärryksestä” skeptillistä filosofiaa koskevassa luvussa (12.) näin:

\* *Fr. Engels*. „Ober historischen Materialismus”. „Neue Zeit”<sup>15</sup>, XI. Jg., Bd. I (1892—1893), Nr. 1, S. 18 („Historiallisesta materialismista”, „Uusi aika”, XI vuosik., I nide (1892—1893), № 1, s. 18. *Toim.*). Tämän kirjoituksen on Engels itse kääntänyt englannin kielestä saksaksi. Kokoelmassa „Historiallinen materiaalisimi” (Pietari, 1908, s. 167) julkaistu venäjänkielinen käännös on epätarkka.

„Voidaan pitää ilmeisenä, että ihmiset ovat luonnollisen vaiston tai ennakkomielipiteen vuoksi taipuvaisia luottamaan aisteihinsa ja että ilman minkäänlaista ajattelua ja vieläpä ennen kuin turvaudumme ajatteluun me aina olemme ulkomaailman (external universe), joka ei ole riippuvainen meidän mielteistämme ja joka olisi olemassa siinäkin tapauksessa, että me ja kaikki muut aistikykyiset olennot katoaisimme tai tulisimme tuhoutuiksi. Eläimiäkin ohjaa tuollainen mielipide ja ne säilyttävät tämän uskon ulkoisiin kohteisiin kaikissa aivoituksissaan, hankkeissaan ja teoissaan... Mutta tämän kaikkien ihmisten yleisen ja alkuperäisen mielipiteen murskaa pian kevyinkin (slightest) filosofia, joka opettaa meille, että järkemme saavutettavissa ei ole milloinkaan muu kuin kuva eli mielle ja että aistit ovat vain tiehyeitä (inlets), joiden kautta nämä kuvat siirtyvät, mutta ne eivät kykene rakentamaan mitään välitöntä suhdetta (intercourse) järjen ja objektin välille. Pöytä, jonka näemme, näyttää pienemmältä, jos siitä loittonemme, mutta todellinen pöytä, joka on olemassa meistä riippumatta, ei muutu; meidän järjellemme ilmestyi siis vain pöydän kuva (image). Tällaisia ovat järjen ilmeiset todistukset; eikä kukaan ajatteleva ihminen ole koskaan epäillyt sitä, että ne esineet (existences), joista sanomme: „tämä pöytä”, „tämä puu”, ovat vain meidän mielteitämme eivätkä mitään muuta... Millä perusteella voidaan todistaa, että meidän mielteidemme täytyy olla ulkoisten esineiden aiheuttamia, esineiden, jotka ovat aivan erilaisia kuin nämä mielteet, vaikka ovatkin niiden kaltaisia (jos se on mahdollista), eivätkä johdu joko itse järjen energiasta tai jonkin näkymättömän ja tuntemattoman hengen vaikutuksesta tai jostain muusta, meille sitäkin vähemmän tunnetusta syystä?.. Millä tavalla tämä kysymys voidaan ratkaista? Tietenkin kokemuksen avulla, samoin kuin kaikki muutkin tämääntapaiset kysymykset. Mutta tässä tapauksessa kokemus on vaiti, eikä voi olla olematta vaiti. Järjen edessä ei milloinkaan ole muita olioita kuin mielteet eikä se millään tavalla kykene suorittamaan mitään koetta mielteiden ja objektien keskinäissuhteeseen nähden. Sen vuoksi tällaisen keskinäissuhteen olettamiselta puuttuu kokonaan loogillinen pohja. Turvautuminen Korkeimman Olennon todenmukaisuuteen aistimustemme todenmukaisuuden todistamiseksi on kysymyksen kiertämistä aivan odottamattomalla

tavalla... Kun kerran asetamme kysymyksen ulkomaailmasta, niin menetämme kaikki todisteet, joilla voitaisiin todistaa tuollaisen Olennon olemassaolo” \*.

Ja samaa sanoo Hume „Tutkielmassa ihmisluonnosta”, IV osa, II osasto: „Skeptisismistä aistimusten suhteen”. „Mielteemme ovat ainoat objektimme” (p. 281. Renouvier’n ja Pillonin ransk. käännös, v. 1878). Skeptisismiksi Hume nimittää kieltäytymistä selittämstä aistimuksia olioiden, hengen j.n.e. vaikutuksesta johtuviksi, kieltäytymistä selittämstä mielteitä ulkomaailmalla toisaalta ja jumaluudella eli tuntemattomalla hengellä toisaalta. Humen teosten ranskankielisen käännöksen esipuheen laatija F. Pillon, filosofi, joka (kuten tuonnempana näemme) kuuluu Machia lähellä olevaan suuntaukseen, sanoo aivan oikein, että Humen mielestä subjekti ja objekti ovat pelkkiä „erilaisten mielteiden ryhmiä”, „tajunnan aineksia, vaikutelmia, mielikuvia j.n.e.” ja että on puhuttava vain „näiden ainesten ryhmytyksestä ja yhdistelmästä” \*\*. Samoin englantilainen humelainen Huxley, sattuvan ja oikean „agnostisismi”-sanan sepittäjä, tähdentää Humesta kirjoittamassaan kirjassa, että tämä, pitäessään „aistimuksia” „alkuperäisinä, jaottomina tajunnan tiloina”, ei ole kyllin johdonmukainen kysymyksessä, onko aistimusten syntyminen selitettävä objektien vaikutuksella ihmiseen vaiko järjen luovalla voimalla. „Realismin ja idealismin hän (Hume) katsoo yhtä todennäköisiksi hypoteeseiksi” \*\*\*. Hume ei mene aistimuksia kauemmaksi. „Punainen ja sininen väri, ruusun tuoksu ovat yksinkertaisia mielteitä... Punainen ruusu muodostaa mielle yhtymän (complex impression), joka voidaan jakaa yksinkertaisiksi mielteiksi: punainen väri, ruusun tuoksu j.n.e.” (pp. 64—65, sama). Hume myöntää mahdolliseksi sekä „materialistisen” että „idealistisen kannan” (p. 82): „mielleryhmän” voi synnyttää Fichten „minä”, se voi olla myös jonkin reaalisen (real something) „kuva tai ainakin symboli”. Näin tulkitsee Huxley Humea.

\* *David Hume*. „An Enquiry concerning Human Understanding”, *Essays and Treatises*, vol. II, Lond., 1882, pp. 124—126 („Tutkimus inhimillisestä ymmärryksestä”, Kirjoitelmaa ja tutkielmia, II osa, Lontoo, 1882, ss. 124—126. *Toim.*).

\*\* *Psychologie de Hume*. *Traité de la nature humaine etc.* Trad. par Ch. Renouvier et F. Pillon, Paris, 1878. Introduction, p. X (Humen psykologisia tutkielmia. Tutkielma ihmisluonnosta j.n.e. Käänt. Ch. Renouvier ja F. Pillon, Pariisi, 1878. Johdanto, s. X. *Toim.*).

\*\*\* *Th. Huxley*. „Hume”, Lond., 1879, p. 74 („Hume”, Lontoo, 1879, s. 74. *Toim.*).

Mitä materialisteihin tulee, niin esitämme tässä ensyklopedistien päämiehen Diderot'n lausunnon Berkeleystä: „*Idealisteiksi* nimitetään filosofoja, jotka tunnustavat tietynkseen ainoastaan oman olemassaolonsa ja sisällämme vaihtuvien aistimusten olemassaolon, eivätkä mitään muuta. Eriskummallinen järjestelmä, jollaisen minun käsittääkseni saattaisivat luoda ainoastaan sokeat! Ja ihmisjärjen häpeäksi, filosofian häpeäksi tämä järjestelmä on kaikkein vaikeimmin kumottavissa, vaikka se on kaikkein järjettömin” \*. Ja Diderot, tullen hyvin lähelle nykyaikaisen materialismin katsantokantaa (että idealismin kumoamiseen eivät riitä yksistään todistelut ja syllogismit, että tässä ei ole kysymys teoreettisista todisteluista), toteaa idealisti Berkeleyyn ja sensualisti Condillacin lähtökohtien yhdenkaltaisuuden. Condillacin pitäisi hänen mielestään ryhtyä kumoamaan Berkeley'ä ehkäistäkseen tuollaiset järjettömät päätelmät siitä käsityksestä, että aistimukset ovat ainoa tietojemme lähde.

„D'Alembert'in ja Diderot'n keskustelussa” viimeksi mainittu esittää filosofisia katsomuksiaan seuraavaan tapaan: „...Olettakaa, että pianolla olisi aistimiskyky ja muisti, ja sanokaa, eikö se siinä tapauksessa itse alkaisi toistella niitä aarioita, joita te olette sen koskettimilla soitelleet? Me olemme soittimia, joilla on aistimiskyky ja muisti. Meidän aistimme ovat koskettimia, joita ympäröivä luonto näppäilee ja jotka usein itse itseään näppäilevät; siinä on mielestäni kaikki se, mitä tapahtuu sellaisessa pianossa, joka on järjestetty samaan tapaan kuin te ja minä”. D'Alembert vastaa, että sellaisella pianolla pitäisi olla kyky hankkia ruokansa ja laittaa maailmaan pikku pianoja. Epäilemättä, vastaa Diderot. Mutta ajatellaanpa muna. „Sillä lyödään kumoon kaikki teologian opit ja kaikki tempelit maan päällä. Mitä on muna? Massaa, joka ei aisti, ennen kuin siihen on pantu siemen. Mutta kun siihen on pantu siemen, niin mitä se sitten on? Massaa, joka ei aisti, sillä tämä siemen vuorostaan on vain elotonta ja raakaa nestettä. Millä tavoin tämä massa siirtyy toiseen rakenteseen, aistimiskykyyn, elämään? Lämmön avulla. Ja mikä synnyttää lämmön? Liike”. Munankuoresta vapautuneella eläimellä on kaikki teidän tunteenne ja se toimii kaikessa

\* Oeuvres complètes de Diderot, éd. par J. Assézat, Paris, 1875, vol. I, p. 304 (Diderot. Kootut teokset, kust. J. Assézat, Pariisi, 1875, I osa, s. 304. Toim.).

samoin kuin te. „Ryhdyttekö te Descartes'in kera väittämään, että se on pelkkä matkimiskone? Silloin teille nauravat pikku lapsetkin, ja filosofit vastaavat teille, että jos se on kone, niin tekin olette samanlainen kone. Jos myönnätte, että eläinten ja teidän välinen ero on vain rakenteessa, niin teissä on tervettä järkeä ja arvostelukykyä, te olette oikeassa; mutta tästä seuraa johtopäätös teitä vastaan, nimittäin, että tietyllä tavalla rakentuneesta elottomasta aineesta toisen elottoman aineen sekä sitten lämmön ja liikkeen vaikutuksesta saadaan kyky aistia, elää, muistaa, tajuta, tuntea, ajatella”. Joko — tahi, jatkaa Diderot: joko oletetaan joku „salattu alkuaine”, joka tuntemattomalla tavalla tunkeutuu munaan sen määrättyssä kehitysvaiheessa, alkuaine, josta ei tiedetä, onko sillä ulottuvaisuutta, onko se aineellinen vaiko mielivaltaisesti luotu. Tämä sotii tervettä järkeä vastaan, vie ristiriitoihin ja mielettömyyteen. Tahi on tehtävä „yksinkertainen oletamus, joka selittää kaiken, nimittäin se, että aistimiskyky on aineen yleinen ominaisuus eli sen rakentumisen tuote”. D'Alembertin vastaväitteeseen, että tuollainen oletamus edellyttää sellaista ominaisuutta, joka olemukseltaan ei sovellu yhteen materian kanssa, Diderot vastaa:

„Mutta mistä te tiedätte, ettei aistimiskyky olemukseltaan sovellu yhteen materian kanssa, kun ette tunne yleensä olioiden olemusta, ette materian olemusta ettekä aistimusten olemusta? Ymmärrätekö te sitten paremmin liikkeen luontoa, sen olemassaoloa jossakin kappaleessa ja sen siirtymistä kappaleesta toiseen?” D'Alembert: „Tuntematta aistimusten enempiä kuin materiankaan luontoa minä näen, että aistimiskyky on yksinkertainen, yksi ja jaoton ominaisuus, joka ei sovellu yhteen jaollisen subjektin eli substraatin (*suppôt*) kanssa”. Diderot: „Metafyysillis-teologista hölynpölyä! Mitä? Ettekö tosiaankaan näe, että materian kaikki ominaisuudet, sen kaikki aistittavissamme olevat muodot ovat olemukseltaan jaottomia? Ei voi olla suurempaa tai pienempää läpäisemättömyyden astetta. Pyöreän kappaleen puolikas voi olla olemassa, mutta ei voi olla pyöreäyden puolikasta”... „Olkaa fyysikko ja myöntäkää kyseisen seurauksen johdannainen luonne, kun näette, miten se tulee aiheutetuksi, vaikka ette voikaan selittää syyn yhteyttä seuraukseen. Olkaa loogillinen älkääkä pistäkö sen syyn tilalle, joka on olemassa ja joka kaiken



selittää, jotain toista käsittämätöntä syytä, jonka yhteys seuraukseen on vielä vähemmän ymmärrettävissä ja joka synnyttää loppumattoman määrän vaikeuksia ratkaisematta niistä yhtään ainoata". D'Alembert: „Entä jos otan lähtökohdaksi tuon syyn?” Diderot: „Maailman kaikkeudessa on vain yksi substanssi, sekä ihmisessä että eläimessä. Positiivi on puuta, ihminen lihaa. Varpunen on lihaa, soittaja toisin rakentunutta lihaa; mutta molemmat ovat samaa alkuperää, samaa muodostusta, niillä on samat toiminnot, sama määränpää”. D'Alembert: „Mutta millä tavoin muodostuu äänen sopusointu teidän kahden pianonne välillä?” Diderot: „...Aistikykyinen soitin eli eläin on kokemuksesta vakuuttunut siitä, että tiettyä ääntä seuraavat tietyt ilmiöt sen ulkopuolella, että toiset sen kaltaiset tuntokykyiset soittimet eli toiset eläimet lähestyvät tai loitonevat, vaativat tai tarjoavat, haavoittavat tai hyväilevät, ja kaikki nämä seuraukset liittyvät sen muistissa ja toisten eläinten muistissa tiettyihin ääniin; huomatkkaa, että ihmisten välisessä kanssakäymisessä ei ole mitään muuta kuin ääniä ja toimintoja. Ja arvioidaksenne järjestelmäni koko vankkuuden huomatkkaa vielä, että sen edessä on se sama voittamaton vaikeus, jonka Berkeley esitti kappaleiden olemassaoloa vastaan. Oli kerran hulluuden hetki, jolloin tuntokykyinen piano kuvitteli olevansa ainoa piano maailmassa ja maailmankaikkeuden kaiken sopusoinnun toteutuvan sisällään” \*.

Tämä on kirjoitettu vuonna 1769. Tähän päättämekin lyhyen historiallisen katsauksemme. „Hullun pianon” ja ihmisen sisällä ilmentyvän maailman sopusoinnun tulemme tapaamaan vielä monta kertaa „uusinta positivismia” käsitellessämme.

Toistaiseksi rajoitumme vain yhteen johtopäätökseen: „uusimmat” machilaiset eivät ole esittäneet materialisteja vastaan ainoatakaan, kirjaimellisesti ainoatakaan todistuskeinoa, jota ei olisi piispa Berkeleyyllä.

Eriskummallisuutena mainittakoon, että eräs näistä machilaisista, Valentinov, aavistaessaan hämäristi kantansa vääräksi, yritti peitellä sukulaisuuttaan Berkeley'in, mutta teki sen melko huvittavalla tavalla. Hänen kirjansa sivulla 150 sanotaan: „...Kun Machista puhuttaessa

\* Sama, II osa, pp. 114—118.

viittaillaan Berkeley'in, niin me kysymme, mistä Berkeleystä on puhe? Siitäkö Berkeleystä, jota perinteellisesti pidetään \* solipsistina, vaiko siitä, joka puolustaa „jumaluuden välitöntä läsnäoloa ja sallimusta”? Yleensä puhuen (?), Berkeleystä filosofoivana piispanako, joka murskaa ateismin, vaiko Berkeleystä syvämietteisenä analyytikkona? Uskonollista metafysiikkaa saarnaavan solipsisti Berkeleyyn kanssa ei Machilla todellakaan ole mitään yhteistä”. Valentinov sotkee asiat kykenemättä selvittämään itselleen sitä, minkä tähden hänen on pitänyt puolustaa „syvämietteistä analyyttikkoa”, idealisti Berkeley'ä materialisti Diderot'a vastaan. Diderot asetti filosofiset pääsuuntaukset selvästi vastakkain. Valentinov sekottaa ne ja samalla lohduttelee meitä huvittavasti: „me emme pidä”, kirjoittaa hän, „filosofisena rikoksena Machin „läheisyyttä” Berkeleyyn idealistiin katsomuksiin, jos sellainen läheisyys tosiaan olisi olemassa” (149). Filosofian kahden sovittamattoman perussuuntauksen sotkeminen toisiinsa — mikäpä „rikos” se olisi? Siinä juuri onkin Machin ja Avenariuksen koko viisaus. Tätä viisautta ryhdymmekin nyt erittelemään.

---

\* Tässä seuraa venäläisessä tekstissä sulkumerkeissä lause, jossa Lenin olkaisee Valentinovin tekemän tyyllivirheen. *Suom.*

## I LUKU

EMPIRIOKRITISISMIN JA DIALEKTISEN MATERIALISMIN  
TIETOTEORIA. I

## I. AISTIMUKSET JA AISTIMUSKOMPLEKSIT

Mach ja Avenarius ovat esittäneet tietoteoriaansa perusväittämät avoimesti, yksinkertaisesti ja selvästi ensimmäisissä filosofisissa teoksissaan. Näiden teosten puoleen kääntymmekin nyt, lykäten tuonnetuksi niiden oikaisujen ja poisraaputusten erittelyn, joita nämä kirjailijat ovat myöhemmin tehneet.

„Tieteen tehtävä”, kirjoitti Mach vuonna 1872, „voi olla vain seuraava: 1. Ottaa selville mielikuvien välisen yhteyden lait (psykologia).—2. Löytää aistimusten välisen yhteyden lait (fysiikka).—3. Selittää aistimusten ja mielikuvien välisen yhteyden lait (psykofysiikka)”\*. Selvästi sanottu.

Fysiikan tutkimuksen aiheena on siis yhteys aistimusten välillä, eikä olioiden eli kappaleiden välillä, joiden kuvia meidän aistimuksemme ovat. Ja vuonna 1883 Mach toistaa „Mekaniikassaan” saman ajatuksen: „Aistimukset eivät ole „olioiden symboleja”. Pikemminkin on „olio” suhteellisesti pysyvän aistimuskompleksin ajatussymboli. Maailman todellisia *elementtejä* eivät ole oliot (kappaleet), vaan värit, äänet, paineet, paikat ja ajat (se, mitä tavallisesti nimitämme aistimuksiksi)”\*\*.

Tuosta „elementti” sanasesta, joka on kahdentoista vuoden „mietiskelyn” tuote, puhumme tuonnetumana. Nyt on

\* E. Mach. „Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit”. Vortrag gehalten in der K. Böhm. Gesellschaft der Wissenschaften am 15. Nov. 1871, Prag, 1872, S. 57—58 („Työn säilymisen lain historia ja alkujuuri”. Luento Böhmin kuninkaallisessa tieteellisessä seurassa marraskuun 15 p:nä 1871. Praha, 1872, ss. 57—58. Toim.).

\*\* E. Mach. „Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt”, 3. Auflage, Leipz., 1897, S. 473 („Mekaniikka. Historiallis-kriittinen katsaus sen kehitykseen”, 3. painos, Leipzig, 1897, s. 473. Toim.).

meidän todettava Machin myöntävän tässä suoraan, että oliot eli kappaleet ovat aistimuskomplekseja ja että hän aivan selvästi asettaa oman filosofisen kantansa päinvas- taista teoriaa vastaan, jonka mukaan aistimukset ovat olioiden „symboleja” (täsmällisempää olisi sanoa: olioiden kuvia eli heijastumia). Tämä viimeksi mainittu teoria on *filosofista materialismia*. Esimerkiksi materialisti Friedrich Engels — tunnettu Marxin työtoveri ja marxilaisuuden perustaja — puhuu teoksissaan aina ja poikkeuksetta olioista ja niiden ajatuskuvista eli heijastumista (Gedan- ken-Abbilder), jolloin on itsestään selvää, että nämä ajatus- kuvat eivät synny muuten kuin aistimuksista. Luulisi tämän „marxilaisuuden filosofian” peruskatsomuksen olevan selvän jokaiselle, joka siitä puhuu, ja varsinkin jokaiselle, joka tämän filosofian *nimessä* kirjoittaa. Mutta koska meidän machilaisemme ovat saaneet aikaan tava- tonta sekavuutta, on toistettava yleisesti tunnettuja asioita. Avaamme „Anti-Dühringin”, haemme ensimmäisen pykälän ja luemme: „...oliot ja niiden ajatuskuvat...” \*. Tai filosofisen osan ensimmäinen pykälä: „Mistä ajattelu ottaa nämä peria- aatteet?” (puhe on kaiken tiedon pääperiaatteista). „Omasta itsestäänkö? Ei... Olemisen muotoja ei ajattelu voi milloin- kaan ammentaa eikä johtaa itsestään, vaan ainoastaan ulko- maailmasta... Periaatteet eivät ole tutkimuksen lähtökohta” (kuten on Dühringillä, joka haluaisi olla materialisti, mutta joka ei osaa johdonmukaisesti noudattaa materialismia), „vaan sen lopputulos; näitä periaatteita ei sovelleta luon- toon eikä ihmiskunnan historiaan, vaan abstrahoidaan niistä; ei luonto eikä ihmiskunta mukaudu periaatteisiin, vaan päinvastoin periaatteet ovat oikeita vain sikäli, mikäli ne vastaavat luontoa ja historiaa. Tämä on ainoa materia- listinen käsitys asiasta, ja Dühringin päinvastainen käsitys on idealistinen, se panee todellisen suhteen aivan pääläelleen ja rakentaa ajatuksista todellisen maailman...” (sama, S. 21)<sup>16</sup>. Ja tätä „ainoa materialistista katso- musta” — sanomme sen toistamiseen — Engels noudattaa kaikkialla ja poikkeuksetta ahdistuen säälimättä Dühringiä tämän vähänkin poiketessa materialismista idealismiin. Jokainen, joka hiukankin tarkkaavaisesti lukee „Anti-

\* *Fr. Engels*. „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft”. 5. Auflage, Stuttgart, 1904, S. 6 („Herra Eugen Dühringin suorittama tieteen mul- listus”, 5. painos, Stuttgart, 1904, s. 6. *Toim.*).

Dühringä” ja „Ludwig Feuerbachia”, tapaa kymmenittäin esimerkkejä siitä, kuinka Engels puhuu olioista ja niiden kuvista ihmispäässä, tajunnassamme, ajattelussamme j.n.e. Engels ei sano, että aistimukset tai mielikuvat ovat olioiden „symboleja”, sillä johdonmukaisen materialismin täytyy tässä asettaa „kuva”, kuvastus eli heijastus „symbolin” tilalle, kuten tulemme vastaavassa kohdassa yksityiskohdaisesti osoittamaan. Mutta nyt ei meillä ole lainkaan puhe materialismin jostakin sanamuodosta, vaan materialismin ja idealismin vastakkaisuudesta, filosofian kahden peruslinjan eroavuudesta. Onko kuljettava olioista aistimukseen ja ajatukseen? Vaiko ajatuksesta ja aistimuksesta olioihin? Engels on edellisellä, s.o. materialistisella kannalla. Mach on jälkimmäisellä, s.o. idealistisella kannalla. Mitkään verukkeet, mitkään sofismit (joita vielä tulemme kohtaamaan hyvin paljon) eivät tee olemattomaksi sitä selvää ja kiistatonta tosiasiaa, että E. Machin oppi olioista aistimuskomplekseina on subjektiivista idealismia, pelkkää berkeleyläisyyden märehmistä. Jos kappaleet ovat „aistimuskomplekseja”, kuten Mach sanoo, tai „aistimussyhdistelmiä”, kuten Berkeley on sanonut, niin siitä seuraa väistämättömästi, että koko maailma on vain minun mielikuvani. Jos lähdetään tästä edellytyksestä, niin ei voida myöntää muiden ihmisten olemassaoloa, paitsi minun itseni: se on puhtainta solipsismia. Kieltäkööt sen Mach, Avenarius, Petzoldt ja kumppanit miten tahansa, mutta he eivät voi todenteolla päästä irti solipsismista ilman huutavia loogisia mielettömyyksiä. Selittääksemme vielä havainnollisemmin tätä machilaisuuden filosofian perusainesta esitämme muutamia täydentäviä lainauksia Machin teoksista. Tässä on näyte „Aistimusten analyysistä” (Kotljarin ven. käännös, kust. Skirmunt. Moskova, 1907):

„Edessämme on kappale, jossa on terävä kärki S. Kun kosketamme kärkeä, saatamme sen kosketukseen ruumiimme kanssa, niin saamme pistoksen. Voimme nähdä kärjen tuntematta pistosta. Mutta kun tunnemme pistoksen, niin löydämme kärjen. Näkyvä kärki on siis pysyväinen ydin, pistos taas jotain satunnaista, joka olosuhteista riippuen voi liittyä tai olla liittymättä ytimeen. Kun samantapaiset ilmiöt toistuvat, totutaan lopulta pitämään kappaleiden *kaikkia* ominaisuuksia näistä pysyväisistä ytimistä lähtevinä ja ruumiimme välityksellä *Minäämme* tulleana

„vaikutuksina”, joita nimitämmekin „aistimuksiksi”...” (s. 20).

Toisin sanoen: ihmiset „tottuvat” olemaan materialismin kannalla, pitämään aistimuksia tuloksena kappaleiden, olioiden, luonnon vaikutuksesta aistielimiimme. Tämä filosofisille idealisteille vaarallinen „tottumus” (jonka koko ihmiskunta ja koko luonnontiede on omaksunut!) ei ollenkaan miellytä Machia, ja hän ryhtyy hävittämään sitä:

„...Mutta täten nämä ytimet menettävät kaiken aistillisen sisältönsä, niistä tulee paljaita abstraktisia symboleja”...

Vanhaa lorua, korkeasti kunnioitettava herra professori! Se on Berkeleyyn kirjaimellista toistamista, sillä hän sanoo, että materia on paljas abstraktinen symboli. Mutta paljaana käveleekin itse asiassa Ernst Mach, sillä ellei hän myönnä, että „aistillinen sisältö” on objektiivista, meistä riippumatta olemassa olevaa todellisuutta, niin hänelle jää vain „paljas abstraktinen” *Minä*, ehdottomasti isolla kirjaimella alkava ja kursiivilla kirjoitettu *Minä* = „hullu piano, joka kuvittelee olevansa yksin koko maailmassa”. Ellei aistimustemme „aistillisena sisältönä” ole ulkomaailma, niin ei siis ole olemassa mitään muuta kuin tuo paljas *Minä*, joka harrastelee tyhjämpäiväistä „filosofista” temppuilua. Tyhmää ja tuloksetonta askartelua!

„...Silloin on oikein se, että maailma koostuu vain aistimuksestamme. Mutta silloin me tiedämmekin *vain* aistimukseemme, ja noiden ytimien kuin myös niiden välisen vuorovaikutuksen olettaminen, joka aiheuttaa vain aistimuksia, osoittautuu aivan turhaksi ja tarpeettomaksi. Sellainen käsitys voi kelvata vain *puolinnaiselle* realismille tai *puolinnaiselle* kritisismille”.

Olemme lainanneet Machin „anti-metafyysillisten huomautusten” koko 6. pykälän täydellisesti. Se on alusta loppuun plagiaattia Berkeleyyltä. Ei ainoatakaan näkökohtaa, ei ainoatakaan ajatuksen välähdystä, lukuunottamatta sitä, että „me aistimme vain omia aistimuksemme”. Tästä voi olla vain yksi johtopäätös, nimittäin se, että „maailma on vain *minun* aistimuksemiä”. Mach asettaa aivan laittomasti „minun” sanan tilalle „meidän” sanan. Yksin jo tällä sanalla Mach paljastaa sen „puolinnaisuuden”, josta hän syyttää muita. Sillä jos ulkomaailman „olettaminen” on „turhaa”, jos on turhaa olettaa, että neula on olemassa minusta riippumatta ja että minun ruumiini ja

neulan kärjen välillä tapahtuu vuorovaikutus, jos kaiken tämän olettaminen on tosiaankin „turhaa ja tarpeetonta”, niin turhaa ja tarpeetonta on ennen kaikkea toisten ihmisten olemassaolon „olettaminen”. Vain *Minä* olen olemassa, kaikki muut ihmiset, samoin kuin koko ulkomaailma, joutuvat tarpeettomien „ytimien” joukkoon. Tältä kannalta katsoen ei voida puhua „meidän” aistimuksistamme, mutta kun Mach niistä puhuu, niin se merkitsee vain hänen huutavaa puolinaisuuttaan. Se todistaa vain, että hänen filosofiansa muodostuu turhista ja tyhjänpäiväisistä sanoista, joihin itse tekijäkään ei usko.

Nyt esitämme erittäin havainnollisen esimerkin Machin puolinaisuudesta ja sekavuudesta. Saman „Aistimusten analyysin” XI luvun 6 §:ssä luemme: „Jos sinä hetkenä, jona minä aistin jotakin, minä itse tahi joku muu voisi tarkkailla aivojani kaikenlaisilla fysikaalisilla ja kemiallisilla keinoilla, niin voitaisiin saada selville, minkälaisen elimistössä tapahtuvien prosessien yhteydessä määrätynlaiset aistimukset ovat...” (197).

Erinomaista! Meidän aistimuksemme ovat siis yhteydessä elimistössä yleensä ja erikoisesti aivoissamme tapahtuviin määrättyihin prosesseihin? Niin, Mach tekee tämän „olettamuksen” aivan selvästi, ja vaikeanlaistapa olisi olla sitä tekemättä luonnontieteen kannalta katsoen. Mutta odotta-kaahan, sehän on samaa niiden samojen „ytimien ja niiden välisen vuorovaikutuksen” „olettamista”, minkä filosofimme julisti tarpeettomaksi ja turhaksi! Meille sanotaan, että kappaleet ovat aistimuskomplekseja; Mach vakuuttaa meille, että jos mennään tästä pitemmälle, jos aistimuksia pidetään kappaleiden meidän aistielimiimme tekemän vaikutuksen tuotteina, niin se on metafysiikkaa, turhaa, tarpeetonta olettamista j.n.e.—Berkeleyyn mukaan. Mutta aivot ovat kappale. Aivot eivät siis myöskään ole enempää kuin aistimuskompleksi. Siis aistimuskompleksien avulla minä (mutta *minäkään* en ole mitään muuta kuin aistimuskompleksi) aistin aistimuskomplekseja. Kuinka ihanaa filosofiaa! Ensin julistetaan aistimukset „maailman todellisiksi elementeiksi”, tälle pohjalle rakennetaan „originelli” berkeleyläisyys ja sitten salakuljetetaan päinvastaisia katsomuksia, joiden mukaan aistimukset ovat yhteydessä elimistössä tapahtuviin määrättyihin prosesseihin. Eivätkö nämä „prosessit” ole yhteydessä „elimistön” ja

ulkomaailman väliseen aineenvaihtoon? Voisiko tämä aineenvaihto tapahtua, jos kysymyksessä olevan elimistön aistimukset eivät antaisi sille objektiivisesti oikeaa kuvaa tuosta ulkomaailmasta?

Mach ei aseta itselleen tällaisia epämurkavia kysymyksiä, vaan rinnastaa mekaanisesti berkeleyläisyyden katkelmia materialistisen tietoteorian kannalla vaistonvaraisesti olevan luonnontieteen katsomuksiin... „Toisinaan myös kysytään”, kirjoittaa Mach samassa pykälässä, „eiköhän „materiaakin” (epäorgaaninen) aisti”... Siis sitä, että *orgaaninen* materia aistii, ei aseteta kyseenalaiseksikaan? Siis aistimukset eivät olekaan mitään ensisijaista, vaan eräs materian ominaisuus? Mach hyppää berkeleyläisyyden kaikkien järjettömyyksiensä yli... „Tämä kysymys on aivan luonnollinen”, sanoo hän, „jos lähdetään tavanomaisista, laajalle levinneistä fysikaalisista käsityksistä, joiden mukaan materia on se *välitön* ja epäilemättä oleva *todellinen*, jonka pohjalle kaikki, sekä orgaaninen että epäorgaaninen, rakentuu”... Pankaamme tarkoin muistiin tämän Machin todella arvokas tunnustus, että tavanomaiset ja laajalle levinneet *fysikaaliset* käsitykset pitävät materiaa välittömänä realiteettina ja että vain yhdellä tämän realiteetin lajilla (orgaanisella materiaalilla) on selvästi ilmenevän ominaisuutena aistiminen... „Silloinhan tässä materiasta koostuvassa rakennuksessa”, jatkaa Mach, „täytyy aistimuksen syntyä jotenkin yhtäkkiä, tai sen täytyy olla olemassa itse tämän rakennuksen perustuksessa, jos niin voidaan sanoa. *Meidän* kannaltamme katsoen tämä kysymys on perinjuurin väärä. Meille ei materia ole ensimmäinen edellytys. Sitä ovat pikemminkin *elementit* (joita eräässä määrättyssä mielessä nimitetään aistimuksiksi)”...

Ensimmäisinä edellytyksinä ovat siis aistimukset, vaikka ne ovat „yhteydessä” vain orgaanisessa materiassa tapahtuviin määrättyihin prosesseihin! Ja tällaista järjettömyyttä puhuessaan Mach ikään kuin syyttää materialismia („tavanomaista, laajalle levinnyttä fysikaalista käsitystä”) siitä, että se ei ole ratkaissut kysymystä, mistä aistimus „syntyy”. Tämä on mallinäyte siitä, kuinka fideistit ja heidän perässäjuoksijansa „kumoavat” materialismia. „Ratkaiseeko” joku muu filosofinen katsantokanta sitten sellaisen kysymyksen, jonka ratkaisemista varten ei ole vielä koottu riittävästi aineistoa? Eikö Mach itsekin samassa pykälässä sano: „niin



kauan kuin tätä tehtävää (kysymystä siitä, „kuinka kauas aistiminen ulottuu orgaanisessa maailmassa”) ei ole ratkaistu yhdessäkään erikoistapauksessa, ei tätä asiaa voida ratkaista?”

Ero materialismin ja „machilaisuuden” välillä tässä kysymyksessä on siis seuraava. Materialismi, täysin sopu-soinnussa luonnontieteen kanssa, ottaa ensisijaiseksi edellytykseksi materian, pitäen tajuntaa, ajattelua, aistimista toissijaisena, sillä selvästi ilmaistussa muodossa on aistiminen yhtyneenä ainoastaan materian korkeimpiin muotoihin (orgaaninen materia), ja „itse materiarakennuksen perustassa” voidaan ainoastaan olettaa olevan kyvyn, joka on aistimisen kaltainen. Tällainen on esimerkiksi tunnetun saksalaisen luonnontutkijan Ernst Haeckelin, englantilaisen biologin Lloyd Morganin y.m. oletamus, puhumattakaan ylempänä esittämästämme Diderot'n otaksumasta. Machilaisuus on päinvastaisella, idealistisella kannalla ja vie heti järjettömyyteen, sillä 1) ensisijaiseksi otetaan aistimus huolimatta siitä, että se on yhtyneenä vain määrättyihin prosesseihin määrättyllä tavalla järjestyneessä materiassa; 2) sitä perusolettamusta vastaan, että kappaleet ovat aistimuskomplekseja, sotii olettamus muiden elolisten olentojen ja yleensä muiden „kompleksien” olemassaolosta, paitsi tuota suurta *Minää*.

Sana „elementti”, jota monet naiivit henkilöt pitävät (kuten saamme nähdä) jonkinlaisena uutuutena ja jonkinlaisena löytönä, itse asiassa vain sotkee kysymyksen mitään sanomattomalla termillä, luo pettävän näkymän jonkinlaisesta ratkaisusta tai jonkinlaisesta edistysaskeleesta. Tämä näkymä on petollinen, sillä todellisuudessa jää tutkittavaksi ja taas tutkittavaksi, millä tavalla materia, jolla näköjään ei ole ollenkaan aistimiskykyä, on yhteydessä toiseen, samoista atomeista (tai elektroneista) kokoonpantuun materiaan, jolla taas on selvästi ilmenevä aistimiskyky. Materialismi asettaa vielä ratkaisemattoman kysymyksen selvästi ja siten kannustaa sen ratkaisemiseen, kannustaa uusiin koetutkimuksiin. Machilaisuus, s.o. sekavan idealismin muunnos, samentaa kysymyksen ja tyhjällä sanatempulla — „elementillä” — kääntää sen pois oikealta tieltä.

Tässä eräs kohta Machin viimeisestä ja lopullisista yhteenvedoista tekevästä filosofisesta teoksesta; se paljastaa tuon idealistisen tempun koko vilpillisyyden. Kirjassa

„Tieto ja harha” sanotaan: „Ei ole ensinkään vaikeaa rakentaa (aufzubauen) *jokaista fyysillistä* elementtiä aistimuksista, s.o. *psykillisistä* elementeistä, mutta sitävastoin ei voida edes kuvitella (ist keine Möglichkeit abzusehen), kuinka jokin *psykillinen* elämys voitaisiin saada esiin (darstellen) nykyisen fysiikan käyttämistä elementeistä, s.o. massoista ja liikkeistä (siinä niiden jäykkyydessä — Starrheit — joka on käyttökelpoinen vain tälle erikoistieteelle)”\*.

Monien nykyisten luonnontieteilijäin käsitteiden jäykkyydestä, heidän metafyyillisistä (sanan marxilaisessa mielessä, s.o. epädialektisista) katsomuksistaan Engels puhuu tuon tuostakin täysin selvästi. Tuonnempana näemme, että Mach on juuri tässä kohden joutunut hakoteille, kun ei ole ymmärtänyt tai ei ole tietänyt relativismin ja dialektiikan välistä suhdetta. Mutta nyt ei ole puhe siitä. Tässä meidän on tärkeää panna merkille, kuinka silmiinpistäväenä Machin *idealismi* esiintyy sekavasta, muka uudesta oppisanastosta huolimatta. Nähkääs, ei ole ollenkaan vaikeaa rakentaa mitä tahansa fyysillistä elementtiä aistimuksista, s.o. psykillisistä elementeistä! Aivan niin, tuollaiset rakennelmat eivät ole tietenkään vaikeita, sillä ne ovat pelkkiä sanarakennelmia, pelkkää skolastiikkaa fideismin salakuljettamiseksi. Tämän jälkeen ei ole ihme, että Mach omistaa teoksensa immanenteille ja että immanentit, s.o. taantumuksellisuuden filosofisen idealismin kannattajat, kapsahtavat Machin kaulaan. Ernst Machin „uusin positivismi” on vain myöhästynyt pari sataa vuotta: Berkeley näytti jo riittävästi, että „aistimuksista, s.o. psykillisistä elementeistä”, ei voida „rakentaa” mitään muuta kuin *solipsismi*. Mitä tulee materialismiin, jota vastaan Mach tässäkin asettaa katsomuksensa, mainitsematta „vihollista” suoraan ja selvästi nimeltään, niin olemme jo Diderot’n esimerkistä nähneet materialistien todelliset käsitykset. Nämä käsitykset eivät merkitse sitä, että aistiminen johdetaan materian liikkeestä tai että se pelkistetään materian liikkeeksi, vaan sitä, että aistiminen tunnustetaan yhdeksi liikkuvan materian ominaisuuksista. Tässä kysymyksessä oli Engels Diderot’n kannalla. „Vulgääreista” materialisteista Vogtista, Büchneristä ja Moleschottista Engels sanoutui irti muun muassa juuri sen tähden, että nämä eksyivät sille kannalle, että aivot

\* E. Mach. „Erkenntnis und Irrtum”, 2. Auflage, 1906, S. 12, Anm. („Tieto ja harha”, 2. painos, 1906, s. 12, alaviilta. Toim.).

muka erittävät ajatusta *samalla tavalla* kuin maksa erittää sappea. Mutta Mach, joka aina asettaa omat käsityksensä inaterialismia vastaan, jättää tietysti huomiotta kaikki suuret materialistit, sekä Diderot'n ja Feuerbachin että Marxin ja Engelsin, aivan samoin kuin tekevät kaikki muutkin virallisen filosofian viralliset professorit.

Luonnehtiaksemme Avenariuksen alkuperäistä peruskatsomusta otamme hänen ensimmäisen itsenäisen filosofisen teoksensa: „Filosofia ajatteluna maailmasta pienimmän voimankulutuksen periaatteen mukaan” („Prolegomena Puhtaan kokemuksen kritiikkiin”), joka ilmestyi vuonna 1876. Bogdanov sanoo „Empiriomonismissaan” (I kirja, 2. painos, 1905, s. 9, alaviitta), että „lähtökohtana Machin käsitysten kehityksessä on ollut filosofinen idealismi, kun taas Avenariukselle on alun pitäen luonteenomaista realistinen väritys”. Bogdanov sanoi näin siksi, että hän uskoi Machin sanaan: ks. „Aistimusten analyysi”, venäl. käännös, s. 288. Mutta Bogdanov uskoi suotta Machia, ja hänen väitteensä on totuuden suora vastakohta. Avenariuksen idealismi tulee päinvastoin niin selvästi esille mainitussa teoksessa vuodelta 1876, että Avenariuksen itsensä täytyi se vuonna 1891 myöntää. Esipuheessa kirjaansa „Inhimillinen maailmankäsitys” Avenarius sanoo: „Ken on lukenut ensimmäisen systemaattisen teokseni „Filosofia j.n.e.”, hän olettaa heti, että minä yritän tulkita „Puhtaan kokemuksen kritiikkiin” kysymyksiä ennen kaikkea idealistiselta kannalta” („Der menschliche Weltbegriff”, 1891, Vorwort, S. IX \*), mutta „filosofisen idealismin hedelmättömyys” saattoi minut „epäilemään, onko tähänastinen tieni ollut oikea” (S. X). Filosofisessa kirjallisuudessa on tämä Avenariuksen idealistinen lähtökohta yleisesti tunnustettu; vetoan ranskalaisista kirjailijoista Cauwelaertiin, joka sanoo, että „Prolegomenassa” Avenariuksen filosofinen kanta on „monistista idealismia” \*\*; saksalaisista kirjoittajista mainitsen Avenariuksen oppilaan Rudolf Willyn, joka sanoo, että „nuoruudessaan — ja varsinkin teoksessaan vuodelta 1876 — Avenarius oli kokonaan niin sanotun tietopillisen idealismin lumoissa (ganz im Banne)” \*\*\*.

\* — „Inhimillinen maailmankäsitys”, 1891, esipuhe, s. IX. *Toim.*

\*\* F. Van Cauwelaert. „L'empiricriticisme”, „Revue Néo-Scolastique” 17, 1907, helmik., s. 51 („Empirikritisismi” „Uus-skolastisessa katsauksessa”. *Toim.*).

\*\*\* Rudolf Willy. „Gegen die Schulweisheit. Eine Kritik der Philosophie”, München, 1905, S. 170 („Kouluviisautta vastaan. Filosofian arvostelua”. *Toim.*).

Ja naurettavaa olisikin kieltää Avenariuksen „Prolegomenassa” oleva idealismi, kun hän sanoo siinä suoraan, että „ainoastaan aistimus voidaan ajatella olevaiseksi” (ss. 10 ja 65 toisessa saksalaisessa painoksessa; kursivointi sitaateissa kaikkialla meidän). Näin esittää Avenarius itse teoksensa 116 §:n sisällön. Tämä pykälä kokonaisuudessaan kuuluu näin: „Myönsimme, että olevainen (das Seiende) on aistimuskyykyinen substanssi; substanssi jää pois...” (on nähkääs „säästäväisempää” ja „vähemmän voimia kuluttavaa” ajatella, että ei ole olemassa „substanssia” eikä mitään ulkomaailmaa!) „...jäljelle jää aistimus: olevainen on siis ajateltava aistimukseksi, jonka perustana ei ole mitään muuta, aistimuksetonta” (nichts Empfindungsloses).

Aistimus on siis olemassa ilman „substanssia”, s.o. ajatus on olemassa ilman aivoja! Onkohan tosiaankin olemassa filosofejia, jotka saattavat puolustaa tätä aivotonta filosofiaa? On. Heidän joukossaan on professori Richard Avenarius. Ja niin vaikeaa kuin tervejärkisen ihmisen onkin ottaa tätä puolustusta vakavalta kannalta, täytyy siinä hieman viivähtää. Avenarius sanoo saman teoksen 89—90 §§:ssä näin:

„...Se väite, että liike aiheuttaa aistimuksen, perustuu vain näennäiseen kokemukseen. Tämä kokemus, johon havainnonteko sisältyy, on muka sitä, että aistimus syntyy määrätynlaisessa substanssissa (aivoissa) annetun liikkeen (ärsyksen) johdosta ja muiden aineellisten ehtojen (esim. veren) myötävaikuttaessa. Mutta — riippumatta siitä, että tämä syntyminen ei milloinkaan ole ollut välittömästi (selbst) havaittavissa — jotta oletettu kokemus voitaisiin esittää kaikilta osiltaan todellisena kokemuksena, täytyisi ainakin empiirisesti todistaa, että aistimusta, joka jossain substanssissa on muka aiheutettu annetun liikkeen avulla, ei tässä substanssissa ole jo aikaisemmin ollut jollain tavalla olemassa; näin siis aistimuksen ilmaantuminen ei ole ymmärrettävissä muuten kuin annetun liikkeen puolelta tapahtuvan luomisteon kautta. Siis vain näyttämällä toteen, että siellä, missä nyt on aistimus, ei aikaisemmin ollut vähäisintäkään aistimusta, voitaisiin todeta tosiasia, joka, merkiten eräänlaista luomistekoa, on ristiriidassa kaiken muun kokemuksen kanssa ja muuttaisi koko muun luonnonkäsityksen (Naturanschauung) perustuksiaan myöten. Mutta tätä todistusta ei mikään kokemus anna, eikä mikään

kokemus voi sitä antaakaan; päinvastoin, ehdottomasti aistimusta vailla olevan, myöhemmin aistivan substanssin tila on vain hypoteesi. Ja tämä hypoteesi mutkistaa ja pimentää meidän ymmärrystämme sen sijaan, että tekisi sen yksinkertaiseksi ja kirkkaaksi.

„Kun se niin sanottu kokemus, että annetun liikkeen vaikutuksesta muka *syntyy* aistimus substanssissa, joka siitä hetkestä alkaa aistita, lähemmin tarkastettaessa on osoittautunut vain näennäiseksi, niin nähtävästi jäljellejäävässä kokemussisällössä on vielä kylliksi aineistoa, jotta voitaisiin todeta ainakin aistimuksen suhteellinen johtuminen liikkeen ehdoista, nimittäin todeta, että aistimus, joka tosin on olemassa, mutta piilevänä tai minimaalisena, tai muista syistä ei ole tajuntamme ulottuvilla, nyt tulleen liikkeen vaikutuksesta vapautuu tai kohoaa tai tulee tiedostetuksi. Mutta tämäkin jäljellejäävän kokemussisällön siru on vain näennäinen. Jos ihanteellisesti suoritetun tarkkailun avulla seuraamme liikettä, joka lähtee liikkuvasta substanssista A, jatkuu edelleen useiden välillä olevien keskusten kautta, kunnes se on saavuttanut aistimuskyykyisen substanssin B, niin parhaassa tapauksessa havaitsemme, että aistimus substanssissa B kehittyy eli kohoaa samanaikaisesti kuin se ottaa vastaan siihen saapuvan liikkeen, mutta emme havaitse sitä, että se on tapahtunut liikkeen *vaikutuksesta*”...

Olemme varta vasten lainanneet kokonaisuudessaan tämän kohdan, jossa Avenarius yrittää kumota materialismia, jotta lukija saisi nähdä, kuinka kerrassaan surkeita sofismeja „uusin” empiriokriittillinen filosofia käyttää. Vertailkaamme idealisti Avenariuksen lausuntoa... Bogdanovin *materialistiseen* lausuntoon, vaikkapa vain rangaistukseksi siitä, että hän on pettänyt materialismint!

Ammoin olleina ja menneinä aikoina, kokonaista yhdeksän vuotta sitten, jolloin Bogdanov oli puolittain „luonnonhistoriallinen materialisti” (s.o. materialistisen tietoteorian kannattaja, opin, jonka kannalla valtava enemmistö nykyisistä luonnontutkijoista vaistonvaraisesti on), jolloin sekapää Ostwald oli vasta puolittain saanut Bogdanovin pois oikealta tolalta, silloin Bogdanov kirjoitti: „Muinaisista ajoista tähän asti on kuvailevassa psykologiassa pidetty kiinni tajuntatosiasiain jaottelusta kolmeen ryhmään: aistimusten ja mielikuvien alaan, tunteen alaan ja viettien alaan... Ensimmäiseen ryhmään kuuluvat ulkoisen ja

sisäisen maailman ilmiöiden  *kuvat*  otettuina tajunnassa sellaisinaan... Tällaista kuvaa nimitetään „aistimukseksi”, jos sen on suoraan aiheuttanut sitä vastaava ulkoinen ilmiö ulkoisten aistielinten välityksellä” \*. Hieman edempänä: „aistimus... syntyy tajunnassa jonkin ulkoisesta ympäristöstä tulevan, ulkoisten aistielinten kautta annetun sysäyksen tuloksena” (222). Tai vielä: „Aistimukset muodostavat tajuntaelämän perustan, tajunnan välittömän yhteyden ulkomaailmaan” (240). „Aistimisprosessin jokaisella askeleella tapahtuu ulkoisen ärsytyksen energian muuttumista tajuntatosiasiaksi” (133). Ja vieläpä vuonna 1905, jolloin Bogdanov, Ostwaldin ja Machin suosiollisella avulla, oli ennättänyt siirtyä filosofiassa materialistiselta kannalta idealistiselle, hän kirjoitti (muistamattomuuttaan!) „Empiriomonismissa”: „Kuten tunnettua, ulkoisen ärsytyksen energia, joka hermon päätäkoneistossa muuttuu vielä riittämättömästi tutkituksi, mutta vailla kaikkea mystiikkaa olevaksi hermovirran „sähkötys”-muodoksi, saavuttaa ensinnä niin sanotuissa „alemmissä” ganglis-, selkäydin- ja subkortikaalisissa keskuksissa sijaitsevat neuroonit (hermosolut)” (I kirja, 2. painos, 1905, s. 118).

Jokaiselle luonnontutkijalle, jota professorifilosofia ei ole vinyt pois oikealta tolalta, samoin kuin jokaiselle materialistillekin on aistimus todellakin tajunnan välitöntä yhteyttä ulkomaailmaan, ulkoisen ärsytyksen energian muuttumista tajunnan tosiasiaksi. Tämän muuttumisen on jokainen ihminen miljoonia kertoja havainnut ja havaitsee-todellakin joka askeleella. Idealistisen filosofian sofistisuus esiintyy siinä, että aistimusta ei katsota tajunnan yhteydeksi ulkomaailmaan, vaan väliseinäksi, muuriksi, joka erottaa tajunnan ulkomaailmasta, ei aistimusta vastaavan ulkoisen ilmiön kuvana, vaan „ainoana olevaisena”. Avenarius on antanut vain hieman muunnetun muodon tälle vanhalle sofismille, jonka jo piispa Berkeley oli kuluttanut nukkavieruksi. Koska emme vielä tunne kaikkia aistimuksen ja määrättyllä tavalla järjestyneen materian välillä olevan joka hetki havaitsemamme yhteyden ehtoja, niin myöntäkäämme olevaiseksi ainoastaan aistimus,—siinä on Avenariuksen sofismi.

---

\* A. Богданов. „Основные элементы исторического взгляда на природу”. Спб., 1899, стр. 216 (A. Bogdanov. „Historiallisen luonnonkäsitteen perusainekset”, Pietari, 1899, s. 216. Suom.).

Päätääksemme empiriokritisismien idealististen peruskäsitteiden luonnehtimisen mainitsemme lyhyesti tämän filosofisen virtauksen englantilaisista ja ranskalaisista edustajista. Englantilaisesta Karl Pearsonista Mach sanoo suoraan, että hän „yhtyy tämän tieto-opillisiin (erkenntnis-kritischen) katsomuksiin kaikissa oleellisissa kohdissa” („Mekaniikka”, main. painos, s. IX). K. Pearson taas puolestaan sanoo yhtyvänsä Machiin \*. „Reaaliset oliot” ovat Pearsonille „aistihavaintoja” (sense impressions). Pearson julistaa metafysiikkaksi kaiken olioiden tunnustamisen aistihavaintojen ulkopuolella. Materialismia vastaan (tunte-matta Feuerbachia enempää kuin Marxia ja Engelsiäkään) Pearson taistelee erittäin pontevasti,— todistelut eivät eroa edellä tarkastelluista. Mutta Pearsonille on siinä määrin vierasta kaikenlainen halu materialismin jäljittelyyn (venäläisten machilaisten erikoisala), Pearson on siinä määrin... varomaton, että ryhtymättä keksimään filosofialleen mitään „uusia” nimiä, hän yksinkertaisesti julistaa omat käsityksensä, samoin kuin Machin käsitykset, „idealistiksi” (main. painos, p. 326)! Pearson johtaa sukupuunsa suoraan Berkeleyystä ja Humesta. Pearsonin filosofia, kuten tuonnempana tulemme useasti huomaamaan, on paljon eheämpää ja harkitumpaa kuin Machin filosofia.

Mach ilmaisee erikoisesti solidaarisuutensa ranskalaisten fyysikkojen P. Duhemin ja Henri Poincarén kanssa \*\*. Näiden kirjoittajien filosofisista mielipiteistä, jotka ovat erikoisen sekavia ja epäjohdonmukaisia, tulemme puhumaan uutta fysiikkaa koskevassa luvussa. Tässä riittää, kun mainitsemme, että Poincarélle oliot ovat „aistimusryhmiä” \*\*\* ja että samantapaisen mielipiteen lausuu ohimennen myös Duhem \*\*\*\*.

Siirtykäämme nyt siihen, millä tavalla Mach ja Avenarius, myönnettyään alkuperäisten katsomustensa idealistisen luonteen, ovat myöhemmissä teoksissaan niitä *oikoneet*.

\* Karl Pearson. „The Grammar of Science”, 2nd ed., Lond., 1900, p. 326 („Tieteen alkeisopas”, 2. painos, Lontoo, 1900, s. 326. Toim.).

\*\* „Aistimusten analyysi”, s. 4. Vrt. esipuhe kirjaan „Erk. u. Irrt.”, 2. painos („Erkenntnis und Irrtum” — „Tieto ja harha”. Toim.).

\*\*\* Henri Poincaré. „La Valeur de la Science”, Paris, 1905 (on venäl. käännös), passim („Tieteen arvo”, Pariisi, 1905, useissa kohdin. Toim.).

\*\*\*\* P. Duhem. „La théorie physique, son objet et sa structure”, P., 1906. Vrt. pp. 6, 10 („Fysiikan teoria, sen esine ja rakenne”, Pariisi, 1906. Vrt. ss. 6 ja 10. Toim.).

## 2. „MAAILMAN ELEMENTTIEN LÖYTO”

Tällaisella otsikolla kirjoittaa Machista Zürichin yliopiston yksityisdosentti Friedrich Adler, ehkenpä ainoa saksalainen kirjoittaja, joka niin ikään haluaa täydentää Marxia machilaisuudella\*. Oikeudenmukaisuus tätä naiivia yksityisdosenttia kohtaan vaatii huomauttamaan, että hän yksinkertaisuudessaan tekee karhunpalveluksen machilaisuudelle. Kysymys on asetettu ainakin selvästi ja jyrkästi: onko Mach todellakin „löytänyt maailman elementit”? Siinä tapauksessa on selvää, että vain aivan takapajuiset ja tietämättömät ihmiset voivat yhä vielä olla materialisteja. Vai onko tämä löytö Machin paluuta vanhoihin filosofisiin virheisiin?

Näimme, että Mach vuonna 1872 ja Avenarius v. 1876 olivat puhtaasti idealistisella kannalla; maailma on heille meidän aistimuksemme. Vuonna 1883 ilmestyi Machin „Mekaniikka”, ja esipuheessa ensimmäiseen painokseen Mach vetoaa nimenomaan Avenariuksen „Prolegomenaan”, tervehtien hänen omalle filosofialleen „erittäin läheisiä” (sehr verwandte) ajatuksia. Tuossa „Mekaniikassa” sanotaan elementeistä näin: „Koko luonnontieto voi vain kuvata (nachbilden und Vorbilden) niiden *elementtien* komplekseja, joita tavallisesti nimitämme *aistimuksiksi*. Kysymys on näiden elementtien yhteydestä. A:n (lämmön) ja B:n (tulen) välinen yhteys kuuluu *fysiikkaan*, A:n ja N:n (hermojen) välinen yhteys fysiologiaan. Kumpikaan yhteys ei ole olemassa *erikseen*, molemmat ovat olemassa yhdessä. Vain tilapäisesti voimme jättää jomman kumman huomioon ottamatta. Vieläpä näköjään puhtaasti mekaanisetkin prosessit ovat näin ollen aina myöskin fysiologisia” (S. 498, main. saks. painos). Samoin „Aistimusten analyysissa”: „...Siellä, missä sanojen „elementti”, „elementtien kompleksit” ohella tai niiden asemesta käytetään nimityksiä „aistimus” ja „aistimuskompleksi”, on aina huomattava, että elementit ovat *aistimuksia ainoastaan* tässä *yhtey-*

\* Friedrich W. Adler. „Die Entdeckung der Weltelemente (Zu E. Machs 70. Geburtstag)”, „Der Kampf”<sup>18</sup>, 1908, № 5 (Februar) („Maailman elementtien löytö (E. Machin 70-vuotispäiväksi)”, „Taistelu”, 1908, № 5 (helmikuu). *Toim.*). Käännetty julkaisussa „The International Socialist Review”<sup>19</sup>, 1908, № 10 (April) („Kansainvälinen Sosialistinen Katsaus”, 1908, № 10 (huhtikuu). *Toim.*). Eräs tämän Adlerin kirjoituksista on käännetty venäjän kielelle kokoelmassa „Исторический материализм” („Historiallinen materialismi”).



dessä" (nimittäin A, B, C yhteydessä K, L, M kanssa, s.o. „kompleksien yhteydessä, joita tavallisesti sanotaan kappaleiksi", „kompleksin kanssa, joka on nimeltään meidän ruumiimme"), „tässä suhteessa, tässä funktionaalisessa riippuvaisuudessa. Toisessa funktionaalisessa riippuvaisuudessa ne ovat samaan aikaan fysikaalisia objekteja" (venäjänkiel. käännös, ss. 23 ja 17). „Väri on fysikaalinen objekti, jos kiinnitämme huomiota esimerkiksi sen riippuvaisuuteen sitä valaisevasta valolähteestä (toisista väreistä, lämmöstä, avaruudesta j.n.e.). Mutta jos kiinnitämme huomiota sen riippuvaisuuteen verkkokalvosta (elementeistä K, L, M...), niin olemme tekemisissä psykologisen objektin, aistimuksen kanssa" (sama, s. 24).

Maailman elementtien löytö on siis sitä, että:

- 1) kaikki olevainen julistetaan aistimukseksi,
- 2) aistimuksia nimitetään elementeiksi,
- 3) elementit jaetaan fyysilliseen ja psyykilliseen; viimeksi mainittu on sitä, mikä riippuu ihmisen hermoista ja yleensä ihmisen elimistöstä; ensin mainittu ei riipu;
- 4) selitetään, että fyysillisten elementtien yhteys ja psyykillisten elementtien yhteys eivät ole olemassa erillään toisistaan; ne ovat olemassa vain yhdessä;
- 5) vain väliaikaisesti voidaan jompi yhteys jättää huomioon ottamatta;
- 6) „uusi" teoria selitetään vapaaksi „yksipuolisuudesta" \*.

Yksipuolisuutta ei siinä tosiaankaan ole, mutta on vastakaisten filosofisten katsantokantojen mitä löyhintä toisiinsa sekoittamista. Kun te kerran lähдете yksinomaan aistimuksista, niin „elementti" sanalla te ette oikaise idealisminne „yksipuolisuutta", vaan ainoastaan sotkette asiaa ja pakoitte raukkamaisesti omaa teoriaanne. Sanoissa te poistatte vastakohtaisuuden fyysillisen ja psyykillisen väliltä \*\*, materialismin (joka pitää ensisijaisena luontoa, materiaa) ja idealismin (joka pitää ensisijaisena henkeä, tajuntaa, aistimusta) väliltä, teoissa te heti uudelleen pystytätte

\* Mach „Aistimusten analyysissa": „Elementtejä nimitetään tavallisesti aistimuksiksi. Koska tällä nimityksellä ymmärretään jo määrättyä yksipuolista teoriaa, niin katsomme paremmaksi puhua lyhyesti elementeistä" (27—28).

\*\* „Vastakohtaisuus Minän ja maailman, aistimuksen eli ilmiön ja olion väliltä silloin häviää ja koko kysymys on vain elementtien yhteydestä" („Aistimusten analyysi", s. 21).

tämän vastakohtaisuuden, pystytätte sen salaviihkaa, luopumalla omasta perusolettamuksestanne! Sillä jos elementit ovat aistimuksia, niin teillä ei ole hetkeäkään oikeutta olettaa „elementtien” olemassaoloa minun hermoistani, minun tajunnastani *riippumatta*. Mutta kun te kerran oletatte tällaisia minun hermoistani, minun aistimuksistani riippumattomia fyysillisiä objekteja, jotka synnyttävät aistimuksen ainoastaan vaikuttamalla minun verkkokalvooni, niin te hylkäätte häpeällisesti „yksipuolisen” idealisminne ja siirrytte „yksipuolisen” materialismin kannalle! Jos väri on aistimus ainoastaan ollessaan riippuvaisuudessa verkkokalvosta (kuten luonnontiede pakottaa teidät myöntämään), niin se merkitsee, että valon säteet verkkokalvoon sattessaan synnyttävät valon aistimuksen. Siis meidän ulkopuolellemme, meistä ja meidän tajunnastamme riippumatta on olemassa materian liike, sanokaamme, määrätyn pituiset ja määrätyllä nopeudella liikkuvat eetteriaallot, jotka verkkokalvoon vaikuttaessaan synnyttävät ihmisessä jonkin värin aistimuksen. Juuri näin luonnontiede käsittääkin asian. Se selittää erilaiset väriaistimukset eripituisilla valoalloilla, jotka ovat olemassa ihmisen verkkokalvon ulkopuolella, ihmisen ulkopuolella ja hänestä riippumatta. Tämä onkin materialismia: materia, vaikuttaessaan aistielimiimme, aiheuttaa aistimuksen. Aistimus riippuu aivoista, hermoista, verkkokalvosta j.n.e., s.o. määrätyllä tavalla järjestyneestä materiasta. Materian olemassaolo ei riipu aistimuksesta. Materia on ensisijainen. Aistimus, ajatus, tietoisuus on erikoisella tavalla järjestyneen materian korkein tuote. Sellaiset ovat yleensä materialismin ja erikoisesti Marxin ja Engelsin katsomukset. Mach ja Avenarius *salakuljettavat* materialismia „elementti” sanan avulla, joka *muka* vapauttaa heidän teorianensa subjektiivisen idealismin „yksipuolisuudesta”, *muka* sallii olettamuksen, että psyykkinen on riippuvainen verkkokalvosta, hermoista j.n.e., olettamuksen, että fyysillinen on riippumaton ihmisen elimistöstä. Itse asiassa tuo temppuilu „elementti” sanalla on tietenkin mitä surkein sofismi, sillä materialisti, lukiessaan Machia ja Avenariusta, asettaa heti kysymyksen: mitä „elementit” ovat? Olisi tosiaan lapsellista luulla, että keksimällä uusi sana voidaan suoriutua filosofisista perussuuntauksista. Joko „elementti” on *aistimus*, kuten sanovat

kaikki empiriokriitikot, sekä Mach, Avenarius että Petzoldt \* y.m., ja silloin teidän filosofianne, hyvät herrat, on *idealismia*, joka turhaan yrittää verhota solipsisminsa alastomuutta „objektiivisemmän” terminologian kaavulla. Tahi „elementti” ei ole aistimus, ja silloin teidän „uuteen” sanaanne ei liity *kerrassaan minkäänlaista ajatusta*, silloin se on vain turhamaista prameilua.

Katsokaa esim. Petzoldtia, — empiriokritismin viimeistä sanaa, kuten ensimmäinen ja suurin venäläinen empiriokriitikko V. Lesevitsh häntä luonnehtii \*\*. Määriteltyään elementit aistimuksiksi hän sanoo mainitun teoksen toisessa niteessä: „Lausumassa: „aistimukset ovat maailman elementtejä”, on varottava tarkoittamasta sanalla „aistimukset” ainoastaan jotain subjektiivista ja sen vuoksi utuista, sellaista, joka haihduttaa (verflüchtigendes) tavalisen maailmankuvan” \*\*\*.

Suu puhuu sydämen kyllyydestä! Petzoldt tuntee, että maailma „haihtuu” (verflüchtigt sich) eli muuttuu harhakuvaksi, jos maailman elementteinä pidetään aistimuksia. Ja kiltti Petzoldt luulee auttavansa asiaa varauksella: ei pidä käsittää aistimusta miksikään pelkästään subjektiiviseksi! Mutta eikö tuo ole naurettava sofismi? Muuttuukohan asia siitä, „tarkoitammeko” aistimuksilla aistimuksia vai yritämmekö venyttää tämän sanan merkitystä? Tuleekohan siitä olemattomaksi se tosiasia, että aistimukset ovat ihmisellä yhteydessä normaalisti toimivien hermojen, verkkokalvon, aivojen y.m. kanssa? että ulkomaailma on olemassa aistimuksestamme riippumatta? Ellette tahdo rajoittua verukkeisiin, jos tahdotte vakavasti „varoa” subjektivismia ja solipsismia, niin teidän on ennen kaikkea varottava filosofianne idealistisia perusolettamuksia; teidän on vaihdettava filosofianne idealistinen linja (aistimuksista ulkomaailmaan) materialistiseen linjaan (ulkomaailmasta aistimuksiin); on heitettävä pois tyhjä ja sekava sanakoriste „elementti” ja sanottava yksinkertaisesti: väri on tulos

\* Joseph Petzoldt. „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung”, Bd. I, Leipz., 1900, S. 113: „Elementeiksi nimitetään tavanomaisessa mielessä yksinkertaisten, pitemmälle jakamattomien havaintojen (Wahrnehmungen) aistimuksia” („Johdatus puhtaasti kokemuksen filosofiaan”, I osa, Leipzig, 1900, s. 113. Toim.).

\*\* В. Лесевиц. „Что такое научная” (читай: модная, профессорская, эклектическая) „философия?”, Спб., 1891, стр. 229 и 247 (V. Lesevitsh. „Mitä on tieteellinen” (lue: eklektinen, muoti- ja professori-) „filosofia?”, Pietari, 1891, ss. 229 ja 247. Suom.).

\*\*\* Petzoldt. Bd. 2, Lpz., 1904, S. 329 (2. osa, Leipzig, 1904, s. 329. Toim.).

fyysillisen kohteen vaikutuksesta verkkokalvoon = aistimus on tulos materian vaikutuksesta aistielimiimme.

Palatkaamme vielä Avenariukseen. „Elementti”-kysymyksessä antaa arvokkaimman aineiston hänen viimeinen (ja hänen filosofiansa ymmärtämiseksi kenties tärkein) teoksensa „Huomautuksia psykologian esineen käsitteestä” \*. Tekijä esittää siinä muun muassa erittäin „havainnollisen” taulukon (s. 410, XVIII osa), jonka pääosaltaan tässä toistamme:

I. Esineet eli esineellinen .....	„Elementit, elementtien kompleksit: aineelliset oliot.
II. Ajatukset eli ajatuksellinen (Gedankenhaftes) .....	aineettomat oliot, muistot ja fantasiakuvat*.

Verratkaa tähän sitä, mitä Mach sanoo kaikkien „elementtejä” koskevien selittelyjensä jälkeen („Aistimusten analyysi”, s. 33): „Eivät kappaleet aiheuta aistimuksia, vaan elementtien kompleksit (aistimusten kompleksit) muodostavat kappaleita”. Siinä on nyt se „maailman elementtien löytö”, joka on voittanut idealismin ja materialismin yksipuolisuuden! Ensin meille vakuutetaan, että „elementit” = jotain uutta, samanaikaisesti sekä fyysillistä että psyykkillistä, ja sitten salaviihkää tehdään pienoinen oikaisu: sen sijaan, että karkean materialistisesti tehtäisiin ero materian (kappaleiden, olioiden) ja psyykkillisen (aistimuksen, muiston, fantasiakuvan) välillä, esitetään „uusimman positivismin” oppi esineellisistä elementeistä ja ajatuksellisista elementeistä. Adler (Fritz) ei paljoakaan hyötynyt „maailman elementtien löydöstä”!

Väittäessään Plehanovia vastaan Bogdanov kirjoitti vuonna 1906: „...En voi myöntää olevani machilainen filosofiassa. Yleisessä filosofisessa konseptiossa olen ottanut Machilta vain yhden seikan — käsityksen kokemusainesten neutraalisuudesta „fyysillisen” ja „psyykkillisen” suhteen, näiden käsitteiden riippuvaisuudesta pelkästä kokemusyhteydestä” („Empiriomonismi”, III kirja, Pietari, 1906, s. XLI). Tämä on samaa kuin jos uskovainen ihminen sanoisi: en voi myöntää olevani uskonnon kannattaja, sillä

\* R. Avenarius. „Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie”, julkaisussa „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie” 21, Bd. XVIII (1894) ja XIX (1895) („Huomautuksia psykologian esineen käsitteestä” „Tieteellisen filosofian neljännesvuosijulkaisussa”, niteet XVIII (1894) ja XIX (1895). Toim.).

olen ottanut sen kannattajilta „vain yhden seikan”: uskon jumalaan. Tuo „vain yksi seikka”, jonka Bogdanov on ottanut Machilta, on juuri machilaisuuden *perusvirhe*, koko tuon filosofian suurin erehdys. Bogdanovin poikkeamiset empiriokritisismistä, joille Bogdanov itse antaa hyvin suuren merkityksen, ovat itse asiassa aivan toisarvoisia eivätkä ne mene niiden osittaisten, yksityisten, yksilöllisten eroavuuksien rajojen yli, joita on Machin hyväksymien ja Machin hyväksyvien eri empiriokriitikkojen välillä (tästä tarkemmin tuonnempana). Kun Bogdanov suuttui siitä, että hänet sekoitetaan machilaisiin, niin tällä hän vain paljasti sen, että hän ei käsitä *peruseroavuutta* materialismin ja sen välillä, mikä on yhteistä Bogdanoville ja kaikille muille machilaisille. Tärkeää ei ole se, kuinka Bogdanov on kehittelty tai korjaillut tai huonontanut machilaisuutta. Tärkeää on se, että hän on hyljännyt materialistisen kannan ja siten tuominut itsensä väistämättömästi sekavuuteen ja idealistisiin harhailuihin.

Kuten olemme nähneet, oli Bogdanov oikealla kannalla vuonna 1899, jolloin hän kirjoitti: „Edessäni seisovan ihmisen kuva, jonka näköaisti minulle välittömästi antaa, on aistimus”\*. Bogdanov ei ole vaivautunut arvostelemaan tätä vanhaa mielipidettään. Hän on uskonut sokeasti Machin sanaan ja alkanut tämän perässä toistella, että kokemuksen „elementit” ovat neutraalisia fyysillisen ja psyykillisen suhteen. „Kuten uusin positiivinen filosofia on saanut selville”, kirjoitti Bogdanov „Empiriomonismin” I kirjassa (2. painos, s. 90), „ovat psyykillisen kokemuksen elementit samoja kuin yleensä kaiken kokemuksen elementit, koska ne ovat samoja kuin fyysillisen kokemuksen elementit”. Tai vuonna 1906 (III kirja, s. XX): „ja mitä tulee „idealismiin”, niin voidaanko siitä puhua pelkästään sen perusteella, että „fyysillisen kokemuksen” elementit katsotaan samoiksi kuin „psyykillisen kokemuksen” elementit eli alkeelliset aistimukset, koska se kerran on yksinkertaisesti kiistaton tosiasia”.

Juuri tässä on Bogdanovin kaikkien filosofisten vastoinkäymisten varsinainen lähde, joka on hänelle ja kaikille machilaisille yhteinen. Voidaan ja täytyy puhua idealismista

---

\* „Historiallisen luonnonkäsityksen perusainekset”, s. 216. Vrt. edellä esitettyjä otteita.

silloin, kun „fyysillisen kokemuksen elementit” (s.o. fyysillinen, ulkomaailma, materia) katsotaan samaksi kuin aistimukset, sillä se ei ole mitään muuta kuin berkeleyläisyyttä. Uusimmasta filosofiasta, positiivisesta filosofiasta, kiistattomasta tosiasiasta ei siinä ole jälkeäkään, siinä on vain iänikuisen vanha idealistinen sofismi. Ja jos Bogdanovilta kysyttäisiin, kuinka hän voi todistaa tuon „kiistattoman tosiasian”, että fyysillinen on samaa kuin aistimukset, niin te ette saa kuulla yhtään ainoaa todistetta, lukuunottamatta idealistien iänikuista kertosaettä: minä aistin vain omia aistimuksiani; „itsetietoisuuden todistus” (die Aussage des Selbstbewusstseins — Avenariuksella „Prolegomenassa”, 2. saksal. painos, s. 56, § 93); tai „meidän kokemukseamme” (joka sanoo, että „me olemme aistivia substansseja”) „on aistimus annettu meille luotettavammin kuin substantiaalisuus” (sama, s. 55, § 91) j.n.e., j.n.e., y.m.s. „Kiistämättömänä tosiasiana” on Bogdanov (Machia uskoen) ottanut taantumuksellisen filosofisen silmänkääntötempun, sillä itse asiassa ei ole esitetty eikä voida esittää yhtään ainoaa tosiasiaa, joka kumoaisi käsityksen aistimuksesta ulkomaailman kuvana, käsityksen, jonka kannalla Bogdanov oli vuonna 1899 ja jonka kannalla luonnontiede on yhä edelleen. Fyysikko Mach on filosofisissa harhailuisaan poikennut kokonaan pois „nykyaikaisesta luonnontieteestä”. Tästä tärkeästä seikasta, jota Bogdanov ei ole huomannut, on meidän myöhemmin vielä paljon puhuttava.

Yksi niistä seikoista, jotka ovat auttaneet Bogdanovia niin nopeasti hyppäämään luonnontieteilijäin materialismista Machin sekavaan idealismiin, on ollut (Ostwaldin vaikutuksen ohella) Avenariuksen oppi riippuvaisesta ja riippumattomasta kokemuksen sarjasta. Bogdanov itse esittää „Empiriomonismin” I kirjassa asian tällä tavalla: „Mikäli kokemusainekset esiintyvät *riippuvaisina kysymyksessä olevan hermosysteemin tilasta*, sikäli ne muodostavat kysymyksessä olevan henkilön *psykkillisen maailman*; mikäli kokemusainekset otetaan *tällaisen riippuvaisuuden ulkopuolella*, sikäli on edessämme *fyysillinen maailma*. Sen vuoksi Avenarius merkitsee nämä kaksi kokemuksen alaa *riippuvaiseksi ja riippumattomaksi kokemuksen sarjaksi*” (s. 18).

Onnettomuus onkin juuri siinä, että oppi (ihmisen aistimuksesta) *riippumattomasta* „sarjasta” on materialismin salakuljettamista, laitonta, mielivaltaista ja eklektistä sen filosofian kannalta, joka sanoo, että kappaleet ovat aistimuskomplekseja, että aistimukset ja fyysillisen „elementit” ovat „yhtäläisiä”. Sillä kun te kerran olette myöntäneet, että valon lähde ja valoaallot ovat olemassa ihmisestä ja ihmisen tajunnasta *riippumatta*, että väri on riippuvainen näiden aaltojen vaikutuksesta verkkokalvoon,—niin te tosiasiallisesti olette asettuneet materialistiselle kannalle ja *hävittäneet maan tasalle* idealismin kaikki „kiistattomat tosiasiat” kaikkine „aistimuskomplekseineen”, uusimman positivismin keksimine elementteineen ja muine samanlaisine järjestömyyksineen.

Onnettomuus onkin juuri siinä, että Bogdanov (muiden venäläisten machilaisten mukana) ei ole syventynyt Machin ja Avenariuksen alkuperäisiin idealistisiin katsomuksiin, ei ole ottanut selkoa heidän idealistisista perusolettamuksistaan eikä sen vuoksi ole huomannut, että heidän myöhemmät yrityksensä materialismin salakuljettamiseksi ovat laittomia ja eklektisiä. Mutta samoin kuin filosofisessa kirjallisuudessa on yleisesti myönnetty Machin ja Avenariuksen alkuperäinen idealismi, samoin on myös yleisesti myönnetty se, että empiriokritisismi on myöhemmin yrittänyt kääntyä materialismiin päin. Ylempänä siteeraamamme ranskalainen kirjoittaja Cauwelaert näkee Avenariuksen „Prolegomenassa” „monistista idealismia”, „Puhtaan kokemuksen kritiikissä” (1888—1890)—„absoluuttista realismia” ja „Inhimillisessä maailmankäsityksessä” (1891) tämän muutoksen „selittämis”-yrityksen. Huomautamme, että realismi termiä käytetään tässä idealismin vastakohtaa tarkoittaen. Engelsin esimerkkiä seuraten minä käytän tässä merkityksessä *ainoastaan* materialismi sanaa ja pidän tätä terminologiaa ainoana oikeana, varsinkin sen vuoksi, että „realismi” sanan ovat kaapanneet positivistit ja muut sekapääät, jotka horjuvat materialismin ja idealismin välillä. Tässä riittää, kun toteamme, että Cauwelaert tarkoittaa sitä kiistatonta tosiasiaa, että „Prolegomenassa” (1876) on aistimus Avenariukselle ainoa olevainen, kun taas „substanssi” on — „ajatuksen säästämisen” periaatteen mukaan! — eliminoitu, mutta „Puhtaan kokemuksen

kritiikissä” on fyysillinen katsottu *riippumattomaksi sarjaksi*, psyykillinen ja siis myöskin aistimukset taas — riippuvaiseksi.

Avenariuksen oppilas Rudolf Willy myöntää samoin, että Avenarius, joka vuonna 1876 oli „kokonaan” idealisti, myöhemmin „sovitteli” (Ausgleich) tähän oppiin „naivia realismia” (ylempänä mainittu teos, sama kohta) — s.o. sitä vaistonvaraisesti, tiedottomasti materialistista kantaa, jolla ihmiskunta on, käsittäessään ulkomaailman olemassaolevaksi tajunnastamme riippumatta.

Oskar Ewald, „Avenarius empiriokritismin perustajana” nimisen kirjan tekijä, sanoo, että tämä filosofia yhdistää itseensä ristiriitaisia idealistisia ja „realistisia” (olisi pitänyt sanoa: materialistisia) aineksia, elementtejä (ei „elementti” sanan machilaisessa, vaan inhimillisessä mielessä). Esimerkiksi, „absoluuttinen (katsantotapa) ikuistaisi naiivin realismin, suhteellinen julistaisi vakinaiseksi yksinomaisen idealismin” \*. Avenarius nimittää absoluuttiseksi katsantotavaksi sitä, mikä Machilla vastaa „elementtien” yhteyttä meidän ruumiimme ulkopuolella, ja suhteelliseksi sitä, mikä Machilla vastaa meidän ruumiistamme riippuvaisten „elementtien” yhteyttä.

Mutta erikoisen mielenkiintoinen meille on tässä suhteessa Wundtin lausunto, Wundtin, joka itse — samoin kuin enemmistö edellä mainituista kirjoittajista — on sekavalla idealistisella kannalla, mutta joka ehkä kaikkein tarkkaavaisimmin on tutkinut empiriokritismin. P. Jushkevitch sanoo tämän johdosta seuraavaa: „Mielenkiintoista on, että Wundt pitää empiriokritismiä materialismin viimeisen tyypin tieteellisimpänä muotona” \*\*, s.o. sen tyypin materialistien, jotka henkisessä näkevät aineellisten prosessien funktion (ja joita — lisäämme puolestamme — Wundt nimittää spinozalaisuuden ja absoluuttisen materialismin välimailloiksi \*\*\*).

W. Wundtin lausunto on todellakin erikoisen mielenkiintoinen. Mutta kaikkein „mielenkiintoisinta” tässä on se,

\* Oskar Ewald. „Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus”, Brl., 1905, S. 66 („Richard Avenarius empiriokritismin perustajana”, Berliini, 1905, s. 66. *Toim.*).

\*\* П. Юшкевич. „Материализм и критический реализм”, Спб., 1908, стр. 15 (P. Jushkevitch. „Materialismi ja kriittinen realismi”, Pietari, 1908, s. 15. *Suom.*).

\*\*\* W. Wundt. „Ober naiven und kritischen Realismus”, „Philosophische Studien” 2, Bd. XIII, 1897, S. 334 („Naivista ja kriittillisestä realismista” „Filosofisissa tutkimissa”, XIII nide, 1897, s. 334. *Toim.*).



kuinka hra Jushkevitch suhtautuu niihin filosofisiin kirjoihin ja kirjoituksiin, joista hän puhuu. Se on tyypillinen mallinäyte machilaistemme suhtautumisesta asiaan. Gogolin Petrushka luki ja havaitsi mielenkiintoiseksi sen, että kirjaimista aina tulee sanoja. Hra Jushkevitch luki Wundtia ja havaitsi „mielenkiintoiseksi” sen, että Wundt syyttää Avenariusta materialismista. Jos Wundt on väärässä, niin miksi häntä ei kumota? Jos hän on oikeassa, niin miksei selitetä materialismin ja empiriokritisismen vastakkain asettamista? Hra Jushkevitch havaitsee „mielenkiintoiseksi” sen, mitä idealisti Wundt sanoo, mutta asian selvittämistä pitää tämä machilainen aivan tarpeettomana työnä (kaiketi-kin „ajatuksen säästämisen” periaatteen vuoksi)...

Juttu on siinä, että ilmoittaessaan lukijalle, kuinka Wundt syyttää Avenariusta materialismista, ja vaietessaan siitä, että Wundt pitää empiriokritisismen toisia puolia materialismina, toisia idealismina ja yhteyttä näiden välillä keinoitekoisena, Jushkevitch *väärästi asian kokonaan*. Joko tämä gentlemanni ei lainkaan ymmärrä sitä, mitä hän lukee, tai häntä on johtanut halu ovelasti kehua itseään Wundtin kautta: eivätpäs viralliset professorit pidä meitäkään minään sekapäinä, vaan materialisteina.

Mainittu Wundtin kirjoitus on iso kirja (yli 300 sivua), jossa eritellään yksityiskohtaisesti ensin immanenttien koulukuntaa, sitten empiriokriitikkoja. Miksi Wundt on yhdistänyt nämä kaksi koulukuntaa? Siksi, että hän pitää niitä *läheisinä sukulaisina* — ja tämä käsitys, jonka Mach, Avenarius, Petzoldt ja immanentit hyväksyvät, on ehdottomasti oikea, kuten tuonnempana näemme. Wundt osoittaa mainitun kirjoituksensa ensimmäisessä osassa, että immanentit ovat idealisteja, subjektivisteja, fideismin kannattajia. Kuten tuonnempana näemme, on tämäkin aivan oikea mielipide, vaikka Wundt lausuukin sen julki tarpeettomasti liikakuormitetulla professorimaisella oppineisuudella, tarpeettomin hienouksin ja varauksin, jotka saavat selityksensä siitä, että Wundt itse on idealisti ja fideisti. Hän ei moiti immanentteja siitä, että he ovat idealisteja ja fideismin kannattajia, vaan siitä, että he eivät hänen mielestään tee oikeita johtopäätöksiä näistä korkeista periaatteista. Edelleen, kirjoituksen toisen ja kolmannen osan Wundt omistaa empiriokritisismille. Hän osoittaa tällöin aivan selvin sanoin, että empiriokritisismen sangen tärkeät teoreettiset

väittämät („kokemuksen” ymmärtäminen ja „alkuperuste-koordinaatio”, josta tulemme tuonnempana puhumaan) ovat sillä *samat* kuin immanenteilla (die empiriokritische in Uebereinstimmung mit der immanenten Philosophie annimmt, S. 382, Wundtin kirjoitus). Avenariuksen muut teoreettiset väittämät on lainattu materialisteilta, empiriokritisismi kokonaisuudessaan on „*kirjava seos*” (bunte Mischung, S. 57, main. kirj.), jossa „eri osien välillä *ei ole mitään yhteyttä*” (an sich einander völlig heterogen sind, s. 56).

Avenariuksen ja Machin sekasotkun materialistisiin siruihin kuuluvaksi Wundt lukee pääasiassa ensin mainitun opin „*riippumattomasta vitaalisarjasta*”. Jos lähдете „systemistä C” (Avenarius, jonka erikoista mielityötä on kirjoittanut leikkiminen uusilla termeillä, merkitsee näin ihmisen aivot eli yleensä hermoston), jos psyykillinen on teille aivojen toiminto, niin tämä „systemi C” on „metafyysillinen substanssi”, sanoo Wundt (main. kirjoitus, s. 64), ja teidän oppinne on materialismia. On sanottava, että monet idealistit ja kaikki agnostikot (heidän joukossaan kantilaiset ja humelaiset) nimittelevät materialisteja metafyysikoiksi, koska heistä näyttää, että ihmisen tajunnasta riippumattoman ulkomaailman olemassaolon tunnustaminen muka on astumista kokemuksen puitteiden ulkopuolelle. Tästä terminologiasta ja sen täydellisestä paikkansapitämättömyydestä marxilaiselta kannalta katsoen tulemme vastaavassa kohdassa puhumaan. Nyt on tärkeätä panna merkille, että juuri „riippumattoman” sarjan olettaminen Avenariuksella (ja samoin Machilla, joka ilmaisee saman ajatuksen toisin sanoin) on — eri puolueiden, s.o. filosofiassa esiintyvien eri suuntausten filosofien yleisen tunnustuksen mukaan — *lainaamista materialismilta*. Jos te lähдете siitä, että kaikki olevainen on aistimusta ja että kappaleet ovat aistimuskomplekseja, niin te ette voi, rikkomatta kaikkia perusolettamuksianne ja koko „omaa” filosofiaanne, tulla siihen tulokseen, että *fyysillinen* on olemassa tajunnastamme *riippumatta* ja että aistiminen on määrättyllä tavalla järjestyneen materian *toiminto*. Mach ja Avenarius yhdistelevät filosofiassaan idealistisia perusolettamuksia ja erinäisiä materialistisia johtopäätöksiä nimenomaan sen tähden, että heidän teoriansa on mallinäyte siitä „eklektisestä

kerjäläisrokasta”<sup>22</sup>, josta Engels puhui ansaitulla ylenkatseella\*.

Tämä eklektisismi pistää erikoisesti silmään Machin viimeisessä filosofisessa teoksessa „Tieto ja harha”, 2. painos, 1906. Näimme jo, että Mach sanoo siinä: „ei ole ensinkään vaikeaa rakentaa jokaista fyysillistä elementtiä aistimuksesta, s.o. psyykillisistä elementeistä”,— ja samasta kirjasta luemme: „Riippuvaisuudet U:n ulkopuolella (U = Umgrenzung, s.o. „ruumiimme ulottuvaisuusraja”, Seite 8) ovat fysiikkaa laajimmassa mielessä” (S. 323, § 4). „Saadaksemme nämä riippuvaisuudet puhtaassa muodossa (rein erhalten), on mahdollisuuden mukaan suljettava pois tarkkailijan, s.o. U:n sisäpuolella olevien elementtien vaikutus” (sama). Niin, niin. Tiainen lupasi ensin sytyttää meren palamaan, s.o. rakentaa fyysiset elementit psyykillisistä, mutta sitten osoittautui, että fyysiset elementit ovatkin „ruumiimme sisäpuolella olevien” psyykillisten elementtien puitteiden ulkopuolella! On sekin filosofiaa!

Vielä yksi esimerkki: „Täydellistä (ihanteellista, vollkommenes) kaasua, täydellistä nestettä, täydellisesti kimmoista kappaletta ei ole olemassa; fyysikko tietää, että hänen kuvitelmansa vastaavat tosiasioita vain likipitäen, mielivaltaisesti yksinkertaisten niitä; hän on tietoinen tästä poikkeamasta, joka ei ole poistettavissa” (S. 418, § 30).

Minkäläisestä poikkeamasta (Abweichung) tässä on puhe? Minkä poikkeamisesta ja mistä? Ajatuksen (fysiikan teorian) poikkeamisesta tosiasioista. Mutta mitä ovat ajatukset, ideat? Ideat ovat „aistimusten jälkiä” (S. 9). Entä mitä ovat tosiasiat? Tosiasiat ovat „aistimuskomplekseja”; siis aistimusten jälkien poikkeaminen aistimuskomplekseista ei ole poistettavissa.

Mitä tämä merkitsee? Se merkitsee, että Mach *uhoittaa* oman teoriasensa, ja ryhtyessään puhumaan fysiikan eri kysymyksistä hän puhuu yksinkertaisesti, ilman idealistista konstailua, s.o. puhuu materialistisesti. Kaikki

\* Alkulause teokseen „Ludwig Feuerbach”, päivätty helmikuussa 1888. Nämä Engelsing sanat kohdistuvat saksalaiseen professorifilosofiaan yleensä. Machilaiset, jotka haluavat olla marxilaisia, mutta eivät kykene syventymään Engelsing ajatuksen tarkoitukseen ja sisältöön, vetäytyvät toisinaan tällaisen surkean verukkeen suojaan: „Engels ei vielä tuntenut Machia” (Fritz Adler „Hist. materialismissa”, s. 370). Mihin tämä mielipide perustuu? Siihenkö, että Engels ei siteeraa Machia eikä Avenariusta? Muita perusteita ei ole, mutta tämäkään peruste ei kelpaa, sillä Engels ei mainitse nimeltään *ketään* eklektikoista, mutta Engels tuskin saattoi olla tuntematta Avenariusta, joka vuodesta 1876 alkaen julkaisi „tieteellisen” filosofian neljännesvuosittain ilmestyvää aikakauskirjaa.

„aistimuskompleksit” ja koko tuo berkeleyläinen suurviisaus jää pois. Fyysikkojen teoria osoittautuu meidän ulkopuolellemme ja meistä riippumatta olevien kappaleiden, nesteiden ja kaasujen heijastukseksi, ja tämä heijastus on tietysti likipitäistä, mutta väärin on sanoa tätä likipitäisyyttä eli yksinkertaistamista „mielivaltaiseksi”. *Käytännössä* Mach käsittelee tässä aistimusta aivan samoin kuin sitä käsittelee koko se luonnontiede, jota Berkeleyyn ja Humen oppilaat eivät ole „puhdistaneet”, s.o. *ulkomaailman kuvana*. Machin oma teoria on subjektiivista idealismia, mutta kun tarvitaan objektiivisuuden momenttia, niin Mach kainostelematta sisällyttää mietteisiinsä vastakkaisen, s.o. materialistisen tietoteorian perusolettamuksia. Eduard Hartmann, joka on johdonmukainen idealisti ja johdonmukainen taantumuksellinen filosofiassa ja *myötämielinen machilaisten taistelulle materialismia vastaan*, tulee hyvin lähelle totuutta sanoessaan, että Machin filosofinen kanta on „naiivin realismin ja absoluuttisen illusionismin sekoittamista” (Nichtunterscheidung)\*. Se on totta. Oppi, että kappaleet ovat aistimuskomplekseja y.m., on absoluuttista illusionismia, s.o. solipsismia, sillä tältä kannalta katsoen koko maailma ei ole mitään muuta kuin minun illuusioni. Mutta esittämämme Machin lausunto, samoin kuin joukko muita hänen erillisiä lausuntojaan, on n.s. „naiivia realismia”, t.s. tiedottomasti, vaistonvaraisesti luonnontieteilijöiltä otettua materialistista tietoteoriaa.

Avenarius ja hänen jälkiään seuraavat professorit yrittävät peittää tämän sekoituksen „alkuperuste-koordinaation” teorialla. Siirrymme kohta tarkastelemaan tätä teoriaa, mutta ensin käsittelemme loppuun kysymyksen siitä, että Avenariusta syytetään materialismista. Hra Jushkevitch, josta hänelle käsittämätön Wundtin lausunto näytti mielenkiintoiselta, ei vaivautunut ottamaan itse selkoa eikä suvainnut ilmoittaa lukijalle, kuinka Avenariuksen lähimmät oppilaat ja seuraajat ovat suhtautuneet tähän syytökseen. Se on kuitenkin välttämätöntä asian selvittämiseksi, jos meitä kiinnostaa kysymys Marxin filosofian, s.o. materialismin suhteesta empiriokritismin filosofiaan. Ja sitten, jos machilaisuus on sekavuutta, materialismin

\* *Eduard von Hartmann*. „Die Weltanschauung der modernen Physik”, Lpz., 1902, S. 219 („Nykyaikaisen fysiikan maailmankatsomus”, Leipzig, 1902, s. 219. *Toim.*).

ja idealismin sekoitusta, niin on tärkeää tietää, mihin suuntaan tämä virtaus on lähtenyt painumaan — jos näin saa sanoa — sitten kun viralliset idealistit ovat alkanet hylkiä sitä sen materialismille tekemien myönnytysten vuoksi.

Wundtille vastasi m.m. kaksi puhtainta ja oikeaoppisinta Avenariuksen oppilasta, J. Petzoldt ja Fr. Carstanjen. Petzoldt torjui ylpeän suuttumuksen vallassa saksalaista professoria häpäisevän syytöksen materialismista ja vetosi... arvaatko mihin?.. Avenariuksen „Prolegomenaan”, jossa substanssi-käsite on näet tuhottu! Mukava teoria, kun siihen saadaan mahtumaan sekä puhtaasti idealistisia teoksia että mielivaltaisesti otettuja materialistisia perusolettamuksia! Avenariuksen „Puhtaan kokemuksen kritiikki” ei tietenkään ole ristiriidassa tämän opin, s.o. materialismin kanssa — kirjoittaa Petzoldt — mutta yhtä vähän se on myös ristiriidassa suorastaan vastakkaisen, spiritualistisen opin kanssa \*. Mainiota puolustusta! Tuotahan Engels juuri nimittikin eklektiseksi kerjäläisrokaksi. Bogdanov, joka ei halua myöntää olevansa machilainen, mutta haluaa, että hänet tunnustettaisiin (*filosofiassa*) marxilaiseksi, kulkee Petzoldtin perässä. Hän arvelee, että „empirokritisismillä ei ole mitään tekemistä materialismin, spiritualismin eikä yleensä minkään metafysiikan kanssa” \*\*, että „totuus... ei ole „kultainen keskitie” vastakkain törmäävien suuntausten” (materialismin ja spiritualismin) välillä, vaan se on „niiden molempien ulkopuolella” \*\*\*. Se, mikä Bogdanovista näyttää totuudelta, on itse asiassa vain sekavuutta, horjuntaa materialismin ja idealismin välillä.

Carstanjen, väitellessään Wundtia vastaan, kirjoitti, että hän ehdottomasti torjuu „materialistisen momentin salakuljettamisen (Unterschiebung)”, „sillä se on aivan vieras puhtaan kokemuksen kritiikille” \*\*\*\*. „Empirokritisismi on skeptisismiä *κατ'ἐξοχήν* (ennen muuta) käsitteiden sisälön suhteen”. Tässä machilaisuuden puolueettomuuden

\* *J. Petzoldt*. „Einf. i. d. Ph. d. r. Erf.”, Bd. I, S. 351, 352 („Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung”, Bd. I, S. 351, 352.— „Johdatus puhtaan kokemuksen filosofiaan”, I osa, ss. 351 ja 352. *Toim.*).

\*\* „Empiriomonismi”, I kirja, 2. painos, s. 21.

\*\*\* Sama, s. 93.

\*\*\*\* *Fr. Carstanjen*. „Der Empiirkritizismus, zugleich eine Erwiderung auf W. Wundt's Aufsätze”, „Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos.”, Jahrg. 22 (1898), SS. 73 ja 213 („Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie”, Jahrg. 22 (1898), SS. 73 ja 213.— „Empiirkritisismi, samalla vastaus W. Wundtin kirjoitukseen”. „Tieteellisen filosofian neljännesvuosijulkaisu”, 22. vuosikerta (1898), ss. 73 ja 213. *Toim.*).

voimaperäisessä alleviivaamisessa on hitunen totta: Machin ja Avenariuksen tekemä oikaisu heidän alkuperäiseen idealismiinsa ei ole mitään muuta kuin puolittaisten myönytysten tekemistä materialismille. Berkeleyyn johdonmukainen kanta: ulkomaailma on minun aistimustani, muuttuakin toisinaan Humen kannaksi: jätän syrjään kysymyksen siitä, onko minun aistimusteni takana jotain. Mutta tämä agnostisismin kanta panee välttämättömästi horjumaan materialismin ja idealismin välillä.

### 3. ALKUPERUSTE-KOORDINAATIO JA „NAIIVI REALISMI”

Avenarius on esittänyt oppinsa alkuperuste-koordinaatiosta „Inhimillisessä maailmankäsityksessä” ja „Huomautuksissa”. Viimeksi mainittu teos on kirjoitettu myöhemmin, ja Avenarius tähdentää siinä, että hän ei esitä siinä mitään, mikä eroaisi „Puhtaan kokemuksen kritiikistä” ja „Inhimillisestä maailmankäsityksestä”, vaan *samaa*, vaikkakin hieman toisin („Bemerk.”\*, 1894, S. 137, main. aikakauslehdessä). Tämän opin ydin on väite „meidän *Minämme* (des Ich) ja ympäristön erottamattomasta (unauflösliche) koordinaatiosta” (s.o. vastavuoroisesta yhteydestä) (S. 146). „Filosofisesti puhuen”, sanoo Avenarius samalla, „voidaan sanoa: „*Minä* ja *ei-Minä*””. Kummankin, sekä meidän *Minämme* että ympäristön „tapaamme *aina* yhdessä” (immer ein Zusammen-Vorgefundenes). „Mikään kyseisen (eli tapaamamme: des Vorgefundenen) täydellinen kuvaus ei voi sisältää „ympäristöä” ilman jotakin *Minää* (ohne ein Ich), jonka ympäristönä tuo ympäristö on, ainakaan ilman sitä *Minää*, joka tuota tavattua (eli kyseistä: das Vorgefundene) kuvailee” (S. 146). *Minää* nimitetään tällöin koordinaation *keskusjäseneksi*, ympäristöä *vastajäseneksi* (Gegenglied). (Ks. „Der menschliche Weltbegriff”\*\*, 2. painos, 1905, ss. 83—84, § 148 ja seur.)

Avenarius luulee tällä opilla tunnustavansa kaiken sen arvon, joka on n.s. *naiivilla realismilla*, s.o. kaikkien sellaisten ihmisten tavanomaisella, epäfilosofisella, naiivilla käsitksellä, ihmisten, jotka eivät mietiskele sitä, ovatko he itse

\* — „Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie” — „Huomautuksia psykologian esineestä”. *Toim.*

\*\* — „Inhimillinen maailmankäsitys”. *Toim.*

olemassa ja onko ympäristö, ulkomaailma olemassa. Mach selittää olevansa solidaarinen Avenariuksen kanssa ja yrittää myöskin esittää itsensä „naiivin realismin” puolustajaksi („Aistimusten analyysi”, s. 39). Poikkeuksetta kaikki venäläiset machilaiset ovat uskoneet Machia ja Avenariusta, että tuo on todellakin „naiivin realismin” puolustamista: *Minä* tunnustetaan, ympäristö tunnustetaan — mitä te vielä tahdotte?

Päästäksemme selville siitä, kenen puolella tässä on suurin aste todella *naiiviutta*, aloitamme hieman kauempaa. Tässä on erään filosofin kansantajuinen keskustelu lukijan kanssa:

„*Lukija*: Täytyy olla olemassa olioiden järjestelmä (tavallisen filosofian mielipiteen mukaan) ja vasta olioista on tajunta johdatettava”.

„*Filosofi*: Nyt sinä haastelet ammattifilosofien perässä... etkä terveen ihmisjärjen ja todellisen tajunnan näkökannalta...”

„Sano minulle ja mieti tarkoin ennen kuin vastaat: esiintyykö sinussa tai sinun edessäsi mikään olio muutoin kuin yhdessä tuon olion tajuamisen kanssa eli sen tajuamisen kautta?..”

„*Lukija*: Jos oikein asiaa mietin, niin minun täytyy olla yhtä mieltä kanssasi”.

„*Filosofi*: No nyt sinä puhut omassa nimessäsi, omasta sisimmästäsi. Älä pyri hyppäämään ulos itsestäsi äläkä käsittämään enempää kuin minkä voit käsittää (tai huomata), nimittäin tajunnan *ja* (filosofin kursivointi) olion, olion *ja* tajunnan; eli tarkemmin sanoen: ei kumpaakaan erikseen, vaan sen, mikä vasta myöhemmin jakautuu molemmiksi, sen, mikä on ehdottomasti subjektiivis-objektiivista ja objektiivis-subjektiivista”.

Tässä on empiriokriittillisen alkuperuste-koordinaation koko ydin, sen uusimman puolustuksen koko ydin, jota „naiivi realismi” saa osakseen uusimmalta positivismilta! „Erottamattoman” koordinaation ajatus on tässä esitetty täysin selvästi ja nimenomaan siltä näkökannalta, että se muka on tavallisen inhimillisen käsityksen todellista puolustamista, inhimillisen käsityksen, jota „ammattifilosofien” viisastelut eivät ole vääristelleet. Ja kuitenkin on tuo lauaamamme keskustelu otettu *vuonna 1801 ilmestyneestä*,

*subjektiivisen idealismin* klassillisen edustajan, Johann Gottlieb *Fichte* kirjoittamasta teoksesta \*.

Käsiteltävänä olevassa Machin ja Avenariuksen opissa ei ole mitään muuta kuin subjektiivisen idealismin lauseparsien mukailamista. Heidän luulonsa, että he ovat muka kohonneet materialismin ja idealismin yläpuolelle ja poistaneet vastakohtaisuuden sen käsityskannan, joka kulkee esineestä *tajuntaan*, ja päinvastaisen käsityskannan välillä, on hiukan uusitun fichteläisyyden turhaa luuloa. *Fichte* myös kuvittelee, että hän on sitonut „erottamattomasti” yhteen „minän” ja „ympäristön”, *tajunnan* ja *olion*, että hän muka on „ratkaissut” kysymyksen viittaamalla siihen seikkaan, että ihminen ei voi hypätä ulos itsestään. Toisin sanoen on kerrattu *Berkeleyn* todistetta: minä aistin vain omia aistimuksiani, minulla ei ole oikeutta edellyttää „objekteja sinänsä” aistimusteni ulkopuolella. *Berkeleyn* v. 1710, *Fichte* v. 1801 ja *Avenariuksen* vv. 1891—1894 käyttämät erilaiset sanontatavat eivät ollenkaan muuta asian oleellista puolta, s.o. subjektiivisen idealismin filosofista peruslinjaa. Maailma on minun aistimukseni; meidän *Minämme* „edellyttää” (luo, tuottaa) ei-*Minän*; *olio* on erottamattomasti sidottu *tajuntaan*; meidän *Minämme* ja *ympäristön* erottamaton koordinaatio on empiriokriittinen alkuperuste-koordinaatio — kaikki tuo on yhtä ja samaa väitettä, samaa vanhaa romua hieman silatun tai uudelleen maalatun kilven alla.

Vetoaminen „naiiviin realismiin”, jota tuollainen filosofia muka puolustaa, on kaikkein halpalaatuisin *sofismi*. Jokaisen terveen ihmisen, joka ei ole ollut hullujenhuoneessa eikä idealistisilla filosofeilla opissa, „naiivi realismi” on sitä, että oliot, *ympäristö*, maailma ovat olemassa meidän aistimisestamme, meidän *tajunnastamme*, meidän *Minästä* ja yleensä ihmisestä *riippumatta*. Se sama *kokemus* (ei sanan machilaisessa, vaan inhimillisessä mielessä), joka on synnyttänyt meissä sen horjumattoman vakaumuksen, että meistä *riippumatta* on olemassa toisia ihmisiä, eivätkä pelkät minun aistimusteni, korkean, matalan, keltaisen,

---

\* *Johann Gottlieb Fichte*. „Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie.— Ein Versuch die Leser zum Verstehen zu zwingen”, Berlin, 1801, ss. 178—180 („Päivänselvä esitys suurelle yleisölle uusimman filosofian todellisesta olemuksesta.— Yritys pakottaa lukija ymmärtämään”, Berliini, 1801, ss. 178—180. *Toim.*).



kovan j.n.e. kompleksit, tämä sama *kokemus* synnyttää meissä sen vakaumuksen, että oliot, maailma, ympäristö ovat olemassa meistä riippumatta. Meidän aistimuksemme, meidän tajuntamme on vain ulkomaailman *kuva*, ja on itsestään ymmärrettävää, että kuvastusta ei voi olla olemassa ilman kuvastettavaa, mutta kuvastettava on olemassa kuvastavasta riippumatta. Materialismi ottaa ihmiskunnan „naiivin” vakaumuksen *tietoisesti* tietoteoriaansa perustaksi.

Eikö tällainen „alkuperuste-koordinaation” arvio ole tulos materialistisesta ennakkoluulosta machilaisuutta vastaan? Ei ollenkaan. Filosofian erikoistuntijat, joille kaikenlainen kiivailu materialismin puolesta on vieras ja jotka jopa vihaavat sitä ja hyväksyvät nämä tai nuo idealistiset järjestelmät, myöntävät, että Avenariuksen ja kumpp. alkuperuste-koordinaatio on subjektiivista idealismia. Esimerkiksi Wundt, jonka mielenkiintoista lausuntoa hra Jushkevitch ei ole ymmärtänyt, sanoo suoraan, että Avenariuksen teoria, jonka mukaan olevaisen eli meidän tapaamamme täydellinen kuvaaminen on muka mahdoton ilman jonkinlaista *Minää*, ilman tarkkailijaa tai kuvaajaa, on „todellisen kokemussisällön ja sitä koskevan mietiskelyn väärää toisiinsa sekoittamista”. Luonnontiede — sanoo Wundt — yleensä abstrahoi jokaisesta tarkkailijasta. „Tällainen abstraktio on mahdollinen vain sen vuoksi, että kaikenlainen kokevan yksilön näkeminen (hinzudenken, kirjaimellisesti — tyköajattelu) jokaisessa kokemussisällössä, minkä empiriokriittinen samoin kuin immanenssifilosofiakin hyväksyy, on yleensä kokemuseräisesti perustelematon oletus, joka johtuu todellisen kokemussisällön ja sitä koskevan mietiskelyn väärästä toisiinsa sekoittamisesta” (main. kirjoitus, S. 382). Sillä immanentit (Schuppe, Rehmke, Leclair, Schubert-Soldern), jotka, kuten tuonnempana saamme nähdä, itse tuovat ilmi lämpimän myötätuntonsa Avenariusta kohtaan, pitävät lähtökohtanaan *nimenomaan* tätä ajatusta subjektin ja objektin „erottamattomasta” yhteydestä. Mutta ennen kuin W. Wundt ryhtyi Avenariusta erittelemään, hän osoitti yksityiskohtaisesti, että immanenssifilosofia on vain berkeleyläisyyden „muunnos”, että niin jyrkästi kuin immanentit kieltävätkin Berkeleyyn, niin todellisuudessa eivät sanaeroavaisuudet saa

peittää meiltä „filosofisten oppien syvempää sisältöä”, nimittäin: berkeleyläisyyttä eli fichteläisyyttä\*.

Eritellessään Avenariuksen „Puhtaan kokemuksen filosofia” englantilainen kirjoittaja Norman Smith esittää saman johtopäätöksen vielä paljon suoraviivaisemmin ja päättävämmin:

„Suurin osa niistä, jotka tuntevat Avenariuksen „Inhimillisen maailmankäsityksen”, ovat todennäköisesti yhtä mieltä siitä, että niin vakuuttavaa kuin hänen (idealismiin kohdistuva) arvostelunsa onkin, sen positiiviset tulokset ovat aivan näennäisiä. Jos yritämme tulkita hänen kokemusteoriaansa sellaisena kuin se tahdotaan esittää, nimittäin tosirealistisena (*genuinely realistic*), niin se lipsahtaa pois kaiken selvän esityksen ladulta: sen koko merkitys supistuu siihen, että se kieltää subjektivismin, jonka se muka kumoo. Mutta kun käännämme Avenariuksen ammattisanat tavallisemmalle kielelle, niin huomaamme, missä tämän mystifikaation todellinen lähde on. Avenarius on vetänyt huomion pois kantansa heikoista kohdista suuntaamalla päähyökkäyksensä juuri siihen heikkoon kohtaan” (s.o. idealistiseen kohtaan), „joka on kohtalokas hänen omalle teorialleen”\*\*. „Kaikissa Avenariuksen järkeilyissä tulee hänelle hyvään tarpeeseen „kokemus” termin epämääräisyys. Toisinaan tämä termi (*experience*) tarkoittaa sitä, joka kokee; toisinaan taas sitä, mitä koetaan; viimeksi mainittua merkitystä korostetaan silloin, kun puhutaan meidän *Minämme* (*of the self*) luonnosta. Nämä „kokemus” termin kaksi merkitystä käyvät käytännössä yhteen hänen tekemänsä tärkeän eron kanssa absoluuttisen ja suhteellisen katsantotavan välillä” (edellä osoitin, mikä merkitys tällä Avenariuksen tekemällä erolla on), „ja näitä kahta näkökantaa ei itse asiassa ole saatu sopusointuun hänen filosofiassaan. Sillä kun hän pitää oikeutettuna sitä edellytystä, että ajatus täydentää ideaalisesti kokemusta” (ajatus huomioivasta *Minästä* täydentää ideaalisesti ympäristön täydellistä kuvausta), „niin hän tekee olettamuksen, jota hän

\* Mainittu kirjoitus, § C: „Immanenssifilosofia ja Berkeleyn idealismi”, ss. 373, 375. Vrt. 386 ja 407. Solipsismin väistämättömyydestä tältä kannalta katsoen: S. 381.

\*\* *Norman Smith*. „Avenarius' Philosophy of Pure Experience”, „Mind” 23, vol. XV, 1906, pp. 27—28 („Avenariuksen puhtaan kokemuksen filosofia”, aikakauslehdessä „Ajatus”, XV nide, 1906, ss. 27—28. *Toim.*).

ei kykene sitomaan yhteen oman väitteensä kanssa, että mitään ei ole olemassa muutoin kuin suhteessa omaan *Minään* (to the self). Olevan realiteetin ideaalinen täydentäminen, realiteetin, joka saadaan aineellisten kappaleiden jakamisesta elementteihin, jotka eivät ole aistiemme ulottuvilla” (puhe on luonnontieteen löytämistä aineellisista elementeistä, atomeista, elektroneista j.n.e., eikä niistä luulotelluista elementeistä, joita Mach ja Avenarius ovat sepitelleet), „tai niiden aikojen maapallon kuvailemisesta, jolloin sillä ei ollut ainoatakaan ihmisolentoa,— se ei tarkasti sanoen ole kokemuksen täydentämistä, vaan sen täydentämistä, mitä me koemme. Se täydentää vain yhtä niistä koordinaation renkaista, joista Avenarius sanoi, että ne ovat jakamattomia. Se vie meidät siihen, mitä ei ole milloinkaan koettu (mikä ei ole ollut kokemuksen kohteena, has not been experienced), ja mitä meidän kaltaisemme olennot eivät milloinkaan millään tavoin voi kokea. Mutta juuri tässä tulee Avenariuksen avuksi „kokemus” termin kaksimielisyys. Avenarius todistelee, että ajatus on yhtä todellinen (genuine) kokemuksen muoto kuin aistihavaintokin ja siten hän tulee takaisin subjektiivisen idealismin vanhaan kuluneeseen (time-worn) todisteeseen, siihen, että ajatus ja realiteetti eivät ole erotettavissa, koska realiteetti voidaan mieltää vain ajatuksessa ja ajatus edellyttää sen olemassaoloa, joka ajattelee. Ei siis mitään omaperäistä ja syvällistä realismin palauttamista, vaan pelkkää subjektiivisen idealismin palauttamista karkeimmassa (crudest) muodossa — sellainen on Avenariuksen positiivisen mietiskelyn lopputulos” (p. 29).

Tässä on mainiosti paljastettu Fichten virhettä täydelleen toistavan Avenariuksen mystifikaatio. Materialismin (Smith sanoo suotta: realismin) ja idealismin vastakohtaan paljon puhuttu poistaminen „kokemus” sanan avulla osoitautui taruksi heti, kun aloimme siirtyä määrättyihin konkreettisiin kysymyksiin. Sellainen on kysymys maapallon olemassaolosta *ennen* ihmistä, *ennen* mitään aistivaa olentoa. Kohta puhumme tästä yksityiskohtaisemmin. Nyt mainitsemme vain, että Avenariukselta, hänen luulotellulta „realismiltaan” ei riisu naamiota ainoastaan hänen teoriansa vastustaja N. Smith, vaan myös immanentti W. Schuppe, joka tervehti lämpimästi „Inhimillisen maailmankäsityksen” ilmestymistä *naiivin realismin*

*vahvoistuksena* \*. Asia on niin, että W. Schuppe yhtyy täydellisesti sellaiseen „realismiin”, s.o. sellaiseen materialismin mystifikaatioon, jota Avenarius tarjosi. Tällaisen „realismin” — kirjoitti hän Avenariukselle — olen aina katsonut kuuluvan itselleni yhtäläisellä oikeudella kuin te, hochverehrter Herr College (korkeasti kunnioitettava herra virkaveli), sillä minua, immanenttia, on parjattu subjektiiviseksi idealistiksi. „Minun käsitykseni ajattelusta... sopii erinomaisesti yhteen (verträgt sich vortrefflich) teidän „Puhtaan kokemuksen teorian” kanssa, korkeasti kunnioitettava herra virkaveli” (s. 384). Vain *Minä* (das Ich, s.o. abstraktinen, fichteläinen itsetajunta, aivoista irti temmattu ajatus) antaa todella „yhteyden ja erottamattomuuden kahdelle koordinaation jäsenelle”. „Sen, minkä te halusitte eliminoida, sen te vaieten edellytätte”, kirjoitti (sivulla 388) Schuppe Avenariukselle. Ja on vaikea sanoa, kumpi kipeämmin repäisee naamion veijari Avenariuksen kasvoilta: Smith suoralla ja selvällä kumoamisellaan vaiko Schuppe haltioituneella lausunnollaan Avenariuksen lopullisia yhtenvetoja tekevästä teoksesta. Filosofiassa ei Wilhelm Schuppen suudelma ole yhtään parempi kuin politiikassa Pjotr Struven tai hra Menshikovin<sup>24</sup> suudelma.

Samoin O. Ewald, joka ylistelee Machia siitä, että tämä ei ole antautunut materialismin valtaan, sanoo alkuperustekoordinaatiosta: „Jos keskusjäsenen ja vastajäsenen vastaavaisuus julistetaan tieto-opilliseksi välttämättömyydeksi, josta ei voida poiketa, niin komeilkoonpa kilvessä sana „empiriokritisismi” kuinka kirkkuvin kirjaimin tahansa, merkitsee se asettumista sellaiselle kannelle, joka ei missään eroa absoluuttisesta idealismista”. (Väärä termi; olisi pitänyt sanoa: subjektiivisesta idealismista, sillä Hegelin absoluuttinen idealismi sopii yhteen maapallon, luonnon, fyysillisen maailman olemassaolon kanssa ilman ihmistä, pitäen luontoa vain absoluuttisen aatteen „toisinolemisena”). „Jollei sitä vastoin pidetä johdonmukaisesti kiinni tästä koordinaatiosta ja vastajäsenille annetaan niiden riippumattomuus, niin heti pistävät esiin kaikki metafyyssilliset mahdollisuudet, varsinkin transcendentiaalisen realismin puoleen” (main. teos, ss. 56—57).

\* Ks. W. Schuppen avointa kirjettä R. Avenariukselle julkaisussa „Viertjschr. f. wiss. Philos.”, Bd. 17, 1893, SS. 364—388 („Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie”, Bd. 17, 1893, SS. 364—388.— „Tieteellisen filosofian neljännesvuosijulkaisu”, 17. nide, 1893, ss. 364—388. *Toim.*).

Ewaldin nimimerkin taakse kätkeytynyt hra Friedländer nimittää metafysiikaksi ja transcendentaaliseksi realismiksi *materialismia*. Puolustaessaan itse erästä idealismin lajia, hän on täysin yhtä mieltä machilaisten ja kantilaisten kanssa siitä, että materialismi on metafysiikkaa, „alusta loppuun saakka raainta metafysiikkaa” (s. 134). Materialismin „transcendenssiin” ja metafysiillisyyteen nähden hän on Bazarovin ja kaikkien meidän machilaistemme hengenheimolainen. Tästä on meidän puhuttava erikseen myöhemmin. Tässä sen sijaan on taaskin tärkeää panna merkille se, kuinka tuo gelehrterimäinen \* turha luulo idealismin ja materialismin voittamisesta haihtuu *todellisuudessa* ilmaan, kun kysymys asetetaan tiukasti ja sopuilematta. „Riippumattomuuden antaminen vastajäsenille” merkitsee (kun se käännetään kiemurtelevan Avenariuksen korukieleltä yksinkertaiselle ihmiskielelle) luonnon, ulkomaailman käsittämistä riippumattomaksi ihmisen tietoisuudesta ja aistimuksesta, mutta se on materialismia. Tietoteorian rakentaminen sen perusolettamuksen varaan, että objekti on erottamattomasti sidottu ihmisen aistimiseen („aistimuskompleksit” = kappaleet; „maailman elementit”, jotka ovat samoja psyykillisessä ja fyysisessä; Avenariuksen koordinaatio j.n.e.), merkitsee ehdotonta idealismiin luisumista. Sellainen on yksinkertainen ja väistämätön totuus, joka vähänkin tarkkaavaisesti katsottaessa on helppo löytää Avenariuksen, Schuppen, Ewaldin y.m. ulospinnistämän, tarkoituksellisesti asiaa sumentavan ja suurta yleisöä filosofiasta vieroittavan kvasitieteellisen terminologian sanaröykkiöiden takaa.

„Sopu” Avenariuksen teorian ja „naiivin realismin” välillä aiheutti loppujen lopuksi epäilyjä hänen oppilaisaankin. R. Willy esimerkiksi sanoo, että se tavanomainen väite, jonka mukaan Avenarius muka oli tullut „naiiviin realismiin”, on ymmärrettävä cum grano salis \*\*. „Dogmina ei naiivi realismi olisi mitään muuta kuin uskoa ihmisen ulkopuolella oleviin (ausserpersönliche) olioihin sinänsä, aistein havaittavassa muodossa” \*\*\*. Toisin sanoen: ainoa tietoteoria, joka todella voidaan luoda oikeassa eikä näennäisessä sopusoinnussa „naiivin realismin” kanssa, on

\* — kamarioppinut. *Toim.*

\*\* — suurin varauksin. *Toim.*

\*\*\* R. Willy. „Geg. d. Schulw.”, S. 170 („Gegen die Schulweisheit”, S. 170.— „Kouluviisautta vastaan”, s. 170. *Toim.*).

Willyn mielestä materialismi! Mutta Willy tietysti torjui materialismin. Hänen on kuitenkin pakko myöntää, että „Inhimillisessä maailmankäsityksessä” Avenarius palauttaa entiseen asuunsa „kokemuksen” ykseyden, „minän” ja ympäristön ykseyden „useiden mutkikkaiden ja osittain perin keinoitekoisten apu- ja välikäsitteiden kautta” (s. 171). „Inhimillinen maailmankäsitys”, joka on reaktio Avenariuksen alkuperäistä idealismia vastaan, „on luonteeltaan kokonaan tavalliselle ihmisjärjelle ominainen naiivin realismin ja koulufilosofian tietoamisteoreettisen idealismin välistä *sopuulua* (eines Ausgleiches). Mutta että tällainen sopuilu voisi palauttaa kokemuksen (Willy sanoo: Grunderfahrung, s.o. peruskokemuksen; vielä uusi sananen!) ykseyden ja eheyden, sitä en menisi väittämään” (170).

Arvokas tunnustus! Avenariuksen „kokemus” ei onnistunut sopeuttamaan idealismia ja materialismia. Willy nähtävästi hylkää kokemuksen *koulufilosofian* asettaakseen sen tilalle kolminkerroin sekavan „perus”-kokemuksen filosofian...

#### 4. ONKO LUONTO OLLUT OLEMASSA ENNEN IHMISTÄ?

Olemme jo nähneet, että tämä kysymys on Machin ja Avenariuksen filosofialle erittäin kiusallinen. Luonnontiede väittää varmuudella, että maapallo on ollut olemassa sellaisessa tilassa, jolloin sillä ei elänyt eikä voinut elää ihmistä eikä yleensä mitään muutakaan elävää olentoa. Elimellinen materia on myöhäisempi ilmiö, pitkäaikaisen kehityksen tulos. Ei siis ollut aistivaa materiaa, ei ollut mitään „aistimuskomplekseja”, ei mitään *Minää*, joka Avenariuksen opin mukaan on muka „erottamattomasti” sidottu ympäristöön. Materia on ensisijainen; ajatus, tajunta, aistimus ovat hyvin korkean kehityksen tuote. Sellainen on materialistinen tietoteoria, jonka kannalla luonnontiede vaistomaisesti on.

Herää kysymys, ovatko empiriokritismin huomattavat edustajat havainneet tämän ristiriidan teorian ja luonnontieteen välillä? He ovat sen havainneet ja suoraan asettaneet kysymyksen siitä, minkälaisen mielmien avulla tämä ristiriita on poistettava. Materialismin kannalta katsoen ansaitsevat erikoista mielenkiintoa kolme mielipidettä tästä kysymyksestä, nimittäin itsensä R. Avenariuksen, sitten hänen oppilaittensa J. Petzoldtin ja R. Willyn mielipiteet.

Avenarius yrittää poistaa ristiriitaa luonnontieteen suhteen esittämällä teorian „potentiaalisesta” keskusjäsenestä koordinaatiossa. Kuten tiedämme, koordinaatio on *Minän* ja ympäristön „erottamaton” yhteys. Tämän teorian ilmeisen järjettömyyden poistamiseksi otetaan käytäntöön „potentiaalisen” keskusjäsenen käsite. Esimerkiksi, mitä on sanottava ihmisen kehittymisestä sikiöstä? Onko olemassa ympäristö (= „vastajäsen”), jos „keskusjäsenenä” on embryo (sikiö)? Embryonaalisysteemi C,— vastaa Avenarius,— on „potentiaalinen keskusjäsen tulevan yksilöllisen ympäristön suhteen” („Huomautuksia”, s. 140, main. kirjoitus). Potentiaalinen keskusjäsen ei milloinkaan ole yhtä kuin nolla, ei edes silloinkaan, kun vielä ei ole siittäjiä (elterliche Bestandteile), vaan on ainoastaan „ympäristön aineosat”, jotka kykenevät kehittymään siittäjiksi (S. 141).

Koordinaatio on siis erottamaton. Empiriokriitikon on ehdottomasti näin väitettävä pelastaakseen filosofiansa perusteet, aistimukset ja niiden kompleksit. Ihminen on lämän koordinaation keskusjäsen. Mutta kun ihmistä ei ole olemassa, kun hän ei vielä ole syntynyt, niin silloinkaan keskusjäsen ei ole yhtä kuin nolla, hänestä on tullut vain *potentiaalinen* keskusjäsen! Ei voi muuta kuin ihmetellä, miten löytyy ihmisiä, jotka saattavat ottaa vakavalta kannalta tuollaisia katsomuksia tarjoavan filosofin! Jopa Wundtinkin, joka huomauttaa, että hän ei lainkaan ole kaiken metafysiikan (s.o. kaiken fideismin) vihollinen, on pakko todeta, että tässä on „kokemuskäsitettä mystillisesti sumennettu” sanalla „potentiaalinen”, joka hävittää kaiken koordinaation (main. kirjoitus, s. 379).

Voidaanko tosiaankin puhua vakavasti koordinaatiosta, jonka erottamattomuus on siinä, että yksi sen jäsenistä on potentiaalinen?

Ja eikö se ole mystiikkaa, suoranainen fideismin esikartano? Jos potentiaalinen keskusjäsen voidaan ajatella tulevan ympäristön suhteen, niin miksei sitä voitaisi ajatella myöskin *menneen* ympäristön suhteen, s.o. ihmisen *kuoleman jälkeen*? Te sanotte: Avenarius ei ole tehnyt teorias-taan tätä johtopäätöstä. Niin, mutta järjetön ja taantumuk-sellinen teoria on tullut siitä vain pelkurimaisemmaksi, mutta ei paremmaksi. Avenarius ei v. 1894 sanonut sitä loppuun saakka tai ei rohjennut sanoa, rohjennut harkita

sitä johdonmukaisesti loppuun saakka, mutta, kuten saamme nähdä, R. Schubert-Soldern vetosi v. 1896 *juuri tähän teoriaan ja nimenomaan* teologisia johtopäätöksiään varten, ansaiten vuonna 1906 Machin *hyväksymisen*, Machin, joka lausui: Schubert-Soldern kulkee (machilaisuudelle) „*hyvin läheisiä teitä*” („Aistimusten analyysi”, s. 4). Engelsillä oli kiistämätön oikeus ahdistaa avoimesti esiintyvää ateisti Dühringiä siitä, että epäjohdonmukaisuudellaan tämä *jätti* filosofiassaan *oven raolleen* fideismille. Engels kohdisti moneen kertaan — ja aivan oikeutetusti — tämän syytöksen materialisti Dühringiin, joka ei ainakaan 70-luvulla tehnyt teologisia johtopäätöksiä. Mutta meillä on henkilöitä, jotka haluavat käydä marxilaisista, vaikka he tarjoavat joukoille aivan fideismejä lähentelevää filosofiaa.

„...Saattaa näyttää siltä”, kirjoitti Avenarius samassa teoksessa, „että juuri empiriokriittiseltä kannalta katsoen luonnontieteellä ei ole oikeutta asettaa kysymystä nykyisen ympäristömme niistä kausista, jotka ajallisesti edelsivät ihmisen olemassaoloa” (S. 144). Avenariuksen vastaus: „kysyjä ei voi olla kuvittelematta itseään läsnäolevaksi” (sich hinzuzudenken, ajattelematta itseään „tykö”). „Sillä se”, jatkaa Avenarius, „mitä luonnontutkija tahtoo (vaikkapa hän ei olisi siitä riittävästi selvillä), on oikeastaan vain tämä: miten on määriteltävä maapallo tai maailma ennen elävien olentojen tai ihmisen ilmaantumista, jos minä kuvittelen olevani läsnä katselijana — suunnilleen samoin kuin olisi ajateltavissa se, että me seuraisimme maapalloltamme käsin parannettujen välineiden avulla toisen taivaankappaleen tai jopa toisen aurinkokunnankin historiaa”.

Olio ei voi olla olemassa meidän tietoisuudestamme riippumatta; „me kuvittelemme aina itsemme läsnäolevaksi järkenä, joka pyrkii tuon olion tiedostamaan”.

Tämän teorian, jonka mukaan on välttämätöntä ihmisen tietoisuuden „tyköajattelu” jokaiseen ennen ihmistä olleeseen olioon ja luontoon, olen esittänyt ensimmäisessä kappaleessa „uusimman positivistin” R. Avenariuksen sanoilla ja toisessa — subjektiivisen idealistin J. G. Fichten \* sanoilla. Tämän teorian sofistisuus on niin ilmeinen,

\* J. G. Fichte. „Rezension des „Aenesidemus””, 1794, Sämtliche Werke, Bd. I, S. 19 („„Aenesidemuksen” arvostelu”, 1794, kootuissa teoksissa, I osa, s. 19. Toim.).



että tuntuu epämukavalta sitä käsitellä. Jos me „ajattelemme itsemme tykö”, niin läsnäolomme on *kuviteltua*, mutta maapallon olemassaolo ennen ihmistä on *todellista*. Ihminen *ei ole voinut* todellisuudessa olla näkemässä esimerkiksi maapalloa hehkuvässä tilassa, ja hänen läsnäolonsa „ajattelemisen” siinä on aivan samanlaista *obskurantismia*, kuin jos minä alkaisin puolustaa helvetin olemassaoloa todisteella: jos „ajattelisin itseni tykö” tarkkailijaksi, niin voisin nähdä helvetin. Empiriokritisismien ja luonnontieteen „sopeuttaminen” on sitä, että Avenarius suostuu armollisesti „ajattelemaan tykö” sen, minkä oletamisen mahdollisuuden luonnontiede *sulkee pois*. Ei kukaan vähänkään sivistynyt ja vähänkään tervejärkinen ihminen epäile sitä, että maapallo oli olemassa silloin, kun sillä *ei voinut* olla minkäänlaista elämää, mitään aistimusta, mitään „keskusjäsentä”, ja niin ollen Machin ja Avenariuksen koko teoria, jonka mukaan maapallo on aistimuskompleksi („kappaleet ovat aistimuskomplekseja”) eli „elementtien kompleksi, joissa psyykillinen on samaa kuin fyysillinen”, tai „vastajäsen, jonka keskusjäsen ei milloinkaan voi olla yhtä kuin nolla”, on *filosofista obskurantismia*, subjektiivisen idealismin viemistä järjettömyyksiin.

J. Petzoldt huomasi, että se kanta, jolle Avenarius oli joutunut, on järjetön, ja häpesi. Kirjassaan „Johdatus puhtaasti kokemuksen filosofiaan” (II nide) hän omistaa kokonaisen pykälän (65) „kysymykselle maapallon entisten (eli varhaisimpien — frühere) kausien todellisuudesta”.

„Avenariuksen opissa”, sanoo Petzoldt, „esittää *Minä* (das Ich) toista osaa kuin Schuppella” (huomautamme, että Petzoldt julistaa suoraan ja moneen kertaan: meidän filosofiamme perustajina on *kolme* miestä: Avenarius, Mach ja Schuppe), „mutta sittenkin kai vielä liian suurta osaa hänen teorialleen” (Petzoldtiin on ilmeisesti vaikuttanut se, kun Schuppe riisui naamion Avenariuksen kasvoilta sanomalla, että koko hänen oppinsa pysyy tosiasiallisesti myöskin vain *Minän* varassa; Petzoldt haluaa parannella asiaa). Petzoldt jatkaa: „Avenarius on kerran sanonut: „Voidaan tietysti ajatella sellainen seutu, jolle ihmisjalka ei vielä milloinkaan ole astunut, mutta jotta tuollainen ympäristö voitaisiin *ajatella* (Avenariuksen kursivoima), tarvitaan sitä, mikä merkitään sanalla *Minä* (Ich-Bezeichnetes), *jonka*

(Avenariuksen kursivoima) ajatusta tuo ajatus on” („V. f. wiss. Ph.”, 18. Bd., 1894, S. 146, Anm.\*)”.

Petzoldt väittää vastaan:

„Tieto-opillisesti tärkeä kysymys ei kuitenkaan ole lainkaan se, voimmeko me yleensä ajatella tuollaisen paikan, vaan se, onko meillä oikeus ajatella se olemassaolevaksi tai olemassaolleeksi riippumatta mistään yksilöllisestä ajattelusta”.

Mikä on totta, se on totta. Ihmiset voivat ajatella ja „tyköajatella” jos jonkinlaisen helvetin, jos jonkinlaisia peikkoja. Lunatsharski on jopa „ajatellut itselleen tykö”... no, sanokaamme lievästi, uskonnollisia käsitteitä<sup>25</sup>; mutta tietoteorian tehtävänä onkin juuri todistaa tuollaisen „tyköajattelemisen” epäreaalisuus, mielikuvituksen ja taantumuksellisuus.

„...Sillä se, että ajattelulle on tarpeen systeemi C (s.o. aivot), on itsestään selvä asia Avenariukselle ja minun puolustamalleni filosofialle”...

Se ei ole totta. Avenariuksen teoria vuodelta 1876 on teoria ajattelusta ilman aivoja. Ja hänen teoriassaan vuosilta 1891—1894 on, kuten heti saamme nähdä, samankaltainen idealistisen järjettömyyden aines.

„...Mutta onko tämä systeemi C esimerkiksi maapallon sekundäärikauden *olemassaolon ehto?*” (Petzoldtin kursivoima). Ja esittäessään samalla jo mainitsemani Avenariuksen mietteen siitä, mitä luonnontiede oikeastaan tahtoo ja kuinka me voimme „ajatella tykö” tarkkailijan, Petzoldt väittää vastaan:

„Ei, me haluamme tietää, onko meillä oikeutta ajatella maapallo olemassaolleeksi tuona kaukaisena aikana, samoin kuin ajattelen sen olemassaolleeksi eilen tai hetkinen sitten. Vai pitääkö sen olemassaolo tehdä tosiaankin riippuvaiseksi (kuten *Willy* on vaatinut) siitä, että meillä olisi ainakin oikeus ajatella tuona aikana yhdessä maapallon kanssa olleen olemassa jonkin, vaikkapa aivan kehityksensä alimmalla asteella olleen systeemin C?” (tästä Willyn ajatuksesta tulemme kohta puhumaan).

„Avenarius välttää Willyn omituisen johtopäätöksen turvautumalla sellaiseen ajatukseen, että kysyjä ei voi lainkaan

\* — „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie”, 18. Bd., 1894, S. 146, Anmerkung — „Tieteellisen filosofian neljännesvuosisulkaisu”, 18. nide, 1894, s. 146, huomautus. *Toim.*

ajatella itseään pois (sich wegdenken, s.o. kuvitella itseään poissaolevaksi) eli ei voi olla ajattelematta itseään läsnäolevaksi (sich hinzuzudenken; ks. „Inhimillinen maailmankäsitys”, S. 130, ensimmäinen saks. painos). Mutta tällä tavoin Avenarius tekee sen henkilön yksilöllisen *Minän*, joka herättää kysymyksen tai ajatuksen tuollaisesta *Minästä*, ehdoksi ei pelkästään asumattoman maapallon ajattelemiselle, vaan ehdoksi meidän oikeudellemme ajatella maapallo olemassaolleeeksi tuona aikana.

„Nämä harhatiet ovat helposti vältettävissä, jollemme anna *Minälle* liian suurta teoreettista merkitystä. Ainoa, mitä tietoteorian on vaadittava huomioidessaan joitain katsomuksia sen suhteen, mikä on meistä paikallisesti ja ajallisesti kaukana, on se, että tämä etäinen olisi ajateltavissa ja yksiselitteisesti (eindeutig) määriteltävissä; kaikki muu kuuluu erikoistieteiden alaan” (II osa, s. 325).

Petzoldt risti syysuhteen lain yksiselitteisen määriteltävyyden laiksi ja, kuten tuonempana tulemme näkemään, sisällytti teoriaansa tuollaisen lain *apriorisuuden*. Se merkitsee, että Petzoldt koettaa pelastautua Avenariuksen subjektiivisesta idealismista ja solipsismista (joka „antaa liian suuren merkityksen *Minälle*”, niin sanotaan professorien kielellä!) *kantilaisten* aatteiden avulla. Objektiivisen aineksen puute Avenariuksen opissa, se seikka, että sitä on mahdoton sovittaa yhteen luonnontieteen vaatimusten kanssa, joka — luonnontiede — selittää maan (objektin) olleen olemassa jo kauan ennen kuin elävät olennot (subjekti) ilmestyivät, ovat pakoittaneet Petzoldtin tarttumaan syysuhteeseen (yksiselitteiseen määriteltävyyteen). Maapallo on ollut olemassa, sillä sen olemassaolo ennen ihmistä on syyperäisesti sidottu maapallon nykyiseen olemassaoloon. Ensinnäkin, mistä syysuhde on tullut? A priori \*, sanoo Petzoldt. Toiseksi, eivätkö Lunatsharskin mielikuvat helvetistä, peikoista ja „tyköajattelemisista” ole myös sidotut syysuhteeseen? Kolmanneksi, Petzoldt tulee joka tapauksessa hajottaneeksi opin „aistimuskomplekseista”. Petzoldt ei ole ratkaissut sitä ristiriitaa, jonka hän myönsi Avenariuksella olevan, vaan on sotkeutunut vielä enemmän, sillä ainoa ratkaisu voi olla vain sen seikan myöntäminen, että tajuntamme kuvastama ulkomaailma on

\* — Ennakolta, kokemuksesta riippumatta. *Toim.*

olemassa tajunnastamme riippumatta. Vain tämä materialistinen ratkaisu soveltuu todella yhteen luonnontieteen kanssa ja vain se poistaa Petzoldtin ja Machin syysuhde-kysymyksestä esittämän idealistisen ratkaisun, josta tulemme puhumaan erikseen.

Kolmas empiriokriitikko, R. Willy, asetti ensimmäisen kerran kysymyksen tästä Avenariuksen filosofian pulmasta vuonna 1896 kirjoituksessaan „Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt” („Empiriokritisismi ainoana tieteellisenä katsantokantana”). Miten on maailman laita ennen ihmistä? — kysyy Willy siinä\* ja vastaa aluksi Avenariuksen perässä: „me siirrämme *ajatuksellisesti* itsemme menneisyyteen”. Mutta sitten hän sanoo, että *kokemuksella* ei suinkaan tarvitse ehdottomasti ymmärtää ihmisen kokemusta. „Sillä eläinkuntaa — olkoonpa se vaikka mitättömin mato — on meidän yksinkertaisesti pidettävä alkeellisina kanssaihmisinä (Mitmenschen), kun tarkastelemme eläinten elämää yleisen kokemuksen yhteydessä” (73—74). Ennen ihmistä oli maapallo siis madon „kokemus”, madon, joka hoiti „keskusjäsenen” virkaa pelastaakseen Avenariuksen „koordinaation” ja Avenariuksen filosofian! Ei ole ihme, että Petzoldt yritti sanoutua irti tuollaisesta järjenjuoksusta, joka on järjettömyyden helmi (madolla selitetään olevan geologien opeja vastaava käsitys maapallosta), eikä se mitenkään auta filosofiamme, sillä maapallo ei ole ollut olemassa ainoastaan ennen ihmistä, vaan aikaisemmin kuin yleensä mitkään elävät olennot.

Toisen kerran Willy puhui tästä vuonna 1905. Mato oli korjattu pois\*\*. Mutta Petzoldtin „yksiselitteisyyden laki” ei tietysti tyydyttänyt Willyä, joka näki siinä vain „loogista formalismia”. Kysymys maailmasta ennen ihmistä — sanoo tekijä — Petzoldtin tavoin määriteltynä johtaa meidät kenties „taas niin sanotun terveen järjen olioihin sinänsä” (s.o. materialismiin! Todella kauhistuttavaa!). Mitä merkitsevät miljoonat vuodet ilman elämää? „Ehkä aikakin on olio sinänsä? Ei toki!\*\*\* Mutta kun asia on kerran näin, niin oliot ihmisen ulkopuolella ovat siis vain kuvitelmia,

\* „V.-schr. für wiss. Philosophie”, 20. nide, 1896, S. 72.

\*\* R. Willy. „Geg. d. Schulw.”, 1905, SS. 173—178 („Gegen die Schulweisheit”, 1905, SS. 173—178.— „Kouluvuilsautta vastaan”, 1905, ss. 173—178. Toim.).

\*\*\* Tästä tulemme keskustelemaan erikseen machilaisten kanssa tuonemmassa esityksessä.

siruja mielikuvituksesta, jota me ihmiset ympäriltä löytä-  
 miemme joidenkin katkelmien avulla hahmottelemme. Ja  
 miksipä ei? Pelkääkö filosofi elämän virtaa?.. Sanon siis  
 itselleni: heitä syrjään koko järjestelmäviisiä ja ota  
 hetkestä vaari (ergreife den Augenblick), siitä hetkestä, jota  
 elät ja joka yksin vain antaa onnen” (177—178).

Niin, niin. Joko materialismi tai solipsismi, siihen päätyi  
 R. Willy kaikista kirkuvista fraaseistaan huolimatta selvi-  
 tellessään kysymystä luonnon olemassaolosta ennen  
 ihmistä.

Lopputulos. Edessämme on esiintynyt kolme empiriokriti-  
 smin auguuria, jotka otsansa hiessä ovat ponnistelleet  
 sovittaakseen filosofiansa yhteen luonnontieteen kanssa ja  
 paikatakseen solipsismin reiät. Avenarius on toistanut  
 Fichten todistelun ja vaihtanut todellisen maailman kuvitel-  
 tuun maailmaan. Petzoldt on erkaantunut fichteläisestä  
 idealismista ja lähentynyt kantilaista idealismia. Willy,  
 joka „matoineen” epäonnistui, viittaa kintaalla ja lavertelee  
 epähuomiossa julki totuuden: joko materialismi tai solip-  
 sismi tahi vieläpä kaiken muun paitsi nykyhetken kieltä-  
 minen.

Meidän on vielä näytettävä lukijalle vain se, *kuinka*  
 meidän kotimaiset machilaisemme ovat tämän kysymyksen  
 ymmärtäneet ja kuinka esittäneet. Bazarov sanoo „Kirjoitel-  
 missa marxilaisuuden filosofian „johdosta””, s. 11:

„Nyt on meidän uskollisen vademecumimme\* (puhe on  
 Plehanovista) johdolla laskeuduttava vielä solipsistisen  
 helvetin viimeiseen ja kauheimpaan kehään, siihen kehään,  
 jossa Plehanovin uskottelun mukaan kaikenlaista subjektiiv-  
 vista idealismia uhkaa pakko kuvitella maailma iktyosau-  
 rien ja archaeopteryxien tajuamismuodoissa. „Siirtykäämme  
 ajatuksissamme”, kirjoittaa hän, Plehanov, „siihen aika-  
 kauteen, jolloin maapallolla oli vain ihmisen hyvin kaukai-  
 sia esi-isiä, esimerkiksi sekundäärikauteen. Herää kysymys,  
 kuinka oli silloin paikan, ajan ja syysuhteen laita? Kenen  
 subjektiivisia muotoja ne siihen aikaan olivat? Iktyosau-  
 rienko subjektiivisia muotoja? Ja kenen järki silloin saneli  
 lakinsa luonnolle? Archaeopteryxinko järki? Näihin kysy-  
 myksiin Kantin filosofia ei voi antaa vastausta. Ja se on

\* — oppaamme. *Toim.*

hyljättävä, sillä se ei sovi lainkaan yhteen nykyaikaisen tieteen kanssa” („L. Feuerbach”, s. 117)”.

Tässä Bazarov katkaisee Plehanovilta ottamansa lainauksen juuri erittäin tärkeän lauseen edellä, kuten heti näemme: „Idealismi sanoo: ilman subjektia ei ole objektia. Maapallon historia osoittaa, että objekti on ollut olemassa paljon aikaisemmin kuin subjekti ilmestyi, s.o. paljon aikaisemmin kuin ilmaantuivat sellaiset elimistöt, joiden tajunnan aste on havaittavissa... Kehityksen historia tuo ilmi materialismin totuuden”.

Jatkamme lainausta Bazarovilta:

„...Mutta antaako Plehanovin „olio sinänsä” etsityn vastauksen? Muistutamme, että Plehanovinkaan mukaan ei meillä voi olla mitään käsitystä olioista sellaisina kuin ne sinänsä ovat, me tiedämme vain niiden ilmaukset, vain niiden meidän aistielimiimme tekemän vaikutuksen tulokset. „Tämän vaikutuksen ulkopuolella niillä ei ole mitään hahmoa” („L. Feuerbach”, s. 112). Mutta minkälaisia „aistielimiä” oli olemassa iktyosaurien aikakaudella? Ilmeisestikin vain iktyosaurien ja niiden kaltaisten eläinten aistielimiä. Vain iktyosaurien mielteet olivat silloin todellisia, reaalisia ilmauksia olioista sinänsä. Jos siis paleontologi haluaa pysyä „reaalisella” pohjalla, on hänen — Plehanovinkin mukaan — kirjoitettava sekundäärikauden historiaa iktyosaurien havaintojen muodoissa. Tässäkään ei siis oteta askeltakaan eteenpäin solipsismiin verraten”.

Tällainen on kokonaisuudessaan (pyydämme lukijalta anteeksi sitaatin pituutta, mutta ei ollut muuta keinoa) machilaisen lausunto, joka pitäisi ikuistaa sekavuuden ensiluokkaisena mallinäytteenä.

Bazarov kuvittelee saaneensa Plehanovin kiinni sanasta. Ellei olioilla sinänsä ole mitään hahmoa niiden meidän aistielimiimme tekemän vaikutuksen ulkopuolella, niin ne siis eivät sekundäärikautena olleet olemassa muutoin kuin iktyosaurien aistielinten „hahmona”. Ja tuo on materialistin puhetta?! Jos „hahmo” on sen vaikutuksen tulos, jonka „oliot sinänsä” tekevät aistielimiin, niin seuraako siitä, että oliot *eivät ole olemassa riippumatta* kaikista aistielimistä??

Mutta olettakaamme hetkiseksi, että Bazarov todellakaan „ei ole ymmärtänyt” Plehanovin sanoja (niin uskomaton kuin tällainen olettamus onkin) ja että ne näyttivät hänestä epäselviltä. Olkoon niin. Kysymme: suorittaako Bazarov

tyhmänjulkeita hyökkäilyjä Plehanovia vastaan (jonka machilaiset itse ylentävät materialismin ainoaksi edustajaksi!) vai selvitteleekö hän kysymystä *materialismista*? Jos Plehanov näyttää teistä epäselvältä tai ristiriitaiselta j.n.e., niin miksi ette ole ottanut muita materialisteja? Siksikö, että te ette heitä tunne? Mutta tietämättömyys ei ole argumentti.

Ellei Bazarov todellakaan tiedä, että materialismin perusolettamus on ulkomaailman tunnustaminen, sen seikan tunnustaminen, että *oliot* ovat olemassa meidän tajuntamme ulkopuolella ja siitä riippumatta, niin silloin on tosiaankin edessämme äärimmäisen tietämättömyyden merkkitapaus. Muistutamme lukijalle Berkeleystä, joka vuonna 1710 moitti materialisteja siitä, että he tunnustavat „objektit itsessään”, jotka ovat olemassa meidän tajunnastamme riippumatta ja joita tämä tajunta kuvastaa. Jokaisella on tietysti vapaus asettua Berkeleyyn tai kenen muun puolelle tahansa materialisteja *vastaan*, se on kiistämätöntä, mutta yhtä kiistämätöntä on, että materialisteista puhuminen ja samalla *kaiken* materialismin perusolettamuksen vääristeleminen tai huomiotta jättäminen on kysymyksen hirveää sotkemista.

Oliko Plehanov oikeassa sanoessaan, että idealismilla ei ole objektia ilman subjektia, mutta materialismille on objekti olemassa riippumatta subjektista, jonka tajunnassa objekti kuvastuu enemmän tai vähemmän oikein? Jos se *ei* ole oikein, niin henkilön, joka hiukankin kunnioittaa marxilaisuutta, olisi pitänyt osoittaa *tämä* Plehanovin virhe *eikä* ottaa lukuun Plehanovia, vaan joku toinen, Marx, Engels, Feuerbach, kysymyksessä materialismista sekä luonnon olemassaolosta ennen ihmistä. Jos se taas on oikein tai jos te ette ainakaan kykene löytämään siitä virhettä, niin teidän yrityksenne sekoittaa kortit ja sotkea lukijan päässä alkeellisinkin käsitys materialismista erotukseksi idealismista on kirjallista säädyttömyyttä.

Niitä marxilaisia varten, joita kiinnostaa kysymys *riippumatta* Plehanovin käyttämisestä sanoista, esitämme L. Feuerbachin mielipiteen, Feuerbachin, joka, kuten tunnettua (kenties *ei* Bazaroville?), oli materialisti ja jonka kautta, kuten tunnettua, Marx ja Engels tulivat Hegelin idealismista omaan materialistiseen filosofiaansa. Väitellessään R. Haymia vastaan Feuerbach kirjoitti:

„Luonto, joka ei ole ihmisen eli tajunnan objekti, on

tietenkin mietiskelevän filosofian tai ainakin idealismin kannalta kantilainen olio sinänsä” (tulemme tuonnempana yksityiskohtaisesti puhumaan siitä, kuinka meidän machilaisemme sotkevat kantilaisen ja materialistisen olion sinänsä), „abstraktio ilman todellisuutta, mutta juuri luonto aiheuttaa idealismin haaksirikon. Luonnontiede, ainakin sen ollessa nykyisellä kannallaan, vie meidät ehdottomasti sellaiseen ajankohtaan, jolloin ei vielä ollut edellytyksiä ihmisen olemassaololle, jolloin luonto, s.o. maa, ei vielä ollut ihmisen silmän eikä ihmisen tajunnan esine, jolloin siis luonto oli ehdottoman epäinhimillinen olento (absolut unmenschliches Wesen). Idealismi voi väittää vastaan: mutta tämä luontohan on sinun ajattelemasi (von dir gedachte). Niin on, mutta siitä ei seuraa, että tämä luonto ei ole aikoinaan todella ollut olemassa, aivan samoin kuin siitä, että Sokrates ja Platon eivät ole minua varten olemassa, ellen ajattele heitä, ei seuraa, että Sokrates ja Platon eivät aikoinaan olleet todella olemassa ilman minua” \*.

Näin ajatteli Feuerbach materialismista ja idealismista ennen ihmistä olleen luonnon kannalta katsoen. Feuerbach kumosi Avenariuksen sofismin („ajatella tarkkailija läsnä-olevaksi”) tuntematta „uusinta positivismia”, mutta tuntien hyvin vanhat idealistiset sofismit. Mutta eihän Bazarovilla ole kerrassaan mitään muuta kuin tämä idealistien sofismin toistaminen: „jos minä olisin ollut siellä (maapallolla aikana, jolloin ihmistä ei vielä ollut), niin olisin nähnyt maailman sellaisena ja sellaisena” („Kirjoitelmia marxilaisuuden filosofian johdosta”, s. 29). Toisin sanoen: jos teen ilmeisen järjettömän ja luonnontiedettä vastaan sotivan olettamuksen (että ihminen saattoi olla tarkkailijana aikana, jolloin ihmistä ei vielä ollut), niin saan filosofiani säikeet yhteen!

Tämän mukaan voidaan arvostella Bazarovin asiantuntemusta tai kirjallisia otteita, hän kun ei ole hiiskahtanutkaan siitä „pulumasta”, jolla Avenarius, Petzoldt ja Willy ovat päättäneet vaivanneet; samalla hän on siinä määrin kaatanut kaiken yhteen läjään ja tarjonnut lukijalle niin uskomatonta

\* L. Feuerbach. *Sämtliche Werke*, herausg. von Bolin und Jodl, Band VII, Stuttgart, 1903, S. 510; tahi *Karl Grün*. „L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung”, I. Band, Lpz., 1874, SS. 423—435 (*L. Feuerbach*. Kootut teokset, kust. Bolin ja Jodl, VII osa, Stuttgart, 1903, s. 510; tahi *Karl Grün*. „L. Feuerbach kirjeenvaihdossaan ja kirjallisessa perinnössään sekä filosofisessa kehityksessään”, I nide, Leipzig, 1874, ss. 423—435. *Toim.*).



sekasotkua, että materialismin ja solipsismin välille ei ole jäänyt eroa! Idealismi on esitetty „realismina” ja materialismin uskotellaan kieltävän olioiden olemassaolon niiden aistielimiin tekemän vaikutuksen ulkopuolella! Niin, niin, joko Feuerbach ei tuntenut alkeellista eroa materialismin ja idealismin välillä tai sitten Bazarov ja kumpp. ovat muovanneet filosofian aakkostotuudet aivan uudella tavalla.

Tahi sitten vielä Valentinov. Katsokaapa tätä filosofia, joka luonnollisestikin on ihastunut Bazaroviin: 1) „Berkeley on subjektin ja objektin suhteellisuutta koskevan korrelatiiviteorian kantaisä” (148). Mutta se ei ole suinkaan Berkeleyn idealismia, ei sinne päinkään! Se on „syvämielteistä erittelyä”! 2) „Realistisimmassa muodossa, tavanomaisen idealistisen tulkintansa (vain tulkintansa!) muotojen (!) ulkopuolella on teorian peruskäsitteet määritelty Avenariuksella” (148). Kuten nähdään, mystifikaatio saa pienokaiset pauloihinsa! 3) „Avenariuksen käsitys tiedon lähtökohdasta: jokainen yksilö tapaa itsensä määrättyssä ympäristössä, toisin sanoen yksilö ja ympäristö esitetään saman koordinaation yhtyneinä ja erottamattomina (!) jäseninä” (148). Ihanaa! Tämä ei ole idealismia,— Valentinov ja Bazarov ovat kohonneet materialismin ja idealismin yläpuolelle,— tämä objektin ja subjektin „erottamattomuus” on kaikkein „realistisinta”. 4) „Onko oikea päinvastainen väite: ei ole sellaista vastajäsentä, jota ei vastaisi keskusjäsen, yksilö? Ymmärrettävää (!) on, että se ei ole oikea... Arkeeiskaudella metsät viheriöitsivät... mutta ihmistä ei ollut” (148). Erottamattomuus — siis *voidaan* erottaa! Eikö tämä ole „ymmärrettävää”? 5) „Tietoteorian kannalta katsoen kuitenkin kysymys objektista sinänsä on järjetön” (148). Kuinkas muuten! Silloin kun ei ollut aistivia elimistöjä, niin oliot olivat kuitenkin aistimusten kanssa *yhtäpitävien* „elementtien komplekseja”! 6) „Immanenttien koulukunta Schubert-Soldernin ja Schuppen persoonassa puki nämä (!) ajatukset käyttökeltvottomaan muotoon ja päätyi solipsismin umpikujaan” (149). Itsessään „näissä ajatuksissa” ei ole solipsismia eikä empiriokritisismi ole suinkaan immanenttien taantumuksellisen teorian kertailua; immanentit valehtelevat puhuessaan myötätunnostaan Avenariusta kohtaan!

Tuo ei ole filosofiaa, herrat machilaiset, vaan tolkutonta sanojen latelemista.

## 5. AJATTELEEKO IHMINEN AIVOILLA?

Bazarov antaa täysin päättäväisesti myönteisen vastauksen tähän kysymykseen. „Jos Plehanovin teesille”, kirjoittaa hän, „että „tajunta on materian sisäinen (? Bazarov) olotila”, annetaan tyydyttävämpi muoto, esimerkiksi: „jokainen psyykillinen prosessi on aivoprosessin toiminto”, niin Mach ja Avenarius eivät ryhdy kiistelemään sitä vastaan”... („Kirjoitelmia marxilaisuuden filosofian „johdosta””, s. 29).

Hiiren mielestä on kissa pedoista väkevin. Venäläisten machilaisten mielestä on Plehanov materialisteista väkevin. Onko tosiaankin *ainoastaan* Plehanov tai Plehanov ensimmäisenä esittänyt sen materialistisen teesin, että tajunta on materian sisäinen olotila? Ja ellei Plehanovin esittämä materialismin määritelmä miellyttänyt Bazarovia, niin miksi piti vedota Plehanoviin eikä Engelsiin tai Feuerbachiin?

Siksi, että machilaiset eivät uskalla myöntää totuutta. He taistelevat materialismia vastaan, mutta ovat taistelevinaan Plehanovia vastaan: raukkamaista ja periaatteetonta menettelyä.

Mutta siirtykäämme empiriokritisismiin. Avenarius „ei ryhdy kiistelemään” sitä vastaan, että ajatus on aivojen toiminto. Nämä Bazarovin sanat sisältävät suoranaisen valheen. Avenarius ei ainoastaan *kiistele* materialistista teesiä vastaan, vaan luo kokonaisen „teorian” kumotakseen nimenomaan tämän teesin. „Aivomme”, sanoo Avenarius „Inhimillisessä maailmankäsityksessään”, — „eivät ole ajattelun asuinsija, istuin, synnyttäjä, väline tai elin, ylläpitäjä tai substraatti j.n.e.” (S. 76; tämän kohdan on Mach myötätuntoisesti lainannut „Aistimusten analyysissaan”, s. 32). „Ajattelu ei ole aivojen asukas tai käskijä, toinen puolikas tai sivu j.n.e., ei myöskään aivojen tuote eikä edes niiden fysiologinen toiminto tai edes niiden olotila yleensä” (sama). Ja yhtä päättävästi Avenarius lausuu „Huomautuksissaan”: „mielikuvat” „eivät ole aivojen (fysiologisia, psyykillisiä, psykofyysillisiä) toimintoja” (main. kirjoitus, § 115, S. 419). Aistimukset eivät ole „aivojen psyykillisiä toimintoja” (§ 116).

Avenariuksen mukaan aivot eivät siis ole ajattelun elin, eikä ajattelu ole aivojen toiminto. Engelsillä me tapaamme

heti suoraan päinvastaisia, avoimesti materialistisia lausuntoja. „Ajattelu ja tajunta”, sanoo Engels „Anti-Dühringissä”, — „ovat ihmisaivojen tuotteita” (s. 22, 5. saks. painos)<sup>26</sup>. Sama ajatus on tässä teoksessa moneen kertaan toistettu. „Ludwig Feuerbachista” luemme seuraavan esityksen Feuerbachin käsityksistä ja Engelsin käsityksistä: „se aineellinen (stofflich), aistein havaittava maailma, johon me itse kuulamme, on ainoa todellinen maailma”, „tajuntamme ja ajattelumme, niin yliaistilliselta kuin se näyttääkin, on aineellisen, ruumiillisen elimen, aivojen tuote (Erzeugnis). Materia ei ole hengen tuote, vaan henki on vain materian korkein tuote. Tämä on luonnollisesti puhdasta materialismia” (4. saks. pain., s. 18). Tahi s. 4: luonnon prosessien heijastuminen „ajattelevissa aivoissa”<sup>27</sup> j.n.e., y.m.s.

Avenarius hylkää tämän materialistisen kannan, nimitäten „aivojen ajattelua” „*luonnontieteen fetishismiksi*” („Inhimillinen maailmankäsitys”, 2. saks. pain., s. 70). Avenariuksella ei siis ole vähäisimpiäkään harhaluuloja sen seikan suhteen, että tässä kohdassa hän eroaa jyrkästi luonnontieteestä. Hän myöntää, samoin kuin myöntävät Mach ja kaikki immanentit, että luonnontiede on vaistonvaraisesti, tiedottomasti materialistisella kannalla. Hän myöntää ja sanoo suoraan, että hän on ehdottomasti eri mieltä „*vallitsevan psykologian*” kanssa („Huomautuksia”, s. 150 ja useat muut). Tämä vallitseva psykologia tekee luvattoman „introjektion” — sellainen on filosofimme ulospinnistämä uusi sana, — s.o. ajatuksen sijoittamisen aivoihin tai aistimuksien sijoittamisen meihin. Nämä „kaksi sanaa” (in uns = meihin) — sanoo Avenarius samassa kohdassa — sisältävätkin sen olettamuksen (Annahme), jonka empiriokritisismi asettaa kiistanalaiseksi. „Tämä nähdyn j.n.e. *sijoittaminen* (Hineinverlegung) ihmiseen on juuri se, mitä me nimitämme *introjektioksi*” (S. 153, § 45).

Introjektio poikkeaa „periaatteellisesti” „luonnollisesta maailmankäsityksestä” (natürlicher Weltbegriff) sanoessaan „minussa” sen sijaan, että sanoisi „minun edessäni” (vor mir, S. 154), „tehdessään (reaalisen) ympäristön yhdysosasta (ideaalisen) ajattelun yhdysosan” (sama). „Amekaanisesta” (uusi sana „psykyllisen” asemesta), „joka vapaasti ja selvästi ilmaisee itsensä olevaisessa (eli: tapaamassamme, im Vorgefundenen), introjektio tekee

jotain keskushermostossa salaperäisesti piilevää” (Latiendes, sanoo Avenarius „uudella tavalla”) (sama).

Tässä on edessämme sama *mystifikaatio*, jonka näimme empiriokriitikkojen ja immanenttien suorittamassa „naiivin realismin” kuulussa puolustuksessa. Avenarius menettelee Turgenevin kuvaaman huijarin<sup>28</sup> neuvon mukaan: eniten on pauhattava niitä syntejä vastaan, joita tunnet itselläsi olevan. Avenarius yrittää näyttää ulospäin siltä, ikään kuin hän kävisi sotaa idealismia vastaan: näettekös, introjektioista johdetaan tavallisesti filosofinen idealismi, ulkomaailma muutetaan aistimukseksi, mielikuvaksi j.n.e. Mutta minähän puolustan „naiivia realismia”, kaiken olevaisen, sekä „*Minän*” että ympäristön yhtäläistä todellisuutta, sijoittamatta ulkoista maailmaa ihmisen aivoihin.

Tämä on aivan sitä samaa sofistikkaa, jota havaitsimme kuulun koordinaation yhteydessä. Johtaen idealismia vastaan suunnatuilla hyökkäilyillään lukijan huomion toisaalle, Avenarius hieman toisin sanoin puolustelee itse asiassa tuota samaa idealismia: ajattelu ei ole aivojen toiminto, aivot eivät ole ajattelun elin, aistimukset eivät ole hermoston toimintoja, ei, aistimukset ovat „elementtejä”, jotka toisessa yhteydessä ovat vain psyykkillisiä, toisessa taas (vaikkakin „*samoja*” elementtejä, niin kuitenkin) fyysillisiä. Uusine sekavine terminologioineen ja uusine, muka uutta „teoriaa” ilmaisevine konstikkaine sanasineen Avenarius polki vain vähän paikallaan ja palasi takaisin idealistiseen perusolettamukseensa.

Ja jos meidän venäläiset machilaisemme (esim. Bogdanov) eivät ole huomanneet tässä „mystifikaatiota”, vaan ovat nähneet idealismin kumoamista sen „uudessa” puolustelussa, niin ammattifilosofien suorittamassa empiriokritismin erittelyssä tapaamme tervettä arviota Avenariuksen ajatusten olemuksesta, joka on tullut näkyviin konstikkaan terminologian tultua heitetyksi syrjään.

Bogdanov kirjoitti vuonna 1903 (kirjoitus: „Autoritäärinen ajattelu” kokoelmassa: „Yhteiskunnan psykologiasta”, s. 119 ja seur.):

„Richard Avenarius on esittänyt mitä järjestelmällisimmän ja täydellisimmän filosofisen kuvan hengen ja kehon dualismin kehityksestä. Hänen „introjektio-oppinsa” ydin on seuraava” (me havaitsemme välittömästi vain fyysillisiä kappaleita, mutta vieraista elämyksistä, s.o. toisessa ihmi-

sessä olevasta psyykkillisestä me päätelemme vain hypoteesien perusteella). „...Hypoteesia vaikeuttaa se, että toisen ihmisen elämykset sijaitsevat hänen kehonsa sisällä, sijoittautuvat (introjisoituvat) hänen elimistönsä. Tämä hypoteesi on jo tarpeeton, vieläpä se synnyttää suuren määrän ristiriitoja. Avenarius panee järjestelmällisesti merkille nämä ristiriidat luoden esiin yhtämittaisen sarjan historiallisia seikkoja dualismin ja sitten filosofisen idealismin kehityksestä; mutta tässä meidän ei tarvitse seurata Avenariusta”... „Introjektio esiintyy hengen ja kehon dualismin selityksenä”.

Bogdanov on tarttunut professorifilosofian onkeen uskoessaan, että „introjektio” on suunnattu idealismia vastaan. Bogdanov on ottanut täydestä Avenariuksen itsensä esittämän introjektion arvion, eikä ole huomannut materialismia vastaan tähdätyä *okaa*. Introjektio kieltää sen, että ajattelu on aivojen toiminto, että aistimukset ovat ihmisen keskushermoston toimintoja, s.o. kieltää fysiologian alkeellisimman totuuden murskatakseen materialismin. „Dualismi” tulee kumotuksi *idealistically* (huolimatta Avenariuksen kaikesta diplomaattisesta suuttumuksesta idealismia kohtaan), sillä osoittautuu, että aistimus ja ajattelu eivät olekaan toissijaisia, eivät olekaan johdannaisia materiasta, vaan *ensisijaisia*. Avenarius on kumonnut tässä dualismin vain sikäli, mikäli hän on „kumonnut” objektin olemassaolon ilman subjektia, materian ilman ajatusta, meidän aistimuksistamme riippumattoman ulkomaailman, s.o. kumonnut *idealistically*: sen tosiasian järjetön kieltäminen, että puun näkökuva on minun verkkokalvoni, hermoni ja aivojeni toiminto, oli Avenariukselle tarpeen saadakseen tukea teorialleen „täydellisen” kokemuksen „erottamattomasta” yhteydestä, joka sisältää sekä „Minän” että puun, s.o. ympäristön.

Oppi introjektioista on sekavuutta, jolla salakuljetetaan idealistista pötyä ja joka on ristiriidassa luonnontieteen kanssa; luonnontiede on horjumatta sillä kannalla, että ajattelu on aivojen toiminto, että aistimukset, s.o. *ulkomaailman* kuvat ovat *meissä* esineiden meidän aistieliimiimme tekemän vaikutuksen synnyttäminä. „Hengen ja kehon dualismin” materialistinen poistaminen (s.o. materialistinen monismi) on siinä, että henki ei ole olemassa kehosta riippumatta, että henki on toissijainen,

aivojen toiminto, se on ulkomaailman heijastusta. „Hengen ja kehon dualismin” idealistinen poistaminen (s.o. idealistinen monismi) on siinä, että henki *ei ole* kehon toiminto, että henki on siis ensisijainen, että „ympäristö” ja „Minä” ovat olemassa vain yksien ja samojen „elementtien kompleksien” erottamattomassa yhteydessä. Paitsi näitä kahta, suoraan vastakkaista „hengen ja kehon dualismin” poistamistapaa ei voi olla mitään kolmatta tapaa, jolle oteta lukuun eklektisismiä, s.o. materialismin ja idealismin tolkutonta toisiinsa sekoittamista. Juuri tämä Avenariuksella tavattava sekoitus on näyttänytkin Bogdanovista ja kumpp. „materialismin ja idealismin ulkopuolella olevalta totuudelta”.

Mutta ammattifilosofit eivät ole niin naiiveja ja herkkäuskoisia kuin venäläiset machilaiset. Tosin kukin näistä herroista vakinaisista professoreista puolustelee „*omaa*” materialismin kumoamisjärjestelmäänsä tai ainakin materialismin ja idealismin „sovittamis”-järjestelmää, mutta kilpailijaansa nähden he kursailematta paljastavat kaikenlaisissa „uusimmissa” ja „originelleissä” järjestelmissä esiintyvät, yhteyttä vailla olevat materialismin ja idealismin palaset. Vaikka Avenariuksen onkeen onkin tarttunut muutamia nuoria intelligenttejä, niin vanha tekijä Wundt ei ole antanut itseään jymäyttää. Idealisti Wundt repäisi hyvin epäkohteliaasti naamion kieräilevän Avenariuksen kasvoilta *ylistämällä tätä introjektio-opin materialisminvastaisen tendenssin vuoksi.*

„Kun empiriokritisismi”, kirjoitti Wundt, „moittii vulgääria materialismia siitä, että sanomalla esimerkiksi: aivoilla „on” ajatus tai että ne „saavat aikaan” ajattelun, se ilmaisee suhteen, joka yleensä ei ole todettavissa tosiasiallisen havainnon ja kuvauksen avulla” (W. Wundtin mielestä lienee siis „tosiasia” sitä, että ihminen ajattelee ilman aivojen apua!), „...niin tämä moite on tietenkin perusteltu” (main. kirj., S. 47—48).

Kuinkas muuten! Materialismia vastaan idealistit lähtevät aina yhdessä puolinaisen Avenariuksen ja puolinaisen Machin kanssa! Ikävä vain — lisää Wundt — että tämä introjektio-teoria „ei ole missään yhteydessä riippumatonta vitaalisarjaa koskevaan oppiin, vaan on se ilmeisesti vasta jälkeempään sangen keinotekoisella tavalla ulkopuolelta sovitettu tähän oppiin” (S. 365).

Introjektio — sanoo O. Ewald — „ei ole muuta kuin empiriokritisismien kuvitelma, jota se tarvitsee peittääkseen omat erehdyksensä” (l. c.\*, 44). „Havaitsemme omituisen ristiriidan: toisaalta introjektion poistamisen ja luonnollisen maailmankäsityksen jälleen palauttamisen pitäisi palauttaa maailmalle elävän realiteetin luonne; toisaalta alkuperuste-koordinaatiolla empiriokritisismi vie vastajäsenen ja keskusjäsenen ehdottoman vastaavaisuuden puhtaasti idealistiseen teoriaan. Avenarius kiertää näin ollen kehää. Hän lähti sotaan idealismia vastaan, mutta laski aseensa idealismin edessä ennen avointen sotatoimien alkamista. Hän halusi vapauttaa objektien maailman subjektin vankeudesta, mutta kytkikin tuon maailman pian jälleen subjektiin. Se, minkä hän todella kriittisesti hävittää, on pikemminkin idealismin irvikuva kuin sen todella oikea tieto-opillinen ilmaus” (l. c., 64—65).

„Usein lainattu Avenariuksen lause”, sanoo Norman Smith, „että aivot eivät ole ajatuksen istuin, elin eikä ylläpitäjä, on niiden ainoiden termien kieltämistä, jotka meillä ovat käytettävissämme määritelläksemme näiden kummankin välisen suhteen” (main. kirj., p. 30).

Ei ole ihmettelemistä siinäkään, että Wundtin hyväksymä introjektiteoria herättää myötätuntoa avoimesti esiintyvissä spiritualisti James Wardissa \*\*, joka käy järjestelmällistä sotaa „naturalismia ja agnostisismia” vastaan, erikoisesti T. Huxleytä vastaan (ei sen vuoksi, että tämä ei ollut kyllin määrätietoinen ja päättäväinen materialisti, mistä Engels häntä moitti, vaan) sen vuoksi, että hänen agnostisisminsa alla piili itse asiassa materialismi.

Mainittakoon, että englantilainen machilainen K. Pearson, jolle kaikki filosofiset oveluudet ovat vieraita ja joka ei hyväksy introjektiota, koordinaatiota eikä „maailman elementtien löytöä”, tulee siihen tulokseen, johon tuollaisia „verhoja” vaille jätetyn machilaisuuden täytyy väistämättömästi tulla, nimittäin puhtaaseen subjektiiviseen idealismiin. Pearson ei tunne mitään „elementtejä”. „Aistihavainnot” (sense-impressions) ovat hänen ensimmäinen ja viimeinen sanansa. Hän ei vähääkään epäile sitä, että

\* — loco citato — siteeratussa kohdassa. *Toim.*

\*\* James Ward. „Naturalism and Agnosticism”, 3rd ed., Lond., 1906, vol. II, pp. 171, 172 („Naturalismi ja agnostisismi”, 3. painos, Lontoo, 1906, II osa, ss. 171, 172. *Toim.*).

ihminen ajattelee aivoillaan. Ja ristiriita tämän (ainoan tiedettä vastaavan) teesin ja hänen filosofiansa lähtökohdan välillä on jäänyt paljaaksi, silmiinpistäväksi. Pearson on pois suunniltaan käydessään sotaa sellaista materia-käsitettä vastaan, että materia on jotain meidän aistihavainnoistamme riippumatta olemassaolevaa (hänen „Tieteen alkeisoppaansa” VII luku). Kertaillen kaikkia Berkeleyyn todisteita Pearson julistaa, että materia ei ole mitään. Mutta kun tulee puhe aivojen suhteesta ajatukseen, niin Pearson julistaa päättävästi: „Aineelliseen mekanismiin sidotusta tahdosta ja tajunnasta emme voi tehdä päätelmiä mihinkään tällaista mekanismia vailla olevaan tahtoa ja tajuntaa muistuttavaan nähden” \*. Tutkimustensa vastaavan osan yhteenvetona Pearson esittää jopa tällaisenkin teesin: „Tajunnan käsitteessä ei ole mitään järkeä meidän hermostomme tapaisen hermoston rajojen ulkopuolella; epäloogillista on väittää, että kaikki materia on tajuavaa” (mutta loogillista on olettaa, että kaikella materiaalilla on ominaisuus, joka olennaisesti on sukua aistimiselle, heijastuksen ominaisuus), „vieläkin epäloogillisempaa on väittää, että tajunta tai tahto ovat olemassa materian ulkopuolella” (sama, p. 75, teesi 2). Pearson päätyi huutavaan sekasotkuun! Materia ei ole mitään muuta kuin aistihavaintojen ryhmiä: se on hänen perusolettamuksensa, se on hänen filosofiansa. Siis aistimus ja ajatus on ensisijainen; materia toissijainen. Ei, ilman materiaa ja nähtävästi myöskään ilman hermostoa ei ole tajuntaa! Siis tajunta ja aistimus ovatkin toissijaisia. Vesi maan päällä, maa valaskalan päällä, valaskala veden päällä. Machin „elementit”, Avenariuksen koordinaatio ja introjektio eivät lainkaan poista tätä sekavuutta, ne ainoastaan sumentavat asian ja peittävät jäljet oppineen filosofisella siansaksalla.

Samanlaista siansaksaa, josta ei kannata sanoa kuin pari sanaa, on Avenariuksen erikoisterminologia; hän on sepittänyt äärettömän paljouden erilaisia „notaaleja”, „sekuraaleja”, „fidentiaaleja” j.n.e., j.n.e. Meidän venäläiset machilaisemme enimmäkseen välttelevät häveliäästi tätä professorihölynpölyä, vain silloin tällöin laukaisten lukijaa kohti (tyrmistytämistarkoituksessa) jonkin „eksistentiaalinen” y.m.s. Mutta jos naiivit ihmiset pitävät näitä

\* „The Grammar of Science”, 2nd ed., Lond., 1900, p. 58 („Tieteen alkeisoppas”, 2. painos, Lontoo, 1900, s. 58. Toim.).



sanoja erikoisena biomekaniikkana, niin saksalaiset filosofit, jotka itse halusta viljelevät „viisaita” sanoja, pilkkaavat Avenariusta. Sanoako „notaali” (notus — tunnettu) vai sanoako, että se ja se on minulle tunnettua, on aivan sama asia, — sanoo Wundt pykälässä, jonka otsikkona on „Empiirikriittillisen järjestelmän skolastinen luonne”. Ja se on tosiaankin aivan silkkaa ja toivotonta skolastiikkaa. Eräällä Avenariuksen uskollisimmista oppilaista, R. Willyllä, oli rohkeutta tunnustaa se avoimesti. „Avenarius unelmoi biomekaniikasta”, sanoo hän, „mutta aivojen elämän ymmärtämiseen voidaan päästä vain tosiasiallisten löytöjen kautta, eikä sillä tavalla kuin Avenarius yritti. Avenariuksen biomekaniikka ei nojaudu kerrassaan mihinkään uusiin havaintoihin; sen erikoispiirteinä ovat puhtaasti kaavamaiset käsiterakennelmat ja nimenomaan sellaiset, joilla ei ole edes mitään näköalaa avaavien hypoteesien luonnetta; ne ovat pelkkiä mietiskelykaavoja (blosse Spekuierschablonen), jotka linnanmuurin tavoin sulkevat meiltä näköalan” \*.

Venäläiset machilaiset tulevat pian muotikeikarien kaltaisiksi, jotka ihastelevat Euroopan porvarillisten filosofien jo nukkavieruksi kuluttamaa hattua.

#### 6. MACHIN JA AVENARIUKSEN SOLIPSISMISTA

Olemme nähneet, että subjektiivinen idealismi on empiriokritisismien filosofian lähtökohta ja perusolettamus. Maailma on meidän aistimuksemme — siinä on tämä perusolettamus, jota hämätään, mutta ei suinkaan poisteta „elementti” sanalla tai teorioilla „riippumattomasta sarjasta”, „koordinaatiosta” ja „introjektiosta”. Tämän filosofian järjettömyys on siinä, että se vie solipsismiin, siihen, että olemassaolevaksi tunnustetaan ainoastaan filosofoiva yksilö. Mutta meidän venäläiset machilaisemme vakuuttelevat lukijalle, että Machin „syyttäminen” „idealismista, jopa solipsismistakin” on „äärimmäistä subjektivismia”. Näin sanoo Bogdanov esipuheessaan „Aistimusten analyysiin”, s. XI, ja koko machilainen seurue kertailee samaa monen monissa muodoissa.

\* R. Willy. „Gegen die Schulweisheit”, S. 169. Pedantti Petzoldt ei tietenkään tee tällaisia tunnustuksia. Poroporvarin itsetyytyväisyydellä hän märehii Avenariuksen „biologista” skolastiikkaa (I nide, II luku) (R. Willy. „Kouluvilisuutta vastaan”, s. 169. Toim.).

Selvitettyämme, miten Mach ja Avenarius suojaavat itseään solipsismilta, meidän on nyt lisättävä eräs seikka: väitteiden „äärimmäinen subjektivismi” on kokonaan Bogdanovin ja kumpp. puolella, sillä filosofisessa kirjallisuudessa ovat mitä erilaisimpiin suuntauksiin lukeutuvat kirjoittajat jo kauan sitten löytäneet machilaisuuden pääsynnin sen kaikkien verhojen alta. Tyydymme vain esittämään *yhteenvedon* mielipiteistä, jotka kyllin selvästi osoittavat machilaistemme *tietämättömyyden* „subjektivismia”. Huomautamme samalla, että miltei kaikki ammattifilosofit ovat myötätuntoisia idealismin eri muodoille: heidän silmissään ei idealismi lainkaan ole moite, kuten se on meille marxilaisille, mutta he toteavat Machin *todellisen* filosofisen suunnan, asettaen toisen idealismin järjestelmän vastapainoksi toisen, myöskin idealistisen järjestelmän, joka heistä näyttää johdonmukaisemmalta.

O. Ewald sanoo kirjassaan, joka on omistettu Avenariuksen opin erittelylle: „Empiriokritismin luoja” volens-nolens \* tuomitsee itsensä solipsismiin (l. c., ss. 61—62).

Hans Kleinpeter, Machin oppilas, joka alkulauseessa kirjaan „Erkenntnis und Irrtum” \*\* erikoisesti huomauttaa solidaarisuudestaan Machin kanssa, sanoo: „Juuri Mach on esimerkki siitä, kuinka tieto-opillinen idealismi sopii yhteen luonnontieteen vaatimusten kanssa” (eklektikkojen mielestä „sopii yhteen” mikä tahansa!), „esimerkki siitä, että tuo viimeksi mainittu voi vallan hyvin lähteä solipsismista, pysähtymättä siihen” („Archiv für systematische Philosophie” <sup>29</sup>, Band VI, 1900, S. 87 \*\*\*).

Eritellessään Machin „Aistimusten analyysia” E. Lucka sanoo: jos jätämme sivuun väärinkäsitykset (Missverständnisse), niin „Mach on puhtaan idealismin kannalla”. „On käsittämätöntä, miksi Mach ei tahdo tunnustaa sitä, että hän on berkeleyläinen” („Kant-Studien” <sup>30</sup>, Band VIII, 1903, SS. 416, 417 \*\*\*\*).

W. Jerusalem, mitä taantumuksellisin kantilainen, jonka kanssa Mach samassa alkulauseessa sanoo olevansa solidaarinen (ajatusten „läheisempi sukulaisuus” kuin

\* — tahtoen tai tahtomattaan. *Toim.*

\*\* — „Tieto ja harha”. *Toim.*

\*\*\* — „Systemaattisen filosofian arkisto”, VI nide, 1900, s. 87. *Toim.*

\*\*\*\* — „Kant-tutkimuksia”, VIII nide, 1903, ss. 416, 417. *Toim.*

Mach aikaisemmin luulikaan: S. X, Vorwort \* „Erk. u. Irrt.”, 1906): — „johdonmukainen fenomenalismi vie solipsismiin”, — ja sen vuoksi on hieman lainattava jotain Kantilta! (ks. „Der kritische Idealismus und die reine Logik”, 1905, S. 26 \*\*).

R. Höningwald: ..., „immanenttien ja empiriokriitikkojen edessä on vaihtoehto: joko solipsismi tai metafysiikka Fichten, Schellingin tai Hegelin hengessä” („Über die Lehre Hume's von der Realität der Aussendinge”, 1904, S. 68 \*\*\*).

Englantilainen fyysikko Oliver Lodge kirjassaan, joka on tähdätty materialisti Haeckeliä vastaan, puhuu ohimennen, ikään kuin jostakin yleisesti tunnetusta asiasta, „Pearsonin ja Machin tapaisista solipsisteista” (Sir Oliver Lodge. „La vie et la matière”, P., 1907, p. 15 \*\*\*\*).

Englantilaisten luonnontutkijain äänenkannattaja „Nature”<sup>31</sup> („Luonto”) lausui geometri E. T. Dixonin suulla machilaisesta Pearsonista täysin varman mielipiteen, joka kannattaa esittää, ei sen vuoksi, että se olisi uusi, vaan sen vuoksi, että venäläiset machilaiset ovat naiivisti katsooneet Machin filosofisen sekavuuden „luonnontieteen filosofiaksi” (Bogdanov, s. XII y.m. alkulauseessa „Aistimusten analyysiin”).

„Pearsonin koko teoksen perustana on väite”, kirjoitti Dixon, „että koska me emme voi tietää suoraan mitään muuta kuin aistihavaintoja (sense-impressions), niin sen vuoksi oliot, joista tavallisesti puhumme objektiivisina eli ulkoisina esineinä, eivät ole mitään muuta kuin aistihavaintojen ryhmiä. Mutta professori Pearson myöntää vierasten tajuntain olemassaolon, eikä ainoastaan vaitiollen siten, että kirjoineen kääntyy niiden puoleen, vaan myöskin suoraan kirjansa monessa kohdassa”. Vieraan tajunnan olemassaolosta päättelee Pearson analogian mukaan, tarkkaillessaan toisten ihmisten ruumiinliikkeitä: kun kerran vieras tajunta on reaalista, myönnetään siis toisten ihmistenkin olemassaolo minun ulkopuolellani! „Me emme tietenkään voisi tällä tavalla kumota johdonmukaista idealistia, joka alkaisi väittää, etteivät ainoastaan ulkoiset esineet, vaan

\* — s. X. Alkulause. *Toim.*

\*\* — „Kriittillinen idealismi ja puhdas logiikka”, 1905, s. 26. *Toim.*

\*\*\* — „Humen oppi ulkomaailman todellisuudesta”, 1904, s. 68. *Toim.*

\*\*\*\* — *Oliver Lodge*. „Elämä ja materia”, Pariisi, 1907, s. 15. *Toim.*

myöskin vieraat tajunnat ovat epäreaalisia ja vain hänen mielikuvituksessaan olevia; mutta vieraiden tajuntain reaalisuuden myöntäminen merkitsee niiden välineiden reaalisuuden myöntämistä, joiden avulla me teemme johtopäätöksen vieraasta tietoisuudesta, s.o. ...ihmisruumiiden ulkomuodon reaalisuuden myöntämistä”. Pelastus vaikeudesta on sen „hypoteesin” myöntäminen, että meidän aistihavaintojamme vastaa meidän ulkopuoellamme oleva objektiivinen todellisuus. Tämä hypoteesi selittää tyydyttävästi aistihavaintomme. „Minä en voi vakavasti epäillä sitä, etteikö professori Pearson itse uskoisi siihen samoin kuin muutkin ihmiset. Mutta jos hänen pitäisi varmasti myöntää se, niin hänen olisi pakko kirjoittaa uudelleen „Tieteen alkeisoppaansa” miltei jokainen sivu” \*.

Ivalla ottavat ajattelevat luonnontieteilijät vastaan sen idealistisen filosofian, joka on saanut Machin haltioihinsa.

Ja vihdoin saksalaisen fyysikon L. Boltzmannin lausunto. Machilaiset sanovat kenties niin kuin sanoi Fr. Adler, että hän on vanhan koulun fyysikko. Mutta *nyt* ei ole puhe lainkaan fysiikan teorioista, vaan filosofian peruskysymyksestä. Niitä ihmisiä vastaan, „jotka ovat ihastuneet uusiin tietopillisiin dogmeihin”, Boltzmann kirjoitti: „Epäluottamus mielikuviiin, joita voidaan johtaa vain välittömistä aistihavainnoista, on vienyt äärimmäisyyteen, joka on suorastaan vastakkainen entiselle naiiville uskolle. Sanotaan: meille on annettu vain aistihavainnot, pitemmälle emme saa ottaa askeltakaan. Mutta jos nämä henkilöt olisivat johdonmukaisia, niin heidän pitäisi kysyä edelleen: onko meille annettu myöskin meidän eiliset aistihavaintomme? Välittömästi on meille annettu vain yksi aistihavainto tai vain yksi ajatus, nimittäin se, jota tällä hetkellä ajattelemme. Jos siis halutaan olla johdonmukaisia, niin ei pidä kieltää ainoastaan muiden ihmisten, paitsi oman *Minän*, olemassaolo, vaan myös kaikki menneinä aikoina olleiden mielikuvien olemassaolo” \*\*.

\* „Nature”, 1892, July 21, p. 269 („Luonto”, 1892, heinäkuun 21 pnä. s. 269. Toim.).

\*\* Ludwig Boltzmann. „Populäre Schriften”, Lpz., 1905, S. 132. Vrt. SS. 168, 177, 187 y.m. („Kansantajuisia kirjoituksia”, Leipzig, 1905, s. 132. Vrt. ss. 168, 177, 187 y.m. Toim.).

Machin ja kumpp. muka „uutta”, „fenomenologista” kantaa käsittelee tämä fyysikko aivan oikeutetusti filosofisen subjektiivisen idealismin vanhana järjettömyytenä.

Ei, „subjektiivisen” sokeuden lyömiä ovat juuri ne, jotka „eivät ole huomanneet”, että solipsismi on Machin perusvirhe.

---

## II LUKU

EMPIRIOKRITISISMIN JA DIALEKTISEN MATERIALISMIN  
TIETOTEORIA. II

## 1. „OLIO SINÄNSÄ” ELI V. TSHERNOV KUMOAA FR. ENGELSIÄ

Meidän machilaisemme ovat kirjoittaneet „olioista sinänsä” niin paljon, että jos se koottaisiin yhteen, saataisiin kokonaisia röykkiöitä painopaperia. „Olio sinänsä” on Bogdanovin ja Valentínovin, Bazarovin ja Tshernovin, Bermanin ja Jushkevitchin todellinen bête noire\*. Ei ole sellaisia „voimasanoja”, joita he eivät olisi singonneet sitä vastaan, ei ole sellaista komppaa, jolla he eivät olisi sitä pilkanneet. Mutta ketä vastaan he käyvät sotaa tämän kovaonnisen „olion sinänsä” vuoksi? Tässä alkaa venäläisen machilaisuuden filosofien jakaantuminen poliittisten puolueiden mukaan. Kaikki ne machilaiset, jotka haluavat olla marxilaisia, käyvät sotaa *Plehanovin* „oliota sinänsä” vastaan, syyttäen Plehanovia siitä, että hän on sotkeutunut ja eksynyt kantilaisuuteen, ja siitä, että hän on luopunut Engelsistä. (Ensin mainitusta syytöksestä puhumme neljännessä luvussa, jälkimmäisestä puhumme tässä.) Machilainen hra V. Tshernov, narodnikki, marxilaisuuden vannoutunut vihollinen, käy suoraa päätä taisteluun *Engelsiä vastaan* „olion sinänsä” vuoksi.

Häpeä on myöntää, mutta synti olisi salata sitä, että tällä kertaa avoin viha marxilaisuutta kohtaan on tehnyt hra Viktor Tshernovista *periaatteellisemman* kirjallisen vastustajan kuin ovat meidän puoluetoverimme ja vastaajittajamme filosofian alalla<sup>32</sup>. Sillä vain *paha omatunto* (tai kenties vielä lisäksi materialismin tuntemattomuus?) on aiheuttanut sen, että ne machilaiset, jotka haluavat olla

\* Kirjallimesti: musta peto; kauhu, vihan kohde. *Toim.*

marxilaisia, ovat diplomaattisesti jättäneet sivuun Engelsin, tyyten jättäneet huomiotta Feuerbachin ja tallustelleet yksinomaan Plehanovin ympärillä. Se on nimenomaan tallustelemista, ikävyyttävää ja pikkumaista Engelsin oppilaan kalvamista ja nälvimistä, samalla kun raukka- maisesti vältellään opettajan katsomusten suoraa käsittelemistä. Ja koska näiden pikamerkintöjen tehtävänä on osoittaa machilaisuuden taantumuksellisuus sekä Marxin ja Engelsin materialismin pätevyys, niin jätämme sivuun niiden machilaisten, jotka haluavat olla marxilaisia, askartelun Plehanovin kanssa ja käännymme suoraan Engelsin puoleen, jota empiriokriitikko hra V. Tshernov yrittää kumota. Tämän „Filosofisissa ja sosiologisissa tutkielmissa” (Moskova, 1907 — kokoelma kirjoituksia, jotka muutamia poikkeuksia lukuunottamatta on kirjoitettu ennen vuotta 1900) kirjoitus: „Marxilaisuus ja transcendentaalinen filosofia” alkaa suoraan siitä, että yritetään asettaa Marx Engelsiä vastaan ja syytetään Engelsiä „naiivin dogmaattisesta materialismista” sekä „mitä korkeimmasta materialistisesta dogmatiikasta” (ss. 29 ja 32). Hra V. Tshernov julistaa „riittäväksi” esimerkiksi Engelsin lausunnon Kantin oliota sinänsä ja Humen filosofista linjaa vastaan. Aloitammekin tästä lausunnosta.

Kirjassaan „Ludwig Feuerbach” Engels selittää filosofian pääsuunniksi materialismin ja idealismin. Materialismi pitää luontoa ensisijaisena, henkeä toissijaisena, asettaa ensi tilalle olemisen, toiselle tilalle ajattelun. Idealismi menettelee päinvastoin. Tämän peruseron niiden „kahden suuren leirin” välillä, joihin idealismin ja materialismin „eri koulukuntien” filosofit jakaantuvat, Engels asettaa „peruslähtökohdaksi ja syyttää suoranaisesti „sekavuudesta” niitä, jotka käyttävät käsitteitä idealismi ja materialismi muussa mielessä.

„Kaiken filosofian korkein kysymys”, „kaiken, varsinkin uusimman filosofian suuri peruskysymys”, sanoo Engels, on „kysymys ajattelun suhteesta olemiseen, hengen suhteesta luontoon”. Jakaessaan filosofit „kahteen suureen leiriin” tässä peruskysymyksessä Engels huomauttaa, että filosofisella peruskysymyksellä „on toinenkin puoli”, nimittäin: „miten ajatuksemme meitä ympäröivästä maailmasta suhtautuvat itse tuohon maailmaan? Kykeneekö ajattelumme tiedostamaan todellisen maailman, voimmeko

me mielikuvissamme ja käsitteissämme todellisesta maailmasta muodostaa oikean kuvan todellisuudesta?”\*

„Valtava enemmistö filosofeista vastaa tähän kysymyksen myöntävästi”, sanoo Engels, lukien heidän joukkoonsa paitsi kaikkia materialisteja myös johdonmukaisimmat idealistit, esimerkiksi absoluuttisen idealistin Hegelin, joka piti todellista maailmaa jonkin iankaikkisen „absoluuttisen aatteen” olennoitumana ja jonka mielestä ihmishenki tiedostamalla oikein todellisen maailman tiedostaa siinä ja sen kautta „absoluuttisen aatteen”.

„Mutta näiden ohella” (s.o. materialistien ja johdonmukaisten idealistien ohella) „on vielä joukko muita filosofeja, jotka asettavat kiistanalaiseksi maailman tiedostamisen tai ainakin täydellisen tiedostamisen mahdollisuuden. Näihin kuuluu uudempien filosofien joukosta Hume ja Kant, joilla on ollut erittäin suuri merkitys filosofian kehityksessä”...<sup>33</sup>

Esitettyään nämä Engelsin sanat hra V. Tshernov syök-syy taisteluun. „Kant” sanan johdosta hän tekee seuraavan huomautuksen:

„Vuonna 1888 oli kokolailla outoa sanoa „uudemiksi” sellaisia filosofeja kuin Kant ja varsinkin Hume. Noihin aikoihin olisi tuntunut luonnollisemmalta kuulla Cohenin, Langen, Riehlin, Laasin, Liebmannin, Göringin y.m. nimet. Mutta Engels ei nähtävästi ollut vahva „uudemmassa” filosofiassa” (s. 33, huom. 2).

Hra V. Tshernov on uskollinen itselleen. Sekä talousopillisissa että filosofisissa kysymyksissä hän muistuttaa Turgenevin Vorosilovia<sup>34</sup>, tuhoten milloin tietämättömän Kautskyn\*\*, milloin tietämättömän Engelsin yksinkertaisesti vetoamalla „oppineisiin” nimiin! Onnettomuus on vain siinä, että kaikki hra Tshernovin mainitsemat auktoriteetit ovat niitä samoja *uuskantilaisia*, joista Engels puhuu „L. Feuerbachinsa” *samalla sivulla* sanoen heitä teoreetti-

\* *Fr. Engels*. „L. Feuerbach” etc., 4. saks. painos, S. 15. Venäjänk. käännös, Genevessä ilmestynyt painos, v. 1905, ss. 12—13. Hra V. Tshernov kääntää sanan Spiegelbild „peilikuvaksi” ja syyttää Plehanovia siitä, että tämä esittää Engelsin teorian „huomattavasti lievennetyssä muodossa”: hän näet puhuu vain „kuvasta” eikä „peilikuvasta”. Se on rajailua; sanaa Spiegelbild käytetään saksan kielessä myöskin yksinkertaisesti samassa merkityksessä kuin sanaa Abbild (heijastus, kuva. *Toim.*).

\*\* *В. Ильин*. „Аграрный вопрос”, ч. 1, Спб., 1908, стр. 195 (*V. Iljin*. „Agraarikysymys”, I osa, Pietari, 1908, s. 195. *Suom.*) (Ks. *V. I. Lenin*: Teokset, 5. osa, ss. 140—141. *Toim.*).



siksi *taantumukselliseksi*, jotka yrittävät herättää henkiin Kantin ja Humea aikoja sitten kumottujen oppien ruumiin. Kunnan hra Tshernov ei ole ymmärtänyt, että Engels kumoaa lausunnollaan juuri nuo (machilaisuudelle) arvovaltaiset sekapäiset professorit!

Viitattuaan siihen, että Hegel on jo esittänyt „ratkaisevat” todisteet Humea ja Kantia vastaan ja että Feuerbach täydensi noita todisteita paremminkin teräväjärkisillä kuin syvällisillä mietteillä, Engels jatkaa:

„Nämä, kuten kaikki muutkin filosofiset päänäpistöt (eli verukkeet, Schrullen) kumoaa parhaiten käytäntö, nimittäin kokeilu ja teollisuus. Jos voimme todistaa oikeaksi käsityksemme kyseisestä luonnonilmiöstä sillä, että itse teemme, valmistamme sen omista edellytyksistään ja panemme sen kaiken lisäksi palvelemaan tarkoituksiamme, niin Kantin tavoittamaton (eli saavuttamaton: unfassbaren — tämä tärkeä sana on jätetty pois sekä Plehanovin että hra V. Tshernovin käännöksestä) „olio sinänsä” on mennyttä. Kasvien ja eläinten ruumiissa syntyneet kemialliset aineet pysyivät sellaisina „olioina sinänsä” siihen asti, kunnes orgaaninen kemia alkoi valmistaa niitä toisen toisensa jälkeen; siten tuli „oliosta sinänsä” „olio meitä varten”, kuten esimerkiksi värimataran väriaine, alitsariini, jota emme ota enää pellolla kasvatetun värimataran juurista, vaan valmistamme paljon halvemmalla ja yksinkertaisemmin kivihiilitervasta” (s. 16, main. teos)<sup>35</sup>.

Lainattuaan tämän lausunnon hra V. Tshernov joutuu lopullisesti pois suunniltaan ja tuhoaa kokonaan Engels paran. Kuulkaapa: „Se, että kivihiilitervasta voidaan „halvemmalla ja yksinkertaisemmin” saada alitsariinia, ei tietysti ihmetytä ketään uskantilaista. Mutta että tästä samasta kivihiilitervasta voidaan yhdessä alitsariinin kanssa saada yhtä halvalla tavalla „olion sinänsä” kumoaminen, se tietysti näyttää muistakin kuin uskantilaisista mainiolta ja ennenkuulumattomalta keksinnöltä”.

„Nähtävästi Engels, saatuaan tietää, että Kantin mukaan „olio sinänsä” ei ole tiedostettavissa, on muuttanut tämän väittämän päinvastaiseksi ja päätellyt, että kaikki, mikä ei ole tiedostettu, on olio sinänsä...” (s. 33).

Kuulkaahan, hra machilainen: valehdelkaa vain, mutta älkää menkö mahdottomiin! Tehän aivan yleisön silmien edessä väaristelette sitä samaa Engelsiltä ottamaanne

sitaattia, jonka te tahdotte „höyhentää” ymmärtämättä edes, mistä siinä on puhel!

Ensiksikään ei ole totta, että Engels „pyrkii kumoamaan olion sinänsä”. Engels sanoo suoraan ja selvästi, että hän kumoaa *kantilaisen tavoittamattoman* (eli sellaisen, joka ei ole tiedostettavissa) olion sinänsä. Hra Tshernov sotkee Engelsin materialistisen käsityksen siitä, että oliot ovat olemassa meidän tajunnastamme riippumatta. Toiseksi, jos Kantin väittämä kuuluu, että olio sinänsä ei ole tiedostettavissa, niin „*päinvastainen*” väittämä on tämä: *mikä ei ole tiedostettavissa*, se on olio sinänsä. Hra Tshernov on vaihtanut sanat „mikä ei ole tiedostettavissa” sanoihin „*mikä ei ole tiedostettu*”, ymmärtämättä, että tällä vaihdolla hän on jälleen hämännyt ja väaristellyt Engelsin materialistisen käsityksen!

Ne virallisen filosofian taantumukselliset edustajat, jotka hra V. Tshernov on ottanut ohjaajikseen, ovat siinä määrin saaneet hänet pois tolalta, että hän on ryhtynyt meluamaan ja kirkumaan Engelsiä vastaan *ymmärtämättä kerrassaan mitään* esittämästään esimerkistä. Yritämme selittää machilaisuuden edustajalle, mistä tässä on kysymys.

Engels sanoo suoraan ja selvästi, että hän puhuu samalla sekä Humea että Kantia vastaan. Mutta Humella ei ole puhuttakaan mitään „olioista sinänsä, jotka eivät ole tiedostettavissa”. Mitä yhteistä näillä kahdella filosofiilla on? Se, että he *periaatteellisesti aitaavat erilleen „ilmiön”* siitä, mikä ilmenee, aistimuksen aistittavasta, olion meitä varten „olioista sinänsä”, jota paitsi Hume ei halua tietää mitään „olioista sinänsä”, hän pitää ajatus-takin siitä filosofisesti mahdottomana, pitää sitä „metafysiikkana” (kuten humelaiset ja kantilaiset sanovat); Kant sitä vastoin katsoo „olion sinänsä” olevaksi, mutta selittää, että „se ei ole tiedostettavissa”, että se on periaatteellisesti erilainen kuin ilmiö, että se kuuluu periaatteellisesti toiseen alaan, „tuonpuoleisen” (Jenseits) alaan, joka ei ole tiedon saavutettavissa, mutta joka avautuu uskolle.

Mikä on Engelsin vastaväitteen ydin? Eilen emme tietäneet, että kivihiilitervassa on alitsariinia. Tänään saimme sen tietää. Herää kysymys: oliko alitsariinia eilen kivihiilitervassa?

Tietenkin oli. Tämän seikan vähäisinkin epäileminen olisi nykyaikaisen luonnontieteen pilkkaamista.

Mutta jos asia on näin, niin siitä seuraa kolme tärkeää tieto-opillista johtopäätöstä:

1) Oliot ovat olemassa meidän tajunnastamme riippumatta, meidän aistimuksestamme riippumatta, meidän ulkopuolellamme, sillä epäilemättä alitsariinia oli eilen kivihiihilitervassa, ja yhtä epäilemätöntä on se, että me emme eilen tietäneet mitään sen olemassaolosta emmekä saaneet minkäänlaisia aistimuksia tästä alitsariinista.

2) Ei ole eikä voi olla kerrassaan minkäänlaista periaatteellista eroa ilmiön ja olion sinänsä välillä. Ero on vain jo tiedostetun ja vielä tiedostamattoman välillä. Filosofiset saivartelut erikoisista rajoista näiden välillä, siitä, että olio sinänsä on ilmiöiden „tuolla puolen” (Kant) tai että voidaan ja pitää jollain filosofisella väliseinällä erottautua kysymyksestä, joka koskee vielä joltain osaltaan tiedostamatonta, mutta meidän ulkopuolellamme olemassa olevaa maailmaa (Hume),— kaikki tuo on tyhjää lorua, Schrulle, temppuilua, päähänpisto.

3) Tietoteoriassa, samoin kuin kaikilla muillakin tieteen aloilla, on ajateltava dialektisesti, s.o. ei ole edellytettävä tietoaamme valmiiksi ja muuttumattomaksi, vaan on selvitettävä, millä tavalla *tietämättömyydestä* ilmaantuu *tieto*, millä tavalla epätäydellinen ja epätäsmällinen tieto muuttuu täydellisemmäksi ja täsmällisemmäksi.

Kun te kerran olette asettuneet sille kannalle, että ihmisen tieto kehittyi tietämättömyydestä, niin te näette, että miljoonat yhtä yksinkertaiset esimerkit kuin alitsariinin löytäminen kivihiihilitervasta, miljoonat havainnot, ei ainoastaan tieteen ja tekniikan historiasta, vaan joka ainoan henkilön jokapäiväisestä elämästä osoittavat ihmiselle „olion sinänsä” muuttuvan „olioksi meitä varten”, osoittavat „ilmiöiden” syntyvän silloin, kun aistielimemme saavat ulkopuolelta sysäyksen joiltakin esineiltä, ja „ilmiöiden” häviävän silloin, kun jokin este tekee mahdottomaksi meidän tietemme olemassa olevan esineen vaikutuksen aistielimiimme. Ainoa ja väistämätön johtopäätös tästä, johtopäätös, jonka elävässä inhimillisessä käytännössä tekevät kaikki ihmiset ja jonka materialismi tietoisesti asettaa tieto-oppinsa perustaksi, on se, että esineet, oliot, kappaleet ovat olemassa meidän ulkopuolellamme ja meistä

riippumatta ja että meidän aistimuksemme ovat ulkomaailman kuvia. Machin päinvastainen teoria (kappaleet ovat aistimuskomplekseja) on surkeaa idealistista lorua. Engelsiä „käsitellessään” hra Tshernov paljasti vielä kerran voroshilovimaiset ominaisuutensa: Engelsin yksinkertainen esimerkki näytti hänestä „omituiselta ja naiivilta”! Hän pitää filosofiana ainoastaan kirjanoppinutta saivartelua, kykenemättä erottamaan professori-eklektiikkaa johdonmukaisesta materialistisesta tietoteoriasta.

Hra Tshernovin kaikkien muiden järkeilyjen erittely ei ole mahdollista eikä tarpeellista: ne ovat samanlaista kainostelematonta lorua (esimerkiksi väite, että atomi on materialistien mielestä olio sinänsä!). Mainitsemme vain aiheuttamme koskevan (ja nähtävästi eräitä harhaanjohtaneen) lausunnon Marxista, joka muka eriiä Engelsistä. Kysymys koskee Marxin *toista* teesiä Feuerbachista ja Plehanovin tekemää käännöstä sanasta: Diesseitigkeit\*.

Tämä toinen teesi kuuluu näin:

„Kysymys siitä, onko inhimilliselle ajattelulle ominaista esineellinen totuus, ei ole mikään teorian, vaan käytännön kysymys. Käytännössä on ihmisen todistettava ajattelunsa totuus, s.o. todellisuus, voima, tämänpuoleisuus. Kiista käytännöstä erillään olevan ajattelun todellisuudesta tai epätodellisuudesta on pelkkä skolastinen kysymys”<sup>36</sup>.

Plehanovilla on sanojen „todistettava ajattelunsa tämänpuoleisuus” (kirjaimellinen käännös) asemesta: todistettava, että ajattelu „ei pysähdy ilmiöiden tälle puolelle”. Ja hra V. Tshernov huutaa: „ristiriita Engelsin ja Marxin väliltä on poistettu perin yksinkertaisesti”; „siitä seuraa, ikään kuin Marx olisi Engelsin tavoin väittänyt, että oliot sinänsä ovat tiedostettavissa ja että ajattelu on tuonpuoleista” (main. teos, s. 34, huomautus).

Koettakaapa olla tekemisissä Voroshilovin kanssa, jonka jokainen lause tekee sekasotkun yhä kamalammaksi! Se on tietämättömyyttä, hra Viktor Tshernov, kun te ette tiedä kaikkien materialistien olevan sillä kannalla, että oliot sinänsä ovat tiedostettavissa. Se on tietämättömyyttä, hra Viktor Tshernov, tahi ääretöntä huolimattomuutta, kun te hypätte teesin *ensimmäisen* lauseen yli ajattelematta, että ajattelun „esineellinen totuus” (gegenständliche Wahrheit)

\* — tämänpuoleinen. *Toim.*

ei merkitse *mitään muuta* kuin esineiden (= „olioiden sinänsä”) *olemassaoloa*, esineiden, joita ajattelu *totuudemmukaisesti* kuvastaa. Se on lukutaidottomuutta, hra Viktor Tshernov, kun te väitätte, että Plehanovin omasanaisesta esityksestä (Plehanov puhui omin sanoin, eikä kääntänyt) muka „seuraa”, että Marx puolusti ajattelun *tuonpuoleisuutta*. Sillä vain humelaiset ja kantilaiset pysäyttävät inhimillisen ajattelun „ilmiöiden tälle puolelle”. Kaikille materialisteille, myöskin XVII vuosisadan materialisteille, joita piispa Berkeley yritti tuhota (ks. johdantoa), ovat „ilmiöt” „olioita meitä varten” eli „itsessään olevaisten objektien” *kopioita*. Plehanovin vapaa, omasanainen esitys ei tietenkään ole velvoittava niille, jotka haluavat tuntea itseään Marxia, mutta Marxin lausunto velvoittaa syventymään siihen, eikä temppuilemaan sillä Voroshilovin malliin.

Mielenkiintoista on panna merkille, että kun me sosialisteiksi itseään nimittäväillä henkilöillä tapaamme haluttomuutta tai kyvyttömyyttä syventyä Marxin „teeseihin”, niin porvarillisilla kirjoittajilla, ammatifilosoifeilla, on joskus enemmän tunnollisuutta. Tunnen erään tällaisen kirjoittajan, joka on tutkinut Feuerbachin filosofiaa ja sen yhteydessä eritellyt Marxin „teesejä”. Tämä kirjoittaja on Albert Lévy, joka Feuerbachista kirjoittamansa teoksen toisen osan kolmannessa luvussa käsittelee Feuerbachin vaikutusta Marxiin \*. Kajoamatta siihen, tulkitseeko Lévy kaikkialla oikein Feuerbachia ja kuinka hän tavanomaiselta porvarilliselta näkökannalta arvostelee Marxia, esitämme ainoastaan Albert Lévyyn arvion Marxin tunnettujen „teesien” filosofisesta sisällöstä. Ensimmäisen teesin johdosta A. Lévy sanoo: „Toisaalta Marx yhdessä koko aikaisemman materialismin ja Feuerbachin kanssa olettaa, että meidän mielikuviamme olioista vastaavat reaaliset ja erilliset (itsenäiset, distincts) objektit meidän ulkopuolellemme”...

Kuten lukija näkee, oli Albert Lévyllä heti selvinnyt sekä marxilaisen että ylipäänsä *kaiken* materialismin, „*koko aikaisemman*” materialismin peruskanta: meidän ulkopuolellemme olevien reaalisten objektien tunnustaminen,

---

\* *Albert Lévy*. „La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande”. Paris, 1904 („Feuerbachin filosofia ja sen vaikutus saksalaiseen kirjallisuuteen”, Pariisi, 1904. *Toim.*), pp. 249—338 — Feuerbachin vaikutus Marxiin; pp. 290—298 — „teesien” erittelyä.

objektien, joita mielikuvamme „vastaavat”. Nämä aakokset, jotka koskevat *kaikkea* materialismia yleensä, ovat tuntemattomat ainoastaan venäläisille machilaisille. Lévy jatkaa:

„...Toisaalta Marx sanoo pahoittelevansa sitä, että materialismi on jättänyt idealismin arvioitavaksi aktiivisten voimien” (s.o. inhimillisen käytännön) „merkityksen. Marxin mielestä on nämä aktiiviset voimat temmattava pois idealismilta ja sisällytettävä nekin materialistiseen järjestelmään; mutta näille voimille on tietysti myönnettävä se reaalinen ja aistillinen luonne, jota idealismi ei ole voinut niille myöntää. Marxin ajatus on siis seuraava: aivan samoin kuin mielikuviamme vastaavat meidän ulkopuolellemme olevat reaaliset objektit, aivan samoin meidän fenomenaalista toimintaamme vastaa meidän ulkopuolellemme tapahtuva reaalinen toiminta, olioiden toiminta; tässä mielessä ihmiskunta ottaa osaa absoluuttiseen ei ainoastaan teoreettisen tiedon, vaan myös käytännöllisen toiminnan välityksellä; ja kaikki inhimillinen toiminta saa tällä tavoin sen arvon, sen ylevyyden, joka sallii sen kulkea teorian rinnalla: vallankumouksellinen toiminta saa tästä lähtien metafysiillisen merkityksen”...

A. Lévy on professori. Mutta eihän kunnan professori voi olla sätimättä materialisteja metafysiikoiksi. Idealististen, humelaisten ja kantilaisten professorien mielestä on kaikki materialismi „metafysiikkaa”, sillä se näkee fenomenin (ilmiön, olion meitä varten) takana meidän ulkopuolellemme olevan reaalisen; siksi A. Lévy on itse asiassa oikeassa, kun hän sanoo, että Marxilla ihmiskunnan „fenomenaalinen toiminta” vastaa „olioiden toimintaa”, s.o. ihmiskunnan käytännöllisellä toiminnalla ei ole yksistään fenomenaalinen (sanan humelaisessa ja kantilaisessa mielessä), vaan myös objektiivisesti reaalinen merkitys. Käytäntökriteerillä, kuten tuonnempana (§ 6) tulemme yksityiskohtaisesti osoittamaan, on aivan erilainen merkitys Machilla ja Marxilla. „Ihmiskunta osallistuu absoluuttiseen”, se merkitsee: ihmisen tieto heijastaa absoluuttista totuutta (ks. alempana, § 5), ihmiskunnan käytäntö, tarkistaessaan mielikuviamme, vahvistaa niissä sen, mikä vastaa absoluuttista totuutta. A. Lévy jatkaa:

„...Tähän kohtaan tultuaan Marx kohtaa luonnollisesti arvostelijain vastaväitteen. Hän on myöntänyt, että oliot

sinänsä ovat olemassa ja että niiden suhteen meidän teorianamme on niiden inhimillinen käännös; hän ei voi välttyä tavalliselta vastaväitteeltä: mikä takaa sen, että tämä käännös on oikea? Mikä todistaa sen, että ihmisen ajatus tarjoaa teille objektiivisen totuuden? Tähän vastaväitteeseen Marx vastaa toisessa teesissä” (p. 291).

Lukija näkee, että A. Lévy ei epäile hetkeäkään sitä, että Marx myöntää oleviksi oliot sinänsä!

## 2. „TRANSCENSUKSESTA”

ELI V. BAZAROV „MUOKKAAMASSA” ENGELSIA

Mutta kun venäläiset machilaiset, jotka haluavat olla marxilaisia, ovat diplomaattisesti kiertäneet Engelsin *erään* ratkaisevimmista ja tarkimmin määrittelyistä lausunnoista, niin *toista* hänen lausuntoaan he ovat sen sijaan „muokanneet” aivan Tshernovin malliin. Niin ikävää ja raskasta kuin onkin oikoilla sitaattien sisällön runtelua ja vääristelyä, ei siltä voi välttyä kukaan, kuka aikoo puhua venäläisistä machilaisista.

Bazarov muokkaa Engelsiä seuraavaan tapaan.

Kirjoituksessa „Historiallisesta materialismista” \* Engels sanoo englantilaisista agnostikoista (Humen linjan filosoifeista) seuraavaa:

„...Agnostikkomme myöntää, että kaikki meidän tietomme perustuu niihin ilmoituksiin (Mitteilungen), joita saamme aistimme välityksellä”...

Huomautamme siis machilaisillemme, että agnostikko (humelainen) lähtee myös *aistimuksista* eikä tunnusta mitään muuta tiedon lähdettä. Agnostikko on puhdas „positivististi”, mikä tulkoon „uusimman positivismin” kannattajain tietoon!

„...Mutta”, lisää hän (agnostikko), „mistä me tiedämme, että aistimme antavat meille oikeita kuvia (Abbilder) havaitsemistaan olioista? Ja edelleen hän ilmoittaa meille, että kun hän puhuu olioista tai niiden ominaisuuksista, niin hän ei todellisuudessa tarkoita noita olioita eikä niiden ominaisuuksia, joista hän ei voi varmuudella mitään tietää,

\* Alkulause kirjan „Sosialismin kehitys utopiasta tieteeksi” englanninkieliseen laitokseen; alkulauseen saksannoksen on tehnyt Engels itse ja on se julkaistu „Neue Zeitissa”, XI, 1 (1892—1893, № 1), S. 15 ja seur. Venäjänkielinen käännös — luullakseni ainoa — on julkaistu kokoelmassa „Historiallinen materialismi”, s. 162 ja seur.; Bazarov esittää otteen „Kirjoitelmassa marxilaisuuden filosofian „johdosta””, s. 64.

vaan ainoastaan niitä vaikutelmia, joita ne ovat hänen aisteihinsa tehneet”...<sup>37</sup>

Mitkä kaksi filosofisten suuntien linjaa Engels asettaa tässä vastakkain? Toinen linja on se, että aistit antavat meille oikeita kuvia olioista, että me tiedämme *itse nuo oliot*, että ulkomaailma vaikuttaa aistielimiimme. Tämä on materialismia, jota agnostikko ei hyväksy. Mikä on sitten hänen linjansa *ydin*? Se, että hän *ei mene* aistimuksia *pitemmälle*, se, että hän *pysähtyy* ilmiöiden *tälle puolelle* kieltäytyen näkemästä mitään „varmaa” aistimusten ulkopuolella. *Itsestään noista olioista* (s.o. olioista sinänsä, „objekteista itsessään”, kuten sanoivat ne materialistit, joita vastaan Berkeley väitteli) me emme voi tietää mitään varmaa — sellainen on agnostikon aivan tiukka selitys. Siinä kiistassa, josta Engels puhuu, materialisti väittää siis olioiden sinänsä olevan olemassa ja tiedostettavissa. Agnostikko *ei katso mahdolliseksi ajatustakaan* olioista sinänsä, sanoen, että niistä me emme voi tietää mitään varmaa.

Herää kysymys, mikä erottaa Engelsin esittämän agnostikon kannan Machin kannasta? „Uusi” sanako: „elementti”? Mutta onhan silkkaa lapsellisuutta, jos luullaan, että nimistö voi muuttaa filosofisen linjan, että „elementiksi” nimetyt aistimukset lakkaavat olemasta aistimuksia! Vai se „uusi” ajatusko, että samat elementit muodostavat toisessa yhteydessä fyysillisen, toisessa psyykillisen? Mutta ettekö huomanneet, että *myös* Engelsin mainitsema agnostikko asettaa „vaikutelmat” „itsensä noiden olioiden” tilalle? Siis agnostikkokin *itse asiassa* erottaa fyysilliset ja psyykilliset „vaikutelmat” toisistaan! Ero on taaskin *yksinomaan* nimistössä. Kun Mach sanoo: kappaleet *ovat* aistimuskomplekseja, niin silloin Mach on berkeleyläinen. Kun Mach „oikaisee”: „elementit” (aistimukset) voivat toisessa yhteydessä olla fyysillisiä, toisessa psyykillisiä, niin silloin Mach on agnostikko, humelainen. Mach ei filosofiassaan mene näiden kahden *linjan* ulkopuolelle, ja vain äärimmäinen naiivius saattaa uskoa tämän sotkijan sanoihin, että hän on todellisuudessa saanut „ylivedon” sekä materialismista että idealismista.

Engels jättää esityksestään tahallaan pois nimet, sillä hän ei arvostele humelaisuuden eri edustajia (ammattifilosofit ovat erittäin taipuvaisia nimittämään omaperäisiksi



järjestelmiksi vähäpätöisiä muutoksia, joita joku heistä tekee oppisanastoon tai todisteluun), vaan humelaisuuden koko linjaa. Engels ei arvostele yksityiskohtia, vaan sitä, mikä on oleellista; hän ottaa *sen perusseikan*, jossa kaikki humelaiset *eroavat* materialismista, ja sen vuoksi Engelsin arvostelun alaisiksi joutuvat sekä Mill että Huxley kuin myös Mach. Jos sanomme, että materia on alituinen aistimusten mahdollisuus (J. St. Millin mukaan) tai että materia tarkoittaa „elementtien” — aistimusten — enemmän tai vähemmän kestäviä komplekseja (E. Machin mukaan), — niin olemme jääneet agnostisismiin eli humelaisuuden *puutteisiin*; molemmat katsantokannat tai oikeammin sanoen nämä molemmat määritelmät Engelsin esitys agnostisismista *sulkee piiriinsä*: agnostikko ei mene aistimuksia pitemmälle, selittäen, että hän *ei voi* tietää mitään varmaa niiden lähteestä tai niiden originaalista j.m.s. Ja kun Mach antaa suuren merkityksen erimielisyydelleen mainitussa kysymyksessä Millin kanssa, niin hän tekee sen nimenomaan siksi, että Machiin sopii se luonnekuvaus, jonka Engels on antanut vakinaisista professoreista: Flohknacker, kirpun te olette nitistäneet, hyvät herrat, tehdessänne pikku oikaisuja ja muuttaessanne nimistöä sen sijaan, että olisitte hyljänneet puolinaisen peruskannan!

Kuinka materialisti Engels kumooa — kirjoituksensa alussa Engels asettaa materialisminsa avoimesti ja päättävästi agnostisismia vastaan — esitetyt todisteet?

„...Se on kylläkin sellainen käsitys”, sanoo hän, „jota näyttää olevan vaikea kumota pelkällä todistelulla. Mutta ihmiset toimivat ennen kuin alkoivat todistella. „Alussa oli teko”. Ja inhimillinen toiminta oli ratkaissut tämän vaikeuden jo kauan ennen kuin inhimillinen viisastelu sen löysikään. The proof of the pudding is in the eating (vanukas todistetaan, koetellaan, tarkastetaan syömällä se). Sillä hetkellä, jolloin käytämme jotain esinettä omiin tarpeisiimme siinä havaitsemiemme ominaisuuksien mukaisesti, sillä samalla hetkellä me alistamme aistihavaintomme totuudenmukaisuuden tai virheellisyyden erehtymättömän koetuksen alaiseksi. Jos nämä havainnot ovat olleet vääriä, niin täytyy myös päätelmämme sellaisen esineen käyttökelpoisuudesta olla väärä ja meidän kaikki yrityksemme sen käyttämiseksi epäonnistuvat ehdottomasti. Mutta jos

saavutamme tarkoituserämme, jos havaitsemme, että esine vastaa meidän mielikuvaamme siitä, jos se tuottaa sen tuloksen, jota sen käyttämiseltä odotamme, niin se on myönteinen todistus siitä, että näiden rajojen sisäpuolella meidän havaintomme esineestä ja sen ominaisuuksista vastaavat ulkopuolellamme olevaa todellisuutta”...

Materialistinen teoria, teoria esineiden kuvastumisesta ajatuksessa, on esitetty tässä tyhjentyvän selvästi: meidän ulkopuolellamme on olioita. Meidän havaintomme ja mielikuvaamme ovat niiden kuvia. Näiden kuvien tarkistaminen, totuudenmukaisten erottaminen vääristä tapahtuu käytännön avulla. Mutta kuulkaamme Engelsiä vielä hieman pitemmälti (Bazarov katkaisee tässä lainauksen Engelsiltä, eli Plehanovilta, sillä hän nähtävästi pitää tarpeettomana ottaa lukuun Engelsiä itseään).

„...Jos taas havaitsemme, että olemme erehtyneet, niin useimmiten voimme hyvin pian löytää sen syyn; huomaamme, että kokeemme perustana oleva havainto on joko itse ollut epätäydellinen ja pintapuolinen tai se on kytketty toisten havaintojen tuloksiin tavalla, johon todellinen asiointila ei oikeuta” (ven. käännös „Historiallisessa materialismissa” on virheellinen). „Niin kauan kuin kehitämme ja käytämme aistejamme oikein, niin kauan kuin pidämme toimintamme oikein saatujen ja käytettyjen havaintojen asettamissa puitteissa, niin kauan tulemme aina huomaamaan, että tekojemme menestys antaa todistuksen havaintojemme yhtäpitävyydestä (Übereinstimmung) havaittujen olioiden esineellisen (gegenständlich) luonnon kanssa. Mikäli tähän saakka on tunnettua, ei ole ollut ainoatakaan tapausta, jolloin olisimme joutuneet toteamaan, että tieteellisesti tarkistetut aistihavaintomme synnyttäisivät aivoissamme sellaisia mielikuvia ulkomaailmasta, jotka luontonsa puolesta poikkeaisivat todellisudesta tahi että ulkomaailman ja siitä tekemiemme aistihavaintojen välillä olisi synnynnäinen yhteensopimattomuus.

Mutta silloin tulee uskantilainen agnostikko ja sanoo”...<sup>38</sup>

Jätämme toiseen kertaan uskantilaiden todisteiden erittelyn. Huomautamme, että hiemankin asiaa tunteva tai yksinkertaisesti vain tarkkaavainen henkilö ei voi olla ymmärtämättä, että Engels esittää tässä sitä samaa

materialismia, jota vastaan kaikki machilaiset aina ja kaikkialla käyvät sotaa. Katsotaanpa nyt, millaisin ottein Bazarov muokkaa Engelsiä:

„Tässä Engels todellakin”, kirjoittaa Bazarov esittämämme lainauksen katkelman johdosta, „esiintyy kantilaista idealismia vastaan”...

Se ei ole totta. Bazarov sotkee. Siinä otteessa, jonka hän on esittänyt ja jonka me esitimme täydellisempänä, *ei ole halaistua sanaa* kantilaisuudesta *eikä* idealismista. Jos Bazarov olisi todella lukenut Engelsin kirjoituksen kokonaan, hän ei olisi voinut olla näkemättä, että Engels alkaa puhua uskantilaisuudesta ja Kantin koko linjasta *vasta seuraavassa* kappaleessa, siinä, mihin päätimme lainauksen. Ja jos Bazarov olisi tarkkaavaisesti lukenut ja harkinnut sitä kohtaa, josta hän itse otti lainauksen, niin hän ei olisi voinut olla huomaamatta, että Engelsin siinä kumoamissa agnostikon todisteissa ei ole *kerrassaan mitään* idealistista eikä kantilaista, sillä idealismi alkaa vasta silloin, kun filosofi sanoo, että oliot ovat meidän aistimuksiamme; kantilaisuus alkaa silloin, kun filosofi sanoo: olio sinänsä on olemassa, mutta se ei ole tiedostettavissa. Bazarov on sekoittanut kantilaisuuden humelaisuuteen, ja hän on sekoittanut sen siksi, että ollen itse Machin lahkokunnassa puoleksi berkeleyläinen, puoleksi humelainen, hän ei ymmärrä (kuten tuonnempana tulemme seikkaperäisesti osoittamaan), mikä ero on kantilaisuutta vastaan suunnatun humelaisen ja materialistisen opposition välillä.

„...Mutta voi surkeutta!”, jatkaa Bazarov, „hänen todistelunsa on suunnattu yhtä paljon Plehanovin kuin Kantinkin filosofiaa vastaan. Kuten jo Bogdanov pani merkille, on Plehanov-Ortodoksin koulukunnalla kohtalokas väärinkäsitys tajunnan suhteen. Plehanovista — samoin kuin kaikista idealisteista — näyttää, että kaikki aistillisesti esiintyvä, s.o. tajuttu, on „subjektiivista”, että se, joka lähtee ainoastaan tosiasiallisesti esiintyvistä, on solipsisti ja että reaalinen olevainen voidaan löytää vain kaiken välittömästi esiintyvän rajojen ulkopuolelta...”

Tämä on aivan samaa maata kuin Tshernov ja hänen uskottelunsa, että Liebknecht oli tosivenäläinen narodnikki! Jos Plehanov on Engelsistä luopunut idealisti, niin miksi te, joka muka olette Engelsin kannattaja, ette ole

materialisti? Tämähän on vain viheliäistä salamyhkäisyyttä, тов. Bazarov! Machilaisella sanonnalla: „*välittömästi esiintyvää*” te hämääte agnostisismim ja idealismin sekä materialismin välistä eroa. Ymmärtäkää toki, että „*välittömästi esiintyvää*”, „*tosiasiallisesti esiintyvää*” on machilaisten, immanenttien ja muiden filosofian alalla olevien taantumuksellisten sekasotkua, se on naamiaisleikkiä, jossa agnostikko (ja toisinaan Machilla myös idealisti) verhou-tuu materialistin pukuun. Materialistille on „*tosiasiallisesti esiintyvää*” ulkomaailma, jonka kuvana ovat meidän aistimuksemme. Idealistille on „*tosiasiallisesti esiintyvää*” aistimus; ulkomaailma julistetaan „*aistimuskompleksiksi*”. Agnostikolle on „*välittömästi esiintyvää*” niin ikään aistimus, mutta agnostikko *ei mene pitemmälle*, ulkomaailman todellisuuden materialistiseen tunnustamiseen eikä maailman idealistiseen käsittämiseen meidän aistimukseksemme. Sen vuoksi teidän sanontanne, että „*todellinen oleminen (Plehanovin mukaan) voidaan löytää vain kaiken välittömästi esiintyvän rajojen ulkopuolelta*”, on järjettömyys, joka ehdottomasti johtuu teidän machilaisesta kannastanne. Vaikka teillä onkin oikeus asettua mille kannalle tahansa, myöskin machilaiselle kannalle, niin teillä ei ole oikeutta väaristellä Engelsiä hänestä puhuessanne. Ja Engelsin sanoista näkyy selvääkin selvemmin, että materialistille on todellinen oleminen ihmisen „*aistihavaintojen*”, vaikutelmien ja mielikuvien *rajojen ulkopuolella*, mutta agnostikosta on mahdotonta mennä näiden havaintojen *rajojen ulkopuolelle*. Bazarov on uskonut Machia, Avenariusta ja Schuppea, että „*välittömästi*” (eli tosiasiallisesti) esiintyvää yhdistää mieltävän *Minän* ja miellettävän ympäristön kuulussa „*erottamattomassa*” koordinaatiossa, ja yrittää lukijan huomaamatta panna tämän lorun materialisti Engelsin laskuun!

„...Edellä esitetyn kohdan on Engels ikään kuin varta vasten kirjoittanut hälventääkseen mitä kansanomaisimmassa ja yleistajuisimmassa muodossa tuon idealistisen väärinkäsityksen...”.

Bazarov ei ole suotta ollut Avenariuksen koulussa! Hän jatkaa tämän salamyhkäisyyttä: ollen taistelevinaan idealismia vastaan (josta Engels ei tässä lainkaan puhu) hän salakuljettaa *idealistic* „*koordinaation*”. Oiva tempaus, тов. Bazarov!

„...Agnostikko kysyy: mistä me tiedämme, että meidän subjektiiviset mielteemme antavat meille oikean käsityksen olioista?...”

Sotkette, tov. Bazarov! Engels ei sano itse eikä väitä vihollisensäkaan agnostikon sanovan sellaista järjettömyyttä kuin „*subjektiiviset*” mielteet. Ei ole olemassa muita mielteitä paitsi inhimillisiä, s.o. „subjektiivisiä”, sillä mehän käsittelemme asiaa ihmisen emmekä peikon kannalta. Te alatte taas panna Engelsin tilille machilaisuutta: agnostikko muka pitää mielteitä eli täsmällisemmin sanoen aistimuksia *vain* subjektiivisina (agnostikko *ei* pidä niitä sellaisina!), mutta me Avenariuksen kanssa olemme „koordinoineet” objektin erottamattomaan yhteyteen subjektin kanssa. Oiva tempaus, tov. Bazarov!

„...Mutta mitä te nimitätte „oikeaksi””, vastaa Engels. „Oikeaa on se, minkä käytäntömme vahvistaa; siis sikäli kuin kokemus vahvistaa meidän aistihavaintomme, ne eivät ole „subjektiivisiä”, s.o. eivät ole mielivaltaisia eikä harhakuvitelmia, vaan sellaisinaan oikeita ja reaalisia...”

Sotkette, tov. Bazarov! Kysymyksen olioiden olemassaolosta meidän aistimustemme, havaintojemme ja mielikuviamme ulkopuolella te olette vaihtaneet kysymykseen sen seikan kriteeristä, ovatko meidän mielikuvamme „itse näistä” olioista oikeat, eli täsmällisemmin sanoen: te *peitätte* edellisen kysymyksen jälkimmäisellä. Mutta Engels sanoo suoraan ja selvästi, että hänet erottaa agnostikosta ei ainoastaan agnostikon epäily kuvien totuudenmukaisuuteen nähden, vaan myös agnostikon epäily siihen nähden, voidaanko puhua *olioista itsestään*, voidaanko „varmuudella” tietää niiden olemassaolosta. Miksi Bazarov tarvitsi tätä vääristelyä? Sumentaakseen ja hämätäkseen materialismille (ja myöskin Engelsille materialistina) *tärkeimmän* kysymyksen olioiden olemassaolosta tietoisuutemme ulkopuolella, olioiden, jotka vaikuttaessaan aistielimiimme synnyttävät aistimuksia. Ei voi olla materialisti, ellei ratkaise myönteisesti tätä kysymystä, mutta voi olla materialisti ollen eri mieltä sen seikan kriteeristä, ovatko aistiemme meille antamat kuvat oikeita.

Bazarov sotkee taaskin, kun hän väittää Engelsin esittäneen kiistassa agnostikkoa vastaan järjettömän ja tietämättömyyttä osoittavan lauseen, että muka „*kokemus*”

vahvistaa aistihavaintomme. Engels ei käyttänyt eikä voinut käyttää *tässä* tuota sanaa, sillä Engels *tiesi*, että kokemukseen vetoaa sekä idealisti Berkeley että agnostikko Hume kuin myös materialisti Diderot.

„...Niissä puitteissa, joissa me käytännössä olemme tekemisissä olioiden kanssa, *mielikuovat oliosta ja sen ominaisuuksista käyvät yhteen meidän ulkopuolellemme olevan todellisuuden kanssa*. „Käydä yhteen” — se on hiukan toista kuin olla „hieroglyyfi”. Käyvät yhteen, se merkitsee: näissä puitteissa aistihavainto *onkin* (Bazarovin kursivointi) meidän ulkopuolellemme oleva todellisuus”...

Lopussa kiitos seisoo! Engels on muokattu Machin malliin, käristetty ja tarjoiltu machilaisen kastikkeen kera. Kunhan kunnioitettavat kokkimme eivät vain läikähtyisi siitä.

„Aistihavainto juuri *onkin* meidän ulkopuolellemme oleva todellisuus”! Siinäpä juuri *onkin* se machilaisuuden perusjärjettömyys, perussekavuus ja väärä kanta, josta tämän filosofian kaikki muu hölynpöly on tullut ilmoille ja jonka vuoksi ilmetyt taantumukselliset ja pappispimityksen saarnaajat, immanentit, sulkevat Machin ja Avenariuksen syleilyynsä. Vaikka V. Bazarov kiemurteleekin, vaikka hän viekasteleekin ja diplomatisoikin väitellessään arkaluontoisia kohtia, niin loppujen lopuksi hän kuitenkin erehtyy näyttämään koko machilaisen luontonsa! Kun sanotaan: „aistihavainto *onkin* meidän ulkopuolellemme oleva todellisuus”, niin se merkitsee *palaamista humelaisuuteen, vieläpä „koordinaation” sumuun piiloutuneeseen berkeleyläisyyteen*. Se on idealistista valhetta tai agnostikon temppuilua, toveri Bazarov, sillä aistihavainto *ei* ole meidän ulkopuolellemme oleva todellisuus, vaan ainoastaan tämän todellisuuden *kuva*. Te haluatte tarrata siihen kaksimielisyyteen, joka sisältyy venäläiseen sanaan: *совпадать*, käydä yhteen? Te tahdotte pakoittaa lukijan, joka ei ole selvillä asioista, uskomaan, että „käydä yhteen” merkitsee *tässä* „olla sama”, eikä: „vastata”? Se ei merkitse mitään muuta kuin Engelsin väärentämistä Machin malliin sitaatin merkityksen vääristelyn pohjalla.

Ottakaa saksankielinen alkuteksti, niin näette sanat „stimmen mit”, s.o. vastaavat, ovat sopusoinnussa. Viimeksi mainittu käännös on kirjaimellinen, sillä Stimme

merkitsee ääntä. Sanat „stimmen mit” eivät voi merkitä *käydä yhteen* siinä mielessä kuin „olla sama”. Ja sellaisellekin lukijalle, joka ei taida saksaa, mutta joka hiukan-kin tarkkaavasti lukee Engelsiä, on aivan selvää — eikä voi olla olematta selvää — se, että Engels kaiken aikaa, koko esityksensä kulussa käsittelee „aistihavaintoa” meidän ulkopuolellamme olevan todellisuuden *kuvana* (Abbild), että siis sanaa „совпадать”, „käydä yhteen”, voidaan venäjän kielessä käyttää ainoastaan toisiaan vastaamisen, sopusoinnussa olemisen j.n.e. mielessä. Kun väitetään Engelsing lausumaksi ajatus, että „aistihavainto onkin meidän ulkopuolellamme oleva todellisuus”, niin se on sellainen machilaisen vääristelyn helmi, sellainen helmi agnostismin ja idealismin materialismiksi väärentämisen alalla, että pakostakin täytyy myöntää Bazarovin lyöneen kaikki ennätykset!

Herää kysymys, kuinka ihmiset, jotka eivät ole menettäneet järkeään, voivat tervejärkinä ja hyvämuistisina väittää, että muka „aistihavainto (samantekevää, missä rajoissa) onkin meidän ulkopuolellamme oleva todellisuus”? Maapallo on meidän ulkopuolellamme oleva todellisuus. Se ei voi „käydä yhteen” (jos tarkoitetaan: olla sama) meidän aistihavaintomme kanssa, eikä olla sen kanssa erottamattomassa koordinaatiossa, eikä se voi myöskään olla sellaisten „elementtien kompleksi”, jotka toisessa yhteydessä ovat sama kuin aistimus, sillä maapallo oli olemassa jo silloin, kun ei ollut vielä ihmistä, aistielimiä eikä sellaiseen korkeimpaan muotoon järjestynyttä materiaa, jossa olisi vähänkään selvässä muodossa ollut havaittavissa aineen ominaisuus saada aistimuksia.

Siinähän asia onkin, että kaikki nuo ensimmäisessä luvussa käsittelemämme työllä ja tuskalla seipitetyt teoriat „koordinaatiosta”, „introjektiosta”, vasta löydetyistä maailman elementeistä ovatkin tarkoitetut vain peittelemään tämän väitteen koko idealistista järjettömyyttä. Bazarovin epähuomioissa ja varomattomuudessaan sinkoama lause on erinomainen siinä suhteessa, että se paljastaa selvästi sen kauhean järjettömyyden, mikä muutoin pitäisi kaivaa esiin rikkiviisaiden, kvasitieteellisten professorimaisten saivar- telujen röykkiön alta.

Ylistys teille, toveri Bazarov! Pystytämme teille muistopatsaan jo eläessänne: toiselle puolelle kirjoitamme teidän lauseenne ja toiselle puolelle: venäläiselle machilaiselle, joka hautasi machilaisuuden venäläisten marxilaisten keskuudessa!

Kahdesta seikasta, joita Bazarov on esittämässämme lainauksessa kosketellut: käytäntökriteeristä agnostikoilla (heidän joukossaan myöskin machilaisilla) ja materialisteilla sekä heijastus- (eli kuvastus-) teorian ja symboli- (eli hieroglyfi-) teorian eroavaisuutta koskevista seikoista tulemme puhumaan vielä erikseen. Nyt sen sijaan jatkamme vielä hieman lainausta Bazarovilta:

„...Mutta mitä on näiden rajojen ulkopuolella? Siitä ei Engels sano sanaakaan. Hän ei ilmaise missään halua suorittaa sitä „transcensusta”, sitä aistillisesti esiintyvän maailman rajojen toiselle puolen menoa, joka on Plehanovin tietoteorian perustana...”

Minkä „näiden” rajojen ulkopuolella? Senkö Machin ja Avenariuksen „koordinaation” rajojen ulkopuolella, joka muka erottamattomasti sulattaa yhteen *Minän* ja ympäristön, subjektin ja objektin? Itse kysymys, jonka Bazarov asettaa, on järjetön. Mutta jos hän olisi asettanut kysymyksen inhimillisesti, niin hän olisi selvästi huomannut, että ulkomaailma on ihmisen aistimusten, havaintojen ja mielikuvien „rajojen ulkopuolella”. Mutta „transcensus” sana antaa Bazarovin ilmi yhä uudelleen ja uudelleen. Se on erikoistuneesti kantilaista ja humelaista „tempuilua”, *periaatteellisen* rajan vetämistä *ilmiön* ja *olion sinänsä* välille. Siirtyminen ilmiöstä, tai jos niin haluate, aistimuksestamme, havainnostamme j.n.e. olioon, joka on havainnon ulkopuolella, on *transcensus*, sanoo Kant, ja tällainen *transcensus* ei ole mahdollinen tiedolle, vaan uskolle. *Transcensus* ei ole lainkaan mahdollinen, väittää Hume. Ja kantilaiset, samoin kuin humelaisetkin, nimittävät materialisteja *transcendenttaalisiksi* realisteiksi, „metafyysikoiksi”, jotka tekevät laittoman *ylimenon* (latinaksi *transcensus*) toiselta alalta toiselle, periaatteellisesti toisenlaiselle alalle. Nykyisten filosofianprofessorien, jotka kulkevat Kantin ja Humen taantumuksellista linjaa, voitte huomata (ottakaa vaikka Voroshilov—Tshernovin luettelemat nimet) toistele-



van tuhansin tavoin ja loputtomasti näitä materialismin syyttelyjä „metafyysillisyydestä” ja „transcensuksesta”. Bazarov on lainannut taantumuksellisilta professoreilta sekä sanapahasen että ajatuksenjuoksun ja lyö nämä valtiit pöytään „uusimman positivismin” nimessä! Mutta koko juttu on siinä, että itse tuo „transcensuksen” ajatus, s.o. ajatus *periaatteellisesta* rajasta ilmiön ja olion sinänsä välillä, on agnostikkojen (heidän joukossaan humelaisten ja kantilaisten) ja idealistien mieletön ajatus. Olemme jo selittäneet tämän käyttäen Engelsin mainitsemaa esimerkkiä alitsariinista ja selitämme sen vielä Feuerbachin ja J. Dietzgenin sanoilla. Mutta katsokaamme ensin loppuun saakka, kuinka Bazarov „muokkaa” Engelsiä:

„.....„Anti-Dühringin” eräässä kohdassa Engels sanoo, että „oleminen” aistimaailman ulkopuolella on „offene Frage”, s.o. kysymys, jonka ratkaisemiseen tai edes asettamiseen meillä ei ole minkäänlaista aineistoa”.

Bazarov kertoo tämän todisteen saksalaisen machilaisen Friedrich Adlerin perässä. Ja tämä viimeksi mainittu esimerkki on tuskin huonompi kuin se „aistihavainto”, joka „onkin meidän ulkopuolellamme oleva todellisuus”. „Anti-Dühringissä” sivulla 31 (viides saks. pain.) Engels sanoo:

„Maailman ykseys ei ole sen olemisessa, vaikka sen oleminen on sen ykseyden edellytys, sillä maailman täytyy ensin *olla olemassa*, ennen kuin se voi olla *yksi*. Oleminen on ylipäänsä avoin kysymys (offene Frage) siitä rajasta alkaen, jossa meidän näköpiirimme (Gesichtskreis) lakkaa. Maailman todellinen ykseys on sen aineellisuudessa, ja tämä on todistettu filosofian ja luonnontieteen pitkällä ja vaivalloisella kehityksellä eikä parilla silmänkääntäjän fraasilla”<sup>39</sup>.

Katsokaapa tätä kokkimme uutta piirakkaa: Engels puhuu olemisesta sen rajan *takana*, jossa meidän näköpiirimme päättyy, s.o. esimerkiksi ihmisten olemisesta Marsilla j.n.e. Onhan selvä asia, että tällainen oleminen on todellakin avoin kysymys. Mutta Bazarov aivan kuin tahallaan esittää sitaatin epätäydellisesti ja tulkitsee Engelsiä siten, ikään kuin avoin kysymys olisi kysymys „*olemisesta aistimaailman ulkopuolella*”!! Se on jo mielettömyyden huippu, ja siinä pannaan Engelsin kontolle niiden filosofianprofessorien mielipide, joihin Bazarov on tottunut uskomaan ilman muuta ja joita J. Dietzgen aivan oikein nimitti

pappispimityksen ja fideismin diplomilakeijoiksi. Fideismi todellakin väittää, että „aistimaailman ulkopuolella” on olemassa jotain. Materialistit, ollen yhtä mieltä luonnontieteen kanssa, torjuvat tämän jyrkästi. Näiden välillä ovat professorit, kantilaiset, humelaiset (machilaiset niihin luetuna) y.m., jotka „ovat löytäneet totuuden materialismin ja idealismin ulkopuolelta” ja jotka koettavat „sovitella”: sehän on muka avoin kysymys. Jos Engels olisi joskus sanonut jotain tuollaista, niin olisi häpeä sanoa itseään marxilaiseksi.

Mutta riittää jo! Puoli sivua lainauksia Bazarovilta on sellainen vyyhti sekavuutta, että meidän täytyy rajoittua edellä sanottuun seuraamatta pitemmälti machilaisen ajattelun kaikkia hoiperteluja.

### 3. L. FEUERBACH JA J. DIETZGEN OLIOSTA SINÄNSÄ

Osoittaaksemme, kuinka järjettömiä ovat ne meikäläisten machilaisten väitteet, että materialistit Marx ja Engels muka olisivat kieltäneet olioiden sinänsä (s.o. olioiden meidän aistimustemme, mielikuviemme j.n.e. ulkopuolella) olemassaolon ja niiden tiedostamisen mahdollisuuden ja pitäneet mahdollisena jonkinlaista periaatteellista rajaa ilmiön ja olion sinänsä välillä, esitämme vielä muutamia lainauksia Feuerbachilta. Machilaistemme koko onnettomuus on siinä, että he ovat taantumuksellisten professorien sanojen perusteella ryhtyneet puhumaan dialektisesta materialismista tuntematta *enempää* dialektiikkaa kuin materialismiakaan.

„Nykyinen filosofinen spiritualismi”, sanoo L. Feuerbach, „joka nimittää itseään idealismiksi, kohdistaa materialismia vastaan seuraavan, omasta mielestään musertavan syytöksen: materialismihan on dogmatismia, s.o. se lähtee aistillisesta (sinnlichen) maailmasta, pitäen sitä kiistämättömänä (ausgemacht), objektiivisena totuutena, maailmana sinänsä (an sich), s.o. ilman meitä olevana, vaikka maailma itse asiassa on vain hengen tuote” (Sämtliche Werke, X. Band, 1866, S. 185 \*).

Lienee selvää? Maailma sinänsä on *ilman meitä* olemassa oleva maailma. Tämä Feuerbachin materialismi,

\* — Kootut teokset, X osa, 1866, s. 185. Toim.

samoin kuin XVII vuosisadan materialismi, jota vastaan piispa Berkeley kiisteli, on sitä, että myönnetään meidän tajuntamme ulkopuolella olevat „objektit itsessään”. Feuerbachin „An sich” (itsessään eli „sinänsä”) on aivan vastakkainen Kantin „An sich”ille: palauttakaa mieleenne edellä esitetty sitaatti Feuerbachista, joka syyttää Kantia siitä, että tälle „olio sinänsä” on „abstraktio ilman reaalisuutta”. Feuerbachille on „olio sinänsä” „abstraktio reaalisuuden *kerä*”, s.o. meidän ulkopuolellamme olemassa oleva, täydellisesti tiedostettavissa oleva maailma, joka ei periaatteellisesti eroa ollenkaan „ilmiöstä”.

Feuerbach selittää erittäin terävä-älyisesti ja havainnollisesti, kuinka järjetöntä on olettaa jotain „transcensusta” ilmiöiden maailmasta maailmaan sinänsä, jotain ylipääsemätöntä kuilua, jonka papit ovat luoneet ja jonka filosofianprofessorit ovat näiltä ottaneet. Yksi näistä selityksistä on tämä:

„Mielikuvituksen tuotteet ovat tietysti myös luonnon tuotteita, sillä mielikuvituksen voima, samoin kuin ihmisen kaikki muutkin voimat, on viime kädessä (zulezt) pohjaltaan ja alkuperältään luonnon voimaa, mutta sittenkin ihminen on auringosta, kuusta ja tähdistä, kivistä, eläimistä ja kasveista poikkeava olento, sanalla sanoen kaikista niistä olennoista (Wesen) poikkeava olento, jotka hän merkitsee yhteisellä nimellä: luonto. Siis ihmisen käsitykset (Bilder) auringosta, kuusta ja tähdistä ja kaikista muista luonnon olennoista (Naturwesen), vaikka nämä käsityksetkin ovat luonnon tuotteita, niin ne ovat kuitenkin *toisia* tuotteita, jotka poikkeavat niiden luonnossa olevista esineistä” (Werke, Band VII, Stuttgart, 1903, S. 516 \*).

Mielikuviemme esineet eroavat mielikuvistamme, olio sinänsä eroaa oliosta meitä varten, sillä viimeksi mainittu on vain ensin mainitun osa tai yksi puoli, samoin kuin ihminenkin on vain hänen mielikuvissaan heijastuvan luonnon yksi osanen.

„...Minun makuhermoni on samanlainen luonnon tuote kuin suola, mutta siitä ei johdu, että suolan maku välittömästi sellaisenaan on suolan objektiivinen ominaisuus, että suola myöskin itsessään (an und für sich) on sitä, mitä se on vain aistimisen esineenä, että kielessä tuntuva suolan

\* — Teokset, VII osa, Stuttgart, 1903, s. 516. *Taim.*

maku on suolan ominaisuus, sellaisena kuin ajattelemme suolan ilman aistimista (des ohne Empfindung gedachten Salzes)"... Muutamia sivuja aikaisemmin: „Kirpeys makuna on suolan objektiivisen ominaisuuden subjektiivinen ilmaus” (514).

Aistimus on tulos meidän ulkopuolellamme objektiivisesti olevan „olion sinänsä” vaikutuksesta meidän aistieliimiimme, sellainen on Feuerbachin oppi. Aistimus on objektiivisen maailman, maailman an und für sich subjektiivinen kuva.

„...Niin on myöskin ihminen luonnon olento (Naturwesen), samoin kuin aurinko, tähti, kasvi, eläin ja kivi, mutta sittenkin hän eroaa luonnosta ja siis luonto ihmisen päässä ja sydämessä eroaa ihmisen pään ja sydämen ulkopuolella olevasta luonnosta.”

„...Ihminen on ainoa esine, jossa idealistien omien sanojen mukaan on toteutettu „subjektin ja objektin samaisuuden” vaatimus; sillä ihminen on se esine, jonka yhtäläisyys ja samaisuus minun olemukseni kanssa on kaiken epäilyksen ulkopuolella... Entä eikö toinen ihminen ole toiselle, kaikkein läheisimmällekkin, fantasian, kuvittelun esine? Eikö jokainen käsitä toista ihmistä oman mielensä mukaan, omalla tavallaan (in und nach seinem Sinne)?.. Ja jos ihmisen ja ihmisen välillä, ajattelun ja ajattelun välillä on tällainen ero, jota ei voida olla huomioon ottamatta, niin kuinka paljon enemmän eroa täytyykään olla olennon sinänsä (Wesen an sich), joka ei ajattele, ei ole inhimillinen eikä sama kuin me, ja tämän saman olennon välillä sellaisena kuin me sen kuvittelemme, ajattelemme ja käsitämme?” (sama, s. 518).

Kaikenlainen salaperäinen, ihmeellinen ja konstikas ero ilmiön ja olion sinänsä välillä on pelkkää filosofista lorua. Todellisuudessa on jokainen ihminen miljoonia kertoja havainnut „olion sinänsä” yksinkertaisesti ja päivänselvästi muuttuvan ilmiöksi, „olioksi meitä varten”. Tämä muuttuminen onkin tiedostamista. Machilaisuuden „oppi”, joka sanoo, että koska me tiedämme *ainoastaan* aistimukset, niin emme voi tietää minkään *olemassaolosta* aistimusten rajojen ulkopuolella, on idealistisen ja agnostisen filosofian vanha sofismi uuden kastikkeen kera tarjoiltuna.

Josef Dietzgen on dialektinen materialisti. Tuonnempana osoitamme, että hänen sanontansa on usein epätas-

listä ja että hän usein lankeaa sekavuuteen, johon ovat tarttuneet erinäiset epäviisaat henkilöt (heidän joukossaan myös Eugen Dietzgen) ja tietysti meikäläiset machilaiset. Mutta he eivät ole vaivautuneet tai eivät ole kyenneet tutkimaan hänen filosofiansa peruslinjaa eivätkä erottamaan selvästi materialismia toisenlaatuisista äineksistä.

„Ottakaamme „olioksi sinänsä” maailma”, sanoo Dietzgen teoksessaan „Aivotyön olemus” (saks. painos, 1903, s. 65); „on helppo ymmärtää, että „maailma *sinänsä*” ja maailma sellaisena kuin se meille *ilmenee*, maailman ilmiöt eivät eroa toisistaan enempää kuin kokonainen osasta”. „Ilmiö ei eroa siitä, mikä ilmenee, enempää eikä vähempää kuin taipaleen kymmenen mailia eroavat koko taipaleesta” (71—72). Siinä ei ole eikä voi olla mitään periaatteellista eroa, ei mitään „transcensusta”, ei mitään „synnynnäistä yhteensopimattomuutta”. Mutta ero tietenkin on; on siirtyminen aistihavaintojen *rajojen yli* olioiden *olemassaoloon* meidän ulkopuolellemme.

„Me saamme tietää” (erfahren, koemme) — sanoo Dietzgen teoksessaan „Sosialistin retkeilyjä tietoteorian alalle” (vuoden 1903 saks. painos, „Kleinere philosoph. Schriften” \*, s. 199) — „että jokainen kokemus on osa siitä, mikä Kantin sanoja käyttääksemme menee kaiken kokemuksen rajojen yli”. „Tietoisuudelle, joka on tajunnut olemuksensa, jokainen osanen, olipa se sitten pölyhiukkanen tai kiven tahi puun osanen, on jotain, joka *ei ole loppuun saakka tiedostettavissa* (Unauskenntliches), s.o. jokainen osanen tarjoaa ehtymättömän aineiston inhimilliselle tiedostamiskyvylle ja on siis jotain sellaista, joka menee kokemuksen rajojen yli” (199).

Näettehän: *käyttäen Kantin sanoja*, s.o. omaksuen yksinomaan kansanomaistamis- ja rinnastamistarkoituksessa Kantin *virheellisen* ja sekavan oppisanaston, Dietzgen myöntää „kokemuksen rajojen yli” menemisen. Tämä on hyvä esimerkki siitä, mihin machilaiset tarrautuvat siirtyessään materialismista agnostisismiin: me näet emme tahdo astua „kokemuksen rajojen yli”, meille „aistihavainto *onkin* meidän ulkopuolellemme oleva todellisuus”.

„Epäterve mystiikka”, sanoo Dietzgen juuri tällaista filosofiaa vastaan, „erottaa epätieteellisesti absoluuttisen

\* — „Pieniä filosofisia kirjoitelmia”. Toim.

totuuden suhteellisesta totuudesta. Ilmenevästä oliosta ja „oliosta sinänsä”, s.o. ilmiöstä ja totuudesta se tekee kaksi toto coelo (kokonaan, kautta linjan, periaatteellisesti) eri kategorioita, jotka eivät sisälly mihinkään yhteiseen kategoriaan” (S. 200).

Päätelkää nyt, minkälainen on venäläisen machilaisen Bogdanovin asiantuntemus ja terävä-älyisyys, Bogdanovin, joka ei tahdo myöntää olevansa machilainen, vaan haluaa, että häntä pidettäisiin marxilaisena filosofiassa.

„Kultaisen keskitien” „panpsykismin ja panmaterialismin” välillä („Empiriomonismi”, II kirja, 2. painos, v. 1907, ss. 40—41) „ovat valinneet kriittisemmän vivahteen materialistit, jotka luovuttuaan siitä käsityksestä, että „olio sinänsä” ei ole lainkaan tiedostettavissa, samalla kuitenkin pitävät sitä *periaatteellisesti* (Bogdanovin kursivointi) „ilmiöstä” eroavana ja sen vuoksi ilmiössä aina vain „hämärästi tiedostettavissa olevana”, kokemuksen ulkopuolella olevana sisältönsä puolesta (s.o. nähtävästi „elementtien” puolesta, jotka ovat toisenlaisia kuin kokemuksen elementit), mutta kokemuksen muodoiksi nimitettävän, s.o. ajan, paikan ja syysuhteen puitteissa olevana. Likipitäen tällainen on XVIII vuosisadan ranskalaisten materialistien ja uusimmista filosofiasta Engelsin ja hänen venäläisen kannattajansa Beltovin <sup>40</sup> kanta”.

Tuo on kauttaaltaan pelkkää sekasotkua. 1) *XVII vuosisadan* materialistit, joita vastaan Berkeley väittelee, myöntävät, että „objektit itsessään” ovat ehdottomasti tiedostettavissa, sillä meidän mielikuvamme, ideamme ovat vain näiden „järjen ulkopuolella” olevien objektien kopioita eli heijastuksia (ks. „Johdanto”). 2) Olion sinänsä ja ilmiön välillä olevaa „periaatteellista” eroa vastaan esiintyy jyrkästi *Feuerbach*, hänen jäljessään J. Dietzgen, ja Engels kumooa tuon mielipiteen lyhyellä esimerkillä „olion sinänsä” muuttumisesta „olioksi meitä varten”. 3) Vihdoin se, että materialistit pitävät oliota sinänsä „ilmiössä aina vain hämärästi tiedostettavissa olevana”, on pelkkää lorua, kuten näimme siitä, kuinka Engels kumooa agnostikon; syy Bogdanovin tekemään materialismin vääristelyyn on siinä, että hän ei ymmärrä absoluuttisen totuuden suhdetta suhteelliseen totuuteen (josta puhumme tuonnempana). Mitä tulee „kokemuksen ulkopuolella olevaan” olioon sinänsä ja

„kokemuksen elementteihin”, niin siitä alkaa jo machilainen sekavuus, josta edellä olemme puhuneet riittävästi.

Se, että taantumuksellisten professorien perässä kertailaan uskomatonta lorua materialisteista, että vuonna 1907 luovutaan Engelsistä, että vuonna 1908 yritetään „muokata” Engelsiä agnostisismille soveliaaksi — se on venäläisten machilaisten „uusimman positivismin” filosofiaa!

#### 4. ONKO OBJEKTIIVINEN TOTUUS OLEMASSA?

Bogdanov sanoo: „minusta marxilaisuuteen sisältyy kaiken totuuden ehdottoman objektiivisuuden kieltäminen, kaikkien ikuisien totuuksien kieltäminen” („Empiriomoniismi”, III kirja, ss. IV—V). Mitä merkitsee *ehdoton* objektiivisuus? „Totuus ikuisiksi ajoiksi” on „objektiivinen totuus sanan absoluuttisessa mielessä”, sanoo Bogdanov samassa teoksessa, suostuen myöntämään vain „objektiivisen totuuden ainoastaan määrätyn aikakauden puitteissa”.

Tässä on ilmeisesti sekoitettu kaksi kysymystä: 1) onko objektiivinen totuus olemassa, s.o. voiko inhimillisissä mielteissä olla sellaista sisältöä, joka ei riipu subjektista, ei riipu ihmisestä eikä ihmiskunnasta? 2) Jos on, niin voivatko objektiivista totuutta ilmaisevat inhimilliset mielteet ilmaista sen kerralla, kokonaan, ehdottomasti, absoluuttisesti, vaiko ainoastaan likipitään, suhteellisesti? Tämä jälkimmäinen kysymys on kysymys absoluuttisen ja suhteellisen totuuden keskinäissuhteesta.

Jälkimmäiseen kysymykseen Bogdanov vastaa selvästi, suoraan ja varmasti, hyljäten absoluuttisen totuuden vähäisimmänkin mahdollisuuden ja syyttäen Engelsiä tämän mahdollisuuden myöntämisen vuoksi *eklektisismistä*. Myöhemmin tulemme puhumaan erikseen siitä, kuinka A. Bogdanov näin löysi Engelsiltä eklektisismiä. Nyt sen sijaan pysähdymme edelliseen kysymykseen, jonka Bogdanov, sanomatta sitä suoraan, ratkaisee niin ikään kielteisesti, sillä voidaan kieltää suhteellisuuden aines joissakin inhimillisissä mielteissä kieltämättä objektiivista totuutta, mutta ei voida kieltää absoluuttista totuutta kieltämättä objektiivisen totuuden olemassaoloa.

„...Objektiivisen totuuden kriteeriä”, kirjoittaa Bogdanov hieman kauempana, sivulla IX, „ei beltovilaisessa mielessä

ole olemassa, totuus on ideologinen muoto — inhimillisen kokemuksen järjestävä muoto”...

Tässä ei „beltovilaisella mielellä” ole mitään tekemistä, sillä kysymys on eräästä filosofian peruskysymyksestä eikä lainkaan Beltovista; tässä ei ole mitään tekemistä myöskään totuuden *kriteerillä*, josta on puhuttava erikseen sekoittamatta tätä kysymystä kysymykseen siitä, *onko olemassa* objektiivinen totuus? Bogdanovin kielteinen vastaus tähän viimeiseen kysymykseen on selvä: jos totuus on *ainoastaan* ideologinen muoto, niin ei siis voi olla subjektista, ihmiskunnasta riippumatonta totuutta, sillä muuta ideologiaa kuin ihmisten ideologiaa emme me Bogdanovin kanssa tunne. Bogdanovin kielteinen vastaus ilmenee vielä selvemmin hänen lauseensa loppuosasta: jos totuus on inhimillisen kokemuksen muoto, niin ei siis voi olla olemassa ihmiskunnasta riippumatonta totuutta, ei voi olla objektiivista totuutta.

Kun Bogdanov kieltää objektiivisen totuuden, niin se on agnostisismia ja subjektivismia. Tämän kieltämisen ilmeinen järjettömyys käy selväksi vaikkapa vain siitä esimerkistä, joka edellä esitettiin eräästä luonnonhistoriallisesta totuudesta. Luonnontiede ei salli epäiltävän sitä, että sen väite maapallon olemassaolosta ennen ihmiskuntaa on totuus. Tämä väite soveltuu täydellisesti yhteen materialistisen tietoteorian kanssa: kuvastavista riippumattoman kuvastettavan olemassaolo (ulkomaailman riippumattomuus tajunnasta) on materialismin perusolettamus. Se luonnontieteen väite, että maapallo on ollut olemassa ennen ihmiskuntaa, on objektiivinen totuus. Tämä luonnontieteen väite ei ole sovitettavissa yhteen machilaisten filosofian eikä heidän totuutta koskevan oppinsa kanssa: jos totuus on inhimillisen kokemuksen järjestävä muoto, niin väite maapallon olemassaolosta kaiken inhimillisen kokemuksen *ulkopuolella* ei voi olla totta.

Eikä siinä kaikki. Jos totuus on ainoastaan inhimillisen kokemuksen järjestävä muoto, niin silloin esimerkiksi katolilaisuudenkin oppi on totuutta. Sillä ei voi olla pienintäkään epäilystä siitä, etteikö katolilaisuus olisi „inhimillisen kokemuksen järjestävä muoto”. Bogdanov on itse huomannut teoriansa huutavan vääryyden, ja on sangen mielenkiintoista tarkkailla, kuinka hän yrittää ryömiä ylös suosta, johon on vajonnut.



„Objektiivisuuden perustan”, sanotaan „Empiriomonismin” I kirjassa, „täytyy olla kollektiivisen kokemuksen piirissä. Objektiivisiksi nimitämme niitä kokemukseikkoja, joilla on yhtäläinen merkitys elämässä meille ja muille ihmisille, niitä seikkoja, joille emme ainoastaan me ilman ristiriitaa rakenna toimintaamme, vaan joihin vakaumuksemme mukaan muidenkin ihmisten täytyy nojautua, jotteivät joutuisi ristiriitaan. Fyysillisen maailman objektiivinen luonne on siinä, että se ei ole olemassa minua varten henkilökohtaisesti, vaan kaikkia varten” (se ei ole totta! se on olemassa *riippumatta* „kaikista”) „ja että sillä on kaikille määrätty merkitys, vakaumukseni mukaan samanlainen kuin minulle. Fyysillisen sarjan objektiivisuus on sen *yleismerkitys*” (s. 25, Bogdanovin kursivoima). „Niiden fyysillisten kappaleiden objektiivisuus, joita kokemuksestamme tapaamme, todetaan loppukädessä eri ihmisten lausuntojen keskinäisen tarkistuksen ja yhteensovittamisen pohjalla. Yleensä fyysillinen maailma on yhteiskunnallisesti yhteensovitettu, yhteiskunnallisesti sopusointuun saatettu, sanalla sanoen *yhteiskunnallisesti järjestetty kokemus*” (s. 36, Bogdanovin kursivoima).

Emme ryhdy enää toistamaan sitä, että tuo on perinpohjin väärä idealistinen määritelmä ja että fyysillinen maailma on olemassa ihmiskunnasta ja ihmiskokemuksesta riippumatta, että fyysillinen maailma oli olemassa jo silloin, kun ei voinut olla vielä mitään „yhteiskunnallista” eikä mitään „järjestettyä” inhimillistä kokemusta j.n.e. Pysähdymme nyt paljastamaan machilaista filosofiaa toiselta puolelta: objektiivisuus määritellään siten, että tuohon määritelmään sopii uskonoppi, jolla epäilemättä on „yleismerkitystä” j.n.e. Kuulkaamme edelleen Bogdanovia: „Muistutamme vielä kerran lukijalle, että „objektiivinen” kokemus ei ole lainkaan samaa kuin „yhteiskunnallinen” kokemus... Yhteiskunnallinen kokemus ei ole läheskään kokonaan yhteiskunnallisesti järjestetty, vaan sisältää aina erilaisia ristiriitoja, joten sen toiset osat eivät sovi yhteen toisten kanssa; peikot ja tontut voivat olla olemassa jonkin kansan tai kansankerroksen, esimerkiksi talonpoikaiston yhteiskunnallisen kokemuksen piirissä; mutta sen vuoksi ei niitä vielä voida sisällyttää yhteiskunnallisesti järjestettyyn eli objektiiviseen kokemukseen, sillä ne eivät ole sopusoinnussa muun kollektiivisen kokemuksen kanssa

eivätkä mahdu sen järjestäviin muotoihin, esimerkiksi syysuhteen ketjuun" (45).

Meille on tietenkin erittäin mieluista se, että Bogdanov itse „ei sisällytä” objektiiviseen kokemukseen peikkoja, tonttuja y.m.s. koskevaa yhteiskunnallista kokemusta. Mutta tämä hyvää tarkoittava, fideismin kieltämisen hengessä tehty pikku oikaisu ei lainkaan korjaa Bogdanovin koko kannan perusvirhettä. Bogdanovin määritelmä objektiivisuudesta ja fyysillisestä maailmasta on ehdottomasti kestävä, sillä uskonoppi on suuremmissa määrin „yleismerkityksinen” kuin tieteen oppi: suurin osa ihmiskuntaa pitää vielä nykyäänkin kiinni ensin mainitusta opista. Katolilaisuus on „yhteiskunnallisesti järjestetty, soposointuun saatettu ja sovitettu” vuosisataisen kehityksensä takia; se „mahtuu” aivan kiistattomasti „syysuhteen ketjuun”, sillä uskonnot eivät ole syntyneet syyttä, ne eivät suinkaan sattumalta säily kansan keskuudessa nykyoloissa ja filosofianprofessorit mukautuvat niihin täysin „lainmukaisesti”. Jos tämä epäilemättä yleismerkityksinen ja epäilemättä hyvin järjestetty yhteiskunnallis-uskonnollinen kokemus „ei ole soposoinnussa” tieteen „kokemuksen” kanssa, niin niiden kummankin välillä on siis periaatteellinen, perinpohjainen ero, jonka Bogdanov pyyhkäisi pois hyljätessään objektiivisen totuuden. „Oikokoon” Bogdanov miten tahansa asiaa sanomalla, että fideismi ja pappispimitys ei ole soposoinnussa tieteen kanssa, sittenkin jää varmaksi tosiasiaksi se, että objektiivisen totuuden kieltäminen Bogdanovin taholta on täydellisesti „soposoinnussa” fideismin kanssa. Nykyaikainen fideismi ei lainkaan hylkää tiedettä; se hylkää vain tieteen „liialliset vaatimukset”, nimenomaan vaatimuksen tulla tunnustetuksi objektiiviseksi totuudeksi. Jos objektiivinen totuus on olemassa (niin kuin materialistit ajattelevat), jos vain luonnontiede, heijastamalla ulkomaailmaa ihmisen „kokemuksessa”, yksin kykenee antamaan meille objektiivisen totuuden, niin kaikenlainen fideismi tulee ehdottomasti hyljättyksi. Mutta ellei objektiivista totuutta ole, jos totuus (myös tieteellinen totuus) on vain inhimillisen kokemuksen järjestävä muoto, niin silloin myönnetään oikeaksi pappispimityksen peruslähtökohta ja avataan sille ovet, raivataan tilaa uskonnollisen kokemuksen „järjestäville muodoille”.

Herää kysymys, kuuluuko tämä objektiivisen totuuden kieltäminen mieskohtaisesti Bogdanoville, joka ei halua tunnustaa itseään machilaiseksi, vai johtuuko se Machin ja Avenariuksen opin perusteista? Tähän kysymykseen voidaan vastata ainoastaan viimeksi mainitussa mielessä. Jos maailmassa on olemassa ainoastaan aistimus (Avenarius v. 1876), jos kappaleet ovat aistimuskomplekseja (Mach „Aistimusten analyysissa”), niin on selvää, että edessämme on filosofinen subjektivismi, joka ehdottomasti johtaa objektiivisen totuuden kieltämiseen. Ja jos aistimuksia nimitetään „elementeiksi”, jotka jossain yhteydessä ovat fyysillisiä, jossain yhteydessä psyykkillisiä, niin tällä — kuten olemme nähneet — empiriokritisismän peruslähtökohta tehdään vain sotkuisemmaksi, muttei torjuta sitä. Avenarius ja Mach pitävät aistimuksia tietojemme lähteenä. He asettuvat siis empirismin (kaikki tieto kokemuksesta) tai sensualismin (kaikki tieto aistimuksista) kannalle. Tämä kanta johtaa filosofisten perussuuntien, idealismin ja materialismin väliseen eroon, mutta ei poista tätä eroa, puuttakoon se mihin „uusiin” sanahepeniin („elementit”) tahansa. Sekä solipsisti, s.o. subjektiivinen idealisti, että materialisti voi myöntää tietojemme lähteeksi aistimukset. Sekä Berkeley että Diderot ovat lähteneet Lockesta. Tietoteorian ensimmäinen perusolettamus on epäilemättä se, että aistimukset ovat tietojemme ainoa lähde. Myönnettyään tämän ensimmäisen perusolettamuksen Mach hämää toisen tärkeän perusolettamuksen: objektiivisen todellisuuden, jonka ihminen saa aistimuksissaan tai joka on ihmisen aistimusten lähteenä. Aistimuksista lähdettäessä voidaan kulkea subjektivismän linjaa, joka vie solipsismiin („kappaleet ovat aistimusten komplekseja eli yhdistelmiä”), ja voidaan kulkea objektivismän linjaa, joka vie materialismiin (aistimukset ovat kappaleiden, ulkomaailman kuvia). Edellisen kannan, agnostisismän, tai hiukan pitemmälle mennen: subjektiivisen idealismin — kannan mukaan ei objektiivista totuutta voi olla olemassa. Jälkimmäiselle katsantokannalle, s.o. materialismille on objektiivisen totuuden tunnustaminen oleellista. Tätä vanhaa filosofista kysymystä kahdesta tendenssistä eli oikeammin sanoen: kahdesta mahdollisesta johtopäätöksestä, jotka voidaan tehdä empirismin ja sensualismin perusolettamuksista, Mach ei ole ratkaissut, poistanut eikä voittanut, vaan

*sotkenut* sen „elementti” sanalla harjoittamallaan kielenpieksämisellä y.m.s. Kun Bogdanov kieltää objektiivisen totuuden, niin se on koko machilaisuuden väistämätön tulos eikä siitä poikkeamista.

„L. Feuerbachissaan” Engels nimittää Humea ja Kantia filosofeiksi, jotka „asettavat kiistanalaiseksi maailman tiedostamisen tai ainakin sen täydellisen tiedostamisen mahdollisuuden”. Engels asettaa siis etualalle sen, mikä on yhteistä Humelle ja Kantille, eikä sitä, mikä heidät erottaa toisistaan. Engels huomauttaa samalla, että „sen, mikä on ratkaisevaa tämän (humelaisen ja kantilaisen) käsityksen kumoamiseksi, on sanonut jo Hegel” (ss. 14—16, neljäs saks. painos)<sup>41</sup>. Tämän yhteydessä ei nähdäkseen ole vailla mielenkiintoa maininta siitä, mitä Hegel kirjoitti sanoessaan *materialismia* „empirismmin johdonmukaiseksi järjestelmäksi”: „Empirismille on yleensä ulkoinen (das Äusserliche) todellista, ja jos se sitten hyväksyykin jotain yliaistillista, niin se kieltää sen tiedostamismahdollisuuden (soll doch eine Erkenntnis desselben (d. h. des Übersinnlichen) nicht statt finden können) ja katsoo välttämättömäksi pitää kiinni yksinomaan siitä, mikä kuuluu havaitsemiseen (das der Wahrnehmung Angehörige). Tämä perusolettamus on kuitenkin johdonmukaisen kehityksensä (Durchführung) tuloksena antanut sen, mikä myöhemmin on nimitetty *materialismiksi*. Tälle materialismille on materia sellaisenaan todella objektiivinen” (das wahrhaft Objektive)\*.

Kaikki tiedot ovat kokemuksesta, aistimuksista, havainnoista. Aivan niin. Mutta herää kysymys, „kuuluuko havaitsemiseen”, s.o. onko havainnon lähteenä *objektiivinen reaalisuus*? Jos on, niin te olette materialisti. Ellei, niin te olette epäjohdonmukainen ja ehdottomasti tulette subjektivismiin, agnostisismiin, saman tekevää kiellättekö te, että olio sinänsä on tiedostettavissa, kiellättekö ajan, paikan ja syysuhteen objektiivisuuden (kuten Kant) vai ettekö te hyväksy ajatustakaan oliosta sinänsä (kuten Hume). Teidän empirisminne, teidän kokemusfilosofianne epäjohdonmukaisuus on tässä tapauksessa siinä, että te kiellätte

\* Hegel. „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse”. Werke, VI. Band (1843), S. 83. Vrt. S. 122 („Filosofisten tieteidien suppea ensyklopedia”, Teokset, VI nide (1843), s. 83. Vrt. s. 122. Toim.).

kokemuksen objektiivisen sisällön, kokemusperäisen tiedon objektiivisen totuuden.

Kantin ja Humen linjan kannattajat (viimeksi mainittujen joukossa myöskin Mach ja Avenarius, koska he eivät ole puhtaita berkeleyläisiä) nimittävät meitä materialisteja „metafyysikoiksi” sen vuoksi, että me tunnustamme kokemuksessa esiintyvän objektiivisen todellisuuden, tunnustamme aistimustemme objektiivisen, ihmisestä riippumattoman lähteen. Me materialistit, Engelsiä seuraten, nimitämme kantilaisia ja humelaisia *agnostikoiksi* siksi, että he eivät tunnusta objektiivista todellisuutta aistimustemme lähteeksi. Agnostikko on kreikkalainen sana: *a* merkitsee kreikaksi *ei*, *gnosis* — *tieto*. Agnostikko sanoo: *en tiedä*, onko objektiivista todellisuutta, jota aistimuksemme heijastavat, kuvastavat, minä julistan mahdottomaksi sen tietämisen (ks. ylempänä Engelsin sanoja, jotka esittävät agnostikon kantaa). Tästä johtuu, että agnostikko kieltää objektiivisen totuuden ja osoittaa suvaitsevaisuutta, propopvarillista, filisterimäistä, raukkamaista suvaitsevaisuutta peikoista, tontuista, katolisen kirkon pyhimyksistä ja muusta sellaisesta saarnaavaa oppia kohtaan. Esittäessään vaateliaina „uutta” oppisanastoa, muka „uutta” kantaa, Mach ja Avenarius sotkien ja harhailien toistelevat itse asiassa agnostikon vastausta: toisaalta kappaleet ovat aistimuskomplekseja (puhdasta subjektivismia, puhdasta berkeleyläisyyttä); toisaalta, jos aistimukset ristitään elementeiksi, niin voidaan ajatella niiden olevan olemassa meidän aistielimistämme riippumatta!

Machilaiset deklamoivat mielellään siitä aiheesta, että he ovat filosofejia, jotka täydellisesti luottavat siihen, mitä aistielimemme tuovat esiin, että he pitävät maailmaa todellakin sellaisena kuin se meistä näyttää, äänten, värien y.m. täyteenä, kun taas materialisteille maailma muka on kuollut, siinä ei ole ääniä eikä värejä, se on itsessään erilainen kuin miltä se meistä näyttää j.n.e. Tuolla tavalla deklamoi esimerkiksi J. Petzoldt „Johdatuksessaan puhtaan kokemuksen filosofiaan” sekä „Maailman probleemissa positivistiselta kannalta katsoen” (1906). Petzoldtin perässä lavertelee tätä samaa myös hra Viktor Tshernov, joka on ihastunut „uuteen” aatteeeseen. Itse asiassa machilaiset ovat subjektivisteja ja agnostikkoja, sillä he *eivät* luota *riittävästi* siihen, mitä aistielimemme tuovat

esiin, eivätkä johdonmukaisesti noudata sensualismia. He eivät tunnusta objektiivista, ihmisestä riippumatonta todellisuutta aistimustemme lähteeksi. He eivät näe aistimuksissa tämän objektiivisen todellisuuden oikeata kuvaa, vaan joutuvat suoranaiseen ristiriitaan luonnontieteen kanssa ja avaavat oven fideismille. Materialistille sitä vastoin maailma on rikkaampi, elävämpi, moninaisempi kuin miltä se näyttää, sillä tieteen jokainen kehitysaskel löytää siinä uusia puolia. Materialistille ovat meidän aistimuksemme ainoan ja viimeisen objektiivisen todellisuuden kuvia, ei siinä mielessä viimeisen, että se olisi jo loppuun asti tiedostettu, vaan siinä mielessä, että sen lisäksi ei ole eikä voi olla olemassa mitään muuta. Tämä kanta sulkee peruuttamattomasti oven paitsi kaikelta fideismiltä, myöskin siltä professori-skolastiikalta, joka ei katso objektiivista todellisuutta meidän aistimustemme lähteeksi, vaan „johdattaa” työläästi pinnistettyjen sanarakennelmien avulla objektiivisuuskäsitteelle yleismerkityksen, yhteiskunnallisesti järjestetyn y.m.s. merkityksen, kykenemättä ja usein haluamattakaan erottaa objektiivista totuutta peikko- ja tonttuopista.

Machilaiset kohottavat ylenkatseellisesti olkapäitään „dogmaatikkojen” — materialistien — „vanhentuneille” käsityksille, materialistien, jotka pilävät kiinni „uusimman tieteen” ja „uusimman positivismin” muka kumoamasta *materia*-käsitteestä. Tulemme erikseen puhumaan materian rakennetta koskevista fysiikan uusista teorioista. Mutta aivan luvatonta on, että machilaisten tavoin sekoitetaan oppi tästä tai tuosta materian rakenteesta tieto-opilliseen kategoriaan, kysymys materian uusien muotojen (esimerkiksi elektronien) uusista ominaisuuksista sotketaan tietoteorian vanhaan kysymykseen, kysymykseen tietomme lähteistä, objektiivisen totuuden olemassaolosta j.n.e. Meille sanotaan, että Mach „löysi maailman elementit”: punaisen, vihreän, kovan, pehmeän, äänekkään, pitkän j.n.e. Me kysymme: esiintyykö ihmiselle silloin, kun hän näkee punaisen, tuntee kovan j.n.e., objektiivinen todellisuus vai eikö? Mach on sotkenut tämän ikivanhan filosofisen kysymyksen. Ellei esiinny, niin te yhdessä Machin kanssa väistämättömästi luistutte subjektivismiin ja agnostisismiin, immanenttien, s.o. filosofisten Menshikovien syleilyyn, jonka olette ansainneet. Jos esiintyy, niin silloin tarvitaan tätä

objektiivista todellisuutta varten filosofinen käsite, ja tämä käsite on kauan, kauan sitten luotu, tämä käsite onkin juuri *materia*. Materia on filosofinen kategoria objektiivisen todellisuuden merkitsemistä varten, todellisuuden, joka esiintyy ihmiselle hänen aistimuksissaan ja jota aistimuksemme jäljentävät, valokuvaavat, heijastavat, vaikka se on olemassa niistä riippumatta. Sen vuoksi puhe siitä, että sellainen käsite voi „vanhentua”, on *pikkulapsen jokellusta* ja *taantumuksellisen* muotifilosofian todisteiden mielettöntä kertailua. Onko filosofian kaksituhatuotisen kehityksen aikana voinut vanhentua idealismin ja materialismin välinen taistelu? Platonin ja Demokritoksen tendenssien eli linjojen taistelu filosofiassa? Taistelu uskonnon ja tieteen välillä? Objektiivisen totuuden kieltämisen ja sen tunnustamisen välillä? Yliaistillisen tietämisen kannattajien taistelu sen vastustajia vastaan?

Kysymys siitä, onko materia-käsite hyväksyttävä vai hyljättävä, on kysymys ihmisen luottamuksesta siihen, mitä hänen aistielimensä näyttävät, kysymys tietomme lähteestä, kysymys, joka on asetettu ja jota on pohdittu aivan filosofian alusta alkaen, kysymys, jonka professori-klovnit voivat pukea tuhansin eri tavoin, mutta joka ei voi vanheta, yhtä vähän kuin voi vanheta kysymys siitä, onko näkö- ja tunto-, kuulo- ja hajuaisti ihmistiedon lähde. Meidän aistimustemme tunnustaminen ulkomaailman kuviksi, objektiivisen totuuden tunnustaminen, materialistisen tietoteorian kannalla oleminen — se on sama asia. Tätä valaistakseni esitän vain lainauksen Feuerbachilta ja kahdesta filosofian käsikirjasta, jotta lukija näkisi, kuinka alkeellinen tämä kysymys on.

„Kuinka mautonta”, kirjoitti L. Feuerbach, „on kieltää sitä, että aistimus on objektiivisen vapahtajan evankeliumi, ilmoitus (Verkündigung)”\*. Outoa, kamalaa oppisanastoa, kuten näette, mutta aivan selvä filosofinen linja: aistimus avaa ihmiselle objektiivisen totuuden. „Minun aistimukseni on subjektiivinen, mutta sen perusta eli syy (Grund) on objektiivinen” (S. 195) — verratkaa edellä esitettyä sitaattia, jossa Feuerbach sanoo, että materialismi lähtee aistillisesta maailmasta, pitäen sitä viimeisenä (ausgemachte), objektiivisena totuutena.

\* Feuerbach. Sämtliche Werke, X Band, 1866, SS. 194—195 (Kootut teokset, X osa, 1866, ss. 194—195. Toim.).

Sensualismi, sanotaan Frankin „Filosofisessa sanakirjassa”\* on oppi, joka johtaa kaikki meidän ideamme „aistien kokemuksesta pelkistäen tiedostamisen aistimiseksi”. Sensualismia on subjektiivista (skeptisismi ja berkeleyläisyys), moraalista (epikurolaisuus) ja objektiivista. „Objektiivinen sensualismi on materialismia, sillä materia eli kappaleet ovat materialistien mielestä ainoat objektit, jotka voivat vaikuttaa aisteihimme” (atteindre nos sens).

„Kun sensualismi”, sanoo Schwegler „Filosofian historiassaan”, „väitti, että totuus eli olevainen voidaan tiedostaa yksinomaan aistien avulla (puhe on XVIII vuosisadan lopun filosofiasta Ranskassa), niin oli vain objektiivisesti muotoiltava tämä väite, ja silloin saadaan materialismin teesi: ainoastaan aistimellinen on olemassa; ei ole muuta olemista kuin aineellinen oleminen”\*\*.

Machilaisemme ovat unohtaneet nämä aakkostotuudet, jotka ovat jo ehtineet tulla otetuiksi oppikirjoihinkin.

#### 5. ABSOLUUTTINEN JA SUHTEELLINEN TOTUUS ELI A. BOGDANOVIN LOYTÄMÄSTÄ ENGELSIN EKLEKTISISMISTA

Bogdanov on tehnyt löytönsä vuonna 1906 alkulauseessa „Empiriomonismin” III kirjaan. Bogdanov kirjoittaa: „„Anti-Dühringissä” Engels puhuu *melkein* samassa mielessä kuin minä olen nyt luonnehtinut totuuden suhteellisuutta” (s. V)—s.o. kaikkien ikuisten totuuksien kieltämisen mielessä, „kaiken totuuden ehdottoman objektiivisuuden kieltämisen” mielessä. „Engels on väärässä, kun hän epäöi, kun hän kaiken ironiansa lävitse kuitenkin tunnustaa jonkinlaisia, vaikkakin viheliäisiä „ikuisia totuuksia”” (s. VIII). „Vain epäjohdonmukaisuus sallii tässä eklektisiä varauksia, kuten Engelsillä...” (s. IX). Esitämme yhden esimerkin siitä, kuinka Bogdanov kumoaa Engelsin eklektisismiä. „Napoleon kuoli toukokuun 5 pnä 1821”, sanoo Engels „Anti-Dühringissä” (luku „ikuisista totuuksista”) selittäessään Dühringille, mihin on rajoitettava, minkälaisiin Plattheiten’iin, „latteuksiin” on tyydyttävä sen, joka histo-

\* „Dictionnaire des sciences philosophiques”, Paris, 1875 („Filosofisten tietöiden sanakirja”, Pariisi, 1875. *Toim.*).

\*\* Dr. Albert Schwegler. „Geschichte der Philosophie im Umriss”. 15-te Aufl., S. 194 („Katsaus filosofian historiaan”, 15. painos, s. 194. *Toim.*).



riallisissa tieteissä väittää löytäneensä ikuisia totuuksia. Ja Bogdanov vastaa Engelsille seuraavalla tavalla: „Mikä „totuus” tuo on? Ja mikä siinä on „ikuista”? Sellaisen yksityisyyden toteaminen, jolla ei enää meidän sukupolvellämme liene minkäänlaista reaalista merkitystä, ei kelpaa lähtökohdaksi minkäänlaiselle toiminnalle eikä se johda mihinkään” (s. IX). Ja sivulla VIII: „Voidaanko „Plattheiten'eita” nimittää „Wahrheiten'eiksi”? Ovatko „latteudet” totuuksia? Totuus on kokemuksen elävä järjestävä muoto, se johtaa meidät jonnekin toiminnassamme ja antaa tukipisteen elämäntaistelussa”.

Näistä kahdesta lainauksesta näkyy jo kyllin selvästi, että Engelsin kumoamisen asemesta Bogdanov *deklamoi*. Ellet voi väittää, että lause: „Napoleon kuoli toukokuun 5 p:nä 1821” on virheellinen tai epätasällinen, niin myönnät sen todeksi. Ellet väitä, että se voidaan tulevaisuudessa kumota, niin myönnät tämän totuuden ikuisiksi. Jos taas nimitetään vastaväitteiksi sellaisia fraaseja, että totuus on „kokemuksen elävä järjestävä muoto”, niin se merkitsee, että pelkkien *sanojen latelemista* tarjotaan filosofiana. Onko maapallo läpäissyt sen historian, joka geologiassa esitetään, vai onko maapallo luotu seitsemässä päivässä? Onko luvallista koettaa kiemurrella irti tästä kysymyksestä fraaseilla „elävästä” (mitä se merkitsee?) totuudesta, joka „johtaa” jonnekin j.n.e.? Eikö maapallon historian ja ihmiskunnan historian tuntemuksella ole „reaalista merkitystä”? Tuohan on pelkkää mahtipontista lorua, jolla Bogdanov peittelee *perääntymistään*. Sillä se on perääntymistä, kun hän on ottanut todistaakseen eklektisismiksi Engelsin olettamuksen ikuisista totuuksista, ja samalla kuittaa kysymyksen pelkällä sanahelinällä, jättäen kumoamatta sen, että Napoleon todella kuoli toukokuun 5 p:nä 1821 ja että olisi mieletöntä ajatella tämän *totuuden* olevan tulevaisuudessa kumottavissa.

Engelsin ottama esimerkki on hyvin yksinkertainen, ja jokainen voi vaivatta löytää kymmeniä samanlaisia esimerkkejä *totuuksista*, jotka ovat ikuisia, absoluuttisia, ja joita vain hullujen on lupa epäillä (kuten Engels sanoo esittäessään toisen samanlaisen esimerkin: „Pariisi on Ranskassa”). Minkä vuoksi Engels puhuu tässä „latteuksista”? Sen vuoksi, että hän kumoaa ja pilkkaa dogmaattista, metafyyssillistä materialistia Dühringiä, joka ei kyennyt

soveltamaan dialektiikkaa absoluuttisen ja suhteellisen totuuden välistä suhdetta koskevaan kysymykseen. Olla materialisti — se merkitsee aistielinten meille avaaman objektiivisen totuuden tunnustamista. Objektiivisen, s.o. ihmisestä ja ihmiskunnasta riippumattoman totuuden tunnustaminen merkitsee absoluuttisen totuuden tavalla tai toisella tunnustamista. Juuri tämä „tavalla tai toisella” erottaakin toisistaan metafyyssillisen materialistin Dühringin ja dialektisen materialistin Engelsin. Yleensä tieteen ja erikoisesti historiatieteen mitä mutkikkaimmissa kysymyksissä Dühring sinkoili oikealle ja vasemmalle sanoja: viimeinen, lopullinen ja ikuinen totuus. Engels pilkkasi häntä: ikuisia totuuksia — vastasi hän — on tietysti olemassa, mutta ei ole viisasta käyttää yksinkertaisista asioista suuria sanoja (*gewaltige Worte*). Jotta voitaisiin viedä materialismia eteenpäin, on hyljättävä mauton leikkittely sanoilla: ikuinen totuus, on kyettävä dialektisesti asettamaan ja ratkaisemaan kysymys absoluuttisen ja suhteellisen totuuden välisestä suhteesta. Tästä käytiin kolmekymmentä vuotta sitten taistelua Dühringin ja Engelsin välillä. Mutta Bogdanov, joka osasi „*olla huomamatta*” samassa luovussa olevaa Engelsin selitystä absoluuttisesta ja suhteellisesta totuudesta, Bogdanov, joka osasi syyttää Engelsiä „*eklektisismistä*” sen vuoksi, että Engels hyväksyy *kaiken* materialismin aakkosiin kuuluvan ajatuksen, — Bogdanov täten vain vielä kerran paljasti ehdottoman tietämättömyytensä sekä materialismin että dialektiikan suhteen.

„Tässä tulemme kysymykseen”, kirjoittaa Engels „*Anti-Dühringin*” mainitun luvun alussa (I osa, luku IX), „voiko, ja jos voi, niin millä inhimillisen tiedon tuotteilla yleensä olla suvereenista pätevyyttä ja ehdotonta oikeutta (*Anspruch*) esiintyä totuutena” (S. 79, viides saks. painos). Ja Engels ratkaisee tämän kysymyksen seuraavalla tavalla:

„Ajattelun suvereenisuus toteutuu monissa erittäin epäsuvereenisesti ajattelevissa ihmisissä; tieto, jolla on ehdoton oikeus esiintyä totuutena, toteutuu monissa suhteellisissa (relatiivisissa) erehdyksissä; kumpikaan” (ehdottoman tosi tieto ja suvereeninen ajattelu) „ei voi toteutua täydelleen muuten kuin ihmiskunnan elämän jatkuessa loppumattomiin”.

„Tässä meillä on jälleen sama ristiriita kuin edellä, ristiriita välttämättömyyden pakosta absoluuttisena esiintyvän inhimillisen ajattelun luonteen ja sen toteutumisen välillä pelkästään rajoitetusti ajattelevissa ihmisyksilöissä. Tämä ristiriita voi tulla ratkaistuksi ainoastaan sellaisessa sukupolvien peräkkäisessä sarjassa, joka on meidän suhteemme ainakin käytännöllisesti katsoen loputon. Tässä mielessä on inhimillinen ajattelu yhtä suvereenista kuin epäsuvereenistakin ja sen tiedostamiskyky yhtä rajoittamatonta kuin rajoitettuakin. Suvereenista ja rajoittamatonta luontonsa (eli rakenteensa, Anlage), kutsumuksensa, mahdollisuutensa ja historiallisen loppupäämääränsä puolesta; epäsuvereenista ja rajoitettua yksityisen toteuttamisensa ja kunakin aikana olevan todellisuuden puolesta” (81)\*.

„Aivan samoin on asianlaita”, jatkaa Engels, „ikuisiin totuuksiin nähden”<sup>42</sup>.

Tämä lausunto on erittäin tärkeä siinä *relativismia*, tietojemme suhteellisuuden periaatetta koskevassa kysymyksessä, jota kaikki machilaiset korostavat. *Kaikki* machilaiset pitävät kiinni siitä, että he ovat relativisteja, mutta venäläiset machilaiset, toistellessaan sanoja saksalaisten perässä, eivät uskalla tai eivät osaa asettaa selvästi ja suoraan kysymystä relativismin suhteesta dialektiikkaan. Bogdanovin (samoin kuin kaikkien machilaisten) mielestä meidän tietojemme suhteellisuuden tunnustaminen *sulkee pois* absoluuttisen totuuden vähäisimmänkin tunnustamisen. Engelsing mielestä suhteellisista totuuksista muodostuu absoluuttinen totuus. Bogdanov on relativisti. Engels on dialektikko. Tässä on Engelsingiltä vielä yhtä tärkeä lausunto „Anti-Dühringin” samasta luvusta:

„Totuudella ja erehdyksellä, samoin kuin kaikilla polaarisissa vastakohdissa liikkuvilla kategorioilla on absoluuttinen pätevyys ainoastaan hyvin rajoitetulla alalla; olemme sen jo nähneet, ja hra Dühring niin ikään tietäisi sen, jos hän edes hiukan tuntisi dialektiikan alkeita, jotka käsittelevät nimenomaan kaikkien polaaristen vastakohtien riittämättömyyttä. Heti kun alamme soveltaa totuuden ja erehdyksen vastakohtaa tuon edellä mainitun ahtaan alan

\* Vrt. V. Tshernov, main. teos, s. 64 ja seur. Machilainen hra Tshernov on kokonaan Bogdanovin kannalla, joka ei halua myöntää olevansa machilainen. Ero on siinä, että Bogdanov yrittää *hämätä* Engelsingistä poikkeamistaan, esittää sen sattumaksi j.n.e., mutta Tshernov tuntee, että kysymyksessä on taistelu sekä materialismia että dialektiikkaa vastaan.

ulkopuolelle, tulee tuosta vastakohtadasta suhteellinen (relatiivinen) ja niin ollen täsmälliselle tieteelliselle ilmaistavalle kelpaamaton. Mutta jos yritämme soveltaa tuota vastakohtaa absoluuttisen pätevänä mainitun alan ulkopuolella, niin silloin epäonnistumme täydellisesti: vastakohtadan kumpikin kohtio muuttuu omaksi vastakohtadakseen, s.o. totuus muuttuu erehdykseksi ja erehdys totuudeksi" (s. 86)<sup>43</sup>. Sitten seuraa esimerkki — Boylen laki (kaasujen tilavuus ja paine ovat kääntäen verrannolliset). Tähän lakiin sisältyvä „totuuden jyvänen" on vain määrättyissä rajoissa absoluuttinen totuus. Laki osoittautuu totuudeksi „vain likipitään".

Inhimillinen ajattelu on siis luontonsa puolesta kykenevä antamaan ja se todella antaa meille absoluuttisen totuuden, joka muodostuu suhteellisten totuuksien summasta. Jokainen aste tieteen kehityksessä lisää uusia jyväsiä tähän absoluuttisen totuuden summaan, mutta jokaisen tieteellisen toteaman totuuden rajat ovat suhteellisia, sillä tiedon jatkuva kasvu milloin avartaa, milloin supistaa niitä. „Absoluuttisen totuuden", sanoo J. Dietzgen „Retkeilyisään" — „me voimme nähdä, kuulla, haistaa, tuntea, epäilemättä myöskin *tiedostaa*, mutta se ei mene kokonaan (geht nicht auf) tietoon" (S. 195). „Itsestään selvää on, että kuva ei esitä tyhjentävästi esinettä, että taiteilija jää mallistaan jälkeen... Miten voi kuva „käydä yhteen" sen mallin kanssa? Likipitään kyllä" (197). „Me voimme vain suhteellisesti (relatiivisesti) tiedostaa luonnon ja sen osat; sillä jokaisella osalla, vaikka se onkin vain luonnon suhteellinen osa, on kuitenkin absoluuttisen luonne, sen sinänsä olevan luonnonkaikkeuden (des Naturganzen an sich) luonne, joka ei ole loppuun saakka tiedostettavissa... Mistä me sitten tiedämme, että luonnonilmiöiden takana, suhteellisten totuuksien takana on universaalinen, rajoittamaton, absoluuttinen luonto, joka ei ilmaise itseään täydellisesti ihmiselle?.. Mistä tämä tieto tulee? Se on meissä synnynäinen. Se on annettu yhdessä tajunnan kanssa" (198). Viimeksi mainittu on eräs niistä Dietzgenin epätasällisyyksistä, jotka pakoittivat Marxin eräässä kirjeessään Kugelmannille huomauttamaan sekavuudesta Dietzgenin käsityksissä<sup>44</sup>. Vain tarrautumalla tuollaisiin virheellisiin kohtiin voidaan puhua erikoisesta Dietzgenin filosofiasta, dialektisesta materialismista eroavasta filosofiasta. Mutta

Dietzgen oikaisee itse virheensä *samalla sivulla*: „Jos sanon, että tieto loputtomasta, absoluuttisesta totuudesta on meissä synnynnäinen, että se on yksi ja ainoa tieto a priori\*, niin kuitenkin myös kokemus vahvistaa tämän synnynnäisen tiedon” (198).

Kaikista näistä Engelsin ja Dietzgenin lausunnoista nähdään selvästi, että dialektisen materialismin mukaan ei suhteellisen ja absoluuttisen totuuden välillä ole ylipääsemätöntä rajaa. Bogdanov ei ole ollenkaan ymmärtänyt tätä, koska hän on kirjoittanut: „se (vanhan materialismin maailmankatsomus) tahtoo olla ehdottoman *objektiivista olioiden olemuksen tietoa* (Bogdanovin kursivoima) eikä sovi yhteen minkään ideologian historiallisen ehdollisuuden kanssa” („Empiriomonismi”, III kirja, s. IV). Nykyaikaisen materialismin, s.o. marxilaisuuden, kannalta katsoen ovat historiallisesti ehdollisia ne *rajat*, joissa tietomme lähenevät objektiivista, absoluuttista totuutta, mutta tämän totuuden olemassaolo on *ehdoton*, ehdotonta on se, että me lähestymme sitä. Historiallisesti ehdollisia ovat kuvan ääri-*viivat*, mutta ehdotonta on se, että tämä kuva esittää objektiivisesti olemassa olevaa mallia. Historiallisesti ehdollista on se, milloin ja minkälaisien ehtojen vallitessa olemme olioiden olemuksen tiedostamisessa päässeet niin pitkälle, että olemme löytäneet alitsariinia kivihiilitervasta tai elektronit atomista, mutta ehdotonta on se, että jokainen tällainen löytö on „ehdottomasti objektiivisen tiedon” askel eteenpäin. Sanalla sanoen, kaikki ideologia on historiallisesti ehdollista, mutta ehdotonta on se, että jokaista tieteellistä ideologiaa (erotukseksi esimerkiksi uskonnollisesta) vastaa objektiivinen totuus, absoluuttinen luonto. Te sanotte: tuo suhteellisen ja absoluuttisen totuuden erottaminen on epämääräinen. Minä vastaan teille: se on juuri siinä määrin „epämääräinen”, että se estää tieteen muuttumisen dogmiksi tämän sanan huonossa merkityksessä, joksikin kuolleeksi, jähmettyneeksi, luutuneeksi, mutta se on samalla juuri siinä määrin „määrätty”, että sen perusteella voidaan mitä päättävimmällä ja peruuttamattomalla tavalla sanoutua irti fideismistä ja agnostisismista, filosofisesta idealismista sekä Humen ja Kantin seuraajien sofistikkasta. Siinä on raja, jota te ette ole

\* — ennakolta, kokemuksesta riippumatta. *Toim.*

huomannut, ja koska ette ole huomannut sitä, olette luisunut taantumuksellisen filosofian suohon. Se on raja dialektisen materialismin ja relativismin välillä.

Me olemme relativisteja, huudahtavat Mach, Avenarius ja Petzoldt. Me olemme relativisteja, toistavat heidän perässään hra Tshernov ja eräät venäläiset machilaiset, jotka haluavat olla marxilaisia. Niin, hra Tshernov ja toverit machilaiset, siinä teidän virheenne onkin. Sillä jos relativismi pannaan tietoteorian perustaksi, niin se merkitsee väistämättä itsensä tuomitsemista joko ehdottomaan skeptisismiin, agnostisismiin ja sofistiikkaan tai subjektivismiin. Relativismi tietoteorian perustana ei ole ainoastaan meidän tietojemme suhteellisuuden tunnustamista, vaan se on myös kaiken objektiivisen, ihmiskunnasta riippumatta olemassa olevan mitan eli mallin kieltämistä, mallin, jota suhteellinen tietomme lähestyy. Alastoman relativismin kannalta katsoen voidaan puolustella kaikenlaista sofistiikkaa, voidaan selittää „ehdolliseksi” se, kuoliko Napoleon toukokuun 5 p:nä 1821 vai eikö kuollut, voidaan julistaa pelkäksi „mukavuudeksi” ihmiselle tai ihmiskunnalle se, että tieteellisen ideologian (joka on „mukava” yhdessä suhteessa) rinnalle päästetään uskonnollinen ideologia (joka on erittäin „mukava” toisessa suhteessa) j.n.e.

Dialektiikka, kuten jo Hegel selitti, *sisältää* relativismin, kieltämisen ja skeptisismien aineksen, mutta se *ei ole pelkkää* relativismia. Marxin ja Engelsin materialistinen dialektiikka sisältää ehdottomasti relativismin, mutta ei rajoituksiksi, t.s. se myöntää kaikkien tietojemme suhteellisuuden, ei objektiivisen totuuden kieltämisen mielessä, vaan niiden rajojen historiallisen ehdollisuuden mielessä, joissa meidän tietomme lähenevät tätä totuutta.

Bogdanov kirjoittaa kurssiivilla: „*Johdonmukainen marxilaisuus ei hyväksy sellaista dogmatiikkaa eikä sellaista statiikkaa*” kuin ikuiset totuudet ovat („Empiriomoniismi”, III kirja, s. IX). Tuo on sekasotkua. Jos maailma on ikuisesti liikkuvaa ja kehittyvää materiaa (kuten marxilaiset ajattelevat), jota kehittyvä inhimillinen tajunta kuvastaa, niin mitä tekemistä siinä on „statiikalla”? Kysymys ei ole suinkaan olioiden muuttumattomasta olemuksesta eikä muuttumattomasta tajunnasta, vaan siitä, *vastaako* luontoa kuvastava tajunta tajunnan kuvastamaa

luontoa. Tässä — ja vain tässä — kysymyksessä on „dogmaattikka”-termillä erikoinen luonteenomainen filosofinen sivumaku: se on idealistien ja agnostikkojen mielisana materialisteja *vastaan*, kuten olemme jo nähneet aikalailla „vanhan” materialisti Feuerbachin esimerkistä. Vanhaksi, iänikuisseksi romuksi osoittautuvat kaikki paljon puhutun „uusimman positivismin” kannalta tehdyt vastaväitteet materialismia vastaan.

#### 6. KÄYTÄNTÖKRITEERI TIETOTEORIASSA

Olemme nähneet, että Marx vuonna 1845, Engels vuosina 1888 ja 1892 panevat käytäntökriteerin materialismin tietoteorian perustaksi <sup>45</sup>. Jos käytännön ulkopuolella asetetaan kysymys siitä, „vastaako inhimillistä ajattelua esineellinen” (s.o. objektiivinen) „totuus”, niin se on skolastiikkaa, sanoo Marx toisessa teesissä Feuerbachista. Kantilaisen ja humelaisen agnostismin samoin kuin muidenkin filosofisten päähänpistojen (Schrullen) parhain kumooja on käytäntö, toistaa Engels. „Tekojemme menestyminen todistaa havaintojemme yhtäpitävyyden (sopusoinnun, Übereinstimmung) havaittavien olioiden esineellisen (objektiivisen) luonnon kanssa”, huomauttaa Engels agnostikoille <sup>46</sup>.

Verratkaa tähän Machin mietettä käytäntökriteeristä. „Tavanomaisessa ajattelussa ja kielenkäytössä asetetaan tavallisesti *näennäinen, harhanäkö todellisuuden vastakohdaksi*. Kun pidämme lyijykynää edessämme ilmassa, niin näemme sen suorana; mutta kun upotamme sen kaltevassa asennossa veteen, niin näemme sen taipuneena. Jälkimmäisessä tapauksessa sanotaan: „kynä näyttää taipuneelta, mutta *todellisuudessa* se on suora”. Mutta millä oikeudella me nimitämme *toista* tosiasiaa todellisuudeksi, mutta *toisen* alennamme harhanäöksi?.. Kun teemme sen luonnollisen virheen, että epätavallisissa tapauksissa odotamme kuitenkin tavallisten ilmiöiden tuloa, niin odotuksessamme tietenkin petymme. Mutta tosiasiat eivät ole siihen syytä. *Harhanäöstä* puhuminen tällaisissa tapauksissa on järkevää vain käytännölliseltä kannalta, mutta ei tieteelliseltä. Aivan samoin ei tieteelliseltä kannalta katsoen ole mitään järkeä usein asetetussa kysymyksessä, onko maailma todella olemassa vai onko se vain meidän kuvitelmamme, ei muuta

kuin unennäköä. Mutta kaikkein hassuinkin uni on tosiasia, yhtä hyvin kuin jokin muukin” („Aistimusten analyysi”, ss. 18—19).

Totta on, ettei ainoastaan hassu uni, vaan myös hassu filosofia on tosiasia. Sitä on mahdoton epäillä sen jälkeen, kun on tutustunut Ernst Machin filosofiaan. Aivan kuin vihoviimeinen sofistit hän sotkee inhimillisten harhailujen, ihmiskunnan kaikkien mahdollisten „hassujen unien”, kuten peikkoihin, tonttuihin y.m.s. uskomisen tieteellis-historiallisen ja psykologisen tutkimisen — todellisen ja „hassun” tieto-opilliseen toisistaan erottamiseen. Se on aivan samaa kuin jos taloustieteilijä sanoisi, että niin Seniorin teoria<sup>47</sup>, jonka mukaan kaiken voiton kapitalistille antaa työläisen „viimeinen työtunti”, kuin myöskin Marxin teoria ovat yhtäläillä tosiasioita ja että tieteelliseltä kannalta katsoen ei ole järkeä kysyä, kumpi teoria ilmaisee objektiivisen totuuden ja kumpi vain porvariston ennakkoluuloja ja sen professorien lahjottavuutta. Nahkuri J. Dietzgen näki tieteellisessä, s.o. materialistisessa tietoteoriassa „universaalisen asean uskonnollista uskoa vastaan” („Kleinere philosophischen Schriften”, S. 55 \*), mutta vakinaisen professorin Ernst Machin mielestä ei materialistisen tietoteorian ja subjektiivis-idealisen tietoteorian välisessä erossa „ole tieteelliseltä kannalta katsoen järkeä”! Tiede on puolueeton materialismin taistelussa idealismia ja uskontoa vastaan, — tämä ei ole yksin Machin mieliaate, vaan se on kaikkien nykyajan porvarillisten professorien, näiden, kuten aivan oikein sanoi sama J. Dietzgen, „pinnistetyllä idealismilla kansaa tyhmistytävien diplomilakeijain” mieliaate (S. 53, sama).

Kun E. Mach siirtää tieteen rajojen ulkopuolelle, tietoteorian rajojen ulkopuolelle käytäntökriteerin, joka kaikille ja jokaiselle erottaa harhan todellisuudesta, on se juuri tällaista pinnistettyä professori-idealismia. Inhimillinen käytäntö todistaa materialistisen tietoteorian oikeaksi — sanoivat Marx ja Engels, julistaen „skolastiikaksi” ja „filosofiseksi konstailuksi” yritykset ratkaista tieto-opillinen peruskysymys erillään käytännöstä. Machille taas käytäntö on yhtä, tietoteoria vallan toista; ne voidaan asettaa rinnakkain pitämättä edellistä jälkimmäisen ehtona. „Tiedostami-

\* — „Pieniä filosofisia kirjoitelmia”, s. 55. Toim.



nen”, sanoo Mach viimeisessä teoksessaan „Tieto ja harha” (s. 115, toinen saks. painos), „on biologisesti hyödyllinen (förderndes) psyykillinen elämys”. „Vain menestys voi erottaa tiedon harhasta” (116). „Käsité on fyysillinen työhypoteesi” (143). Meidän venäläiset machilaisemme, jotka haluavat olla marxilaisia, pitävät ihmeteltävän naiivisti tuollaisia Machin lauseita todistuksena siitä, että Mach lähenee marxilaisuutta. Mutta Mach lähenee tässä marxilaisuutta samalla tavalla kuin Bismarck lähenee työväenliikettä tai piispa Jevlogi demokratismia. Tuontapaiset väittämät *esiintyvät* Machilla hänen idealistisen tietoteoriaansa *rinnalla* eivätkä määrää minkään määrätyn linjan valintaa tieto-opissa. Tiedostaminen voi olla biologisesti hyödyllinen, hyödyllinen ihmisen käytännöllisessä elämässä, elämän säilyttämisessä, lajin säilyttämisessä ainoastaan silloin, kun se kuvastaa objektiivista, ihmisestä riippumatonta totuutta. Inhimillisen käytännön „menestyminen” todistaa materialistille sen, että meidän havaintomme vastaavat niiden olioiden objektiivista luontoa, joita me havaitsemme. Solipsistille on „menestystä” kaikki se, mitä *minä* tarvitsen *käytännössä*, jota voidaan tarkastella tietoteoriasta erillään. Jos käytäntökriteeri sisällytetään tietoteorian perustaan, niin tuloksena saamme ehdottomasti materialismin, sanoo marxilainen. Olkoon käytäntö materialistista, mutta teoria on eri juttu, sanoo Mach.

„Käytännöllisesti katsoen”, sanoo Mach „Aistimusten analyysissa”,— „voimme jotain toimintoa suorittaessamme selviytyä yhtä vähän ilman *Minä*-mielikuvaa kuin ilman kappale-mielikuvaa ojentaessamme kätemme jotain esinettä kohti. Fysiologisesti pysymme egoisteina ja materialisteina yhtä pysyväisesti kuin näemme auringon nousevan yhä uudelleen. Mutta teoreettisesti meidän ei tarvitse lainkaan pitää kiinni tästä käsityksestä” (284—285).

Egoismilla ei ole tässä yhtään mitään tekemistä, sillä se ei ole lainkaan tieto-opillinen käsité. Tässä ei ole myöskään mitään tekemistä auringon näennäisellä liikkeellä maapallon ympäri, sillä tietoteoriassa kriteerinä olevaan käytäntöön on sisällytettävä myöskin tähtitieteellisten havaintojen, löytöjen j.n.e. käytäntö. Jäljelle jää se Machin arvokas tunnustus, että käytännöllisessä elämässä ihmiset pitävät kokonaan ja yksinomaan johtonaan materialistista tietoteoriaa, ja yritys kiertää se „teoreettisesti” ilmaisee

vain Machin kamarioppineen-skolastisia ja pinnistetyn-idealisticisia pyrkimyksiä.

Kuinka vähän uutta on näissä yrityksissä erottaa käytäntö joksikin sellaiseksi, mikä ei kuulu tieto-opin alaan, jotta saataisiin raivatuksi tilaa agnostisismille ja idealismille, sen osoittaa seuraava esimerkki saksalaisen klassillisen filosofian historiasta. Kantin ja Fichten välimailla on G. E. Schulze (filosofian historiassa niin kutsuttu Schulze-Aenesidemus). Hän puolustaa avoimesti skeptillistä suuntaa filosofiassa, nimittäen itseään Humen (ja vanhoista — Pyrrhonin ja Sextuksen) seuraajaksi. Hän torjuu jyrkästi kaikenlaisen olion sinänsä ja objektiivisen tiedon mahdollisuuden, vaati päätävästi, että me emme menisi „koke-musta” pitemmälle, aistimuksia pitemmälle, aavistaen samalla kohtaavansa toisen leirin taholta vastaväitteen: „Kun skeptikko osallistuessaan elämän asioihin edellyttää varmaksi objektiivisten esineiden todellisuuden, käyttäytyy sen mukaisesti ja myöskin myöntää totuuden kriteerin, niin hänen oma menettelynsä on hänen epäilynsä parhainta ja ilmeisintä kumoamista”\*. „Tuollaiset argumentit”, vastaa Schulze kiihtyneenä, „kelpaavat vain roskaväelle (Pöbel, S. 254), sillä minun skeptisismini ei koske elämän käytäntöä, vaan pysyy filosofian puitteissa” (255).

Samoin myös subjektiivinen idealisti Fichte toivoo idealistisen filosofian puitteissa löytävänsä paikan sille „realismille, joka on väistämätön (sich aufdringt) kaikille meille ja vieläpä kaikkein jyrkimmällekkin idealistille, silloin kun kysymys on toiminnasta, realismille, joka edellyttää, että esineet ovat olemassa kokonaan meistä riippumatta, meidän ulkopuo!ellamme” (Werke, I, 455).

Machin uusin positivismi ei ole päässyt pitkälle Schulzesta ja Fichtestä! Eriskummallisuutena mainitsemme, että Bazaroville ei tässä kysymyksessä taaskaan ole maailmassa ketään muuta kuin Plehanov: kissaa väkevämpää petoa ei ole. Bazarov pilkkaa „Plehanovin saltovitale-filosofiaa” („Kirjoitelmia”, s. 69), Plehanovin, joka todellakin kirjoitti sellaisen mahdottoman fraasin, että „usko” ulkomaailman olemassaoloon „on väistämätön filosofian salto vitale”

---

\* G. E. Schulze. „Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie”, 1792, S. 253 („Aenesidemus, eli jenalaisen prof. Reinholdin esittämien filosofian alkeiden perusteista”, 1792, s. 253. Toim.).

(elämän hyppy) („Huom. L. Feuerbachiin”, s. 111). Humer perässä toistettu sana „usko”, vaikka se onkin pantu lainausmerkkeihin, ilmaisee kieltämättä sekavuutta Plehanovin oppisanastossa. Mutta milä tekemistä tässä on Plehanovilla?? Miksei Bazarov ottanut toista materialistia, vaikkapa Feuerbachia? Senkö vuoksi vain, että hän ei Feuerbachia tunne? Mutta tietämättömyys ei ole todiste. Myöskin Feuerbach, Marxin ja Engelsin tapaan, tekee Schulzen, Fichten ja Machin kannalta katsoen luvattoman „hyppäyksen” käytäntöön tietoteorian peruskysymyksissä. Idealismia arvostellessaan Feuerbach esittää sen olemuksen niin painokkaalla lainauksella Fichten teoksista, että se lyö mainiosti maahan koko machilaisuuden. „Sinä oletat”, kirjoitti Fichte, „että oliot ovat todellisia, että ne ovat olemassa sinun ulkopuolellasi, ainoastaan sen tähden, että sinä ne näet, kuulet ja tunnet. Mutta näkeminen, tunteminen ja kuuleminen ovat vain aistimuksia... Sinä et aisti esineitä, vaan ainoastaan omia aistimuksiasi” (Feuerbach, Werke, X. Band, S. 185). Ja Feuerbach väittää vastaan: ihminen ei ole abstraktinen *Minä*, vaan joko mies tai nainen, ja kysymys siitä, onko maailma aistimus, voidaan laskea saman arvoiseksi kuin kysymys: onko toinen ihminen minun aistimukseni vai todistavatko meidän suhteemme käytännössä päinvastaista? „Siinä juuri onkin idealismin perusvirhe, että se asettaa ja ratkaisee kysymyksen maailman objektiivisuudesta tai subjektiiivisuudesta, todellisuudesta tai epätodellisuudesta ainoastaan teoreettiselta kannalta” (sama, 189). Feuerbach ottaa tietoteorian perustaksi inhimillisen käytännön huomioimisen kokonaisuudessaan. Tietysti idealistitkin — sanoo hän — käytännössä myöntävät sekä meidän *Minämme* että vieraan *Sinän* reaalisuuden. Idealisteille „tämä näkökanta kelpaa vain elämää varten, mutta ei spekulaatiota varten. Mutta spekulaatio, joka asettuu ristiriitaan elämän kanssa ja joka tekee totuuden näkökannaksi kuoleman, ruumiista irroitettun sielun näkökannan, tällainen spekulaatio on kuollutta valhespekulaatiota” (192). Me hengitämme ennen kuin *aistimme*; me emme voi olla olemassa ilman ilmaa, ruokaa ja juomaa.

„Vai niin, kysymys on siis ruoasta ja juomasta, kun käsitellään kysymystä maailman aatteellisuudesta tai todellisuudesta? huudahtaa idealisti suuttumuksen vallassa. Kuinka matalamielistä! Millaista hyvien tapojen rikkomista

onkaan se, että kaikin voimin sätitään materialismia tieteilisessä mielessä filosofian ja teologian oppituolilta, mutta sitten päivällispöydän ääressä suositaan materialismia karkeimmassa mielessä” (195). Ja Feuerbach huuhahtaa, että subjektiivisen aistimuksen samastaminen objektiivisen maailman kanssa „on samaa kuin siemenvuodon samastaminen siittämisen kanssa” (198).

Huomautus ei ole kaikkein kohteliaimpia, mutta se sattuu aivan naulan kantaan niihin filosofeihin nähden, jotka opettavat, että aistihavainto onkin meidän ulkopuolellamme oleva todellisuus.

Elämän, käytännön näkökannan täytyy olla tietoteorian ensimmäinen ja tärkein näkökanta. Se vie väistämättömästi materialismiin ja heittää jo kynnykseltä pois professoriskolastiikan loputtomat saivartelut. Tällöin ei tietysti ole unohdettava, että käytäntökriteeri itse asian olemuksen kannalta ei milloinkaan voi *täydellisesti* vahvistaa tai kumota mitään inhimillistä mielikuvaa. Tämä kriteeri on myös siinä määrin „epämääräinen”, että se ei anna ihmisen tietojen muuttua „absoluutiksi”, mutta samalla se on kyllin määrätty säälimättömän taistelun käymiseksi idealismin ja agnostismin kaikkia lajeja vastaan. Jos se, minkä käytäntömme vahvistaa, on ainoa, viimeinen, objektiivinen totuus, niin tästä johdutaan myöntämään ainoaksi tieksi tähän totuuteen materialistisella katsantokannalla olevan tieteen tie. Esimerkiksi Bogdanov suostuu myöntämään, että Marxin teoria rahan kiertokulusta on objektiivinen totuus ainoastaan „meidän aikaamme varten”, nimittäen „dogmatismiksi” sitä, jos tämä teoria katsotaan „ylihistoriallis-objektiiviseksi” totuudeksi („Empiriomonismi”, III kirja, s. VII). Tuo on taaskin sekavuutta. Sitä, että kyseessäoleva teoria vastaa käytäntöä, eivät mitkään tulevaiset seikat voi muuttaa siitä samasta yksinkertaisesta syystä, jonka vuoksi se totuus, että Napoleon kuoli toukokuun 5 p:nä 1821, on *ikuinen* totuus. Mutta koska käytäntökriteeri, s.o. *kaikkien* kapitalististen maiden kehityskulku viimeisten vuosikymmenien aikana todistaa ainoastaan sen, että Marxin *koko* yhteiskunnallis-taloudellinen teoria yleensä, eikä sen jokin osa, sanonta j.n.e., on objektiivinen totuus, niin on selvää, että marxilaisten „dogmatismista” puhuminen tässä yhteydessä merkitsee anteeksiantamatonta myönnytystä porvarilliselle taloustieteelle. Ainoa johtopää-

tös siitä marxilaisten omaksumasta mielipiteestä, että Marxin teoria on objektiivinen totuus, on seuraava: kulke-  
malla Marxin teorian viitoittamaa *tietä* tulemme yhä  
enemmän lähestymään objektiivista totuutta (milloinkaan  
ammentamatta sitä loppuun saakka); mutta kulkemalla  
*mitä muuta tietä tahansa* emme voi tulla mihinkään muu-  
hun kuin sekavuuteen ja valheeseen.

---

## III LUKU

DIALEKTISEN MATERIALISMIN JA EMPIRIOKRITISISMİN  
TIETOTEORIA. III

## I. MITÄ ON MATERIA? MITÄ ON KOKEMUS?

Edellisellä näistä kysymyksistä idealistit ja agnostikot, niihin luettuna myöskin machilaiset, ahdistelevat alituisen materialisteja; jälkimmäisellä materialistit ahdistelevat machilaisia. Yritämme selvittää, mistä tässä on kysymys.

Materiakysymyksestä Avenarius sanoo:

„Puhdistetun „täydellisen kokemuksen” sisällä ei ole „fyysillistä” — „materiaa” metafyyssillisessä absoluuttisessa mielessä, sillä „materia” näin käsitettynä on vain abstraktio: abstrahoitessa mistä tahansa keskusjäsenestä se olisi vastajäsenten kokonaisuus. Samoin kuin vastajäsen ilman keskusjäsentä ei ole ajateltavissa (undenkbar) alkuperuste-koordinaatiossa, s.o. „täydellisessä kokemuksessa”, samoin myöskin „materia” metafyyssillisessä absoluuttisessa mielessä on täydellinen järjettömyys (Unding)” („Bemerkungen”, S. 2\*, main. julk., § 119).

Tästä siansaksasta näkyy yksi seikka: Avenarius nimitää fyysillistä eli materiaa absoluutiksi ja metafysiikaksi sen vuoksi, että hänen alkuperuste-koordinaation (eli vielä uudella tavalla: „täydellisen kokemuksen”) teoriansa mukaan vastajäsen ei ole erotettavissa keskusjäsenestä, ympäristö ei ole erotettavissa *Minästä*, *ei-Minä* ei ole erotettavissa *Minästä* (kuten J. G. Fichte on sanonut). Siitä, että tämä teoria on uuteen asuun puettua subjektiivista idealismia, olemme jo asianomaisessa kohdassa puhuneet, ja Avenariuksen „materiaa” vastaan tekemien hyökkäysten luonne on aivan selvä: idealisti kieltää psyykillisestä

\* — „Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie”, S. 2 — „Huomautuksia psykologian esineestä”, s. 2. *Toim.*

riippumattoman fyysillisen olemisen ja sen vuoksi hylkää käsitteen, jonka filosofia on tällaista olemista varten muokannut. Että materia on „fyysillistä” (s.o. ihmiselle parhaiten tunnettua ja välittömästi esiintyvää, jonka olemassaoloa eivät epäile ketkään muut kuin hullujenhuoneiden asukkaat), sitä Avenarius ei kiellä, hän vain vaatii hyväksymään „hänen” oppinsa ympäristön ja *Minän* erottamattomasta yhteydestä.

Mach lausuu saman ajatuksen yksinkertaisemmin, ilman filosofista konstikkua: „Se, mitä me nimitämme materiaksi, on vain *elementtien* („aistimusten”) määrätty lainmukainen yhteys” („Aistimusten analyysi”, s. 265). Machista näyttää, että tällaisen väitteen esittäessään hän suorittaa „radikaalisen mullistuksen” tavanomaisessa maailmankatsomuksessa. Itse asiassa se on ikivanhaa subjektiivista idealismia, jonka alastomuutta peitellään „elementti” sanalla.

Vihdoin englantilainen machilainen Pearson, joka käy raivokasta sotaa materialismia vastaan, sanoo: „Tieteellisesti kannalta katsoen ei voida väitellä sitä vastaan, että luokitellaan määrättyjä enemmän tai vähemmän vakinaisia aistihavaintojen ryhmiä yhdistellen niitä yhteen ja nimitäten niitä materiaksi,—täten tulemme hyvin lähelle J. St. Mill'in määritelmää: materia on vakinainen aistimusten mahdollisuus. Mutta tuollainen materian määritelmä on vallan toista kuin se, että materia on liikkuva olio” („The Grammar of Science”, 1900, 2nd ed., p. 249 \*). Tässä ei ole „elementtien” viikunanlehteä, idealisti ojentaa suoraan kätensä agnostikolle.

Lukija huomaa, että kaikki nämä empiriokritisismien perustanlaskijain mietteet pyörivät kokonaan ja yksinomaan ikivanhan, ajattelun suhdetta olemiseen, aistimuksen suhdetta fyysilliseen koskevan tieto-opillisen kysymyksen puitteissa. Tarvittiin venäläisten machilaisten ääretön naiivius, jotta tästä löydettiin jotain sellaista, millä on hiukankin tekemistä „uusimman luonnontieteen” tai „uusimman positivismin” kanssa. Kaikki mainitsemamme filosofit, kuka suoraan, kuka kaartuen, vaihtavat materialismin filosofisen peruslinjan (olemisen ajatteluun, materiaalista aistimukseen) päinvastaiseen, idealismin linjaan.

\* — „Tieteen alkeisopas”, 1900, 2. painos, s. 249. Toim.

Materian kieltäminen heidän taholtaan on jo hyvin kauan sitten tunnettua tieto-opillisten kysymysten ratkaisemista meidän aistimustemme ulkoisen, objektiivisen lähteen, aistimuksiimme vastaavan objektiivisen todellisuuden kieltämisen mielessä. Ja päinvastoin, sen filosofisen linjan tunnustaminen, jonka idealistit ja agnostikot kieltävät, ilmaistaan määritelmillä: materiaa on se, mikä vaikuttaessaan meidän aistielimiimme synnyttää aistimuksen; materia on meille aistimuksessa esiintyvä objektiivinen todellisuus j.n.e.

Ollen kiistelevinä ainoastaan Beltovia vastaan ja sivuuttaen pelkurimaisesti Engelsin Bogdanov on kuohuksissaan tuollaisten määritelmien johdosta, jotka nähkääs ovat sen „kaavan” (Engelsin „kaavan”, unohtaa „marxilaisemme” lisätä) „pelkkiä toisteluja” („Empiriomonismi”, III, s. XVI), että toiselle filosofiselle suuntaukselle materia on ensisijainen, henki toissijainen, toiselle suuntaukselle päinvastoin. Kaikki venäläiset machilaiset toistelevat haltioissaan Bogdanovin suorittamaa „kumoamista”! Mutta jo vähäinenkin miettiminen olisi voinut osoittaa noille henkilöille, että on mahdotonta, asian olemuksen kannalta mahdotonta antaa tieto-opin kahdesta viimeisestä käsitteestä muuta määritelmää kuin viittausta siihen, kumpaa niistä pidetään ensisijaisena. Mitä merkitsee „määritelmän” antaminen? Se merkitsee ennen kaikkea, että kysymyksessä oleva käsite sisällytetään toiseen, laajempaan käsitteeseen. Kun esimerkiksi määrittelen: aasi on eläin, niin sisällytän „aasi”-käsitteen laajempaan käsitteeseen. Nyt kysymme, onko laajempia käsitteitä, joita tietoteoria voisi käyttää, kuin käsitteet: oleminen ja ajatteleva, materia ja aistimus, fyysillinen ja psyykillinen? Ei ole. Ne ovat äärimmäisen laajoja, kaikkein laajimpia käsitteitä, joita pitämälle tieto-oppi tähän saakka ei itse asiassa ole mennyt (jollei oteta huomioon aina mahdollisia *nimistön* muutoksia). Vain veijarimaisuus tai tavaton lyhytjärkisyys voi vaatia näiden kahden äärimmäisen laajan käsite-„sarjan” sellaista „määritelmää”, joka ei olisi „pelkkää toistamista”: jompikumpi katsotaan ensisijaiseksi. Katsokaa kolmea edellä esitettyä lausuntoa materiaasta. Mikä on niiden kaikkien oleellinen sisältö? Se, että nämä filosofit kulkevat psyykkisestä eli *Minästä* fyysilliseen eli ympäristöön, keskusjäsenestä vastajäseneseen, eli aistimuksesta materiaan,



eli aistihavainnosta materiaan. Olisivatko Avenarius, Mach ja Pearson itse asiassa voineet antaa muuta peruskäsitteiden „määritelmää” kuin filosofisen linjansa *suunnan* osoitusta? Olisivatko he voineet muutoin määritellä, vielä jotenkin erikoisella tavalla määritellä sen, mitä on *Minä*, mitä on aistimus, mitä on aistihavainto? Ei tarvitse muuta kuin asettaa kysymys selvästi ymmärtääkseen, kuinka suurta järjettömyyttä machilaiset puhuvat vaatiessaan materialisteilta sellaista materiaan määritelmää, joka ei olisi sen toistamista, että materia, luonto, olevainen, fyysillinen on ensisijainen, kun taas henki, tajunta, aistimus, psyykillinen on toissijainen.

Marxin ja Engelsin nerokkuus ilmeni muun muassa juuri siinä, että he halveksivat rikkiviisasta uusilla sanoilla, konstikkailla termeillä ja ovelilla „ismeillä” leikittelyä ja sanoivat yksinkertaisesti ja suoraan: filosofiassa on materialistinen ja idealistinen linja ja niiden välillä erilaisia agnostismin vivahteita. Ponnistelut „uuden” näkökannan löytämiseksi filosofiassa osoittavat yhtä suurta henkistä köyhyyttä kuin ponnistelut „uuden” arvoteorian, „uuden” maankorkoteorian j.n.e. luomiseksi.

Avenariuksen oppilas Carstanjen kertoo Avenariuksen lausuneen yksityiskeskustelussa: „En tunne fyysillistä enkä psyykillistä, tunnen vain kolmannen”. Erään kirjoittajan huomautukseen, että Avenarius ei ole määritellyt tämän kolmannen käsitettä, Petzoldt vastaa: „Me tiedämme, minkä vuoksi hän ei voinut esittää sellaista käsitettä. Kolmannella ei ole vastakäsitettä (Gegenbegriff — vastavuoroista käsitettä)... Kysymys: mikä on kolmas? on epäloogillisesti asetettu” („Einf. i. d. Ph. d. r. E.”, II, 329 \*). Petzoldt ymmärtää sen, että viimeksi mainittua käsitettä ei voida määritellä. Mutta hän ei ymmärrä sitä, että viittaaminen „kolmanteen” on pelkkä veruke, sillä jokainen meistä tietää, mitä on fyysillinen ja mitä on psyykillinen, mutta kukaan meistä ei nykyään tiedä, mitä se „kolmas” on. Tällä verukkeella Avenarius vain peitteli jälkiään, *tosiasiassa* julistaen *Minän* ensisijaiseksi (keskusjäsen) ja luonnon (ympäristön) toissijaiseksi (vastajäsen).

\* — „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung”, II, 329 — „Johdatus puhtaasti kokemuksen filosofiaan”, II osa, s. 329. *Toim.*

Materian ja tajunnan vastakohtaisuudellakin on tietysti absoluuttinen merkitys vain hyvin rajoitetulla alalla: tässä tapauksessa yksinomaan sen tieto-opillisen peruskysymyksen puitteissa, mikä on katsottava ensisijaiseksi ja mikä toissijaiseksi. Näiden puitteiden ulkopuolella on tämän vastakohtaisuuden suhteellisuus kiistaton.

Luokaamme nyt silmäys kokemus sanan käyttöön empiriokriittillisessä filosofiassa. „Puhtaan kokemuksen kritiikin” ensimmäisessä pykälässä esitetään seuraava „oletamus”: „ympäristömme jokainen osa on sellaisessa suhteessa ihmisyksilöihin, että sen ilmetessä ihmiset sanovat kokemuksestaan: sitä ja sitä saan tietää kokemuksen kautta; se ja se on kokemusta; tahi: on johtunut kokemuksesta, on kokemuksesta riippuvainen” (s. 1, ven. käännös). Kokemus määritellään siis yhä samojen käsitteiden avulla: *Minä* ja ympäristö; „oppi” niiden „erottamattomasta” yhteydestä pannaan toistaiseksi piiloon. Edelleen. „Puhtaan kokemuksen synteettinen käsite”: „nimenomaan kokemuksen sellaisena lausumana, jonka kaikkien osien edellytyksenä ovat ainoastaan ympäristön osat” (1—2). Jos katsomme, että ympäristö on olemassa ihmisen „selityksistä” ja „lausumista” riippumatta, niin silloin tulee mahdolliseksi kokemuksen materialistinen tulkitseminen! „Puhtaan kokemuksen analyttinen käsite”: „nimenomaan sellaisena lausumana, johon ei ole sekoitettu mitään, mikä puolestaan ei olisi kokemusta ja joka siis ei ole mitään muuta kuin kokemusta” (2). Kokemus on kokemusta. Ja vielä löytyy ihmisiä, jotka pitävät tuota kvasioppinutta lorua todellisena syvämielisyytenä!

On lisättävä vielä, että „Puhtaan kokemuksen kritiikin” II osassa Avenarius käsittelee „kokemusta” *psyykillisen* „erikoistapauksena”, että hän jakaa kokemuksen *sachhafte Werte*’en (esineellisiin arvoihin) ja *gedankenhafte Werte*’en (ajatuksellisiin arvoihin), että „kokemus laajassa mielessä” sisältää nämä viimeksi mainitut ja että „täydellinen kokemus” samastuu alkuperuste-koordinaation kanssa („Bemerkungen”). Sanalla sanoen: pyydä mitä haluat. „Kokemus” peittää sekä materialistisen että idealistisen linjan filosofiassa pyhittäen niiden sotkemisen toisiinsa. Kun meidän machilaisemme herkkäuskoisesti ottavat täydestä „puhtaan kokemuksen”, niin filosofisessa kirjallisuudessa eri suuntien edustajat yhtäläillä viittaavat tämän käsitteen

väärinkäyttöön Avenariuksen puolelta. „Mitä puhdas kokemus on”, kirjoittaa A. Riehl, „se jää Avenariukselta määrittelemättä; hänen selityksensä: „puhdas kokemus on sellainen kokemus, johon ei ole sekoitettu mitään sellaista, mikä vuorostaan ei olisi kokemusta”, kiertää ilmeisesti kehää” („Systematische Philosophie”, Lpz., 1907, S. 102 \*). Avenariuksella puhdas kokemus, kirjoittaa Wundt, merkitsee joskus mitä kuvitelmaa tahansa, joskus taas lausumia, joilla on „esineellisyyden” luonne („Phil. Studien”, XIII. Band, S. 92—93 \*\*). Avenarius *venyttää* kokemus-käsitettä (S. 382). „Termien „kokemus” ja „puhdas kokemus” täsmällisestä määrittelystä”, kirjoittaa Cauwelaert, „riippuu koko tämän filosofian sisältö. Avenarius ei esitä tällaista täsmällistä määritelmää” („Rev. Néo-scolastique”, 1907, févr., p. 61 \*\*\*). „Kokemus-termin epämääräisyys tekee hyviä palveluksia Avenariukselle” hänen salakuljettaessaan idealismia sitä vastaan käymänsä taistelun varjolla, sanoo Norman Smith („Mind”, vol. XV, p. 29 \*\*\*\*).

„Julistan juhlallisesti: minun filosofiani sisimmäinen ajatus ja sielu on se, että ihmisellä ei ole ylipäänsä mitään muuta kuin kokemus; kaikkeen, mihin hän tulee, hän tulee vain kokemuksen kautta”... Tosiainkin innokas puhtaan kokemuksen filosofi, eikö totta? Näiden sanojen kirjoittaja on subjektiivinen idealisti J. G. Fichte („Sonn. Ber. etc.”, S. 12 \*\*\*\*\*). Filosofian historiasta tiedämme, että kokemuskäsitteen tulkinta erotti klassilliset materialistit ja idealistit toisistaan. Nykyään kaiken vivahteinen professorifilosofia pukee taantumuksellisuutensa „kokemus”-deklamointiin. Kaikki immanentit vetoavat kokemukseen. Teoksensa „Tieto ja harha” 2. painoksen alkuauseessa Mach ylistelee professori W. Jerusalem kirjaa, jossa sanotaan: „Jumalaisen alkuolennon hyväksyminen ei ole ristiriidassa minkään kokemuksen kanssa” („Der krit. Id. etc.”, S. 222 \*\*\*\*\*).

\* — „Systemaattinen filosofia”, Leipzig, 1907, s. 102. *Toim.*

\*\* — „Philosophische Studien”, XIII. Band, S. 92—93 — „Filosofisia tutkimuksia”, XIII osa, ss. 92—93. *Toim.*

\*\*\* — „Revue Néo-scolastique”, 1907, févr., p. 61 — „Uusskolastinen katsaus”, 1907, helmikuu, s. 61. *Toim.*

\*\*\*\* — „Ajattelu”, XV osa, s. 29. *Toim.*

\*\*\*\*\* — „Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie”, S. 12 — „Auringonkirkas selitys laajalle yleisölle uusimman filosofian todellisesta olemuksesta”, s. 12. *Toim.*

\*\*\*\*\* — „Der kritische Idealismus und die reine Logik”, S. 222 — „Kriittillinen idealismi ja puhdas logiikka”, s. 222. *Toim.*

Ei voi muuta kuin sääliä ihmisiä, jotka uskovat Avenariusta ja kumpp., että muka „kokemus” sanan avulla voitetaan materialismin ja idealismin „vanhentunut” eroavuus. Kun Valentinov ja Jushkevitch syyttävät puhtaasta machilaisuudesta hieman poikennutta Bogdanovia siitä, että hän väärinkäyttää kokemus sanaa, niin nämä herrat paljastavat siten vain oman tietämättömyytensä. Bogdanov on tässä asiassa „viaton”: hän on *ainoastaan* orjallisesti omaksunut Machin ja Avenariuksen sekasotkun. Kun hän sanoo: „tajunta ja välitön psyykillinen kokemus ovat samoja käsitteitä” („Empiriomonismi”, II, 53), materia taas „ei ole kokemusta”, vaan „tuntematon, joka aiheuttaa kaiken tunnetun” („Empiriomonismi”, III, XIII), niin hän tulkitsee kokemusta *idealistsisesti*. Hän ei tietysti ole ensimmäinen \* eikä viimeinen niistä, jotka kokemus sanan pohjalle rakentelevat idealistisia järjestelmäpahasia. Kun hän väittää vastaan taantumuksellisille filosofeille sanoen, että yritykset astua kokemuksen rajojen yli vievät tosiasiallisesti „vain pelkkiin abstraktioihin ja ristiriitaisiin kuviin, joiden kaikki ainekset on kuitenkin otettu kokemuksesta” (I, 48), niin hän asettaa inhimillisen tiedon pelkkiä abstraktioita vastaan sen, mikä on olemassa ihmisen ulkopuolella ja hänen tajunnastaan riippumatta, s.o. tulkitsee kokemusta materialistisesti.

Aivan samoin myös Mach, vaikka hänen lähtökohtanaan on idealismi (kappaleet ovat aistimusten komplekseja eli „elementtejä”), luiskahtaa usein tulkitsemaan materialistisesti kokemus sanaa. „Emme saa filosofoida omasta päästämme (nicht aus uns herausphilosophieren), vaan pitää noutaa kokemuksesta”, sanoo hän „Mekaniikassa” (3. saks. painos, 1897, S. 14). Kokemus asetetaan tässä omasta päästä filosofoimisen vastakohtaksi, s.o. se tulkitaan joksikin objektiiviseksi, ihmiselle ulkoapäin esiintyväksi, tulkitaan materialistisesti. Vielä esimerkki: „Se, mitä luonnossa havaitsemme, painuu mieleemme, vaikka emme ymmärtäisi emmekä analysoisikaan sitä, ja sitten nämä mielteet jäljittelevät mitä yleisimmin ja kestävimmin (stärksten) piirtein

---

\* Englannissa on tätä samaa jo pitkät ajat harrastanut toveri Belfort Bax jolle hänen kirjansa „The roots of reality” („Reaalisen juuret”. *Toim.*) ranskalainen arvostelija hiljattain hieman myrkyllisesti sanoi: „kokemus on vain toinen sana tajunnan asemesta”, julistakaa itsenne avoimesti idealistiksi! („Revue de philosophie” <sup>48</sup>, 1907, № 10, p. 399), („Filosofinen katsaus”, 1907, № 10, s. 399. *Toim.*).

(nachahmen) luonnon prosesseja. Tässä kokemuksessa on meillä sellainen varasto (Schatz), joka on aina käsillä...” (sama, S. 27). Tässä katsotaan luonto ensisijaiseksi, aistimus ja kokemus johdannaisiksi. Jos Mach pitäisi johdonmukaisesti kiinni tästä kannasta tieto-opin peruskysymyksissä, niin hän säästäisi ihmiskunnan monilta ja typeriltä idealistisilta „komplekseilta”. Kolmas esimerkki: „Ajatuksen kiinteä yhteys kokemukseen luo nykyaikaisen luonnontieteen. Kokemus synnyttää ajatuksen. Ajatusta punotaan edelleen ja taas verrataan kokemukseen” j.n.e. („Erkenntnis und Irrtum”, S. 200 \*). Machin erikois-„filosofia” on tässä heitetty yli laidan ja tekijä siirtyy vaistomaisesti tavanomaiselle luonnontieteilijäin kannalle, jotka käsittävät kokemuksen materialistisesti.

Lopputuloksena: „kokemus” sana, jonka varaan machilaiset rakentavat järjestelmiään, on jo aikoja sitten palvellut idealististen järjestelmien verhona ja palvelee nyt Avenariusta ja kumpp. näiden siirtyessä eklektisesti idealistiselta kannalta materialismiin ja päinvastoin. Tämän käsitteen erilaiset „määritelmät” ilmaisevat vain niitä kahta päälinjaa filosofiassa, jotka Engels on niin kirkkaasti vetänyt päivänvaloon.

## 2. PLEHANOVIN VIRHE „KOKEMUS”-KÄSITTEEN SUHTEEN

Alkulauseessaan „L. Feuerbachiin”, ss. X—XI (vuoden 1905 painos) Plehanov sanoo:

„Eräs saksalainen kirjoittaja huomauttaa, että *kokemus* on empiriokritisismille ainoastaan tutkimuksen esine eikä suinkaan tiedostamisen väline. Jos asia on näin, niin empiriokritisismien asettaminen materialismin vastakohtaksi menettää merkityksensä, ja järkeilyt siitä, että empiriokritisismien kutsumuksena on korvata materialismi, ovat vallan tyhjiä ja joutavia”.

Tuo on pelkkää sekasotkua.

Fr. Carstanjen, eräs Avenariuksen „puhdasoppisimmista” kannattajista, sanoo kirjoituksessaan empiriokritisismistä (vastauksessa Wundtille), että „„Puhtaan kokemuksen kritiikille” ei kokemus ole tiedostamisväline, vaan

\* — „Tieto ja harha”, s. 200. *Toim.*

ainoastaan tutkimuksen esine” \*. Siis Plehanovin mukaan Fr. Carstanjenin katsomusten asettaminen materialismin vastakohtaksi menettää merkityksensä!

Fr. Carstanjen sanoo miltei kirjaimellisesti samaa kuin Avenarius, joka „Huomautuksissaan” asettaa jyrkästi vastakkain toisaalta oman käsityksensä kokemuksesta, jota pidetään sinä, mikä meille on annettu, minkä me tapaamme (das Vorgefundene), ja toisaalta sellaisen kokemus-käsityksen, joka pitää kokemusta „tiedon välineenä” „vallitsevien, itse asiassa aivan metafysiillisten tietoteoriain mielessä” (l. c., S. 401). Samaa sanoo Avenariuksen perässä myöskin Petzoldt „Johdatuksessaan puhtaan kokemuksen filosofiaan” (I osa, S. 170). Plehanovin mukaan siis Carstanjenin, Avenariuksen ja Petzoldtin katsomusten asettaminen materialismin vastakohtaksi menettää merkityksensä! Joko Plehanov ei ole „lukenut” Carstanjenia ja kumpp. „loppuun saakka” tai hän on viidensistä käsistä ottanut viittauksensa „eräeseen saksalaiseen kirjoittajaan”.

Mitä tämä Plehanoville käsittämättömäksi jäänyt huomattavimpien empiriokriitikkojen väite merkitsee? Carstanjen tahtoo sanoa, että Avenarius „Puhtaan kokemuksen kritiikissään” ottaa tutkimuksen *esineeksi* kokemuksen, s.o. kaikki „inhimilliset lausumat”. Avenarius ei tässä tutki, sanoo Carstanjen (main. kirj., S. 50), ovatko nuo lausumat reaalisia vai kuuluvatko ne esimerkiksi *aaveisiin*; hän vain ryhmittelee, systematisoi, luokittelee muodollisesti kaikenlaisia ihmillisiä lausumia, *sekä idealistisia että materialistisia* (S. 53), menemättä kysymyksen ytimeen. Carstanjen on aivan oikeassa nimittäessään *tuota* kantaa „ensi kädessä skeptisismiksi” (S. 213). Carstanjen puolustaa muun muassa tässä kirjoituksessa kallista opettajaansa Wundtin heittäältä häpeälliseltä (saksalaisen professorin kannalta katsoen) syytökseltä materialismista. Mitä materialisteja me olemme, herra varjelkoon! — se on Carstanjenin vastaväitteiden tarkoitus, — kun me puhumme „kokemuksesta”, niin emme puhu ensinkään siinä tavanomaisessa, jokapäiväisessä mielessä, joka vie tai joka voisi viedä materialismiin, vaan kaiken sen tutkimisen mielessä, mitä ihmiset „lausuvat” kokemuksenaan. Carstanjen ja Avenarius pitävät materialistisena sitä käsitystä, jonka mukaan

\* „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie”, Jahrg. 22, 1898, S. 45 („Tieteellisen filosofian neljännesvuosijulkaisu”, 22. vuosikerta, 1898, s. 45. Toim.).

kokemus on tiedon väline (tämä on ehkä kaikkein tavanomaisinta, mutta sittenkin se on väärin, kuten olemme nähneet Fichten esimerkistä). Avenarius sanoutuu irti siitä „vallitsevasta” „metafysiikasta”, joka itsepintaisesti pitää aivoja ajattelun eliminä, piittaamatta introjektio- ja koordinaatioteorioista. Meidän tapaamallamme eli meille annettulla (das Vorgefundene) Avenarius tarkoittaa nimenomaan sitä *Minän* ja ympäristön erottamatonta yhteyttä, joka johtaa „kokemuksen” sekavaan idealistiseen tulkintaan.

Siis „kokemus” sanan takana voi epäilemättä piillä sekä materialistinen että idealistinen linja filosofiassa, samoin kuin humelainen ja kantilainen suunta, mutta kokemuksen määrittelemisen tutkimuksen esineeksi\* tai sen määrittelemisen tiedostamisen välineeksi ei vielä ratkaise mitään tässä suhteessa. Erikoisesti Carstanjenin huomautuksilla Wundtia vastaan ei ole kerrassaan mitään tekemistä empiriokritisismiin ja materialismin vastakkain asettamisen kanssa.

Eriskummallisuuksena mainitsemme, että Bogdanovin ja Valentinovin vastatessa tämän kohdan johdosta Plehanoville osoittautui, etteivät he tunne asiaa yhtään paremmin. Bogdanov lausui: „ei ole täysin selvää” (III, s. XI), „empiriokriitikkojen asia on selvittää tämä sanamuoto ja hyväksyä tai olla hyväksymättä ehtoa”. Edullinen asenne: enhän minä ole machilainen eikä minun velvollisuuteni ole ottaa selkoa siitä, missä mielessä joku Avenarius tai Carstanjen puhuu kokemuksesta! Bogdanov haluaa käyttää hyväkseen machilaisuutta (ja machilaista „kokemuksen” sotkemista), mutta ei halua vastata siitä.

„Puhdas” empiriokriitikko Valentinov on lainannut Plehanovin huomautuksen ja tanssinut julkisesti cancania ilkkuen sitä, että Plehanov ei maininnut kirjoittajan nimeä eikä seittänyt, mistä on kysymys (main. kirja, ss. 108—109). Mutta itse tuo empiriokriittillinen filosofi ei vastannut *sanaakaan* itse asiaan, vaikka myönsi, että hän on „kolmeen, ehkä useampaankin kertaan lukenut” Plehanovin huomautuksen (ilmeisesti ymmärtämättä siitä mitään). Sellaisia ne machilaiset ovat!

---

\* Plehanovista kenties näytti siltä, että Carstanjen sanol: „tiedostamisesta riippumaton tiedostamisen objekti”, eikä „tutkimuksen esine”? Silloin se olisi ollut todellakin materialismia. Mutta ei Carstanjen eikä ylipäänsä kukaan muukaan empiriokritisismiä tunteva ole sanonut eikä ole voinut sanoa sellaista.

## 3. SYYSUHTEESTA JA VALTTAMATTOMUUDESTA LUONNOSSA

Syysuhdekysymyksellä on erikoisen tärkeä merkitys määriteltäessä jonkin uusimman „ismin” filosofista linjaa. Siksi meidän on hiukan seikkaperäisemmin viivyttävä tässä kysymyksessä.

Aloitamme selittämällä materialistista tietoteoriaa tältä kohdalta. L. Feuerbach on esittänyt erikoisen selvästi käsitöksensä mainitussa vastaväitteessään R. Haymille.

„Luonto ja ihmisjärki”, sanoo Haym, „erkaantuvat hänellä (Feuerbachilla) tyystin toisistaan ja välille syntyy kokonainen kuilu, jonka yli ei pääse kummaltakaan puolelta. Haym perustaa tämän moitteensa teokseni „Uskonnon olemus” 48 §:ään, jossa sanotaan, että „luonto voidaan ymmärtää ainoastaan luonnon itsensä kautta, että luonnon välttämättömyys ei ole inhimillinen eikä looginen, metafyyllinen eikä matemaattinen, että luonto yksin on sellainen olento, johon ei saa eikä voi soveltaa mitään inhimillistä mittaa, vaikka vertailemme sen ilmiöitä samantapaisiin inhimillisiin ilmiöihin, ja tehdäksemme sen meille ymmärrettäväksi sovellamme siihen inhimillisiä sanontoja ja käsitteitä, kuten järjestys, tarkoitus, laki, joita meidän on pakko soveltaa siihen kielemme luonteen mukaisesti”. Mitä tämä merkitsee? Olenko tällä tahtonut sanoa: luonnossa ei ole mitään järjestystä, että siis esimerkiksi syksyä voi seurata kesä, kevättä talvi, talvea syksy? Ei mitään tarkoitusta, joten siis esimerkiksi keuhkojen ja ilman, valon ja silmän, äänen ja korvan välillä ei ole mitään keskinäistä suhdetta? Ei mitään järjestystä, joten siis esimerkiksi maapallo liikkuu milloin ellipsissä, milloin ympyrässä, kiertää auringon ympäri milloin vuodessa, milloin neljänneštunnissa? Kuinka järjetöntä! Mitä olen tahtonut tuossa kohdassa sanoa? En mitään muuta kuin tehdä eron luonnolle ja ihmiselle kuuluvan välillä; siinä ei väitetä, että järjestystä, tarkoitusta ja lakia koskevia sanoja ja mielikuvia ei mikään todellinen vastaisi luonnossa, siinä kielletään vain ajattelun ja olemisen samaisuus, siinä kielletään ainoastaan se, että järjestys j.n.e. olisivat luonnossa olemassa juuri sellaisina kuin ne ovat ihmisen päässä taikka mielessä. Järjestys, tarkoitus ja laki ovat vain sanoja, joilla ihminen kääntää luonnon asiat *omalle* kielelleen ymmärtääkseen ne; nämä sanat eivät ole merki-



tyksettömiä, objektiivista merkitystä sisältämättömiä sanoja (nicht sinn- d. h. gegenstandlose Worte); mutta sittenkin on tehtävä ero alkuperäisen ja käännöksen välillä. Järjestys, tarkoitus ja laki ilmaisevat ihmismielessä jotakin mielivaltaista.

„Luonnon järjestyksen, tarkoituksen- ja lainmukaisuuden satunnaisuudesta teismi tekee *suoraan* johtopäätöksen niiden alkuperän mielivaltaisuudesta, sellaisen olennon olemassaolosta, joka eroaa luonnosta ja joka tuo järjestyksen, tarkoituksen- ja lainmukaisuuden luontoon, joka itsessään (an sich) on hajanainen (dissolute) ja jolle kaikki määräperäisyys on vierasta. Teistien järki... on luonnon kanssa ristiriidassa olevaa järkeä, joka ei lainkaan ymmärrä luonnon olemusta. Teistien järki halkaisee luonnon kahdeksi olennoksi: toinen niistä on aineellinen ja toinen muodollinen eli henkinen” (Werke, VII. Band, 1903, S. 518—520 \*).

Feuerbach myöntää siis objektiivisen lainmukaisuuden luonnossa, objektiivisen syysuhteen, jota inhimilliset käsitykset järjestyksestä, laista y.m.s. vain likipitään oikein heijastavat. Luonnon objektiivisen lainmukaisuuden tunnustaminen liittyy Feuerbachilla erottamattomasti meidän tajuntamme heijastaman ulkomaailman, esineiden, kappaleiden, olioiden objektiivisen reaalisuuden tunnustamiseen. Feuerbachin katsomukset ovat johdonmukaisen materialistisia. Kaikki muut katsomukset eli oikeammin toisenlaisen syysuhdekysymystä koskevan filosofisen linjan, luonnossa olevan objektiivisen lainmukaisuuden, syysuhteen ja välttämättömyyden kieltämisen Feuerbach laskee aivan oikein fideismin suuntaukseen kuuluvaksi. Sillä onhan itse asiassa selvää, että subjektivistinen linja syysuhdekysymyksessä, luonnon järjestyksen ja välttämättömyyden johtaminen ei ulkoisesta objektiivisesta maailmasta, vaan tajunnasta, järjestä, logiikasta j.n.e., repäisee ihmisjärjen irti luonnosta, asettaa edellisen jälkimmäisen vastakohtaksi, tekeepä vielä luonnosta järjen *osan*, sen sijaan että pitäisi järkeä luonnon osasena. Subjektivistinen linja syysuhdekysymyksessä on filosofista idealismia (jonka muunnoksiin kuuluvat myös sekä Humen että Kantin syysuhdeteoriat), s.o. enemmän tai vähemmän miedonnettua, löysennettyä

fideismiä. Luonnon objektiivisen lainmukaisuuden sekä sen seikan tunnustaminen, että tämä lainmukaisuus heijastuu likipitään oikein ihmisen päässä, on materialismia.

Mitä Engelsiin tulee, niin ellen erehdy, hän ei joutunut erikoisesti syysuhdekysymyksessä asettamaan materialistista kantaansa muita suuntia vastaan. Siihen ei hänellä ollut tarvetta, koska hän perustavampaa laatua olevassa kysymyksessä — ulkomaailman objektiivisesta todellisuudesta yleensä — täysin selvästi erotti itsensä kaikista agnostikoista. Mutta sille, joka on lukenut vähänkin tarkkaavasti hänen filosofisia teoksiaan, täytyy olla selvää, että Engels ei jättänyt epäilyn varjoakaan luonnon objektiivisen lainmukaisuuden, syysuhteen ja välttämättömyyden olemassaoloon nähden. Rajoitumme muutamiin esimerkkeihin. „Anti-Dühringin” ensimmäisessä pykälässä Engels sanoo: „Tiedostaaksemme eri puolet” (eli maailman ilmiöiden yleiskuvan eri yksityiskohdat) „meidän on temmattava ne erilleen niiden luonnollisesta (natürlich) tai historiallisesta yhteydestä ja tutkittava kutakin puolta erikseen tämän ominaisuuksien, erikoisten syiden ja seurausten mukaan” (5—6). Että tuo luonnollinen yhteys, luonnon ilmiöiden yhteys on objektiivisesti olemassa, se on ilmeistä. Engels korostaa erikoisesti dialektista syyn ja seurauksen käsittämistä: „Syy ja seuraus ovat käsityksiä, jotka sellaisinaan pätevät vain kyseiseen erillistapaukseen nähden; mutta niin pian kuin alamme tarkastella tuota erillistapausta sen yleisessä yhteydessä maailmankaikkeuteen, nämä käsitykset yhtenevät ja sekoittuvat universaalisessa vuorovaikutuksen käsityksessä, jossa syyt ja seuraukset alituisesti vaihtavat paikkaansa; se, mikä tässä tai nyt on syy, muuttuu tuolla tai sitten seuraukseksi ja päinvastoin” (8). Siis syyn ja seurauksen inhimillinen käsite yksinkertaistaa aina jossain määrin luonnonilmiöiden objektiivista yhteyttä, vain likipitään kuvastaen sitä ja keinotekoisesti eristäen yhden ja yhtenäisen maailmanprosessin eri puolia. Jos havaitsemme, että ajattelun lait vastaavat luonnon lakeja, niin se on täydellisesti ymmärrettävissä — sanoo Engels — kun otetaan huomioon, että ajattelu ja tajunta ovat „ihmisaivojen tuotteita ja ihminen itse on luonnon tuote”. On ymmärrettävää, että „ihmisaivojen tuotteet, jotka itse viime kädessä ovat luonnon tuotteita, eivät ole ristiriidassa muun luonnonyhteyden (Naturzusammenhang) kanssa, vaan vastaavat

sitä” (22)<sup>49</sup>. Siitä, että on olemassa maailman ilmiöiden luonnollinen, objektiivinen yhteys, ei ole epäilystäkään. „Luonnonlaeista”, „luonnon välttämättömyydestä” (Naturnotwendigkeiten) Engels puhuu tavan takaa, katsomatta tarpeelliseksi selittää erikoisesti materialismin yleisesti tunnettuja perusajatuksia.

„Ludwig Feuerbachissa” sanotaan niin ikään, että „ulko-maailman ja inhimillisen ajattelun liikkeen yleiset lait ovat asiallisesti samoja, mutta ilmentymisensä puolesta erilaisia vain sikäli, että ihmispää voi käyttää niitä tietoisesti, kun taas luonnossa — ja tähän saakka enimmäkseen myös ihmiskunnan historiassa — ne raivaavat itselleen tien tiedottomasti, ulkoisen välttämättömyyden muodossa, näennäisten satunnaisuuksien loputtoman sarjan kautta” (38). Engels syyttää vanhaa luonnonfilosofiaa siitä, että se asetti „sille vielä tuntemattomien” (luonnonilmiöiden) „todellisten yhteyksien” tilalle „ajatukselliset, mielikuvitukselliset yhteydet” (42)<sup>50</sup>. Luonnon objektiivisen lainmukaisuuden, syy-suhteen ja välttämättömyyden tunnustaminen on Engelsillä aivan selvä, samalla kun hän korostaa sitä, kuinka suhteellista luonteeltaan on tämän lainmukaisuuden inhimillinen likimääräinen heijastuminen eri käsityksissämme.

Siirtyessämme J. Dietzgeniin on ennen kaikkea mainittava eräs meidän machilaistemme lukemattomista vääristelyistä. Eräs „Kirjoitelmia marxilaisuuden filosofian „johdosta””-kirjan tekijöistä, hra Hellfond julistaa meille: „Dietzgenin maailmankatsomuksen pääkohdat voidaan koota seuraaviin väittämiin: „...9) sitä syyperäistä riippuvaisuutta, jonka me sanomme esineillä olevan, ei todellisuu-  
dessa ole itsessään esineissä” (248). *Tämä on silkkaa lorua.* Hra Hellfond, jonka omat katsomukset ovat oikeaa sekasoppaa materialismista ja agnostisismista, on *valehdellut säädyttömästi* J. Dietzgenin laskuun. J. Dietzgeniltä voidaan tietysti löytää paljonkin sekavuutta, epätasällisyyksiä ja virheitä, jotka ilahduttavat machilaisten sydämiä ja panevat jokaisen materialistin myöntämään, että J. Dietzgen ei ole täysin johdonmukainen filosofi. Mutta ainoastaan Hellfondit ja venäläiset machilaiset saattavat väittää materialisti J. Dietzgenin suorastaan kieltävän materialistisen käsityksen syy-suhteesta.

„Objektiivinen tieteellinen tieto”, sanoo J. Dietzgen teoksessaan „Aivotyön olemus” (v. 1903 saks. pain.) „ei etsi

syitä uskonnosta eikä mietiskelystä, vaan kokemuksesta, induktiosta, ei a priori, vaan a posteriori \*. Luonnontiede ei etsi syitä ilmiöiden ulkopuolelta, ei niiden takaa, vaan niistä itsestään tai niiden välityksellä” (S. 94—95). „Syyt ovat ajatuskyvyn tuotteita. Mutta ne eivät ole puhtaasti sen tuotteita; ajatuskyky on synnyttänyt ne yhdessä aistillisen aineiston kanssa. Aistillinen aineisto antaa tällä tavoin synnyttetylle syyille sen objektiivisen olemassaolon. Samoin kuin vaadimme totuudelta, että se olisi objektiivisen ilmiön totuus, samoin vaadimme syyttä, että se olisi todellinen, että se olisi objektiivisesti olevaisen seurauksen syy” (S. 98—99). „Olion syy on sen yhteys” (S. 100).

Tästä näkyy, että hra Hellfondin esittämä väite on *aivan vastakkainen todellisuudelle*. J. Dietzgenin esittämä materialistinen maailmankatsomus myöntää, että „syyperäinen riippuvaisuus” *sisältyy* „itseensä olioihin”. Machilaista sekasoppaa varten on hra Hellfondin pitänyt sotkea materialistinen ja idealistinen linja toisiinsa syysuhdekysymyksessä.

Siirtykäämme tarkastelemaan tätä toista linjaa.

Filosofiansa lähtökohdat tässä kysymyksessä Avenarius on selvästi ilmoittanut ensimmäisessä teoksessaan „Filosofia ajatteluna maailmasta pienimmän voimankulutuksen periaatteen mukaan”. 81 §:ssä sanotaan: „Samoin kuin emme havaitse (emme saa tietää kokemuksesta: erfahren) voimaa jonkinlaisena liikkeen aiheuttajana, emme myöskään havaitse minkään liikkeen *välttämättömyyttä*... Ainoa, minkä me havaitsemme (erfahren), on se, että toinen seuraa toista”. Siinä on humelainen näkökanta puhtaimmassa muodossaan: aistihavainto ja kokemus eivät puhu meille mistään välttämättömyydestä. Filosofit, joka väittää („ajatuksen säästämisen” periaatteen pohjalla), että olemassa on ainoastaan aistimus, ei ole voinut tulla mihinkään muuhun johtopäätökseen. Luemme edelleen: „Mikäli käsitys *syysuhteesta* vaatii voimaa ja välttämättömyyttä tai pakkoa seurauksen ilmentämisen integraalisina osina, sikäli se myös luhistuu yhdessä näiden kanssa” (§ 82). „Välttämättömyys jää odotettavan seurauksen todennäköisyyden asteeksi” (§ 83, teesi).

\* — ei ennen kokemusta, vaan kokemuksen jälkeen. *Toim.*

Tuo on aivan selvää subjektivismia syysuhdekysymyksessä. Jos pysytään vähänkin johdonmukaisina, niin muuhun johtopäätökseen ei voida tullakaan silloin, kun ei tunnusteta objektiivista todellisuutta aistimustemme lähteeksi.

Katsokaamme Machia. Erikoisessa „syysuhdetta ja selitystä” koskevassa luvussa („Wärmelehre”, 2. Auflage, 1900, S. 432—439)\* sanotaan: „Humelainen (syysuhdekäsitteen) arvostelu jää voimaan”. Kant ja Hume ratkaisevat syysuhteen probleemin eri tavalla (muita filosofeja Mach ei ota edes lukuun!); „me yhdyimme” Humeen ratkaisuun. „Paitsi *loogista* (Machin kursivoima) ei ole olemassa mitään muuta, esimerkiksi fyysillistä välttämättömyyttä”. Tämä on juuri se kanta, jota vastaan Feuerbach niin päätävästi taisteli. Machilla ei tule mieleenkään kieltää sukulaisuuttaan Humeen. Ainoastaan venäläiset machilaiset ovat voineet mennä niin pitkälle, että ovat väittäneet Humeen agnostisismiin olevan „sovitettavissa yhteen” Marxin ja Engelsin materialismin kanssa. Machin „Mekaniikassa” sanotaan: „Luonnossa ei ole syytä eikä seurausta” (S. 474, 3. Auflage, 1897). „Olen moneen kertaan esittänyt, että syysuhteen lain kaikki muodot johtuvat subjektiivisista pyrkimyksistä (Trieben); luonnon ei tarvitse välttämättä vastata niitä” (495).

Tässä yhteydessä on pantava merkille, että meidän venäläiset machilaisemme vaihtavat hämmästyttävän naiivisti kysymyksen kaikkien syysuhdelakia koskevien käsitysten materialistisesta tai idealistisesta suunnasta kysymyksen kyseisen lain tästä tai tuosta sanamuodosta. He ovat uskooneet saksalaisia empiriokriitikko-professoreja, että jos sanotaan: „funktionaalinen suhde”, niin se on „uusimman positivismin” löytö, joka vapauttaa sellaisten sanojen kuin „välttämättömyys”, „laki” j.n.e. „fetishismistä”. Se on tietysti silkkaa lorua, ja Wundtilla oli täysi oikeus pilkata tällaista *sanan vaihtamista* („Phil. Studien”issa\*\* julkais-  
tun siteeratun kirjoituksen S. 383 ja 388), joka ei ollenkaan muuta asian ydintä. Mach itse puhuu syysuhdelain „kai-  
kista muodoista”, ja kirjassaan „Tieto ja harha” (2. painos, S. 278) tekee ilman muuta käsitettävän varauksen, että

\* — Mach, E. „Die Prinzipien der Wärmelehre”, 2. Aufl., 1900 — „Lämpöopin perusteet”, 2. painos, 1900. *Toim.*

\*\* — „Philosophische Studien” — „Filosofisia tutkielmia”. *Toim.*

funktio-käsité voi ilmaista täsmällisemmin „elementtien riippuvaisuutta” vasta silloin, kun on tullut mahdolliseksi ilmaista tutkimuksen tulokset *mitattavissa* suureissa, mikä mahdollisuus on saavutettu vain osittain sellaisissakin tieteissä kuin kemia on. Nähtävästi siis herkkäuskoisesti professorien keksintöihin suhtautuvien machilaistemme mielestä Feuerbach (puhumattakaan enää Engelsistä) ei tiennyt sitä, että käsitteet järjestys, lainmukaisuus j.n.e. voidaan määrättyjen ehtojen vallitessa ilmaista matemaattisesti määrättyllä funktionaalilla suhteella!

Todella tärkeä tieto-opillinen kysymys, joka erottaa filosofiset suuntaukset toisistaan, ei ole siinä, millaisen täsmällisyysasteen meidän syy-yhteyksien kuvailumme ovat saavuttaneet ja voidaanko nämä kuvailut ilmaista täsmällisen matemaattisen kaavan muodossa, vaan siinä, onko näiden yhteyksien tiedostamisen lähteenä luonnon objektiivinen lainmukaisuus vaiko meidän järkemme ominaisuudet, sille ominainen kyky tiedostaa määrättyjä apriorisia totuuksia j.n.e. Juuri tämä erottaa peruuttamattomasti materialistit Feuerbachin, Marxin ja Engelsin agnostikoista (humelaisista) Avenariuksesta ja Machista.

Teostensa eri kohdissa Mach — jota olisi synti syyttää johdonmukaisuudesta — „unohtaa” usein sekä yksimielisyytensä Humen kanssa että oman subjektivistisen syysuhde-teoriansa, puhuen „yksinkertaisesti” luonnontutkijana, s.o. vaistonvaraisesti materialistiselta kannalta. Esimerkiksi „Mekaniikassa” sanotaan: „Luonto opettaa meitä löytämään sen ilmiöistä yhdenmukaisuutta” (p. 182, ransk. käännös). Jos *löydämme* yhdenmukaisuutta luonnon ilmiöissä, niin eikö tuo yhdenmukaisuus siis ole olemassa objektiivisesti, meidän järkemme ulkopuolella? Ei. Samasta luonnon yhdenmukaisuutta koskevasta kysymyksestä Mach lausuu näin: „Se voima, joka ajaa meitä täydentämään ajatuksissa vain puoleksi havaittuja tosiasioita, on assosiaation voima. Toistaminen vahvistaa sitä. Se näyttää meistä silloin voimalta, joka ei riipu tahdostamme eikä yksityisistä tosiasioista ja joka suuntaa sekä ajatuksia *että* (Machin kursivoima) tosiasioita, pitäen niitä sopusoinnussa keskenään kumpaistenkin *lakina*. Se, että me tämän lain avulla pidämme itseämme kykenevinä ennusteluun, todistaa vain (!) ympäristömme riittävää yhdenmukaisuutta, mutta

ei suinkaan todista ennustusten menestymisen *välttämättömyyttä*" („Wärmelehre", S. 383).

Näin muodoin voidaan ja pitää siis etsiä jotain välttämättömyyttä ympäristön, s.o. luonnon yhdenmukaisuuden *ulkopuolelta!* Mistä sitä on etsittävä, se on idealistisen filosofian salaisuus, joka ei uskalla tunnustaa ihmisen tietokykyä pelkäksi luonnon heijastukseksi. Viimeisessä teoksessaan „Tieto ja harha" Mach määrittelee luonnon lain „odotuksen rajoittamiseksi" (2. painos, S. 450 ja seur.)! Solipsismi ottaa kuin ottaakin omansa.

Luokaamme silmäys saman filosofisen suunnan toisten kirjoittajain kantaan. Englantilainen Karl Pearson ilmaisee ajatuksensa hänelle ominaisella määräperäisyydellä: „Tieteen lait ovat paljon enemmän ihmisjärjen tuotteita kuin ulkomaailman tosiasioita" („The Grammar of Science", 2nd ed., p. 36 \*). „Sekä runoilijat että materialistit, jotka puhuvat luonnosta ihmisen valtiaana (sovereign), unohtavat liian usein, että heissä ihastusta herättävä ilmiöiden järjestys ja monimutkaisuus ovat ainakin yhtä suuressa määrin ihmisen tietokyvyn tuotetta kuin hänen omat muistelmansa ja ajatuksensa" (185). „Luonnon lain laajalle ulottuva luonne saa olemassaolostaan kiittää ihmisjärjen kekseliäisyyttä" (ib.). „*Ihminen on luonnon lain luoja*", kuuluu kolmannen luvun § 4. „Paljon enemmän järkeä on väitteessä, että ihminen antaa lait luonnolle, kuin päinvas- taisessa väitteessä, että luonto antaa lait ihmiselle", vaikka, kuten arvoisa professori karvain mielin myöntää, viimeksi mainittu (materialistinen) käsitys on „onnettomuudeksi meidän aikanamme liian laajalle levinnyt" (p. 87). IV luvussa, joka on omistettu syysuhdekysymykselle, 11. § muotoilee Pearsonin teesin: „*Välttämättömyys kuuluu käsitteiden maailmaan eikä havaintojen maailmaan*". On huomautettava, että havainnot eli aistivaikutelmat „ovatkin" Pearsonin mielestä meidän ulkopuolellamme oleva todellisuus. „Siinä yhdenmukaisuudessa, jolla määrätyt havaintosarjat toistuvat, siinä havaintojen totunnaisuudessa ei ole mitään sisäistä välttämättömyyttä; mutta ajattelevien olentojen olemassaolon välttämättömänä ehtona on havaintojen totunnaisuus. Välttämättömyys on siis ajattelevan

\* — „Tieteen alkelsopas", 2. painos, s. 36. *Toim.*

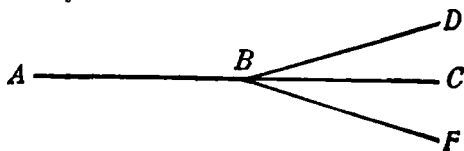
olennon luonnossa eikä havainnoissa itsessään, se on tietokyvyn tuote” (p. 139).

Tämä machilaisemme, jonka kanssa „itse” E. Machmoneen kertaan on lausunut olevansa täydellisesti samaa mieltä, on näin onnellisesti tullut puhtaasti kantilaiseen idealismiin: ihminen antaa lait luonnolle eikä luonto ihmiselle! Kysymys ei ole apriorisuusopin toistamisesta Kantin perässä — se ei määrää idealistista linjaa filosofiassa, vaan tämän linjan erikoisen sanamuodon, — kysymys on siitä, että järki, ajattelu ja tajunta ovat tässä ensisijaisia, luonto toissijainen. Järki ei ole luonnon osanen, eräs sen korkeimmista tuotteista, sen prosessien heijastusta, vaan luonto on sen järjen osanen, joka näin ollen itsestään venyy tavallisesta, yksinkertaisesta, kaikille tunnetusta ihmisjärjestä „ylettömäksi”, kuten J. Dietzgen sanoi, salaperäiseksi, jumalalliseksi järjeksi. Kantilais-machilainen määritelmä: „ihminen antaa lait luonnolle” on fideismin määritelmä. Kun meidän machilaisemme hämmästyvät lukiessaan Engelsiltä, että materialismin tärkein luonteenomainen tunnusmerkki on luonnon eikä hengen hyväksyminen ensisijaiseksi, niin se osoittaa vain, kuinka kyvyttömiä he ovat erottamaan todella tärkeät filosofiset suunnat professorimaisesta oppineisuudella ja konstikkailla sanoilla leikkimisestä.

J. Petzoldtia, joka kaksiosaisessa teoksessaan esittelee ja kehittää Avenariusta, voidaan pitää machilaisuuden taantumuksellisen skolastiikan erinomaisena esikuvana. „Yhä vieläkin”, julistaa hän, „150 vuotta Humen jälkeen, substantiaalisuus ja syysuhde halpaannuttavat ajattelun rohkeuden” („Johdatus puhtaan kokemuksen filosofiaan”, I osa, s. 31). Kaikkein „rohkeimpia” ovat tietysti solipistit, jotka ovat keksineet aistimuksen ilman orgaanista materiaa, ajattelun ilman aivoja, luonnon ilman objektiivista lainmukaisuutta! „Ja viimeisessä, vielä meiltä mainitsematta jääneessä syysuhteen määritelmässä, välttämättömyydessä eli luonnon välttämättömyydessä on jotain epäselvää ja mystillistä” — „fetishismin”, „antropomorfismin” j.n.e. ajatus (32 ja 34). Mystikkoparat, Feuerbach, Marx ja Engels! He ovat aina puhuneet luonnon välttämättömyydestä, ovatpa vielä nimittäneet Humen linjan kannattajia teoreettisiksi taantumuksellisiksi... Petzoldt on kaiken „antropomorfismin” yläpuolella. Hän on keksinyt suuren



„yksiselitteisyyden lain”, joka poistaa kaiken epäselvyyden, kaikki „fetishismin” jäljet y.m., y.m., y.m. Esimerkki: voimien suunnikas (S. 35). Sitä ei voida „todistaa”, se on tunnustettava „kokemus-tosiaksi”. Ei voida olettaa, että kappale, joka saa samat sysäykset, liikkuu eri tavalla. „Emme voi hyväksyä tuollaista luonnon epämääräisyyttä ja mielivaltaa; meidän on vaadittava siltä varmuutta, lainmukaisuutta” (35). Jaha, jaha. Me vaadimme luonnolta lainmukaisuutta. Porvaristo vaatii professoreiltaan taantumuksellisuutta. „Ajattelumme vaatii luonnolta määräperäisyyttä, ja luonto alistuu aina tähän vaatimukseen. Vieläpä näemme, että määrättyssä mielessä luonnon on pakko alistua siihen” (36). Miksi kappale, saadessaan sysäyksen viivalla AB, liikkuu C-pistettä kohti eikä D- tai F-pistettä kohti j.n.e.?



„Miksei luonto valitse mitään muuta lukemattomista toisista mahdollisista suunnista?” (37). Siksi, että ne olisivat „moniselitteisiä”, mutta Josef Petzoldin suuri empiriokriittillinen keksintö vaatii *yksiselitteisyyttä*.

Tuollaisella hämmästyttävällä lorulla „empiriokriitikot” täyttävät kymmeniä sivuja!

„...Olemme tavan takaa huomauttaneet, että meidän väittämämme ei ammenna voimaansa erillisten kokemusten summasta, että me päinvastoin vaadimme luonnolta väittämämme tunnustamista (seine Geltung). Itse asiassa jo ennen kuin siitä on tullut laki, on se meille prinssiippi, jonka kera me lähestymme todellisuutta, t.s. postulaatti. Se pätee niin sanoaksemme a priori, mistään erillisestä kokemuksesta riippumatta. Tosin ei puhtaan kokemuksen filosofian sopisi ryhtyä julistamaan apriorisia totuuksia palataksaan siten aivan hedelmättömään metafysiikkaan. Mutta a priorimme on ainoastaan looginen, ei psykologinen eikä metafysiillinen” (40). No tottahan toki, jos a prioria sanotaan loogiseksi, niin silloin siitä häviää tällaisen ajatuksen koko taantumuksellisuus ja se kohoaa „uusimman positivismin” korkeuksiin!

Psykillisten ilmiöiden yksiselitteistä varmuutta, opettaa meille J. Petzoldt edelleen, ei voi olla; mielikuvituksen osuus, suurten keksijäin merkitys y.m.s. tuovat tähän poikkeuksia, mutta luonnon laki tai hengen laki ei siedä „mitään poikkeuksia” (65). Edessämme on puhtain metafysikko, jolla ei ole käsitystäkään satunnaisen ja välttämättömän välisen eron suhteellisuudesta.

Minua vastaan kenties vedotaan, jatkaa Petzoldt, historian tapahtumain tai luonteen kehityksen perusteluun runotuotteissa? „Jos tarkoin katsomme, niin emme näe mitään sellaista yksiselitteisyyttä. Ei ole ainoatakaan historiallista tapahtumaa eikä ainoatakaan draamaa, jossa emme voisi kuvitella osanottajien toimivan toisinkin samojen psyykillisten ehtojen vallitessa” (73). „Yksiselitteisyys ei vain puutu psyykilliseltä alalta, mutta meillä on oikeus *vaatia* todellisuudelta sen puuttumista (Petzoldtin kursivoima). Meidän oppimme kohoaa näin ollen ...*postulaatin* arvoon... s.o. kaiken edellä käyneen kokemuksen välttämättömän ehdon, *loogisen a priorin* arvoon” (Petzoldtin kursivoima, S. 76).

Ja tätä „loogista a prioria” Petzoldt käyttää edelleen „Johdatuksensa” molemmissa osissa ja v. 1906 ilmestyneessä kirjassaan „Maailmankuva positivistiselta kannalta katsoen”\*. Tässä näemme toisen nerokkaan empiriokriitikon, joka on huomaamatta luisunut kantilaisuuteen ja saarnaa kaikkein taantumuksellisimpia oppeja hiukan muutetun kastikkeen kera. Eikä se ole sattuma, sillä Machin ja Avenariuksen syysuhdeoppi on itse perustaltaan idealistinen valhe, peiteltäköön sitä kuinka äänekkäällä „positivismi”-fraaseilla tahansa. Humein ja Kantin syysuhdeteorian välinen eroavuus on toisarvoinen eroavuus agnostikkojen kesken, joiden mielipiteet käyvät yhteen peruskohdassa: luonnon objektiivisen lainmukaisuuden kieltämisessä, tuomiten siten itsensä väistämättömästi näihin tai noihin idealistisiin johtopäätöksiin. J. Petzoldtia hieman „häveliäämpi” empiriokriitikko, Rudolf Willy, joka häpeää sukulaisuuttaan immanentteihin, hylkää esimerkiksi koko Petzoldtin „yksiselitteisyys”-teorian, joka ei anna

\* J. Petzoldt. „Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus”. Lpz., 1906, S. 130 („Maailman probleemi positivistiseltä kannalta katsoen”, Leipzig, 1906, s. 130. *Toim.*): „Empiiriseltäkin kannalta katsoen voi olla olemassa looginen a priori: syysuhde on looginen a priori ympäristömme kokemuksellista (erfahrungsmässig, kokemuksessa esiintyvää) vakinaisuutta varten”.

mitään muuta kuin „loogista formalismia”. Mutta parantaako R. Willy asemaansa luopumalla Petzoldtista? Ei lainkaan. Sillä hän luopuu kantilaisesta agnostisismista yksinomaan humelaisen agnostismin hyväksi: „Olemme jo kauan sitten”, kirjoittaa hän, „Humen ajoista asti tienneet, että „välttämättömyys” on puhtaasti looginen tunnusmerkki (Merkmal), eikä „transcendentaalinen” eli, kuten mieluummin sanoisin ja kuten olen jo sanonut, puhtaasti sanallinen (sprachlich) tunnusmerkki” (R. Willy: „Gegen die Schulweisheit”, Münch., 1905, S. 91; cf. 173, 175 \*).

Agnostikko nimittää meidän materialistista katsomustamme välttämättömyydestä „transcendentaaliseksi”, sillä tuon saman kantilaisen ja humelaisen „kouluviisauden” kannalta katsoen, jota Willy ei hylkää, vaan ainoastaan puhdistelee, on kaiken meille kokemuksessa esiintyvän objektiivisen todellisuuden tunnustaminen epäoikeutettu „transcensus”.

Käsittelemämme filosofisen suuntauksen ranskalaisista kirjoittajista eksyy samalle agnostismin polulle alituisesti Henri Poincaré, suuri fyysikko ja pieni filosofi, jonka virheet P. Jushkevitch on tietysti julistanut uusimman positivismin viime sanaksi, siinä määrin „uusimman”, että tarvittiin jopa vielä uusi „ismikin”: empiriosymbolismi. Poincarén mielestä (jonka katsomuksista kokonaisuudessaan tulee puhe uutta fysiikkaa koskevassa luvussa) luonnon lait ovat symboleja, sovinnaisuuksia, joita ihminen luo „mukavuuden” vuoksi. „Maailman sisäinen sopusointu on ainoa oikea objektiivinen realiteetti”; objektiiviseksi Poincaré nimittää yleismerkityksistä, jonka enemmistö tai kaikki ihmiset tunnustavat\*\*, t.s. hän tuhoaa puhtaasti subjektiivisesti objektiivisen totuuden, kuten kaikki machilaiset tekevät,— ja kysymykseen, onko tuo „sopusointu” *meidän ulkopuoilellamme*, hän vastaa jyrkästi: „epäilemättä ei”. On aivan ilmeistä, että uudet oppisanat eivät ollenkaan muuta agnostismin ikivanhaa filosofista linjaa, sillä Poincarén „originellin” teorian ydin (vaikka hän ei ole läheskään johdonmukainen) on objektiivisen todellisuuden ja luonnon objektiivisen lainmukaisuuden kieltäminen. Sen

\* — R. Willy. „Kouluviisautta vastaan”, München, 1905, s. 91, vrt. ss. 173, 175. *Toim.*

\*\* Henri Poincaré. „La Valeur de la Science”, Paris, 1905, pp. 7, 9 („Tieteen arvo”, Pariisi, 1905, ss. 7 ja 9. *Toim.*). On venäjänkielinen käännös.

vuoksi on aivan luonnollista, että toisin kuin venäläiset machilaiset, jotka ottavat vanhojen virheiden uudet muotoilut vastaan uusimpina löytöinä, saksalaiset kantilaiset tervehtivät tuollaisia käsityksiä siirtymisenä heidän puolelleen, agnostisismiin puolelle tärkeässä filosofisessa kysymyksessä. „Ranskalainen matemaatikko Henri Poincaré”, kirjoittaa kantilainen Philipp Frank, „puoltaa sitä kantaa, että monet teoreettisen luonnontieteen yleisimmistä väittämistä (jatkuvaisuuden laki, energian säilymisen laki j.n.e.), joiden suhteen on usein vaikea sanoa, ovatko ne kokemusperäistä vaiko apriorista alkuperää, eivät todellisuudessa ole kumpaakaan, vaan ovat puhtaasti sovinnaisia, ihmisen mielivallasta riippuvia olettamuksia”. „Näin ollen”, jatkaa kantilainen innostuksissaan, „uusin luonnonfilosofia uudistaa yllättävällä tavalla kriittillisen idealismin perusajatuksen, nimittäin sen, että kokemus ainoastaan täyttää ne puitteet, jotka ihminen tuo mukanaan maailmaan”...\*

Esitimme tämän esimerkin näyttääksemme havainnollisesti lukijalle sen naiiviuden asteen, jolla ovat meidän Jushkevitchimme ja kumpp., jotka ottavat jonkin „symbolismin teorian” täydestä, jonakin *uutuutena*, kun taas hiemankin asioista perillä olevat filosofit sanovat yksinkertaisesti ja suoraan: siirtynyt kriittillisen idealismin kannalle! Sillä tämän kannan ydin ei ehdottomasti ole Kantin sanontojen toistamisessa, vaan sekä Humelle että Kantille *yhteisen* perusajatuksen tunnustamisessa: siinä, että kielletään luonnon objektiivinen lainmukaisuus ja johdetaan nämä tai nuo „kokemuksen ehdot”, nämä tai nuo periaatteet, postulaatit ja peruskäsitteet *subjektista*, inhimillisestä tajunnasta, eikä luonnosta. Engels oli oikeassa sanoessaan, että asian ydin ei ole siinä, mihin materialismin tahii idealismin monilukuisista koulukunnista joku filosofi lukeutuu, vaan siinä, otetaanko ensisijaiseksi luonto, ulkomaailma, liikkuva materia vaiko henki, järki, tajunta j.n.e.

Vielä yksi muista filosofisista linjoista eroava machilaisuutta tämän kysymyksen kohdalta luonnehtiva lausunto, jonka on antanut asiaa tunteva kantilainen E. Lucka. Syy-

---

\* „Annalen der Naturphilosophie”<sup>51</sup>, VI. B., 1907, SS. 443, 447 („Luonnonfilosofian aikakirjat”, VI nide, 1907, ss. 443, 447. Toim.).

suhdekysymyksessä „Mach yhtyy täydellisesti Humeen” \*. „P. Volkmann johtaa ajattelun välttämättömyyden luonnon prosessien välttämättömyydestä,— kanta, joka päinvastoin kuin Mach ja samoin kuin Kant myöntää välttämättömyyden tosiasian, mutta päinvastoin kuin Kant näkee välttämättömyyden lähteen olevan luonnon prosesseissa eikä ajattelussa” (424).

P. Volkmann on fyysikko, joka kirjoittelee aika paljon tieto-opillisista kysymyksistä ja joka luonnontieteilijäin valtavan enemmistön tavoin kallistuu materialismiin, vaikkakin epäjohdonmukaiseen, arkailevaan ja keskeneräiseen. Luonnon välttämättömyyden tunnustaminen ja ajattelun välttämättömyyden johtaminen siitä on materialismia. Välttämättömyyden, syysuhteen, lainmukaisuuden y.m. johtaminen ajatuksesta on idealismia. Esitetyn lainauksen ainoa epätasällisyys on se, että väitetään Machin täydellisesti kieltävän kaiken välttämättömyyden. Olemme jo nähneet, että asia ei ole niin, ei Machiin nähden eikä empiriokriittilliseen suuntaan nähden kokonaisuudessaan, joka luovuttuaan jyrkästi materialismista luisuu kiertämättömästi idealismiin.

Meidän on vielä sanottava joku sana erikoisesti venäläisistä machilaisista. He haluavat olla marxilaisia, kaikki he ovat „lukeneet”, että Engels vetää jyrkän rajan materialismin ja Humeen suunnan välille, he eivät ole voineet olla kuulematta sekä itseltään Machilta että jokaiselta, joka vähänkin tuntee hänen filosofiaansa, että Mach ja Avenarius seuraavat Humeen linjaa,— ja kaikki he yrittävät olla *hiiskahtamatta* humelaisuudesta ja materialismista syy-suhdekysymyksessä! Heillä vallitsee täydellinen sekasotku. Muutamia esimerkkejä. Hra P. Jushkevitch saarnaa „uutta” empiriosymbolismia. Sekä „sinisen, kovan j.n.e. aistimukset, nämä oletetut puhtaan kokemuksen antamat seikat” että „oletetut puhtaan järjen luomukset, kuten kummitus tai shakkipeli” — kaikki ne ovat „empiriosymboleja” („Kirjoitelmia”, s. 179). „Tieto on empiriosymbolistista ja kehityksessään se kulkee empiriosymboleja kohti, joiden symbolisoinnin aste on yhä korkeampi”. „Näitä empiriosymboleja ovat... niin sanotut luonnon lait” (ib.). „Niin sanottu

\* E. Lucka. „Das Erkenntnisproblem und Machs „Analyse der Empfindungen””, „Kantstudien”, VIII. Bd., S. 409 („Tietämisen probleemi ja Machin „Aistimusten analyysi””, „Kant-tutkielmissa”, VIII osa, s. 409. Toim.).

todellinen reallisuus, oleminen sinänsä on se symbolien infiniittinen" (kauhean oppinut mies tuo hra Jushkevits!) „äärisysteemi, jota kohti tietomme pyrkii" (188). „Tietomme pohjana olevan" „olevaisen virta" on „irrationaalinen", „illoogillinen" (187, 194). Energia „on yhtä vähän olio, substanssi, kuin sitä on aika, paikka, massa ja muut luonnontieteen peruskäsitteet: energia on vakio, empiriosymboli, samoin kuin muutkin empiriosymbolit, jotka — jonkin aikaa — tyydyttävät inhimillistä perustarvetta viedä järki, Logos, olevaisen irrationaaliseen virtaan" (209).

Kirkuvan kirjavan, „uusimman" oppisanaston tilkuista kyhättyssä harlekiininpuvussa on edessämme subjektiivinen idealisti, jolle ulkomaailma, luonto, sen lait — kaikki tämä on vain meidän tietomme symboleja. Olevaisen virralta puuttuu järjellisyys, järjestys ja lainmukaisuus; meidän tietomme tuo siihen järjen. Taivaankappaleet, maapallo siihen luettuna, ovat inhimillisen tiedon symboleja. Vaikka luonnontiede opettaa, että maapallo on ollut olemassa kauan ennen kuin oli mahdollista ihmisen ja elimellisen materian ilmaantuminen, niin mehän olemme kaiken tämän muuttaneet toiseksi! *Me* tuomme järjestyksen kiertotähtien liikkeeseen, se on meidän tietomme tuote. Ja tuntien, että tällainen filosofia venyttää ihmisjärjen luonnon alkuunpanijaksi, kanta-isäksi, hra Jushkevitsch asettaa järjen rinnalle „*Logoksen*", s.o. järjen abstraktiossa, ei järjen, vaan Järjen, ei järjen ihmisaivojen toimintona, vaan jonkin sellaisen, joka on ollut olemassa aikaisemmin kuin mitkään aivot, jonkin jumalallisen. „Uusimman positivismin" viimeinen sana on sama fideismin vanha kaava, jonka jo Feuerbach paljasti.

Katsokaamme A. Bogdanovia. Vuonna 1899, jolloin hän oli vielä puoleksi materialisti ja jolloin hän vasta alkoi hoiperrella hyvin suuren kemistin ja hyvin sekavan filosofin Wilhelm Ostwaldin vaikutuksesta, Bogdanov kirjoitti: „Ilmiöiden yleinen syy-yhteys on inhimillisen tiedon viimeinen, parhain lapsi; se on yleinen laki, korkein niistä laeista, jotka — filosofin sanoja käyttäksemme — ihmisjärki sanelee luonnolle" („Perusainekset", s. 41).

Herra ties mistä lähteistä Bogdanov otti silloin viittauksensa. Mutta tosiasia on, että „marxilaisen" luottavaisesti toistamat „filosofin sanat" ovat *Kantin* sanoja. Ikävä

tapaus! Sitäkin ikävämpi, kun sitä ei voida selittää edes „yksinkertaisella” Ostwaldin vaikutuksella.

Vuonna 1904 Bogdanov, ehdittyään jo hyljätä sekä luonnonhistoriallisen materialismin että Ostwaldin, kirjoitti: „...Nykyaikainen positivismi pitää syysuhteen lakia ainoastaan keinona, jonka avulla tieto sitoo ilmiöt yhtäjaksoiseksi sarjaksi, ainoastaan kokemuksen koordinaation muotona” („Yhteiskunnan psykologiasta”, s. 207). Sitä, että tämä nykyaikainen positivismi on agnostisismia, joka kieltää luonnon objektiivisen välttämättömyyden, mikä on ollut olemassa ennen kaikenlaista „tietoa” ja kaikkia ihmisiä sekä niiden ulkopuolella, sitä Bogdanov joko ei tiennyt tai vaikenen siitä. Sanoiin uskoen hän otti saksalaisilta professoreilta sen, mitä nämä nimittivät „nykyaikaiseksi positivismiksi”. Vihdoin vuonna 1905, käytyään läpi sekä kaikki aikaisemmat vaiheet että myös empiriokriittillisen vaiheen ja ollessaan jo „empiriomonistisessa” vaiheessa, Bogdanov kirjoitti: „Lait eivät suinkaan kuulu kokemuksen piiriin... ne eivät ole siinä esiintyviä, vaan ne luo ajattelu keinona kokemuksen järjestämiseen, sen saattamiseen harmoniseen sopusuhtaiseen yhtenäisyyteen” („Empiriomonismi”, I, 40). „Lait ovat tiedon abstraktioita; fyysillisillä laeilla on yhtä vähän fyysisiä ominaisuuksia kuin psyykkillisillä laeilla psyykkisiä ominaisuuksia” (ibid.).

Siis se laki, että syksyä seuraa talvi ja talvea kevät, ei ole meille kokemuksen kautta tullut, vaan sen on luonut ajattelu keinoksi, jolla järjestetään, harmonisoidaan ja saatetaan sopusointuun... mikä minkä kanssa, toveri Bogdanov?

„Empiriomonismi on mahdollinen ainoastaan siksi, että tieto saattaa aktiivisesti sopusointuun kokemuksen poistaen sen lukemattomat ristiriidat, luoden sille yleiset järjestävät muodot, asettaen elementtien alkuperäisen kaaosmaisen maailman tilalle johdetun ja järjestetyn suhteiden maailman” (57). Se ei ole totta. Sellainen ajatus, että tieto muka voi „luoda” yleiset muodot, asettaa alkuperäisen kaaoksen tilalle järjestyksen j.n.e., on idealistisen filosofian ajatus. Maailma on materian lainmukaista liikettä ja meidän tietomme, joka on luonnon korkein tuote, kykenee ainoastaan *heijastamaan* tätä lainmukaisuutta.

Johtopäätös: uskoen sokeasti „uusimpiin” taantumuksellisiin professoreihin meidän machilaisemme kertailevat

kantilaisen ja humelaisen agnostismin virheitä syysuhde-kysymyksessä, huomaamatta enempää sitä, kuinka ehdottomassa ristiriidassa nämä opit ovat marxilaisuuden, s.o. materialismin kanssa, kuin sitäkään, kuinka he luisuvat kaltevaa pintaa myöten idealismiin.

#### 4. „AJATTELUN EKONOMIAN (SÄÄSTÄMISEN) PERIAATE” JA KYSYMYS „MAAILMAN YKSEYDESTÄ”

„„Mahdollisimman pienen voimankulutuksen” periaate, jonka Mach, Avenarius ja useat muut ovat asettaneet tietoteorian perustaksi, on... epäilemättä „marxilainen” pyrkimys tieto-opissa”.

Näin lausuu V. Bazarov „Kirjoitelmissa”, s. 69.

Marxilla on „ekonomia”. Machilla on „ekonomia”. Onko todellakin „epäilemätöntä”, että näiden välillä on edes yhteyden varjoakaan?

Kuten olemme nähneet, sovelletaan Avenariuksen teoksessa „Filosofia ajatteluna maailmasta pienimmän voimankulutuksen periaatteen mukaan” (1876) tätä „periaatetta” sillä tavalla, että „ajattelun säästämisen” nimessä julistetaan olevaiseksi *ainoastaan aistimus*. Sekä syysuhde että „substanssi” (sana, jota herroilla professoreilla on tapana käyttää „tärkeyden vuoksi” täsmällisemmän ja selvemmän materia sanan asemesta) julistetaan „syrjäytetyksi” saman säästämisen nimessä, s.o. saadaan aistiminen ilman materiaa, ajatus ilman aivoja. Tuo silkkä pöty on yritystä salakuljettua *subjektiivista idealismia* uudella kastikkeella höystettynä. Filosofisessa kirjallisuudessa, kuten olemme nähneet, on *yleisesti tunnustettu* tuolla kuululla „ajatuksen säästämistä” koskevalla *pääteoksella* o'evan nimenomaan *tällainen* luonne. Elleivät meidän machilaisemme ole huomanneet „uuden” lipun alla olevaa subjektiivista idealismia, niin se kuuluu hullunkurisuuksien alaan.

„Aistimusten analyysissa” (s. 49, venäl. käännös) Mach viittaa muun muassa tätä kysymystä koskevaan teokseensa vuodelta 1872. Tämäkin teos, kuten olemme nähneet, on *puhtaasti* subjektivismiin kannan ajamista, maailman pelkistämistä aistimuksiksi. Ne kaksi pääteosta, joissa tämä kuuluu „periaate” on tuotu filosofiaan, ajavat siis idealismin asiaa! Mistä tässä on kysymys? Siitä, että ajattelun säästämisen periaate, jos se todella asetetaan



„tietoteorian *perustaksi*”, ei voi viedä *mihinkään* muuhun kuin subjektiiviseen idealismiin. Kaikkein „säästäväisintä” on „ajatella”, että ainoastaan minä ja minun aistimukseni ovat olemassa,— se on kiistämätöntä, jos kerran *tietooppiin* sisällytetään noin järjetön käsite.

Onko „säästäväisempää” „ajatella” atomi jakamattomaksi vaiko positiivisista ja negatiivisista elektroneista kokoonpannuksi? Onko „säästäväisempää” ajatella Venäjän porvarillista vallankumousta liberaalien suorittamaksi vaiko suoritettuna liberaaleja vastaan? Pelkkä kysymyksen asettaminen on jo riittävää huomataksemme, millaista järjettömyyttä, subjektivismia „ajatuksen säästämisen” käsitteen soveltaminen *tässä* on. Ihmisen ajattelu on „säästäväistä” silloin, kun se heijastaa *oikein* objektiivista totuutta, ja tämän totuudenmukaisuuden kriteerinä on käytäntö, kokeilu, teollisuus. Ainoastaan silloin, kun kielletään objektiivinen todellisuus, t.s. kun kielletään marxilaisuuden *perusteet*, voidaan puhua vakavasti ajatuksen säästämisestä tieto-opissa!

Jos silmäilemme Machin myöhempiä teoksia, niin havaitsemme tämän kuulun periaatteen sellaista *tulkintaa*, joka tuon tuostakin on samaa kuin sen täydellinen kieltäminen. Esimerkiksi „Lämpöopissa” Mach palaa mieliaattee-seensa tieteen „säästäväisestä luonteesta” (s. 366, toinen saks. painos). Mutta, lisää hän samalla, me emme hoida taloutta talouden vuoksi (366; toistettu 391): „tieteellisen talouden tarkoituksena on mahdollisimman täydellinen... tyynti... maailmankuva” (366). Jos asia on näin, niin silloin „säästäväisyyden periaate” itse asiassa poistetaan paitsi tieto-opin perusteista myöskin yleensä tieto-opista. Jos sanotaan, että tieteen tarkoituksena on antaa oikea (tyyneydellä ei ole *tässä* yhtään mitään tekemistä) maailmankuva, niin se merkitsee materialistisen väittämän toistamista. Jos sanotaan näin, niin se merkitsee, että myönnetään maailman objektiivinen reaalisuus meidän tietomme suhteen, mallin reaalisuus kuvan suhteen. Ajattelun *säästäminen* *tässä* yhteydessä on vain kömpelö ja naurettavan konstikas *sana* sen sijaan, että sanottaisiin: oikea. Mach sotkee *tässä* tapansa mukaan, ja machilaiset vuorostaan katselevat tätä sotkemista ja palvovat sitä!

Kirjassa „Tieto ja harha” luvussa „Esimerkkejä tutkimusteistä” sanotaan:

„Kirchhoffin täydellinen ja mitä yksinkertaisin kuvaus (1874), tosiolevaisen säästeliäs kuvaus (Mach 1872), „ajatuksen saattaminen sopusointuun olemisen kanssa ja ajatusprosessien saattaminen sopusointuun toistensa kanssa” (Grassmann 1844),— kaikki tämä ilmaisee pienin muunnelmien saman ajatuksen”.

Eikö tuo ole sekavuuden mallinäyte? „Ajatuksen säästäminen”, josta Mach vuonna 1872 johti *pelkkien* aistimusten olemassaolon (kanta, joka hänen itsensä piti myöhemmin myöntää idealistiseksi), *rinnastetaan* matemaatikko Grassmannin puhtaasti materialistiseen lausuntoon, että ajattelu on saatettava sopusointuun *olemisen* kanssa! rinnastetaan yksinkertaiseen *kuvaukseen* (sen *objektiivisen todellisuuden* kuvaukseen, jonka olemassaoloa Kirchhoff ei aikonutkaan epäillä!).

*Tuollainen* „ajatuksen säästämisen” periaatteen soveltaminen on yksinkertaisesti mallinäyte Machin kummallisista filosofisista horjahteluista. Mutta jos tällaiset kohdat, eriskummallisuudet tai lapsus’it heitetään pois, niin „ajatuksen säästämisen periaatteen” idealistinen luonne käy ilmeiseksi. Esimerkiksi kantilainen Hönigswald, polemisoidessaan Machin filosofiaa vastaan, *tervehtii* hänen „säästämisperiaatettaan” *lähentymisenä* „kantilaisuuden ajatuspiiriä” (Dr. Richard Hönigswald: „Zur Kritik der Machschen Philosophie”. Brl., 1903, S. 27 \*). Todellakin, ellei tunnusteta meille aistimuksissa esiintyvää objektiivista todellisuutta, niin mistä muualta voi „säästämisen periaate” tulla kuin *subjektista*? Aistimukset eivät tietenkään sisällä mitään „säästämistä”. Ajattelu siis tuottaa jotain sellaista, mitä ei ole aistimuksessa! „Säästämisen periaatetta” ei siis saada kokemuksesta (= aistimuksista), vaan se kulkee kaiken kokemuksen edellä, muodostaa sen loogillisen ehdon, kuten Kantin kategoriat. Hönigswald lainaa seuraavan kohdan „Aistimusten analyysistä”: „oman ruumiillisen ja henkisen vakaantuneisuutemme perusteella me voimme tehdä johtopäätöksen luonnossa tapahtuvien prosessien vakaantuneisuudesta, yksiselitteisestä varmuudesta ja yhdenmukaisuudesta” (s. 281, ven. käännös). Tällaisten väittämien subjektiivis-idealistista luonnetta ja Machin läheisyyttä aina

\* — „Machin filosofian arvostelua”, Berliini, 1903, s. 27. *Toim.*

apriorismiin saakka menneeseen Petzoldtiin ei todellakaan voida epäillä.

Idealisti Wundt, „ajattelun säästämisen periaatetta” silmällä pitäen, nimittää Machia sangen sattuvasti nurinpäin käännetyksi Kantiksi („Systematische Philosophie”. Lpz., 1907, S. 128 \*): Kantilla on a priori ja kokemus. Machilla on kokemus ja a priori, sillä ajattelun säästämisen periaate on Machilla itse asiassa apriorinen (130). Yhteys (Verknüpfung) on joko olioissa „objektiivisena luonnonlakina (minkä Mach jyrkästi torjuu) tai se on kuvailun subjektiivinen periaate” (130). Säästämisen periaate on Machilla subjektiivinen ja se kommt wie aus der Pistole geschossen — ilmestyy maailmaan ties mistä, aivan kuin teleologinen periaate, jolla voi olla erilaisia merkityksiä (131). Näette, että filosofisen oppisanaston erikoistuntijat eivät ole yhtä naiiveja kuin meidän machilaisemme, jotka ovat valmiit suoralta kädeltä uskomaan, että „uusi” sana poistaa subjektivismin ja objektivismin, idealismin ja materialismin vastakkaisuuden.

Vihdoin vetoamme vielä englantilaiseen filosofiaan James Wardiin, joka kiertelemättä nimittää itseään spiritualistiksi monistiksi. Hän ei polemisoi Machia vastaan, vaan päinvastoin, kuten tuonnempana näemme, käyttää hyväkseen taistelussaan materialismia vastaan koko machilaista virtausta fysiikassa. Hän sanoo suoraan, että „yksinkertaisuuskriteeri” Machilla on „etupäässä subjektiivinen eikä objektiivinen” („Naturalism and Agnosticism”, v. I, 3rd ed., p. 82 \*\*).

Siinä, että ajatuksen ekonomian (säästämisen) periaate tieto-opin perustana on miellyttänyt saksalaisia kantilaisia ja englantilaisia spiritualisteja, ei kaiken edelläsanoitun jälkeen voi olla mitään omituista. Mutta että miehet, jotka haluavat olla marxilaisia, panevat materialisti Marxin poliittisen ekonomian (taloustieteen) samaan joukkoon Machin tieto-opillisen ekonomian kanssa — se on silkkää humoristiikkaa.

Tässä on paikallaan sanoa muutama sana „maailman ykseydestä”. Hra P. Jushkevitch on tässä kysymyksessä ilmaissut havainnollisesti — sadannen ja tuhannennen kerran — sen äärettömän sekavuuden, jota meidän

\* — „Systemaattinen filosofia”, Lelpzig, 1907, s. 128. *Toim.*

\*\* — „Naturalismi ja agnostisismi”, I osa, 3. painos, s. 82. *Toim.*

machilaisemme saavat aikaan. Engels sanoo „Anti-Dühringissä” vastatessaan Dühringille, joka johti maailman ykseyden ajattelun ykseydestä: „Todellinen maailman ykseys on sen aineellisuudessa, ja tätä ei todisteta parilla silmäkääntöfraasilla, vaan filosofian ja luonnontieteen pitkällä ja työläällä kehityksellä” (31)<sup>52</sup>. Hra Jushkevitch lainaa tämän kohdan ja „väittää vastaan”: „Tässä on ennen kaikkea epäselvää se, mitä oikeastaan merkitsee väite, että „maailman ykseys on sen aineellisuudessa”” (main. kirja, s. 52).

Sehän on somaa, eikö totta? Tuo mies on ottanut julki-  
sesti laverrellakseen marxilaisuuden filosofiasta ilmoittaak-  
seen, että materialismin alkeellisimmatkin perusajatukset  
ovat hänelle „epäselviä”! Dühringin esimerkin perusteella  
Engels osoitti, että hiukankin johdonmukainen filosofia voi  
johtaa maailman ykseyden joko ajattelusta — silloin se on  
avuton spiritualismia ja fideismiä vastaan („Anti-Dühring”,  
S. 30), ja sellaisen filosofian argumentit ovat pakostakin  
pelkkiä silmäkääntöfraaseja — tahi ulkopuolellamme ole-  
vasta objektiivisesta todellisuudesta, jota tieto-opissa on jo  
hyvin kauan nimitetty materiaksi ja jota luonnontiede tutkii.  
On hyödytöntä keskustella vakavasti henkilön kanssa, jolle  
tällainen asia on „epäselvä”, sillä „epäselvyydestä” hän  
puhuu tässä vain veijaus mielessään, päästäkseen vastaa-  
masta asiallisesti Engelsin aivan selvään materialistiseen  
ajatukseen, toistellen puhtaasti Dühringin tapaista lorua  
„olemisen periaatteellisen yhdenlaatuisuuden ja yhteen-  
kuuluvaisuuden kardinaalisesta postulaatista” (Jushkevitch,  
main. kirja, s. 51), ja postulaateista „väittäminä”, joista  
„olisi epätäsmällistä sanoa, että ne on johdettu kokemuk-  
sesta, sillä tieteellinen kokemushan on mahdollinen ainoas-  
taan siksi, että ne (väittämät) asetetaan tutkimuksen  
pohjaksi” (sama). Tämä on pelkkää hölynpölyä, sillä jos  
tuolla henkilöllä olisi hiukankin kunnioitusta painettua  
sanaa kohtaan, niin hän näkisi, kuinka yleensä *idealistinen*  
ja erikoisesti *kantilainen* luonne on sillä ajatuksella, että  
voi muka olla väittämiä, joita ei ole otettu kokemuksesta ja  
joita ilman kokemus on mahdoton. Peräkkäin ladeltuja  
sanoja, jotka on siepattu erilaisista kirjasista ja kytketty  
yhteen materialisti Dietzgenin ilmeisten virheiden kanssa —  
sitä on herrojen Jushkevitchien „filosofia”.

Katsokaamme mieluummin erään vakavan empiriokriiti-  
kon Joseph Petzoldin mietteitä maailman ykseydestä.

Hänen „Johdatuksensa” 2. osan 29. pykälän otsikkona on: „Pyrkimys yhdenmukaiseen (einheitlich) tiedostamisen alalla. Kaiken tapahtuvan yksiselitteisyyden postulaatti”. Esitämme näytteitä hänen mietteistään: „...Vain *ykseydessä* saadaan se luonnollinen päämäärä, jonka ylitse ei mikään ajateltavissa oleva mene ja jossa siis ajattelu voi päästä rauhaan, jos se ottaa huomioon kaikki vastaavan alan tosiasiat” (79). „...Epäilemättä ei luonto läheskään aina vastaa *ykseyden* vaatimusta, mutta yhtä epäilemätöntä on, että se kuitenkin monissa tapauksissa jo nyt tyydyttää *rauhallisuuden* vaatimuksen, ja kaikkien meidän entisten tutkimustemme perusteella on katsottava todennäköiseksi, että luonto tulevaisuudessa kaikissa tapauksissa tyydyttää tämän vaatimuksen. Sen vuoksi on oikeammin, jos tosiasiallisen sieluntilan merkitsemme pyrkimykseksi pysyviin tiloihin kuin pyrkimykseksi ykseyteen... Pysyväisten tilojen periaate ulottuu pitemmälle ja syvemmälle... Haeckelin ehdotus, että kasvi- ja eläinkunnan rinnalle vielä asetettaisiin alkueliökunta, ei ole mikään ratkaisu, sillä se luo kaksi uutta vaikeutta siihen saakka olleen yhden asemesta: raja kasvien ja eläinten välillä oli ennen kyseenalainen, mutta nyt ei alkueliöitä voida jyrkästi erottaa enempää kasveista kuin eläimistäkään... Tällainen tila ei ilmeisesti ole lopullinen (endgültig). Tällainen käsitteiden *kaksimielisyy*s on tavalla tai toisella poistettava, vaikkapa ammattimiesten sopimuksen kautta enemmistön päätöksellä, ellei muita keinoja ole” (80—81).

Riittänee. Selvää on, että empiriokriitikko Petzoldt ei ole *hiuskarvankaan vertaa* parempi Dühringiä. Mutta pitää olla oikeudenmukainen vastustajaakin kohtaan: Petzoldtilla on edes sen verran tieteellistä tunnollisuutta, että hän jokaisessa teoksessaan torjuu *jyrkästi ja peruuttamattomasti* materialismin filosofisena suuntana. Hän ei ainakaan alennu teeskentelemään materialismia eikä julistamaan „epäselväksi” filosofisten pääsuuntausten alkeellisinta eroavuutta.

##### 5. PAIKKA JA AIKA

Myöntäen objektiivisen todellisuuden, s.o. liikkuvan materian olemassaolon meidän tietoisuudestamme riippumatta, on materialismin ehdottomasti myönnettävä myös ajan ja paikan objektiivinen todellisuus, erotukseksi ennen

kaikkeaa kantilaisuudesta, joka tässä kysymyksessä on idealismin puolella, pitäen aikaa ja paikkaa vain inhimillisen katsantotavan muotoina eikä objektiivisena todellisuutena. Mitä erilaisimpiin suuntauksiin kuuluvat kirjoittajat, vähänkin johdonmukaiset ajattelijat, myöntävät aivan selvästi tässäkin kysymyksessä olevan jyrkän eron kahden filosofisen peruslinjan välillä. Aloitamme materialisteista.

„Paikka ja aika”, sanoo Feuerbach, „eivät ole pelkkiä ilmiöiden muotoja, vaan olemisen perusehtoja” (Wesensbedingungen) (Werke, II, 332). Myöntäessään objektiiviseksi todellisuudeksi sen aistillisen maailman, jonka me aistimusten kautta tiedostamme, Feuerbach luonnollisesti hylkää myös fenomenaalisen (kuten Mach itsestään sanoisi) eli agnostisen (niin kuin Engels sanoo) paikan ja ajan käsityksen: samoin kuin oliot eli kappaleet eivät ole pelkkiä ilmiöitä eikä aistimuskomplekseja, vaan objektiivisia realiteetteja, jotka vaikuttavat aisteihimme, samoin sekä paikka että aika eivät ole pelkkiä ilmiöiden muotoja, vaan objektiivisesti todellisia olemisen muotoja. Maailmassa ei ole mitään muuta kuin liikkuvaa materiaa, ja liikkuva materia ei voi liikkua muuten kuin paikassa ja ajassa. Inhimilliset käsitykset paikasta ja ajasta ovat suhteellisia, mutta näistä suhteellisista käsityksistä kertyy absoluuttinen totuus, nämä suhteelliset käsitykset kulkevat kehittyessään absoluuttisen totuuden suuntaan, lähenevät sitä. Se, että inhimilliset käsitykset paikasta ja ajasta ovat muuttuvaisia, ei kumoa kummankaan objektiivista todellisuutta, aivan samoin kuin ulkomaailman objektiivista todellisuutta ei kumoa se, että tieteelliset tiedot materian rakenteesta ja sen liikkeen muodoista ovat muuttuvaisia.

Epäjohdonmukaista ja sekavaa materialisti Dühringiä paljastaessaan Engels ottaa hänet kiinni nimenomaan siitä, että hän haastelee ajan *käsitteen* muuttumisesta (mikä on kiistaton kysymys kaikille *mitä erilaisimpien* filosofisten suuntausten vähänkin merkittävälle nykyaikaisille filosofeille), *vältellen* vastaamasta selvästi kysymykseen: ovatko paikka ja aika reaalisia vaiko ajatuksellisia? ovatko suhteelliset käsityksemme paikasta ja ajasta *lähentymistä* olemisen objektiivisesti todellisiin muotoihin? — Vai ovatko ne ainoastaan kehittyvän, järjestyvän, sopusointuun pyrkivän j.n.e. inhimillisen ajatuksen tuotteita? Tässä ja vain tässä on tieto-opillinen peruskysymys, joka erottaa toisis-

taan todella perustavat filosofiset suuntaukset. „Meillä ei ole mitään tekemistä sen kanssa, millaiset käsitteet hra Dühringin päässä muuttuvat”, kirjoittaa Engels. „Kysymys ei ole ajan *käsitteestä*, vaan *todellisesta* ajasta, josta hra Dühring ei niin helpolla hinnalla” (s.o. fraaseilla käsitteiden muuttuvuudesta) „missään tapauksessa pääse irti” („Anti-Dühring”, 5. saks. painos, S. 41)<sup>53</sup>.

Tämän luulisi olevan niin selvää, että jopa hrat Jushkevitchkin ymmärtäisivät kysymyksen ytimen. Engels esittää Dühringiä vastaan yleisesti tunnustetun ja jokaiselle materialistille itsestään selvän perusajatuksen ajan *todellisuudesta*, s.o. objektiivisesta reaalisuudesta, sanoen, että tämän perusajatuksen suoraan tunnustamisesta tai kieltämisestä *ei voida päästä eroon* järkeilyllä ajan ja paikan *käsitteiden* muuttumisesta. Kysymys ei ole siitä, että Engels haluaisi kumota ajan ja paikan käsitteiden muuttumista ja kehittymistä koskevien tutkimusten välttämättömyyden ja tieteellisen arvon, vaan siitä, että me ratkaisisimme johdonmukaisesti tieto-opillisen kysymyksen, s.o. kysymyksen kaiken inhimillisen tiedon lähteestä ja merkityksestä yleensä. Vähänkin ymmärtäväinen filosofinen idealisti — ja idealisteista puhuessaan Engels tarkoitti nerokkaan johdonmukaisia klassillisen filosofian idealisteja — myöntää helposti aikaa ja paikkaa koskevien käsitteidemme kehityksen, lakkaamatta silti olemasta idealisti, ja ollen esimerkiksi sitä mieltä, että kehittyvät ajan ja paikan käsitteet lähenevät kummankin absoluuttista aatetta y.m.s. Ei voida johdonmukaisesti noudattaa kaikenlaiseen fideismiin ja kaikenlaiseen idealismiin vihamielisesti suhtautuvaa kantaa filosofiassa, jollei jyrkästi ja selvästi myönnä, että meidän kehittyvät ajan ja paikan käsitteemme *heijastavat* objektiivisesti todellista aikaa ja paikkaa; lähenevät tässäkin, samoin kuin yleensäkin, objektiivista totuutta.

„Kaiken olemisen perusmuotoja”, opettaa Engels Dühringiä, „ovat aika ja paikka; oleminen ajan ulkopuolella on yhtä suurta järjettömyyttä kuin oleminen paikan ulkopuolella” (sama).

Miksi Engelsin piti tämän lauseen ensimmäisessä osassa miltei kirjaimellisesti toistaa Feuerbachia ja toisessa osassa muistuttaa Feuerbachin niin menestyksellisesti käymästä taistelusta teismen suuria järjettömyyksiä vastaan? Siksi, että Dühring, kuten Engelsin kirjan samasta luvusta

näky, ei kyennyt liittämään yhteen filosofiansa säikeitä nojautumatta milloin maailman „loppusyyhyn”, milloin „alkusysäykseen” (toisin sanoin ilmaistu jumala-käsite, sanoo Engels). Dühring halusi luultavasti yhtä vilpittömästi olla materialisti ja ateisti kuin meidän machilaisemme haluavat olla marxilaisia, mutta hän *ei kyennyt* noudattamaan johdonmukaisesti sitä filosofista kantaa, joka todella poistaisi kaiken maaperän idealistisen ja teistisen järjettömyyden jalkain alta. Kun Dühring ei tunnusta ajan ja paikan objektiivista todellisuutta — tai kun hän ei ainakaan tunnusta sitä selvästi ja määrätysti (sillä Dühring horjui ja sotki tässä kysymyksessä) — niin hän väistämättömästi, eikä sattumalta, luisuu kaltevaa pintaa pitkin aina „loppusyihin” ja „alkusysäyksiin” saakka, sillä hän on jättänyt itsensä vaille objektiivista kriteeriä, joka estää menemästä ajan ja paikan rajojen ulkopuolelle. Jos aika ja paikka ovat *ainoastaan* käsitteitä, niin ihmiskunta, joka ne on luonut, on oikeutettu *menemään niiden rajojen yli*, ja porvarilliset professorit ovat oikeutettuja saamaan palkkaa taantumuksellisilta hallituksilta siitä, että puolustavat tämän ylimenon laillisuutta, suoranaisesti tai välillisesti puolustelevat keskiaikaista „järjettömyyttä”.

Engels osoitti Dühringille, että ajan ja paikan objektiivisen todellisuuden kieltäminen on teoreettisesti filosofista sekavuutta, käytännöllisesti — antautumista tai avuttomuutta fideismin edessä.

Katsokaapa nyt „uusimman positivismin” tätä aihetta koskevaa „oppia”. Mach kirjoittaa: „Paikka ja aika ovat aistimussarjojen järjestettyjä (eli sopusointuun saatettuja, wohlgeordnete) systeemejä” („Mekaniikka”, 3. saks. painos, s. 498). Tämä on ilmeistä idealistista mielettömyyttä, joka johtuu väistämättömästi siitä opista, että kappaleet ovat aistimuskomplekseja. Ihminen aistimukseen ei ole paikassa ja ajassa, vaan paikka ja aika ovat ihmisessä, ihmisestä riippuvaisia ja ihmisen synnyttämiä; niin on asia Machin mukaan. Hän tuntee luisuvansa idealismiin ja „vastustele”, tehden suuren määrän varauksia ja Dühringin tavoin hukuttaen kysymyksen pitkäveteisiin järkeilyihin (ks. erikoisesti „Tieto ja harha”) paikkaa ja aikaa koskevien käsitteidemme muuttuvuudesta, niiden suhteellisuudesta j.n.e. Mutta tämä ei häntä pelasta eikä voikaan pelastaa, sillä idealistinen kanta tässä kysymyk-



sessä voidaan todella voittaa ainoastaan tunnustamalla paikan ja ajan objektiivinen reaalisuus. Mutta sitä ei Mach millään muotoa halua tehdä. Hän rakentaa ajan ja paikan tieto-opillisen teorian relativismin periaatteen pohjalle, ja siinä kaikki. Kuten jo absoluuttisesta ja suhteellisesta totuudesta puhuessamme selvitimme, ei tällainen rakennelma itse asiassa voi viedä mihinkään muuhun kuin subjektiiviseen idealismiin.

Vastustaessaan omista perusolettamuksistaan johtuvia väistämättömiä idealistisia johtopäätöksiä Mach kiistelee Kantia vastaan, puolustaen paikan käsitteen kokemuseräisyyttä („Tieto ja harha”, 2. saks. painos, S. 350, 385). Mutta jos objektiivinen todellisuus ei esiinny kokemuksessa (kuten Mach opettaa), niin tuollainen Kantille esitetty vastaväite ei poista hituistakaan *sekä* Kantin *että* Machin yhteistä agnostisismia käsityskantaa. Jos otamme paikan käsitteen kokemuksesta siten, että se *ei ole* meidän ulkopuolellamme olevan objektiivisen todellisuuden heijastusta, niin Machin teoria jää idealistiseksi. Luonnon olemassaolo miljoonissa vuosissa mitattavassa *ajassa, ennen* ihmisen ilmaantumista ja ennen inhimillistä kokemusta, osoittaa tuon idealistisen teorian järjettömyyden.

„Fysiologisessa suhteessa”, kirjoittaa Mach, „ovat aika ja paikka suuntausaistimuksia, jotka yhdessä aistihavaintojen kanssa määräävät biologisesti tarkoituksenmukaisten mukautumisreaktioiden valloilleen pääsyn (Auslösung). Fysikaalisessa suhteessa aika ja paikka ovat fysikaalisten elementtien riippuvaisuuksia toisistaan” (sama, S. 434).

Relativisti Mach rajoittuu tarkastelemaan ajan *käsitettä* eri suhteissa! Hänkin polkee paikallaan samoin kuin Dühring. Jos „elementit” ovat aistimuksia, niin fysikaalisten elementtien riippuvaisuus toisistaan ei voi olla ihmisen ulkopuolella, ennen ihmistä, ennen elimellistä materiaa. Jos ajan ja paikan aistimukset voivat antaa ihmiselle biologisesti tarkoituksenmukaisen suuntauksen, niin ne voivat antaa sen vain sillä ehdolla, että nämä aistimukset kuvastavat ihmisen ulkopuolella olevaa *objektiivista todellisuutta*: ihminen ei kykenisi biologisesti mukautumaan ympäristöön, elleivät hänen aistimuksensa antaisi hänelle *objektiivisesti oikeaa* käsitystä tästä ympäristöstä. Oppi paikasta ja ajasta on erottamattomasti sidottu tieto-opin peruskysymyksen ratkaisuun: ovatko meidän aistimuksemme

kappaleiden ja olioiden kuvia vai ovatko kappaleet meidän aistimustemme komplekseja. Mach vain hapuilee näiden kahden ratkaisun välillä.

Nykyisessä fysiikassa, sanoo hän, pysyttelee Newtonin käsitys absoluuttisesta ajasta ja paikasta (S. 442—444), ajasta ja paikasta sellaisenaan. Tämä käsitys näyttää „meistä” järjettömältä, jatkaa Mach, ilmeisesti aavistamatta, että maailmassa on materialisteja ja materialistinen tietoteoria. Mutta *käytännössä* on tämä käsitys ollut *vaaraton* (unschädlich, S. 442) ja sen vuoksi sitä ei ole pitkiin aikoihin arvosteltu.

Tämä naiivi huomautus materialistisen käsityksen vaarattomuudesta paljastaa Machin täydellisesti. Ensinnäkään ei ole totta, että idealistit eivät olleet tätä käsitystä „pitkiin aikoihin” arvostelleet; Mach jättää yksinkertaisesti huomiotta idealistisen ja materialistisen tietoteorian välisen taistelun tässä kysymyksessä; hän välttelee näiden molempien käsitysten suoraa ja selvää esittämistä. Toiseksi, katsoessaan kiistanalaiseksi asettamansa materialistiset käsitykset „vaarattomiksi” Mach itse asiassa myöntää ne oikeiksi. Sillä miten olisi väärä voinut vuosisatoja olla vaaratonta? Mihin on joutunut se käytäntökriteeri, jolla Mach yritti leikkiä? Materialistinen käsitys ajan ja paikan objektiivisesta todellisuudesta voi olla „vaaraton” ainoastaan sen vuoksi, että luonnontiede *ei mene* ajan ja paikan rajojen yli, aineellisen maailman puitteiden yli, vaan jättää tämän askartelun taantumuksellisen filosofian professoreille. Tällainen „vaarattomuus” on samaa kuin oikeellisuus.

„Vaarallista” on Machin idealistinen käsitys paikasta ja ajasta, sillä ensinnäkin se avaa ovet selkoselälleen fideisimille, ja toiseksi *viettelee* itsensä Machin tekemään taantumuksellisia johtopäätöksiä. Esimerkiksi vuonna 1872 Mach kirjoitti, että „kemiallisia elementtejä ei ehdottomasti tarvitse käsittää kolmiulotteisessa paikassa” („Erhaltung der Arbeit”, S. 29\*, toistettu S. 55). Tällainen menettely olisi „tarpeettoman rajoituksen asettamista itsellemme. Ei ole mitään pakkoa käsittää puhtaasti ajatuksellisia seikkoja (das bloss Gedachte) paikassa olevaksi, s.o. suhteessa näkyvään ja tuntuvaan, aivan samoin kuin ei ole pakko ajatella niitä jossakin määrätyssä sävelkorkeudessa” (27).

\* — „Työn säilymisen periaate”, s. 29. *Toim.*

„Se, että tähän mennessä ei ole onnistuttu luomaan tyydyttävää sähköteoriaa, johtuu kenties siitä, että sähköilmiöiden selitykseksi on ehdottomasti haluttu esittää molekylaari-prosessit, jotka tapahtuvat kolmiulotteisessa tilassa” (30).

Sen suoran ja sekoittamattoman machilaisuuden kannalta katsoen, jota Mach vuonna 1872 avoimesti puolusti, on aivan kiistaton ajatus: jos molekyylit, atomit, lyhyesti sanoen kemialliset elementit eivät ole aistittavissa, niin ne ovat „ainoastaan ajatusolioita” (das bloss Gedachte). Mutta jos näin on, ja jos paikalla ja ajalla ei ole objektiivisesti reaalista merkitystä, niin on selvää, että atomeja ei suinkaan tarvitse ehdottomasti käsittää *paikassa* oleviksi! „Rajoittakoot itsensä” fysiikka ja kemia kolmiulotteiseen tilaan, missä materia liikkuu,— mutta sähköön selittämistä varten voidaan etsiä sen elementtejä paikasta, joka *ei ole* kolmiulotteinen!

Se, että meidän machilaisemme kiertävät varovasti tämän Machin järjettömyyden, vaikka hän toistaa sen vuonna 1906 („Tieto ja harha”, 2. painos, s. 418),— on ymmärrettävää, sillä heidän pitäisi muutoin suoraan, ilman verukkeita ja vastakohtien „sovittamis”-yrityksiä asettaa kysymys idealistisesta ja materialistisesta käsityksestä paikkaan nähden. Samoin on ymmärrettävää sekin, että muuan immanenttien koulukunnan päämiehistä, Anton von Leclair, jo silloin 70-luvulla, jolloin Mach oli aivan tuntematon ja jolloin „oikeaoppiset fyysikot” jopa kieltäytyivät julkaisemasta hänen kirjoituksiaan, tarrautui *kaikin voimin nimenomaan tähän* Machin ajatukseen, pitäen sitä erinomaisena materialismin hylkäämisenä ja idealismin tunnustamisena! Sillä Leclair ei ollut vielä silloin keksinyt tai ei ollut lainannut Schuppelta ja Schubert-Soldernilta tai J. Rehmeltä „*uutta*” nimeä „immanenttinen koulukunta”, vaan sanoi *suoraan* itseään *kriittilliseksi idealistiksi* \*. Tämä kaksimielisyydestä vapaa fideismin puolustaja, joka saarnaa sitä avoimesti filosofisissa teoksissaan, julisti tällaisten puheiden vuoksi Machin heti suureksi filosofiksi, „vallankumoukselliseksi tämän sanan parhaassa mielessä” (S. 252), ja hän oli aivan oikeassa. Machin lausunto on

\* Anton von Leclair. „Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik”. Prag, 1879 („Nykyisen luonnontieteen realismi Berkeleyyn ja Kantin tietokritiikin valossa”, Praha, 1879. Toim.).

siirtymistä luonnontieteen leiristä fideismin leiriin. Sekä vuonna 1872 että vuonna 1906 luonnontiede on etsinyt, etsii ja löytää — ainakin *tapailee* — sähköatomia, elektronia kolmiulotteisessa paikassa. Luonnontiede ei aseta kyseenalaiseksi sitä, että sen tutkima aine ei ole olemassa muutoin kuin kolmiulotteisessa paikassa, ja siis myös tämän aineen osaset, vaikkapa ne olisivat niin pieniä, ettemme voi niitä nähdä, „ehdottomasti” ovat olemassa juuri tässä kolmiulotteisessa paikassa. Vuoden 1872 jälkeen kuluneiden enemmän kuin kolmen vuosikymmenen ajan, jona tiede on saavuttanut jättiläismäisiä, päätähuimaavia menestyksiä kysymyksessä materian rakenteesta, on materialistinen käsitys paikasta ja ajasta edelleenkin pysynyt „vaarattomana”, s.o. entiseen tapaan ollut sopusoinnussa luonnontieteen kanssa, mutta Machin ja kumpp. päinvastainen käsitys on ollut „vaarallista” asemien luovuttamista fideismille.

„Mekaniikassaan” Mach puolustelee niitä matemaatikkoja, jotka tutkivat kysymystä ajateltavista  $n$ -ulotteisista paikoista, sellaisia syytöksiä vastaan, että he muka ovat syyllisiä niihin „hirveisiin” johtopäätöksiin, jotka seuraavat heidän tutkimuksistaan. Tuo puolustelu on eittämättä täysin oikeudenmukainen, mutta katsokaapa, minkälaisen *tieto-opillisen* asenteen Mach tässä puolustuksessa ottaa. Uusin matematiikka, sanoo Mach, on herättänyt sangen tärkeän ja hyödyllisen kysymyksen  $n$ -ulotteisesta paikasta ajateltavissa olevana paikkana, mutta „todelliseksi tapaukseksi” (ein wirklicher Fall) jää ainoastaan kolmiulotteinen paikka (3. painos, ss. 483—485). Sen vuoksi „monet teologit, jotka ovat kohdanneet vaikeuksia sen suhteen, minne sijoittaisivat helvetin”, ja myöskin spiritistit ovat suotta yrittäneet hyötyillä neljännestä ulottuvaisuudesta (sama).

Mainiota! Mach ei halua mennä teologien ja spiritistien seuraan. Mutta millä hän *tietoteoriassaan* erottaa itsensä heistä? Sillä, että vain kolmiulotteinen paikka on *todellinen!* Mitä puolustusta teologeja ja kumpp. vastaan se on, kun te ette myönnä paikan ja ajan objektiivista todellisuutta? Te käytätte siis sellaista menettelytapaa, että vaieten teette lainailuja materialismilta silloin kun on loitottava spiritisteistä. Sillä kun materialistit katsovat todellisen maailman, meidän aistimamme materian *objektiiviseksi* realiteetiksi, niin heillä on oikeus tehdä tästä se päätelmä,

että kaikki inhimilliset ajatusrakennelmat, olipa niillä mikä tarkoitusperä tahansa, ovat *epätodellisia*, jos ne menevät ajan ja paikan puitteiden yli. Te, herrat machilaiset, sitä vastoin kiellätte „todellisuudelta” objektiivisen reaalisuuden taistellessanne materialismia vastaan ja vedätte sen jälleen salaa esiin silloin, kun on taisteltava johdonmukaista, loppuun saakka pelotonta ja avointa idealismia vastaan! Ellei ajan ja paikan *suhteellisessa*, relatiivisessa käsitteessä ole mitään muuta kuin suhteellisuutta, ellei ole objektiivista (= sekä ihmisestä että ihmiskunnasta riippumatonta) todellisuutta, jota nämä suhteelliset käsitteet heijastavat, niin miksi ihmiskunnalla, ihmiskunnan enemmistöllä ei olisi oikeutta käsitteeseen ajan ja paikan ulkopuolella olevista olioista? Jos Machilla on oikeus etsiä sähköatomeja tai yleensä atomeja kolmiulotteisen paikan *ulkopuolelta*, niin miksi ihmiskunnan enemmistöllä ei olisi oikeutta etsiä atomeja tai moraalin perusteita kolmiulotteisen paikan *ulkopuolelta*?

„Ei ole vielä ollut sellaista kättilöä, joka olisi auttanut synnytystä neljännen ulottuvaisuuden avulla”, kirjoittaa Mach samassa kirjassa.

Erinomainen argumentti — mutta vain niille, jotka näkevät käytäntökriteerissä *objektiivisen* totuuden, meidän aistimaailmamme *objektiivisen* todellisuuden vahvistuksen. Jos aistimuksemme antavat meille objektiivisesti oikean kuvan meistä riippumatta olevasta ulkomaailmasta, silloin tuo argumentti vetoomuksineen kättilöön, vetoomuksineen koko inhimilliseen käytäntöön on kelvollinen. Mutta silloin koko machilaisuus filosofisena suuntana ei kelpaa mihinkään.

„Minä toivon”, jatkaa Mach vedoten teokseensa vuodelta 1872, „ettei kukaan rupea puolustelemaan mitään kummitusjuttua (die Kosten einer Spukgeschichte bestreiten) sen avulla, mitä olen tästä kysymyksestä sanonut ja kirjoittanut”.

On mahdotonta toivoa, että Napoleon ei kuollut toukokuun 5 p:nä 1821. On mahdotonta toivoa, että machilaisuus ei tule tekemään palveluksia „kummitusjutuille”, kun se jo on tehnyt ja tekee edelleenkin palveluksia immanenteille!

Eikä vain immanenteille, kuten tuonnempana näemme. Filosofinen idealismi on vain peiteltyä ja sievisteltyä kummitusjuttua. Katsokaapa empiriokritisismän ranskalaisia ja englantilaisia edustajia, jotka ovat vähemmän konstikkaita

kuin tämän filosofisen virtauksen saksalaiset edustajat. Poincaré sanoo, että paikan ja ajan käsitteet ovat suhteellisia ja että siis (ei-materialisteille tämä on todellakin „siis”) „ei luonto anna (eli määrää, impose) niitä” (noita käsitteitä) „meille, vaan me annamme ne luonnolle, sillä me havaitsemme ne sopiviksi” (l. c., p. 6). Eikö tämä oikeuta saksalaisia kantilaisia olemaan ihastuneita? Eikö tämä vahvista Engelsin lausuntoa, että johdonmukaisten filosofisten oppien on otettava ensisijaiseksi joko luonto tai ihmisen ajattelu?

Englantilaisen machilaisen Karl Pearsonin katsomukset ovat täysin määriteltyjä. „Me emme voi väittää”, sanoo hän, „että paikka ja aika ovat reaalisesti olemassa; ne eivät ole olioissa, vaan meidän tavassamme (our mode) mieltää olioita” (l. c., p. 184). Se on suoraa ja avomielistä idealismia. „Aika, samoin kuin paikka, on eräs niistä tavoista (kirjaimellisesti: kaavoista, plans), joilla tämä suurenmoinen lajittelukone, inhimillinen tietokyky, sijoittaa järjestykseen (arranges) aineistonsa” (sama). K. Pearsonin loppupäätelmä, jonka hän tapansa mukaan esittää täsmällisinä ja selvinä teeseinä, kuuluu: „Paikka ja aika eivät ole ilmiömaailman (phenomenal world) realiteetteja, vaan tapoja (moduksia, modes), joilla me miellämme oliot. Ne eivät ole äärettömiä eivätkä loputtomiin jaollisia, sillä olemukseltaan (essentially) ne ovat meidän mielteidemme sisällön rajoittamia” (p. 191, V luvun johtopäätökset paikasta ja ajasta).

Tunnollinen ja rehellinen materialismin vihollinen Pearson, jonka kanssa — toistamme — Mach tavan takaa ilmaisee olevansa täydellisesti samaa mieltä ja joka avoimesti puhuu yksimielisyydestään Machin kanssa, ei kyhäile erikoista nimikilpeä filosofialleen, vaan muutta mutkitta mainitsee ne klassikot, joista hän juontaa filosofisen linjansa: Hume ja Kantin (p. 192)!

Ja kun Venäjältä löytyi naiiveja ihmisiä, jotka uskoivat, että machilaisuus on antanut „uuden” ratkaisun kysymykselle paikasta ja ajasta, niin englantilaisessa kirjallisuudessa toisaalta luonnontutkijat, toisaalta idealistiset filosofit ottivat heti aivan selvän kannan machilaisen K. Pearsonin suhteen. Tässä esimerkiksi biologi Lloyd Morganin lausunto: „Luonnontieto sellaisenaan katsoo ilmiöiden maailman ulkopuoliseksi tarkkailijan järkeen

nähdän, siitä riippumattomaksi”, kun taas professori Pearson on ottanut „idealistsien kannan” \*. „Luonnontiedolla tieteenä on käsittääkseni täysi syy pitää paikkaa ja aikaa puhtaasti objektiivisina kategorioina. Biologilla on luullakseni oikeus tarkastella elimistöjen jakaantumista paikassa, geologilla — niiden jakaantumista ajassa, pysähtymättä selittämään lukijalle, että puhe on ainoastaan aistihavainnoista, kasautuneista aistihavainnoista, havaintojen määräytyistä muodoista. Kaikki tuo voi kenties olla hyväkin, mutta fysiikassa ja biologiassa se ei kelpaa” (p. 304). Lloyd Morgan on sen agnostisismien edustaja, jota Engels nimitti „häpeileväksi materialismiksi”. Niin „sovinnoillisia” kuin sellaisen filosofian tendenssit ovatkin, osoittautui Pearsonin katsomusten sovittaminen yhteen luonnontiedon kanssa kuitenkin mahdottomaksi. Pearsonin mukaan „järki on ensin paikassa ja sitten paikka järjessä”, sanoo toinen kriitikko \*\*. „Kantin nimeen liittyvä oppi paikasta ja ajasta on epäilemättä”, vastasi K. Pearsonin puolustaja R. J. Ryle, „inhimillisen tiedon idealistisen teorian tärkein myönteinen saavutus sitten piispa Berkeleyn aikojen. Ja Pearsonin „Tieteen alkeisoppaan” mainioimpia piirteitä on se, että siinä, ehkä ensi kerran englantilaisen oppineen teoksessa, löydämme sekä Kantin opin perustotuuden täydellisen tunnustamisen että sen lyhyen, mutta selvän esityksen”...\*\*\*

Englannissa ei siis itsellään machilaisilla, ei heidän luonnontieteilijäin leirissä olevilla vastustajillaan eikä ammattifilosofien leirissä olevilla kannattajillaan ole epäilyksen häivääkään sen suhteen, että Machin oppi ajasta ja paikasta on luonteeltaan idealistinen. Se on jäänyt „huomaamatta” ainoastaan joiltakin venäläisiltä kirjoittajilta, jotka haluavat olla marxilaisia.

„Engelsin monet erinäiset mielipiteet”, kirjoittaa esimerkiksi V. Bazarov „Kirjoitelmissa”, s. 67, „esimerkiksi hänen käsityksensä „puhtaasta” ajasta ja paikasta, ovat nyt jo vanhentuneet”.

\* „Natural Science” 54, vol. I, 1892, p. 300 („Luonnontieto”, I osa, 1892, s. 300. Toim.).

\*\* J. M. Bentley Pearsonista lehdessä „The Philosophical Review” 82, vol. VI, 5, 1897, Septemb., p. 523 („Filosofinen katsaus”, VI nide, 5, 1897, syyskuu, s. 523. Toim.).

\*\*\* R. J. Ryle Pearsonista julkaisussa „Natural Science”, Aug. 1892, p. 454 („Luonnontieto”, elokuu 1892, s. 454. Toim.).

Kuinkas muuten. Materialisti Engelsin mielipiteet ovat vanhentuneet, mutta idealisti Pearsonin ja sekavan idealistin Machin mielipiteet ovat kaikkein uusimpia! Hullunkurisinta tässä on se, ettei Bazarov epäröikään, että käsitukset paikasta ja ajasta, nimittäin niiden objektiivisen todellisuuden tunnustaminen tai kieltäminen, voidaan lukea „erinäisiin mielipiteisiin” vastakohtana „maailmankatsomuksen lähtökohdalle”, josta tämä kirjoittaja seuraavassa lauseessa puhuu. Siinä on havainnollinen näyte siitä „eklektisestä kerjäläisrokasta”, josta Engels mainitsi viime vuosisadan 80-luvun saksalaisesta filosofiasta puheen ollen. Sillä Marxin ja Engelsin materialistisen maailmankatsomuksen „lähtökohdan” asettaminen heidän ajan ja paikan objektiivista todellisuutta koskevaa „erinäistä mielipidettään” vastaan on yhtä huutavaa järjettömyyttä kuin jos asettaisitte Marxin talousteorian „lähtökohdan” hänen lisäarvoa koskevaa „erinäistä mielipidettään” vastaan. Kun Engelsin oppi ajan ja paikan objektiivisesta todellisuudesta reväistään irti hänen opistaan „olioiden sinänsä” muuttumisesta „olioiksi meitä varten”, objektiivisen ja absoluuttisen totuuden, nimittäin meille aistimuksissa esiintyvän objektiivisen todellisuuden tunnustamisesta, luonnon objektiivisen lainmukaisuuden, syysuhteen ja välttämättömyyden tunnustamisesta, niin se merkitsee ehjän filosofian muuttamista sekasopaksi. Bazarov, kuten kaikki machilaiset, on kompastunut siinä, että on sotkenut inhimillisten aika- ja paikkakäsitteiden muuttuvuuden, niiden erittäin suhteellisen luonteen, sen tosiasian muuttumattomuuden kanssa, että ihminen ja luonto ovat olemassa ainoastaan ajassa ja paikassa, mutta pappien keksimät sekä tietämättömien ja murjottujen ihmiskunnanjoukkojen mielikuviituksen ylläpitämät olennot ajan ja paikan ulkopuolella ovat sairaalloista fantasiaa, filosofisen idealismin temppuja, kelvottoman yhteiskuntajärjestelmän kelvotonta tuotetta. Tieteen oppi aineen rakenteesta, ravinnon kemiallisesta kokoonpanosta, atomista ja elektronista voi vanhentua ja vanhentuukin joka päivä, mutta se totuus, että ihminen ei voi ravita itseään ajatuksilla eikä synnyttää lapsia pelkän platonisen rakkauden vallitessa, ei voi vanhentua. Filosofia, joka kieltää ajan ja paikan objektiivisen todellisuuden, on yhtä järjetöntä, sisäisesti mätää ja valheellista kuin näiden mainittujen totuuksien kieltäminenkin. Idealistien.



ja agnostikkojen metkut ovat suurin piirtein yhtä ulkokuul-  
taisia kuin fariseusten saarnaama platoninen rakkauskin!

Valaistakseni tätä eroa aika- ja paikkakäsitemme  
suhteellisuuden — ja tässä kysymyksessä tieto-opin puit-  
teissa vallitsevan materialistisen ja idealistisen linjan  
*ehdottoman* västakkaisuuden — välillä, esitän vielä kuvaa-  
van lainauksen eräältä hyvin vanhalta, mutta hyvin puh-  
taalta „empiriokriitikolta”, nimittäin humelaiselta Schulze-  
Aenesidemukselta, joka vuonna 1792 kirjoitti:

„Jos mielikuvista lähtien päätellään „olioista meidän  
ulkopuoellamme”, niin silloin „paikka ja aika ovat jotain  
meidän ulkopuoellamme olevaa todellista ja reaalisesti  
olevaa, sillä kappaleiden olemassaolo voidaan kuvitella  
ainoastaan olevaisessa (vorhandenen) paikassa ja muutos-  
ten tapahtuminen ainoastaan olevaisessa ajassa” (l.c.,  
S. 100).

Juuri niin! Hyljäten jyrkästi materialismin ja pienim-  
mänkin myönnötyksen sille, Humeen kannattaja Schulze  
hahmottelee vuonna 1792 aika- ja paikkakysymyksen suh-  
detta meidän ulkopuoellamme olevan objektiivisen todelli-  
suuden kysymykseen samoin kuin tätä suhdetta hahmottelee  
materialisti Engels vuonna 1894 (Engelsin viimeinen a'ku-  
lause „Anti-Dühringiin” on päivätty toukokuun 23 p:nä 1894).  
Tämä ei merkitse, etteivät meidän käsityksemme ajasta  
ja paikasta olisi sadan vuoden aikana muuttuneet, eikä  
sitä, ettei näiden käsitysten *kehityksestä* olisi koottu suurta  
määrää uutta aineistoa (johon Engelsin niin sanotuksi  
kumoamiseksi sekä Tshernov-Voroshilov että Valentinov-  
Voroshilov viittaavat). Se merkitsee, että materialismin ja  
agnostismin välinen *suhde* filosofisina päälinjoina ei ole  
voinut muuttua, keikaroikoot machilaisemme millä „uusilla”  
nimillä tahansa.

Bogdanov ei myöskään lisää idealismin ja agnostismin  
vanhaan filosofiaan yhtään mitään muuta kuin „uusia”  
nimiä. Toistelllessaan Heringin ja Machin mietteitä fysiolo-  
gisen ja geometrisen paikan eli aistein havaittavan paikan  
ja abstraktisen paikan välisestä eroavuudesta („Empi-  
riomonismi”, I, 26), hän toistaa täydelleen Dühringin vir-  
heen. Kysymys siitä, nimenomaan millä tavalla ihminen  
eri aistieliänsä avulla havaitsee paikan ja millä tavalla —  
pitkän historiallisen kehityksen tietä — näistä havainnoista  
ovat muovautuneet abstraktiset paikkakäsitteet, on aivan

toista kuin kysymys siitä, vastaako ihmiskunnasta riippumaton objektiivinen todellisuus näitä aistihavaintoja ja näitä ihmiskunnan käsitteitä. Tätä viimeksi mainittua kysymystä, vaikka se on ainoa filosofinen kysymys, Bogdanov ei ole „huomannut” edellistä kysymystä koskevien yksityiskohtaisten tutkielmien muodostaman rökkiön seasta, minkä vuoksi hän ei ole kyennyt asettamaan selvästi Engelsin materialismia Machin käsitesekaannusta vastaan.

Aika samoin kuin paikkakin „on eri ihmisten kokemuksen yhteiskunnallisen yhteensovittamisen muoto” (sama, s. 34), niiden „objektiivisuus” on „yleinen merkitys” (sama).

Se on silkkaa valhetta. Yleinen merkitys on myös uskonnolla, joka ilmaisee ihmiskunnan suurimman osan kokemuksen yhteiskunnallista yhteensovittamista. Mutta mikään objektiivinen todellisuus ei vastaa uskonnon oppia, esimerkiksi oppia maapallon menneisyydestä ja maailman luomisesta. Tieteen oppia siitä, että maapallo on ollut olemassa *ennen* mitään yhteiskunnallisuutta, *ennen* ihmiskuntaa, *ennen* orgaanista materiaa, että se on ollut olemassa *määrätyn* ajan kuluessa ja muihin taivaankappaleihin nähden *määrätys* paikassa — tätä oppia (vaikka se tieteen kullakin kehitystasolla on yhtä suhteellinen kuin uskonnonkin jokainen kehitysvaihe) *vastaa* objektiivinen todellisuus. Bogdanovin mukaan paikan ja ajan eri muodot mukautuvat ihmisten kokemukseen ja heidän tietokykyynsä. Asia on kuitenkin aivan päinvastoin: meidän „kokemuksemme” ja meidän tietomme mukautuvat yhä enemmän *objektiiviseen* paikkaan ja aikaan, *kuivastaen* niitä yhä oikeammin ja syvämmäin.

## 6. VAPAAUS JA VALTTAMATTOMUUS

„Kirjoitelmien” sivuilla 140—141 A. Lunatsharski lainaa Engelsin tästä kysymyksestä „Anti-Dühringissä” esittämän lausunnon ja yhtyy täydellisesti Engelsin „hämmästyttävän selvään ja sattuvaan” asian luonnehtimiseen mainitun teoksen vastaavalla „ihmeellisellä sivulla” \*.

\* Lunatsharski sanoo: „...uskonnollisen ekonomian ihmeellinen sivu. Sanon näin silläkin uhalla, että aiheutan hymyilyä ei-uskovaisessa lukijassa”. Oikoot teidän hyvät aikomuksenne mitkä hyvänsä, toveri Lunatsharski, mutta teidän keimailunne uskonnon kanssa eivät hymyilytä, vaan inhottavat \*.

Tässä on todellakin paljon ihmeellistä. Kaikkein „ihmeellisintä” on se, ettei A. Lunatsharski eivätkä monet muut machilaiset, jotka haluavat olla marxilaisia, ole „huomanneet” vapautta ja välttämättömyyttä koskevien Engelsin lausuntojen tieto-opillista merkitystä. Lukeneet he kyllä ovat, ovatpa kirjoittaneet muistiinkin, mutta mitä mikin tarkoittaa, sitä he eivät ole ymmärtäneet.

Engels sanoo: „Hegel oli ensimmäinen, joka esitti oikein vapauden suhteen välttämättömyyteen. Vapaus on hänelle välttämättömyyden tiedostamista. „Välttämättömyys on sokea vain sikäli kuin sitä ei ole käsitetty”. Vapaus ei ole unelmoitua riippumattomuutta luonnon laeista, vaan näiden lakien tiedostamista ja täten saatua mahdollisuutta panna luonnon lait suunnitelmallisesti vaikuttamaan määrätarkoituksissa. Tämä koskee sekä ulkoisen luonnon lakeja että myöskin niitä lakeja, jotka ohjaavat itsensä ihmisen ruumiillista ja henkistä olemista, kahta lakien luokkaa, jotka me voimme erottaa toisistaan korkeintaan mielikuvisamme, mutta emme todellisuudessa. Tahdon vapaus ei siis merkitse mitään muuta kuin kykyä tehdä ratkaisu asian-tuntemuksella. Siis mitä *vapaampi* ihmisen mielipide jostain kysymyksestä on, sitä suuremmalla *välttämättömyydellä* on tämän mielipiteen sisältö määrätty... Vapaus on luonnon välttämättömyyksien (Naturnotwendigkeiten) tiedostamiseen perustuvaa valtaa itseemme ja ulkoiseen luontoon nähden”... (ss. 112—113, viides saks. painos)<sup>57</sup>.

Tarkastelkaamme, mihin tieto-opillisiin perusolettamuksiin koko tämä päätelmä pohjautuu.

Ensinnäkin, Engels tunnustaa heti päätelmiensä alusta alkaen luonnon lait, ulkoisen luonnon lait, luonnon välttämättömyyden, s.o. kaiken sen, minkä Mach, Avenarius, Petzoldt ja kumpp. julistavat „metafysiikaksi”. Jos Lunatsharski olisi halunnut todenteolla miettiä Engelsin „ihmeellistä” lausuntoa, niin hän ei olisi voinut olla huomaamatta materialistisen tietoteorian peruseroavuutta agnostisismista ja idealismista, jotka kieltävät luonnon lainmukaisuuden tai selittävät sen ainoastaan „loogiseksi” j.n.e., j.n.e.

Toiseksi, Engels ei pinnistele vapauden ja välttämättömyyden „määritelmien” keksimisessä, noiden skolastisten määritelmien, jotka eniten askarruttavat taantumuksellisia professoreja (sellaisia kuin Avenarius) ja heidän oppilaitaan

(sellaisia kuin Bogdanov). Engels tarkastelee toisaalta ihmisen tietoa ja tahtoa, toisaalta luonnon välttämättömyyttä, ja kaikenlaisen määritelmän, kaikenlaisen definition asemesta sanoo yksinkertaisesti, että luonnon välttämättömyys on ensisijainen, ihmisen tahto ja tajunta ovat toissijaisia. Viimeksi mainittujen on ehdottomasti ja välttämättä mukauduttava ensin mainittuun; Engels pitää tätä niin itsestään selvänä asiana, ettei tuhlaa liikoja sanoja mielipiteensä selittämiseksi. Vain venäläiset machilaiset ovat voineet *tehdä valituksia Engelsin* esittämän materialismin yleisen määritelmän johdosta (luonto on ensisijainen, tajunta toissijainen: muistanette Bogdanovin „arvelut” tämän johdosta!) ja samalla pitää „ihmeellisenä” ja „hämmästyttävän sattuvana” *yksityistapausta*, jolloin Engels *soveltaa* tätä yleistä perusmääritelmää.

Kolmanneksi, Engels ei epäile „sokean välttämättömyyden” olemassaoloa. Hän myöntää, että on olemassa välttämättömyys, jota ihminen *ei ole tiedostanut*. Tämä näkyy selvääkin selvemmin esitetystä lainauksesta. Mutta machilaiden kannalta katsoen, kuinka voi ihminen *tietää*, että on olemassa sellaista, mitä hän *ei tiedä*? Tietää tiedostamattoman välttämättömyyden olemassaolo? Eikö se ole „mystiikka”, „metafysiikka”, „fetishien” ja „epäjumalien” tunnustamista, „Kantin tiedostamaton olio sinänsä”? Jos machilaiset syventyisivät ajattelemaan, niin he varmasti huomaisivat, että toisaalta Engelsin miitteet olioiden objektiivisen luonnon tiedostamisen mahdollisuudesta ja „olion sinänsä” muuttumisesta „olioksi meitä varten” ja toisaalta hänen miitteensä sokeasta, tiedostamattomasta välttämättömyydestä *käyvät täydellisesti yhteen*. Jokaisen erillisen ihmisyksilön tajunnan kehitys ja koko ihmiskunnan kollektiivisten tietojen kehitys näyttää meille joka askeleella tiedostamattoman „olion sinänsä” muuttumisen tiedostetuksi „olioksi meitä varten”, sokean, tiedostamattoman välttämättömyyden, „välttämättömyyden sinänsä”, muuttumisen tiedostetuksi „välttämättömyydeksi meitä varten”. Tieto-opillisesti ei näiden muuttumisten välillä ole yhtään mitään eroa, sillä peruskanta on kummassakin sama, nimittäin: materialistinen, ulkomaailman ja ulkoisen luonnon lakien objektiivisen todellisuuden tunnustaminen, jolloin sekä tuo maailma että nuo lait ovat kyllä täysin ihmisen tiedostettavissa, mutta hän ei voi milloinkaan tiedostaa

niitä *loppuun asti*. Me emme tiedä luonnon välttämättömyyttä sää-ilmiöissä ja sikäli me olemme pakosta sään orjia. Mutta *tietämättä* tätä välttämättömyyttä *me tiedämme* kuitenkin, että se on olemassa. Mistä tämä tieto tulee? Siitä samasta, mistä sekin tieto, että oliot ovat olemassa meidän tajuntamme ulkopuolella ja siitä riippumatta, nimittäin: tietojemme kehityksestä, joka näyttää mi'joonia kertoja jokaiselle ihmiselle, että tietämättömyys muuttuu tiedoksi silloin, kun esine vaikuttaa meidän aistielimiimme, ja päinvastoin: tieto muuttuu tietämättömyydeksi silloin, kun tuon vaikutuksen mahdollisuus katoaa.

Neljänneksi, esitetyssä lausunnossa Engels ilmeisesti soveltaa „saltovitaalista” menetelmää filosofiassa, s.o. tekee *hyppäyksen* teoriasta käytäntöön. Yksikään niistä oppineista (ja tyhmistä) filosofianprofessoreista, joiden perässä meidän machilaisemme kulkevat, ei milloinkaan katso voivansa tehdä tuollaisia „puhtaan tieteen” edustajalle häpeällisiä hyppäyksiä. Tietoteoria, jossa pitää mahdollisimman ovelasti leipoa sanoista „definitioita”, on heille aivan eri asia kuin käytäntö. Engelsillä koko elävä inhimillinen käytäntö murtautuu itseensä tietoteoriaan, antaen totuuden *objektiivisen* kriteerin: niin kauan kuin emme tunne luonnon lakia, tekee se, ollen olemassa ja vaikuttaen meidän tietoisuutemme ohitse ja ulkopuolella, meistä „sokean välttämättömyyden” orjia. Opittuamme tuntemaan tämän lain, joka (kuten Marx tuhansia kertoja toisti) vaikuttaa tahdostamme ja tietoisuudestamme *riippumatta*,— me olemme luonnon herroja. Luonnon hallitseminen, mikä ilmenee ihmiskunnan käytännössä, on tulos luonnon ilmiöiden ja prosessien objektiivisesti oikeasta heijastumisesta ihmisen päässä ja todistus siitä, että tämä heijastus (niissä rajoissa, jotka käytäntö meille osoittaa) on objektiivista, absoluuttista, ikuista totuutta.

Mitä siis saamme lopputulokseksi? Engelsin ajatuksenjuoksun jokainen askel, miltei kirjaimellisesti jokainen lause, jokainen väittäjä rakentuu kokonaan ja yksinomaan dialektisen materialismin tietoteorian pohjalle, sellaisiin peruskäsitteihin, jotka lyövät päin kasvoja koko machilaista lorua kappaleista aistimuskomplekseina, „elementeistä”, „aistihavainnon yhteenkäymisestä meidän ulkopuolellemme olevan todellisuuden kanssa” y.m.s., j.n.e. Tästä vähääkään välittämättä machilaiset hylkäävät materialismin, toistele-

vat (à la \* Berman) kuluneita latteuksia dialektiikasta ja samalla ottavat avosylin vastaan *yhden* dialektisen materialismin sovellutuksista! He ovat ammentaneet filosofiansa eklektisestä kerjäläisrokasta, jota he sitten tarjoavat lukijallekin. He ottavat palasen agnostisismia ja hiukkasen idealismia Machilta, pistävät sekaan palasen Marxin dialektista materialismia ja lepertelevät, että tämä sekasoppa on marxilaisuuden *kehittämistä*. He luulevat, että kun Machilla, Avenariuksella, Petzoldilla ja muilla heidän auktoriteeteillaan ei ole pienintäkään käsitystä siitä, kuinka Hegel ja Marx ratkaisivat kysymyksen (vapaudesta ja välttämättömyydestä), niin se on pelkkä sattuma: koko juttu on siinä, että he eivät ole sattuneet lukemaan jotain sivua jostain kirjasta, eikä suinkaan siinä, että nämä „auktoireetit” ovat olleet ja pysyvät täysin tietämättöminä XIX vuosisadan filosofian *todellisen* edistyksen suhteen, ovat olleet filosofisia obskuranteja ja sellaisiksi jääneet.

Tässä on erään tuollaisen obskurantin, Wienin yliopiston peräti vakinaisen filosofianprofessorin, Ernst Machin, mielelmä:

„Determinismin tai indeterminismin katsantokannan oikeellisuutta ei voida todistaa. Vain täydellinen tai todistettavasti mahdoton tiede voisi antaa tässä ratkaisun. Kysymys on sellaisista olettamuksista, joita tuodaan (man heranbringt) olioiden tarkastelemiseen aina sen mukaan, annetaanko tutkimuksen entisille menestyksille tai epäonnistumisille suurempi tai pienempi subjektiivinen tärkeys (subjektives Gewicht). Mutta tutkimuksen aikana on jokainen ajattelija pakostakin teoreettisesti deterministi” („Tieto ja harha”, 2. saks. painos, ss. 282—283).

Eikö se ole obskurantismia, kun puhdas teoria erotetaan huolellisesti käytännöstä? Kun determinismi rajoitetaan „tutkimuksen” alaan, mutta moraalin alalla, yhteiskunnallisen toiminnan alalla, kaikilla muilla aloilla, paitsi „tutkimuksen” alalla, asia jätetään „subjektiivisen” arvion varaan? Työhuoneessani — sanoo oppinut pedantti — olen deterministi, mutta että filosofi huolehtisi determinismin pohjalle rakennetusta ehjästä maailmankatsomuksesta, joka käsittäisi sekä teorian että käytännön, se ei tule kysymyseenkään. Mach puhuu mauttomuuksia sen vuoksi, että

\* — samoin kuin. *Toim.*

kysymys vapauden ja välttämättömyyden välisestä suhteesta on hänelle teoreettisesti aivan epäselvä.

„...Jokainen uusi löytö paljastaa tietomme puutteellisuuksia ja tuo ilmi sellaisen riippuvaisuuksien jäännöksen, jota siihen asti ei ole huomattu” (283)... Erinomaista! Eikö tämä „jäännös” olekin juuri se „olio sinänsä”, jota tietomme yhä syvällisemmin heijastaa? Ei sinne päinkään: „...Näin ollen sek in, joka teoriassa puolustaa äärimmäistä determinism iä, on käytännössä kiertämättä jäävä indeterministiksi” (283)... Siinä on sulassa sovussa tehty tasanjako \*: teoria professoreille, käytäntö teologeille! Tah i: teoriassa objektivismi (s.o. „häpeilevä” materialismi), käytännössä „subjektiivinen metodi sosiologiassa”. Siinä, että venäläiset pikkuporvariston ideologit, narodnikit, Lesevitshistä Tshernoviin saakka suhtautuvat myötäm ielisesti tähän äitelään filosofiaan, ei ole mitään ihmeteltävää. Mutta kerrassaan surullista on se, että henkilöt, jotka haluavat olla marxilaisia, ovat innostuneet tuollaiseen loruun ja peittelevät häpeillen niitä Machin johtopäätöksiä, jotka ovat erikoisen järjettömiä.

Mutta tahtokysymyksessä Mach ei tyydy käsitesekaanukseen ja puolinaiseen agnostisism iin, vaan menee paljon pitemmälle... „Meidän näläntunteemme”, sanotaan „Mekaniikassa” — „ei oleellisesti eroa rikkihapon pyrkimyksestä sinkkiä kohden, meidän tahtomme ei suurestikaan eroa kiven paineesta alustaansa vastaan”. „Näin ollen” (t.s. tuollaisen käsityksen vallassa) „tunemme olevamme lähempänä luontoa, tarvitsematta hajottaa ihmistä käsittämättömäksi, hämäräperäisten atomien röykkiöksi tai luontoa henkiyhdistelmien systeemiksi” (s. 434, ransk. käännös). Ei siis tarvita materialismia („hämräperäisiä atomeja” tai elektroneja, s.o. aineellisen maailman objektiivisen todellisuuden tunnustamista), ei tarvita sellaista idealismia, joka pitäisi maailmaa hengen „toisena olemisena”, mutta sellainen idealismi, joka pitää maailmaa *tahtona*, on mahdollinen. Me emme ole ainoastaan materialismin yläpuolella, vaan myös „jonkun” Hegelin idealismin yläpuolella ja kuitenkin olemme valmiit koketeeraamaan idealismilla Schopenhauerin hengessä! Meidän

\* Mach „Mekaniikassa”: „Ihmisten uskonnolliset mielipiteet ovat ehdottomasti yksityisasia niin kauan kuin he eivät yritä tyrkyttää niitä muille ihmisille eikä soveltaa kysymyksiin, jotka kuuluvat toiseen alaan” (s. 434 ransk. käännös).

machilaisemme, jotka teeskentelevät loukattua viattomuutta aina, kun mainitaan Machin läheisyydestä filosofiseen idealismiin, ovat tässäkin pitäneet edullisempänä yksinkertaisesti olla vaiti tästä arkaluontoisesta kohdasta. Filosofisessa kirjallisuudessa on kuitenkin vaikea löytää sellaista Machin katsomusten esitystä, jossa ei todettaisi hänen taipumustaan Willensmetaphysik'iin, s.o. voluntaristiseen idealismiin. Tähän viittasi J. Baumann \* — eikä häntä vastaan väitellyt machilainen H. Kleinpeter ruvennut kumoamaan tätä kohtaa, vaan sanoi, että Mach on tietysti „lähempänä Kantia ja Berkeley'ä kuin luonnontieteessä vallalla olevaa metafysiillistä empirismiä” (s.o. vaistonvaraista materialismia; sama, Bd. 6, S. 87). Tähän viittaa myös E. Becher, joka toteaa, että jos Mach toisissa kohdissa tunnustaa voluntaristisen metafysiikan, toisissa taas sanoutuu siitä irti, niin se todistaa vain hänen oppisanastonsa mielivaltaisuutta; tosiasiaa on Machin läheisyys voluntaristiseen metafysiikkaan aivan selvä \*\*. Että tätä metafysiikkaa (s.o. idealismia) on sekoitettu „fenomenologiaan” (s.o. agnostisismiin), sen myöntää myöskin Lucka \*\*\*. Samaan viittaa W. Wundtkin \*\*\*\*. Että Mach on fenomenalisti, „jolle voluntaristinen idealismi ei ole vieras”, sen toteaa myöskin Überweg-Heinzen uusimman filosofian historian käsitelmä \*\*\*\*\*.

Sanalla sanoen, Machin eklektisismi ja hänen taipumuksensa idealismiin on selvä kaikille, paitsi kenties venäläisille machilaisille.

---

\* „Archiv für systematische Philosophie”, 1898, II, Bd. 4, S. 63 („Systemaattisen filosofian arkisto”, 1898, II, 4. nide, s. 63. *Toim.*), Machin filosofisia katsomuksia koskeva kirjoitus.

\*\* *Erich Becher*. „The Philosophical Views of E. Mach”, „Philosophical Review”, vol. XIV, 5, 1905, pp. 536, 546, 547, 548 („E. Machin filosofiset katsomukset” „Filosofisessa katsauksessa”, XIV nide, 5, 1905, ss. 536, 546, 547, 548. *Toim.*).

\*\*\* *E. Lucka*. „Das Erkenntnisproblem und Machs „Analyse der Empfindungen””, „Kantstudien”, Bd. VIII, 1903, S. 400 („Tietämisen probleemi ja Machin „Aistimusten analyysi””, „Kant-tutkielmässä”, VIII osa, 1903, s. 400. *Toim.*).

\*\*\*\* „Systematische Philosophie”, Lpz., 1907, S. 131 („Systemaattinen filosofia”, Leipzig, 1907, s. 131. *Toim.*).

\*\*\*\*\* „Grundriss der Geschichte der Philosophie”, Bd. 4, 9. Auflage, Brl., 1903, S. 250 („Lyhyt esitys filosofian historiasta”, 4. osa, 9. painos, Berliini, 1903, s. 250. *Toim.*).



## IV LUKU

FILOSOFISET IDEALISTIT EMPIRIOKRISISMIN  
ASEKUMPPANEINA JA SEURAAJINA

Tähän asti olemme tarkastelleet empiriokritisismiä erikseen. Nyt on luotava siihen silmäys sen historiallisessa kehityksessä, sen yhteyksissä ja suhteissa muihin filosofiisiin suuntiin. Ensi tilalle nousee tällöin kysymys Machin ja Avenariuksen suhteesta Kantiin.

## I. KANTILAISSUUDEN ARVOSTELU VASEMMALTA JA OIKEALTA

Sekä Mach että Avenarius astuivat filosofiselle uralle viime vuosisadan 70-luvulla, jolloin Saksan professorien keskuudessa oli muotitunnuksena: „takaisin Kantiin!”<sup>58</sup>. Kumpikin empiriokritisismien perustanlaskija onkin filosofisessa kehityksessään lähtenyt nimenomaan Kantista. „Mitä suurimmalla kiitollisuudella on minun tunnustettava”, kirjoittaa Mach, „että juuri hänen (Kantin) kriittillinen idealisminsa oli minun kriittillisen ajatteluni lähtökohtana. Mutta en voinut pitää siitä kiinni. Hyvin pian palasin jälleen Berkeleyyn katsomuksiin” ja sitten „tulin käsityksiin, jotka ovat lähellä Humea katsomuksia... Nytkin vielä pidän Berkeley’ä ja Humea paljon johdonmukaisempina ajattelijoina kuin Kantia” („Aistimusten analyysi”, s. 292).

Mach myöntää siis aivan selvästi, että aloitettuaan Kantista hän on kulkenut Berkeleyyn ja Humea linjaa. Katsokaamme Avenariusta.

„Prolegomenassa „Puhtaan kokemuksen kritiikkiin” (1876) Avenarius jo esipuheessa huomauttaa, että sanat „Puhtaan kokemuksen kritiikki” viittaavat hänen suhteeseensa Kantin „Puhtaan järjen kritiikkiin” „ja tietystikin antagonismisuhteeseen” Kantiin nähden (S. IV, v:n 1876

painos). Mitä sitten on tämä Avenariuksen antagonismi Kantiin nähden? Sitä, että Avenariuksen mielestä Kant ei riittävästi „puhdistanut kokemusta”. Tätä „kokemuksen puhdistamista” Avenarius käsittelee „Prolegomenas-  
saan” (§§ 56, 72 ja monissa muissa). Mistä Avenarius „puhdistaa” Kantin kokemusopin? Ensinnäkin aprioris-  
mista. „Kysymys siitä”, sanoo hän 56 §:ssä, „eikö koke-  
mussisällöstä olisi poistettava tarpeettomana „aprioriset  
järjen käsitteet” ja luotava siten etupäässä *puhdas koke-  
mus*, asetetaan tässä tietääkseni ensimmäisen kerran”.  
Olemme jo nähneet, että Avenarius tällä tavoin „puhdisti”  
kantilaisuuden välttämättömyyden ja syysuhteen tunnusta-  
misesta.

Toiseksi, hän puhdistaa kantilaisuuden substanssin  
tunnustamisesta (§ 95), s.o. olion sinänsä tunnustamisesta,  
olion sinänsä, joka Avenariuksen mielipiteen mukaan „ei  
esiinny todellisen kokemuksen aineistossa, vaan jonka  
ajattelu siihen panee”.

Saamme kohta nähdä, että tämä Avenariuksen antama  
filosofisen linjansa määritelmä käy täydellisesti yhteen  
Machin määritelmän kanssa, eroten siitä vain koreilevassa  
kielenkäytössään. Mutta aluksi on todettava, että Avenarius  
*suorastaan valehtelee* sanoessaan, että hän vuonna 1876  
muka *ensimmäisen kerran* asetti kysymyksen „kokemuksen  
puhdistamisesta”, s.o. siitä, että Kantin oppi olisi puhdis-  
tettava apriorismista ja olion sinänsä tunnustamisesta.  
Todellisuudessa Saksan klassillisen filosofian kehitys loi  
heti Kantin jälkeen kantilaisuuden arvostelun *nimenomaan  
siihen suuntaan*, johon Avenarius sen vei. Tätä suuntaa  
ovat Saksan klassillisessa filosofiassa edustaneet Schulze-  
Aenesidemus, humelaisen agnostismin kannattaja, ja  
J. G. Fichte, berkeleyläisyyden, s.o. subjektiivisen idealis-  
min kannattaja. Schulze-Aenesidemus arvosteli vuonna  
1792 Kantia *nimenomaan* apriorismin (l.c., S. 56, 141 ja  
monet muut) ja olion sinänsä tunnustamisesta. Me skeptikot  
eli Humen kannattajat, sanoi Schulze, emme tunnusta  
„kaiken kokemuksen rajojen ulkopuolelle” menevää oliota  
sinänsä (S. 57). Me emme tunnusta *objektivistista tietoa*  
(25); kiellämme sen, että paikka ja aika ovat todellisesti  
olemassa meidän ulkopuolellamme (100); kiellämme  
sen, että kokemuksessa on välttämättömyys (112), syy-  
suhde, voima j.n.e. (113). Niillä ei voida myöntää olevan

„todellisuutta meidän mielteidemme ulkopuolella” (114). Kant todistelee apriorisuutta „dogmaattisesti” sanoessaan, että koska me kerran emme voi muutoin ajatella, niin on siis olemassa ajattelun apriorinen laki. „Tuota päätelmää”, vastaa Schulze Kantille, „on filosofiassa käytetty jo aikoja sitten siinä tarkoituksessa, että saataisiin todistetuksi, että mielteidemme ulkopuolella olevalla on objektiivinen luonne” (141). Noin päätellen voitaisiin katsoa syy-suhteen olevan olioissa sinänsä (142). „Kokemus ei sano meille milloinkaan (wir erfahren niemals), että objektiivisten esineiden vaikutus meihin aiheuttaa mielteet”, eikä Kant ole lainkaan todistanut sitä, että „tuo järkemme ulkopuolella oleva jokin olisi tunnustettava olioksi sinänsä, joka olisi toista kuin aistimus (Gemüt). Aistimus voidaan käsittää kaiken tietomme *ainoaksi* perustaksi” (265). Kantin puhtaan järjen kritiikki „asettaa mietteidensä pohjaksi sen väittämän, että kaikki tieto alkaa objektiivisten esineiden vaikutuksesta aistinnan (Gemüt) elimiin, mutta sitten itse asettaa kiistanalaiseksi tämän väittämän todenperäisyyden ja reaalisuuden” (266). Kant ei ole missään suhteessa kumonnut idealisti Berkeley’ä (268—272).

Tästä näkyy, että humalainen Schulze hylkää Kantin opin oliosta sinänsä epäjohdonmukaisena myönnytyksenä materialismille, s.o. „dogmaattiselle” väitteelle, että aistimuksessa saamme objektiivisen todellisuuden, eli toisin sanoen, että objektiivisten (tajunnastamme riippumattomien) esineiden vaikutus aistielimiimme aiheuttaa mielteemme. Agnostikko Schulze soimaa agnostikko Kantia siitä, että olion sinänsä tunnustaminen on ristiriidassa agnostisismin kanssa ja vie materialismiin. Samoin, mutta vielä jyrkemmin, arvostelee Kantia subjektiivinen idealisti Fichte, sanoen, että kun Kant hyväksyy *Minästä* riippumattoman olion sinänsä, niin se on „realismia” (Werke, I, S. 483), ja että Kant ei tee „selvää” eroa „realismin” ja „idealismien” välillä. Fichte pitää Kantin ja kantilaisten huutavana epäjohdonmukaisuutena sitä, että he hyväksyvät olion sinänsä „objektiivisen todellisuuden perustaksi” (480), joutuen siten ristiriitaan kriittillisen idealismin kanssa. „Teidän maapallonne”, huudahti Fichte Kantin realistisille tulkitsijoille, „on valaskalan päällä ja valaskala on maapallon päällä. Teidän olionne sinänsä, joka on pelkkä ajatus, vaikuttaa *Minään!*” (483).

Avenarius erehtyi siis syvästi kuvitellessaan, että hän muka „ensimmäisen kerran” ryhtyy Kantin „kokemuksen puhdistamiseen” apriorismista ja oliosta sinänsä ja että hän muka siten luo „uuden” suunnan filosofiassa. Itse asiassa hän jatkoi Hume ja Berkeleyyn, Schulze-Aenesidemuksen ja J. G. Fichten *vanhaa* linjaa. Avenarius kuvitteli, että hän „puhdistaa kokemuksen” yleensä. Itse asiassa hän vain *puhdisti agnostisismia kantilaisuudesta*. Hän ei taistellut Kantin agnostisismia vastaan (agnostisismi on aistimustietä saamamme objektiivisen todellisuuden kieltämistä), vaan *puhtaamman agnostisismia puolesta*, sen agnostisismia kanssa ristiriidassa olevan Kantin oletuksen poistamisen puolesta, että on olemassa olio sinänsä, vaikkakin tiedostamaton, intelligiibeli, tuonpuoleinen, että on olemassa välttämättömyys ja syysuhde, vaikkapa vain apriorinen, ajatuksessa, eikä objektiivisessä todellisuudessa saatu. Hän ei taistellut Kantia vastaan *vasemmalta*, kuten materialistit ovat Kantia vastaan taistelleet, vaan *oikealta*, niin kuin skeptikot ja idealistit ovat taistelleet Kantia vastaan. Hän kuvitteli kulkevansa eteenpäin, mutta tosiasiasa hän kulkikin taaksepäin sitä Kantin arvostelun ohjelmaa kohden, jonka Kuno Fischer Schulze-Aenesidemuksesta puhuessaan ilmaisi sattuvasti sanomalla: „Puhtaan järjen kritiikki, kun siitä on otettu pois puhdas järki” (s.o. apriorismi), „on skeptisismiä. Puhtaan järjen kritiikki, kun siitä on otettu pois olio sinänsä, on berkeleyläistä idealismia” („Uudemman filosofian historia”, saks. painos, 1869, V osa, s. 115).

Tässä olemme tulleet erääseen koko „machiaadimme”, koko venäläisten machilaisten Engelsiä ja Marxia vastaan toimeenpaneman sotaretken mitä omituisimpaan välinäytökseen. Bogdanovin ja Bazarovin, Jushkevitchin ja Valentinovin uusin löytö, josta he toitottavat joka paikassa, on se, että Plehanov on tehnyt „onnetoman yrityksen saada Engels sovintoon Kantin kanssa kompromissiluontoisen, hiukkasen tiedostettavissa olevan olion sinänsä avulla” („Kirjoitelmia”, s. 67 ja monet muut). Tämä machilais-temme löytö avaa etemme hirveän käsitesekaannuksen todella pohjattoman kuilun, pöyrityttävän ymmärryksen puutteen sekä Kantin että saksalaisen klassillisen filosofian koko kehityskulun suhteen.

Kantin filosofian pääpiirre on sovinnon rakentaminen materialismin ja idealismin välillä, kompromissi näiden molempien välillä, erilaatuisten, vastakkaisten filosofisten suuntien sovittaminen yhteen systeemiin. Kun Kant myöntää, että käsityksiämme vastaa jokin meidän ulko-puoellamme oleva, jokin olio sinänsä,— niin silloin Kant on materialisti. Kun hän selittää, että tämä olio sinänsä ei ole tiedostettavissa, että se on transcendentaalinen, tuonpuoleinen — niin Kant esiintyy idealistina. Tunnustaessaan tietojemme ainoaksi lähteeksi kokemuksen, aistimukset Kant suuntaa filosofiansa sensualismin raiteille ja sensualismin kautta määrättyjen ehtojen vallitessa myös materialismin raiteille. Tunnustaessaan paikan, ajan, syysuhteen j.n.e. apriorisuuden Kant suuntaa filosofiansa idealismin puoleen. Tämän Kantilla ilmenevän puolinaisuuden vuoksi ovat häntä vastaan taistelleet säälimättömästi sekä johdonmukaiset materialistit että johdonmukaiset idealistit (ja myöskin „puhtaat” agnostikot, humelaiset). Materialistit ovat esittäneet Kantin viaksi hänen idealisminsa ja kumon- neet hänen järjestelmänsä idealistiset piirteet todistaen, että olio sinänsä on tiedostettavissa, että se on tämänpuoleinen, että sen ja ilmiön välillä ei ole periaatteellista eroa, että syysuhde y.m.s. on ehdottomasti johdettava objektiivisesta todellisuudesta eikä apriorisista ajatuksen laeista. Agnostikot ja idealistit ovat syyttäneet Kantia siitä, että tunnustaessaan olion sinänsä hän tekee myönnytyksen materialismille, „realismille” tai „naiiville realismille”, ja agnostikot ovat hyljänneet paitsi olion sinänsä myös apriorismin, kun taas idealistit ovat vaatineet, että puhtaasta ajatuksesta johdettaisiin johdonmukaisesti paitsi aprioriset katsantomuodot myös yleensä koko maailma (venyttäen ihmisen ajattelua aina abstraktiseen *Minään* eli „absoluuttiseen ideaan” eli universaaliseen *tahtoon* saakka j.n.e., y.m.s.). Ja meidän machilaisemme, „huomaamatta” sitä, että he ovat ottaneet opettajikseen henkilöitä, jotka ovat arvostelleet Kantia skeptisismillä ja idealismin kannalta, alkoivat repiä viittojaan ja viskoa tomua päittänsä päälle nähdes- sään sellaisia kauheita ihmisiä, jotka arvostelevat Kantia *suoraan päinvastaiselta kannalta*, hylkäävät Kantin järjestelmästä pienimmätkin agnostismin (skeptismin) ja idealismin ainekset ja todistavat, että olio sinänsä on objektiivisesti reaalin, täysin tiedostettavissa,

tämänpuoleinen, eikä periaatteellisesti mitenkään eroa ilmiöstä, vaan muuttuu ilmiöksi ihmisen yksilöllisen tiedon ja ihmiskunnan kollektiivisen tiedon kehityksen jokaisella askeleella. Apua! — huusivat he — tämä on laitonta materialismin ja kantilaisuuden sekoittamista!

Kun luen machilaistemme vakuutteluja, että he arvostelevat Kantia paljon johdonmukaisemmin ja jyrkemmin kuin mitkään vanhentuneet materialistit, niin minusta tuntuu aina, että seuraamme on tullut Purishkevitsh ja huutaa: minä olen arvostellut kadetteja paljon johdonmukaisemmin ja jyrkemmin kuin te, herrat marxilaiset! Epäilemättä, hra Purishkevitsh, politiikassa johdonmukaiset henkilöt voivat arvostella ja tulevat aina arvostelemaan kadetteja aivan vastakkaisilta näkökannoilta, mutta ei ole kuitenkaan unohdettava, että te arvostellette kadetteja sen vuoksi, että he ovat *liiaksi* demokraatteja, kun taas me arvostelemme heitä siitä, että he *eivät ole kylliksi* demokraatteja. Machilaiset arvostelevat Kantia siitä, että hän on liiaksi materialisti, me taas arvostelemme häntä siitä, että hän ei ole kylliksi materialisti. Machilaiset arvostelevat Kantia oikealta, me vasemmalta.

Edellisen lajin arvostelun malliesimerkkinä klassillisen saksalaisen filosofian historiassa olivat humelainen Schulze ja subjektiivinen idealisti Fichte. Kuten olemme jo nähneet, yrittivät he kitkeä pois kantilaisuuden „realistiset” ainekset. Aivan samoin kuin Schulze ja Fichte arvostelivat itse Kantia, samoin humelaiset empiriokriitikot ja subjektiiviset idealistit, immanentit, arvostelivat XIX vuosisadan jälkipuoliskon saksalaisia uskantilaisia. Sama Humen ja Berkeleyyn linja esiintyy hieman uusitussa sana-asussa. Mach ja Avenarius eivät moittineet Kantia siitä, että hän ei kyllin reaalisesti, kyllin materialistisesti käsitä oliota sinänsä, vaan siitä, että hän *tunnustaa* sen olevaksi; ei siitä, että hän kieltäytyy johtamasta syysuhdetta ja luonnon välttämättömyyttä objektiivisesta todellisuudesta, vaan siitä, että hän ylipäänsä tunnustaa jonkinlaisen syysuhteen ja välttämättömyyden (paitsi ehkä puhtaasti „loogisen”). Immanentit ovat astuneet yhtä ja kaaka empiriokriitikkojen kanssa arvostellen Kantia samaten humelaiselta ja berkeleyläiseltä kannalta. Esimerkiksi Leclair vuonna 1879 samassa teoksessa, jossa hän ylisteli Machia mainioksi filosofiksi, moitti Kantia „epäjohdonmukaisuudesta ja ja

myöntyväisyydestä (Connivenz) realismia kohtaan”, joka on saanut ilmauksensa käsitteessä „*olio sinänsä*”, tuossa „vulgäärin realismin nimellisessä jätteessä (Residuum)” („Der Real. der mod. Nat. etc.”, S. 9 \*). Vulgääriksi realismiksi Leclair nimittää materialismia, sanoakseen „kovat sanat”. „Meidän mielipiteemme mukaan”, kirjoitti Leclair, „on poistettava kaikki ne Kantin teorian osat, jotka pyrkivät realismus vulgarista kohti, koska ne ovat epäjohtonmukaisuuksia ja sekasikiömäisiä (zwitterhaft) tuotteita idealismin kannalta katsoen” (41). „Epäjohtonmukaisuudet ja ristiriidat” Kantin opissa johtuvat „idealistsien kritismin sekoittamisesta (Verquikkung) realistisen dogmatiikan vielä voittamattomiin jätteisiin” (170). Realistiseksi dogmatiksi Leclair nimittää materialismia.

Toinen immanentti, Johannes Rehmke, moitti Kantia siitä, että tämä oliolla sinänsä *erottautuu realistisesti* Berkeleystä (Johannes Rehmke. „Die Welt als Wahrnehmung und Begriff”, Brl., 1880, S. 9 \*\*). „Kantin filosofisella toiminnalla oli itse asiassa poleeminen luonne: olion sinänsä avulla hän suuntasi filosofiansa saksalaista rationalismia vastaan” (s.o. XVIII vuosisadan vanhaa fideismia vastaan), „ja puhtaan tarkkailun avulla englantilaista empirismia vastaan” (25). „Minä vertaisin Kantin oliota sinänsä kuopan päälle asetettuun irtaimen satimeen: kapistus näyttää niin viattomalta ja luotettavalta, mutta kun astuu siihen, niin yht’äkkiä vajoaakin kuiluun, *maailmaan sinänsä*” (27). Siinä se, miksi Machin ja Avenariuksen asekkumpanit, immanentit, eivät pidä Kantista: siksi, että hän jossakin kohden lähestyy materialismin „kuilua”!

Ja nyt saatte näytteitä Kantin arvostelusta vasemmalta. Feuerbach ei moiti Kantia „realismista”, vaan *idealismista*, nimittäen hänen järjestelmänsä „idealismiksi empirismin pohjalla” (Werke, II, 296).

Tässä on Feuerbachin erittäin tärkeä lausunto Kantista. „Kant sanoo: „Jos tarkastelemme aistimustemme esineitä pelkinä ilmiöinä — kuten pitääkin tehdä — niin siten tunnustamme, että ilmiöiden perustana on olio sinänsä, vaikka emme tiedäkään, millainen sen rakenne sinänsä on,

\* — „Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik”, S. 9 — „Nykyisen luonnontieteen realismi Berkeleyn ja Kantin tietokritiikin valossa”, s. 9. *Toim.*

\*\* — „Maailma mielteenä ja käsitteenä”, Berliini, 1880, s. 9. *Toim.*

vaan tunnemme ainoastaan sen ilmiöt, s.o. sen tavan, jolla tämä tuntematon jokin vaikuttaa (affiziert) aisteihimme. Siis järkemme, kun se hyväksyy ilmiöiden olemisen, tunnustaa myöskin oleviksi oliot sinänsä, ja sikäli voimme sanoa, että sellaisten olioiden kuvittelemisen, jotka muodostavat ilmiöiden perustan, t.s. ovat vain ajatuksellisia olioita, ei ole ainoastaan sallittua, vaan on välttämätöntäkin” "... Valittuaan Kantilta tällaisen kohdan, jossa olio sinänsä katsotaan vain ajatukselliseksi olioksi, ajatukselliseksi olevaiseksi, eikä todellisuudeksi, Feuerbach suuntaakin koko arvostelunsa sitä vastaan. „...Aistien esineet”, sanoo hän, „kokemuksen esineet ovat siis järjelle ainoastaan ilmiöitä eivätkä totuus”... „Ajatukselliset oliot eivät kuulemma olekaan järjen todellisia objekteja! Kantilainen filosofia on ristiriitaa subjektin ja objektin, olion ja olemassaolon välillä, ajattelun ja olemisen välillä. Olevainen lankeaa tässä järjen osalle, olemassaolo aistien osalle. Olemassaolo ilman olevaista” (s.o. ilmiöiden olemassaolo ilman objektiivista todellisuutta) „on pelkkä ilmiö — sitä ovat aistilliset oliot, olevainen ilman olemassaoloa — sitä ovat ajatukselliset olevaiset, *noumena*; niitä voidaan ja pitää ajatella, mutta niiltä puuttuu olemassaolo — ainakin meitä varten, niiltä puuttuu objektiivisuus; ne ovat olioita sinänsä, tosiolioita, mutta ne eivät ole todellisia olioita... Mikä ristiriita: irrotetaan totuus todellisuudesta, todellisuus totuudesta!” (Werke, II, S. 302—303). Feuerbach ei moiti Kantia siitä, että hän hyväksyy oliot sinänsä, vaan siitä, että hän ei hyväksy niiden todellisuutta, s.o. objektiivista reaalisuutta, siitä, että hän pitää niitä pelkkänä ajatuksena, „ajatuksellisina olevaisina”, eikä „olevaisina, joilla on olemassaolo”, s.o. reaalina, todellisesti olevaisina. Feuerbach moittii Kantia siitä, että hän poikkeaa materialismista.

„Kantin filosofia on ristiriitaa”, kirjoitti Feuerbach maaliskuun 26 p:nä 1858 Bolinille, „se vie ehdottomalla välttämättömyydellä fichteläiseen idealismiin tai sensualismiin”; edellinen johtopäätös „kuuluu menneisyyteen”, jäkimmäinen „nykyisyyteen ja tulevaisuuteen” (Grün, l.c.\*, II, 49). Olemme jo nähneet, että Feuerbach puolustaa objektiivista sensualismia, s.o. materialismia. Uusi käänne Kantista

\* — Grün, siteeratussa kohdassa. Toim.



agnostisismiin ja idealismiin, Humeen ja Berkeley'in on epäilemättä Feuerbachinkin kannalta *taantumuksellinen*. Ja hänen innokas kannattajansa, Albrecht Rau, joka Feuerbachin myönteisten puolien mukana omaksui Marxin ja Engelsin jo voittamat Feuerbachin viatkin, arvosteli Kantia aivan opettajansa hengessä: „Kantin filosofia on amfiboliaa (kaksimielisyyttä), se on sekä materialismia että idealismia, ja tässä sen kaksoisluonteessa on avain sen olemukseen. Materialistina eli empiristinä Kant ei voi olla tunnustamatta olevaisuutta (Wesenheit) olioille meidän ulkopuolellemme. Mutta idealistina hän ei voinut vapautua siitä ennakkoluulosta, että sielu on jotain vallan toista kuin aistioliot. On todellisia olioita ja ihmisen henki, joka nämä oliot tajuaa. Mutta miten tämä henki lähestyy näitä olioita, jotka ovat tyyten erilaiset kuin se? Kant keksii keinon: hengellä on määrätty tiedot a priori, joiden avulla olioiden täytyy ilmetä sille niin kuin ne ilmenevät. Siis se seikka, että me ymmärrämme oliot niin kuin me ne ymmärrämme, on meidän luomistyötämme. Sillä meissä elävä henki ei ole mitään muuta kuin jumalan henki, ja samoin kuin jumala loi maailman tyhjästä, samoin tekee ihmisen henki olioista jotain sellaista, mitä nämä oliot sinänsä eivät ole. Tällä tavoin Kant takaa todellisille olioille olemisen „olioina sinänsä”. Kant tarvitsi sielua sen vuoksi, että kuolemattomuus on hänelle siveellinen postulaatti. „Olio sinänsä”, hyvät herrat, sanoo Rau tarkoittaen yleensä uskantilaisia ja erikoisesti sekapää A. Langea, joka on väärentänyt „Materialismin historian” — on se, mikä erottaa Kantin idealismin Berkeleyyn idealismista: se muodostaa sillan idealismista materialismiin.— Tällainen on minun arvosteluni Kantin filosofiasta, ja kumotkoon tämän arvostelun ken voi... Aprioristen tietojen erottaminen „oliosta sinänsä” on aivan tarpeeton materialistille, sillä hän ei milloinkaan katkaise luonnon jatkuvaa yhteyttä eikä pidä materiaa ja henkeä perin juurin eri olioina, vaan ainoastaan saman olion eri puolina, ja sen vuoksi hän ei myöskään tarvitse mitään erikoisia konsteja viedäkseen hengen lähelle olioita” \*.

\* *Albrecht Rau*. „Ludwig Feuerbach's Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart”, Leipzig, 1882, SS. 87—89 („Ludwig Feuerbachin filosofia, nykyaikainen luonnontutkimus ja filosofinen kritiikki”. *Toim.*).

Edelleen Engels moitti, kuten olemme nähneet, Kantia siitä, että hän on agnostikko, eikä siitä, että hän poikkeaa johdonmukaisesta agnostisismista. Engelsin oppilas Lafargue väitteli vuonna 1900 seuraavalla tavalla kantilaisia vastaan (joihin silloin kuului myöskin Charles Rappoport):

„...XIX vuosisadan alussa, päätettyään vallankumouksellisen murskaamistyön, porvaristomme ryhtyi kieltämään voltairelaista filosofiaansa; muotiin tuli taas katolilaisuus, jota Chateaubriand maalaili (peinturlurait) romanttisin väreihin, ja Sebastian Mercier toi rajan takaa Kantin idealismin, antaakseen kuoliniskun ensyklopedistien materialismille, jonka julistajat Robespierre oli giljotiinilla mestauttanut.

„XIX vuosisadan, jota historia tulee nimittämään porvariston vuosisadaksi, lopulla intellektuellit yrittävät Kantin filosofian avulla lyödä alas Marxin ja Engelsin materialismin. Tämä taantumuksellinen liike alkoi Saksassa — älkööt panko tätä pahaksi integraalisosialistimme, jotka haluaisivat antaa kaiken kunnian koulukuntansa perustajalle, Malonille. Malon itse on lähtöisin juuri Höchbergin, Bernsteinin ja muiden Dühringin oppilaiden koulukunnasta, jotka Zürichissä alkoivat reformoida marxilaisuutta”. (Lafargue puhuu tunnetusta aatevirtauksesta Saksan sosialismissa viime vuosisadan 70-luvun loppupuolella.) „On odotettavissa, että Jaurès, Fournière ja meidän intellektuellimme tulevat samoin tarjoilemaan meille Kantia, kunhan vain ensiksi tottavat hänen oppisanastoonsa... Rappoport erehtyy vakuuttaessaan, että Marxille „on olemassa idean ja realiteetin identtisyys”. Ensinnäkään me emme milloinkaan käytä tuollaista metafyyssillistä fraseologiaa. Idea on yhtä reaalinen kuin objekti, jonka heijastusta aivoissa se on... Hauskuttaakseni (récréer) hieman niitä tovereita, joiden on tutustuttava porvarilliseen filosofiaan, esitän sen kuuluisan probleemin, joka niin vahvasti askarrutti spiritualistien mieltä.

„Työmies, joka syö makkaraa ja ansaitsee 5 frangia päivässä, tietää vallan hyvin, että työnantaja rosvoaa häntä ja syö sianlihaa; hän tietää, että työnantaja on varas, että makkarassa on miellyttävä maku ja että se on myöskin ravitsevaa ruumiille.— Ei sinne päinkään, sanoo porvarillinen sofisti, saman tekevää, onko hänen nimensä Pyrrhon.

Hume taikka Kant — työmiehen mielipide tästä asiasta on hänen persoonallinen, s.o. subjektiivinen mielipiteensä; hän voisi yhtä hyvin ajatella, että työnantaja on hänen hyväntekijänsä ja että makkara on tehty jauhetusta nahasta, sillä hän ei voi tietää *oliota sinänsä*...

„Kysymys on asetettu väärin, ja siinä onkin sen vaikeus... Tunteakseen objektin ihmisen on ensiksi otettava selvä, eivätkö hänen aistinsa petä häntä... Kemistit ovat menneet pitemmälle, he ovat tunkeutuneet kappaleiden sisään, eritelleet ne, jakaneet ne alkuaineisiinsa, sitten suorittaneet päinvastaisen toimituksen, s.o. synteetin, panneet kappaleet kokoon niiden alkuaineista: siitä hetkestä alkaen, jolloin ihminen kykenee näistä alkuaineista tuottamaan esineitä omaa tarvettaan varten, voi hän — kuten Engels sanoo — katsoa tuntevansa *olion sinänsä*. Kristittyjen jumala, jos se olisi olemassa ja jos se olisi luonut maailman, ei olisi voinut tehdä enempää” \*.

Olemme rohjenneet esittää noin pitkän otteen osoittaaksemme, kuinka Lafargue on ymmärtänyt Engelsiä ja kuinka hän arvostelee Kantia vasemmalta, ei kantilaisuuden niistä puolista, joissa se eroaa humelaisuudesta, vaan niistä, jotka ovat yhteisiä sekä Kantille että Humelle, ei *olion sinänsä* hyväksymisestä, vaan sen riittämättömästä materialistisesta käsittämisestä.

Vihdoin myöskin K. Kautsky „Siveysopissaan” arvostelee Kantia näkökannalta, joka on suoraan vastakkainen humelaisuudelle ja berkeleyläisyydelle. „Se, että näen vihreän, punaisen ja valkoisen”, kirjoittaa hän Kantin tietoteoriaa vastaan, „perustuu minun näkökykyyni. Mutta se, että vihreä on jotain toista kuin punainen, on todistuksena jostakin minun ulkopuolellani olevasta, esineiden todellisesta eroavuudesta... Itsensä olioiden suhteet ja erilaisuudet, joita eri paikka- ja aikamielikuvat minulle osoittavat..., ovat ulkomaailman todellisia suhteita ja erilaisuuksia; niitä ei määrää minun tietokykyyni luonne... jos todellakin olisi niin” (jos Kantin oppi ajan ja paikan ideaalisuudesta olisi oikea), „niin emme voisi tietää mitään ulkopuolellemme olevasta maailmasta, emme edes sitä, että se on olemassa” (ss. 33—34, ven. käännös).

\* Paul Lafargue. „Le matérialisme de Marx et l'idéalisme de Kant” — „Le Socialiste”<sup>50</sup>, 25 piltä helmikuuta 1900 („Marxin materialismi ja Kantin idealismi” — „Sosialistissa”. Toim.).

Siis Feuerbachin, Marxin ja Engelsin *koko koulukunta* on mennyt Kantista vasemmalle, kaikenlaisen idealismin ja kaikenlaisen agnostismin täydelliseen kieltämiseen. Mutta meidän machilaisemme ovat menneet *taantumuksellisen* suunnan perässä filosofiassa, Machin ja Avenariuksen perässä, jotka arvostelevat Kantia humelaiselta ja berkeleyläiseltä kannalta. Tietenkin jokaisen kansalaisen ja varsinkin jokaisen intellektuellin pyhä oikeus on kulkea minkä taantumuksellisen aatteen edustajan perässä tahansa. Mutta kun henkilöt, jotka ovat jyrkästi sanoutuneet irti varsinaisista *marxilaisuuden perusteista* filosofiassa, alkavat sitten kiemurrella, sotkea, juonitella ja vakuutella, että he ovat „myös” marxilaisia filosofiassa, että he ovat „melkein” yhtä mieltä Marxin kanssa ja ovat vain hieman „täydentäneet” Marxia, niin se on jo hyvin epämiellyttävä näky.

2. SIITÄ, KUINKA „EMPIRIOSYMBOLISTI” JUSHKEVITSH  
PILKKASI „EMPIRIOKRIITIKKO” TSHERNOVIA

„On tietysti naurettavaa nähdä”, kirjoittaa hra P. Jushkevitch, „kuinka hra Tshernov yrittää tehdä Mihailovskista, agnostisesta positivistista, Comten ja Spencerin kannattajasta, Machin ja Avenariuksen edelläkävijää” (l. c., s. 73).

Naurettavaa tässä on ennen kaikkea hra Jushkevitchin hämmästyttävä tietämättömyys. Kuten kaikki Voroshilovit, hänkin peittelee tuota tietämättömyyttään oppineita sanoja ja nimiä latelemalla. Edellä lainattu lause on pykälässä, joka on omistettu machilaisuuden suhteelle marxilaisuuteen. Ja ryhtyessään järkeilemään tästä asiasta hra Jushkevitch ei tiedä, että Engelsille (samoin kuin jokaiselle materialistille) niin Humen linjan kannattajat kuin Kantinkin linjan kannattajat ovat yhtäläillä agnostikkoja. Sen vuoksi agnostismin asettaminen yleensä machilaisuuden vastakohtaksi, kun Mach itsekin myöntää olevansa Humen kannattaja, on yksinkertaisesti filosofista tietämättömyyttä. Sanat „agnostinen positivismi” ovat järjettömiä nekin, sillä Humen kannattajat juuri nimittävätkin itseään positivistiksi. Hra Jushkevitchin, joka on ottanut Petzoldtin opettajakseen, olisi pitänyt tietää, että Petzoldt laskee aivan suoraan empiriokritismin positivismiin kuuluvaksi. Vihdoin on järjetöntä myöskin se, että tähän kytketään Auguste Comten ja Herbert Spencerin nimet, sillä marxilaisuus ei

hylkää sitä, mikä erottaa toisen positivistin toisesta, vaan sen, mikä heillä on yhteistä, sen, mikä tekee filosofista positivistin erotukseksi materialistista.

Koko tuota sanojen latelemista Voroshilovimme tarvitsi puhuakseen lukijan „pyörryksiin”, huumatakseen hänet sanahelinällä, johtaakseen hänen huomionsa *asian ytimestä* mitättömiin pikkuseikkoihin. Ja tämä asian ydin on siinä, että materialismi eroaa perin pohjin koko positivismin laajasta virtauksesta, jonka *sisällä* ovat sekä Auguste Comte että Herbert Spencer, sekä Mihailovski että joukko uuskantilaisia, sekä Mach että Avenarius. Tämän asian ytimen Engels ilmaisi täysin selvästi „L. Feuerbachissaan”, lukiessaan *kaikki* sen ajan (s.o. viime vuosisadan 80-luvun) kantilaiset ja humelaiset viheliäisten eklektikkojen, pikkunäpertelijäin (Flohknacker, kirjaimellisesti: kirpunnitistäjäin) y.m.s. leiriin kuuluviksi<sup>60</sup>. Ketä näillä kuvauksilla voidaan tarkoittaa ja ketä niillä pitää tarkoittaa, sitä eivät Voroshilovimme ole halunneet ajatella. Ja koska he eivät osaa ajatella, niin esitämme heille erään havainnollisen rinnastuksen. Engels ei mainitse *mitään* nimiä puhuessaan sekä v. 1888 että v. 1892 kantilaisista ja humelaisista yleensä<sup>61</sup>. Ainoa kirja, johon Engels viittasi, on Starcken teos Feuerbachista, jota teosta Engels käsitteli „Starcke”, sanoo Engels, „yrittää uutterasti puolustaa Feuerbachia nykyään Saksassa filosofien nimellä mekastavien dosenttien hyökkäyksiltä ja opeilta. Henkilöille, joita tämä saksalaisen klassillisen filosofian rappeutunut jälkipolvi kiinnostaa, on se varmaankin tärkeätä; Starckesta itsestään se saattoi näyttää välttämättömältä. Mutta me säästämme lukijaa siltä” („Ludwig Feuerbach”, S. 25<sup>62</sup>).

Engels halusi „säästää lukijaa”, s.o. vapauttaa sosialidemokraatit miellyttävästä tuttavuudesta rappeutuneiden suunsoittajien kanssa, jotka nimittivät itseään filosofeiksi. Keitä nämä „rappeutuneet jälkipolven” edustajat olivat?

Avaamme Starcken kirjan (C. N. Starcke: „Ludwig Feuerbach”, Stuttgart, 1885) ja luemme tavan takaa viittauksia *Humen ja Kantin* kannattajiin. Näiden kahden linjan ja Feuerbachin välille Starcke vetää rajan. Hän siteeraa A. Riehliä, *Windelbandia* ja A. Langea (SS. 3, 18—19, 127 ja seur. Starckella).

Avaamme R. Avenariuksen kirjan „Inhimillinen maailmankäsitys”, joka ilmestyi vuonna 1891, ja luemme ensimmäisen saksalaisen painoksen sivulta 120: „Meidän analyysimme lopputulos on sopusoinnussa — vaikkakaan ei ehdottomassa (durchgehend), riippuen katsantokantojen erilaisuudesta — sen kanssa, mihin ovat tulleet muut tutkijat, esim. *E. Laas, E. Mach, A. Riehl, W. Wundt*. Vrt. myös *Schopenhaueriin*”.

Ketä Voroshilov-Jushkevitch on pilkannut?

Avenarius ei lainkaan epäile periaatteellista läheisyyttään — ei osakysymyksessä, vaan kysymyksessä empiriokritismin „lopputuloksesta” — *kantilaisiin* Riehliin ja Laasiin sekä *idealisti* Wundtiin. Machin hän mainitsee kahden kantilaisen välissä. Ja eikö se todellakin ole samaa seuraa, koska Riehl ja Laas ovat puhdistaneet Kantia Humeen kaltaiseksi, ja Mach ja Avenarius ovat puhdistaneet Humea Berkeleyyn kaltaiseksi?

Onko ihme, että Engels halusi „säästää” saksalaisia työmiehiä, vapauttaa heidät läheisestä tuttavuudesta koko tuohon „kirpunnitistäjä”-dosenttien seuraan?

Engels osasi säästää saksalaisia työmiehiä, mutta Voroshilovit eivät säästä venäläistä lukijaa.

On huomattava, että itse asiassa eklektinen Kantin yhdistäminen Humeen tai Humeen yhdistäminen Berkeley'in on mahdollista niin sanoaksemme erilaisissa määräsuhteissa, tähdentämällä enemmän milloin seoksen toista, milloin toista ainesta. Edellä olemme esimerkiksi nähneet, että ainoastaan yksi machilainen, H. Kleinpeter, tunnustaa avoimesti itsensä ja Machin solipsisteiksi (s.o. johdonmukaisiksi berkeleyläisiksi). Sitä vastoin monet Machin ja Avenariuksen oppilaista ja kannattajista: Petzoldt, Willy, Pearson, venäläinen empiriokriitikko Lesevitsh, ranskalainen Henri Delacroix \* y.m. alleviivaavat humelaisuutta opettajainsa katsomuksissa. Mainitsemme yhden esimerkin erittäin suuresta tiedemiehestä, joka filosofiassa niin ikään yhdisti Humeen Berkeley'in, mutta pani pääpainon tämän seoksen materialistisiin aineksiin. Se oli kuuluisa englantilainen

---

\* „Bibliothèque du congrès international de philosophie”, vol. IV. *Henri Delacroix*. „David Hume et la philosophie critique” („Kansainvälisen filosofisen kongressin kirjasto”, IV nide. *Henri Delacroix*. „David Hume ja kriittillinen filosofia”, *Toim.*). Tekijä lukee Humeen kannattajiin Avenariuksen ja Immanentit Saksassa, Ch. Renouvier'n ja hänen koulukuntansa („uuskritiikot”) Ranskassa.

lainen luonnontutkija T. Huxley, joka pani liikkeelle „agnostikko” termin ja jota Engels ennen kaikkea ja pääasiassa epäilemättä tarkoitti puhuessaan englantilaisesta agnostisismista. Engels nimitti v. 1892 tämän tyyppin agnostikkoja „häpeiviksi materialisteiksi”<sup>63</sup>. Englantilainen spiritualisti James Ward, hyökätessään kirjassaan „Naturalismi ja agnostisismi” (vol. II, p. 229) pääasiallisesti „agnostismin tieteellisen johtajan” Huxleyn kimppuun, vahvistaa Engelsing arvon sanoessaan: „Huxleylla on taipumus fyysillisen puolen” („elementtien sarjan”, Machin mukaan) „ensisijaisuuden tunnustamiseen ilmaistu usein niin voimakkaasti, että tässä yleensä tuskin voidaan puhua rinnakkaisuudesta. Huolimatta siitä, että Huxley erittäin kiivaasti torjuu materialistin nimen hänen tahrattomalle agnostisismilleen häpeällisenä, en tunne toista kirjoittajaa, joka olisi paremmin ansainnut tämän nimen” (vol. II, p. 30—31). Ja James Ward esittää tällaisia Huxleyn lausuntoja mielipiteensä vahvistukseksi: „Jokainen, joka tuntee tieteen historiaa, myöntää, että tieteen edistys on kaikkina aikoina merkinnyt ja merkitsee nyt enemmän kuin koskaan ennen sen alan laajenemista, mitä nimitämme materiaksi ja syysuhteeksi, ja tätä vastaavasti sen vähitellen häviämistä inhimillisen ajatuksen kaikilta aloilta, mitä nimitämme hengeksi ja mielivaltaisuudeksi”. Tai: „Sinänsä ei ole tärkeää, ilmaiseemmeko materian ilmiöt (fenomenit) hengen oppisanoilla tai hengen ilmiöt materian oppisanoilla — kumpikin sanonta on määrättyssä suhteellisessa mielessä totuudenmukainen” („suhteellisen vakainaset elementtien kompleksit”, Machin mukaan). „Mutta tieteen edistyksen kannalta on materialistinen oppisanasto asetettava kaikissa suhteissa etutilalle, sillä se yhdistää ajatuksen muihin maailman ilmiöihin... kun taas päinvastainen eli spiritualistinen oppisanasto on perin sisällyksetön (utterly barren) eikä vie mihinkään muuhun kuin sekavuuteen ja pimeyteen... Tuskin voidaan epäillä sitä, että mitä pitemmälle tiede edistyy, sitä laajemmin ja johdonmukaisemmin tulevat kaikki luonnonilmiöt tajuttaviksi materialististen kaavioiden eli symbolien kautta” (I, 17—19).

Näin päätteli „häpeilevä materialisti” Huxley, joka ei missään tapauksessa halunnut tunnustaa materialismia, pitäen sitä „metafysiikkana”, joka laittomasti menee

„aistimusrhmiä” pitemmälle. Ja sama Huxley kirjoitti: „Jos minun pitäisi valita absoluuttisen materialismin ja absoluuttisen idealismin välillä, niin joutuisin valitsemaan jälkimmäisen”... „Ainoa, mikä meille on varmasti tunnettua, on hengen maailman olemassaolo” (J. Ward, II, s. 216, sama).

Huxleyn filosofia on humelaisuuden ja berkeleyläisyyden sekoitusta aivan samoin kuin Machinkin filosofia. Mutta Huxleylla ovat berkeleyläiset puuskat satunnaisia ja hänen agnostisminsansa on materialismin viikunanlehti. Machilla on sekoituksen „väri” toinen, ja sama spiritualisti Ward, käydessään kiivasta sotaa Huxley'a vastaan, taputtaa lempeästi Machia ja Avenariusta olalle.

### 3. IMMANENTIT MACHIN JA AVENARIUKSEN ASEKUMPPANEINA

Empiriokritisismistä puheen ollen emme ole voineet olla tavan takaa viittaamatta niin sanotun immanenttikoulukunnan filosofeihin, jonka pääedustajia ovat Schuppe, Leclair, Rehmke ja Schubert-Soldern. Nyt on tarkasteltava empiriokritismin suhdetta immanentteihin ja viimeksi mainittujen saarnaaman filosofian olemusta.

Mach kirjoitti vuonna 1902: „...Nyt näen, että koko joukko filosofeja: positivistejä, empiriokriitikkoja, immanenssifilosofian edustajia ja myöskin hyvin harvat luonnontutkijat ovat toisistaan tietämättä alkaneet kulkea uusia teitä, jotka kaikista yksilöllisistä eroavuuksista huolimatta yhtenevät miltei samassa pisteessä” („Aistimusten analyysi”, s. 9). Tässä on ensinnäkin huomattava Machin harvinaisen totuudenmukainen tunnustus, että vain *hyvin harvat* luonnontutkijat kuuluvat näköjään „uuden”, mutta itse asiassa hyvin vanhan, humelais-berkeleyläisen filosofian kannattajiin. Toiseksi on erittäin tärkeää, että Mach katsoo tämän „uuden” filosofian laajaksi *virtaukseksi*, jossa immanentit esiintyvät empiriokriitikkojen ja positivistien rinnalla. „Näin alkaa”, toistaa Mach „Aistimusten analyysin” venäläisen käännöksen esipuheessa (1906), „yksi yhteinen liike”... (s. 4). „Olen hyvin lähellä”, sanoo Mach toisessa paikassa, „immanenssifilosofian seuraajia... En ole löytänyt tästä kirjasta (Schuppen „Tietoteorian ja logiikan pääpiirteet”) mitään sellaista, johon en voisi mielihyvin



yhtyä tehtyäni siihen pieniä — korkeintaan vain pieniä — muutoksia” (46). Schubert-Soldernin Mach katsoo myöskin kulkevan hänelle „hyvin läheisiä teitä” (s. 4), ja Wilhelm Schuppelle hän jopa *omistaa* viimeisen ja niin sanoaksemme yhteenvetoja tekevän filosofisen teoksensa „Tieto ja harha”.

Empiirikritisismien toinen perustaja Avenarius kirjoitti vuonna 1894, että Schuppen myötätunto empiirikritisismiä kohtaan „ilahduttaa” ja „rohkaisee” häntä ja että „ero” (Differenz) hänen ja Schuppen välillä „pysyy kenties vain toistaiseksi” (vielleicht nur einstweilen noch bestehend)\*. Vihdoin J. Petzoldt, jonka oppia V. Lesevitsh pitää empiirikritisismien viimeisenä sanana, *julistaa suoraan „uuden” suunnan johtajiksi* nimenomaan *kolmikon*: Schuppe, Mach ja Avenarius („Einführ. i. d. Ph. d. r. E.”, Bd. II, 1904, S. 295 \*\*, ja „D. Weltproblem”, 1906, S. V ja 146 \*\*\*). Samalla Petzoldt nousee päättävästi R. Willyä („Einf.”, II, 321) — miltei ainoaa huomattavaa machilaista vastaan, jota hävetti sellainen sukulainen kuin Schuppe ja joka yritti periaatteellisesti sanoutua hänestä irti, minkä johdosta Avenariuksen oppilas sai rakkaalta opettajaltaan huomautuksen. Avenarius kirjoitti edellä mainitut sanat Schuppesta huomautuksessaan Schuppea vastaan tähdättyyn Willyn artikkeliin ja lisäsi, että Willyn arvostelusta „on kenties tullut voimaperäisempi kuin olisi ollut tarpeen” („Vierteljschr. f. w. Ph.”, 18. Jrg., 1894, S. 29; samassa julkaisussa Willyn artikkeli Schuppea vastaan).

Tutustuttuamme empiirikriitikkojen arvioon immanenteista siirrymme immanenttien arvioon empiirikriitikoista. Leclairin lausunnon vuodelta 1879 olemme jo maininneet. Schubert-Soldern sanoi vuonna 1882 suoraan olevansa „yhtä mieltä” „osittain Fichte vanhemman kanssa” (s.o. subjektiivisen idealismin kuuluisan edustajan Johann Gottlieb Fichten kanssa, jolla oli yhtä epäonnistunut filosofi-poju kuin Joseph Dietzgenilläkin), sitten „Schuppen, Leclairin, Avenariuksen ja osittain Rehmken kanssa”, ja erikoisella tyydytyksellä hän lainailee *Machia* („Erh. d.

\* „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie”, 1894, 18. Jahrg., Heft I, S. 29 („Tieteellisen filosofian neljännesvuosijulkaisu”, 1894, 18. vuosikerta, I vihko, s. 29. *Toim.*).

\*\* — „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung”, Bd. II, 1904, S. 295 — „Johdatus puhtaan kokemuksen filosofiaan”, II osa, 1904, s. 295. *Toim.*

\*\*\* — „Maailman probleemi”, 1906, ss. V ja 146. *Toim.*

Arb."\*) „luonnonhistoriallista metafysiikkaa” vastaan\*\*, kuten kaikki taantumukselliset dosentit ja professorit Saksassa nimittävät luonnonhistoriallista materialismia. Vuonna 1893, Avenariuksen „Inhimillisen maailmankäsityksen” ilmestymisen jälkeen, W. Schuppe tervehti tätä teosta „Avoimessa kirjeessä R. Avenariukselle” „naiivin realismin vahvistuksena”, jota Schuppe muka itsekin puolustaa. „Minun käsitykseni ajattelusta”, kirjoitti Schuppe, „sopii erinomaisesti yhteen teidän (Avenariuksen) „puhutaan kokemuksenne” kanssa”\*\*\*. Sitten v. 1896 Schubert-Soldern, tehden yhteenvetoja siitä „metodologisesta suunnasta filosofiassa”, johon hän „nojautuu”, johtaa sukuvuonsa Berkeleystä ja Humesta *F. A. Langen* kautta („meidän suuntauksemme Saksassa alkaa varsinaisesti Langesta”) ja edelleen Laasin, Schuppen ja kumpp., *Avenariuksen* ja *Machin*, uskantilaisen *Riehl*in, ranskalaisen Ch. Renouvier'n kautta j.n.e.\*\*\*\*. Vihdoin immanenttien erikoisen filosofisen äänenkannattajan ensimmäisessä numerossa julkaistussa ohjelmaluontoisessa „Johdannossa”, samalla kun julistetaan sota materialismia vastaan ja ilmaistaan myötätunto Ch. Renouvier'ta kohtaan, sanotaan: „Vieläpä luonnontutkijainkin leirissä kohoaa jo yksityisten luonnontutkijain ääniä saarnaamaan ammattiveriensa kasvavaa ylimielisyyttä ja sitä epäfilosofista henkeä vastaan, joka on vallannut luonnontieteet. Sellainen on esimerkiksi fyysikko Mach... Kaikkialla on liikkeellä vereksiä voimia, jotka työskentelevät murtaakseen sokean uskon luonnontieteen erehtymättömyyteen, ja jälleen aletaan hakea toisia teitä salaisuuden syvyyksiin, parempaa sisäänkäytävää totuuden majaan”\*\*\*\*\*.

Pari sanaa Ch. Renouvier'sta. Hän on Ranskan vaikutusvaltaisen ja laajalle levinneen n.s. uskriitikkojen koulukunnan päämies. Hänen teoreettinen filosofiansa on Hume

\* — „Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit” — „Työn säilymisen lain historia ja alkujuurit”. *Toim.*

\*\* *Dr. Richard von Schubert-Soldern*. „Ober Transcendenz des Objects und Subjects”, 1882, S. 37 ja § 5. Vrt. saman kirjoittajan „Grundlagen einer Erkenntnistheorie”, 1884, S. 3 („Objektin ja subjektin transcendentiaalisuudesta”. 1882, s. 37 ja § 5. Vrt. saman kirjoittajan „Tietoteorian perusteet”, 1884, s. 3. *Toim.*).

\*\*\* „Vierteljahrsschr. f. w. Ph.”, 17. Jrg., 1893, S. 384.

\*\*\*\* *Dr. Richard von Schubert-Soldern*. „Das menschliche Glück und die soziale Frage”, 1896, SS. V, VI („Inhimillinen onni ja yhteiskunnallinen kysymys”, 1896, ss. V, VI. *Toim.*).

\*\*\*\*\* „Zeitschrift für Immanente Philosophie”<sup>64</sup>. Bd. I, Berlin, 1896, SS. 6, 9 („Immanenssifilosofian aikakauslehti”, I nide, Berliini, 1896, ss. 6, 9. *Toim.*).

fenomenalismiin ja Kantin apriorismin yhdistämistä. Olio sinänsä hyljätään jyrkästi. Ilmiöiden yhteys, järjestys, laki julistetaan aprioriseksi; laki kirjoitetaan isolla alkukirjaimella ja siitä tehdään uskonnon perusta. Katolilaiset papit ovat haltioissaan tästä filosofiasta. Machilainen Willy nimittää suuttumuksella Renouvier'ta „toiseksi apostoli Paavaliksi”, „korkeamman luokan obskurantiksi”, „kasuistiseksi tahdon vapauden opettajaksi” („Geg. d. Schw.”, S. 129 \*). Ja tuollaiset immanenttien hengenheimolaiset tervehtivät kiihkeästi Machin filosofiaa. Kun Machin „Mekaniikka” ilmestyi ranskalaisena käännöksenä, niin Renouvier'n työtoverin ja oppilaan Pillonin julkaisema „uskriitikkojen” äänenkannattaja „L'Année Philosophique” \*\* kirjoitti: „On tarpeetonta puhua siitä, kuinka suuressa määrin hra Machin positivistinen tiede substanssin, olion, olion sinänsä arvostelussaan käy yhteen uskriittillisen idealismin kanssa” (15. nide, 1904, p. 179).

Mitä venäläisiin machilaisiin tulee, niin he kaikki häpeävät sukulaisuuttaan immanentteihin, — muuta ei tietysti voida odottaakaan henkilöiltä, jotka eivät tietoisesti ole lähteneet Struven, Menshikovin ja kumpu. polulle. Ainoastaan Bazarov nimittää „eräitä immanenttikoulukunnan edustajia” „realisteiksi” \*\*\*. Bogdanov selittää lyhyesti (ja tosiasiajn kannalta väärin), että „immanenttikoulukunta on vain välimuoto kantilaisuuden ja empiriokritismin välillä” („Empiriomonismi”, III, XXII). V. Tshernov kirjoittaa: „Yleensä immanentit vain teoriansa yhdellä puolella lähenevät positivismia, mutta muilla puolilla menevät kauas sen puitteiden ulkopuolelle” („Filosofisia ja sosiologisia tutkielmia”, 37). Valentinov sanoo, että „immanenttikoulukunta on pukeutunut nämä (machilaiset) ajatukset kelpaamattomaan muotoon ja on joutunut solipsismin umpikujaan” (l. c., s. 149). Kuten näette, siinä on mitä vain: sekä perustuslakia että kinkkua sinapin kera, sekä realismia että solipsismia. Machilaisemme eivät uskalla sanoa suoraan ja selvästi totuutta immanenteista.

\* — „Gegen die Schulweisheit”, S. 129 — „Kouluvlisautta vastaan”, s. 129. Toim.

\*\* — „Filosofinen vuosikirja”. Toim.

\*\*\* „Nykyisessä filosofiassa esiintyvät realistit — eräät kantilaisuudesta lähteneen immanenttikoulukunnan edustajat, Machin-Avenariuksen koulukunta ja useat näiden sukulaisvirtaukset — ovat sitä mieltä, että naïivin realismin lähtökohdan hylkäämiseen ei ole kerrassaan mitään syytä”. „Kirjoitelmia”, s. 26.

Asia on siten, että immanentit ovat aivan ilmettyjä taantumuksellisia, suoranaisia fideismin saarnaajia, pimentolaisuudessaan eheitä ihmisiä. Heidän joukossaan ei ole *ainoatakaan*, joka ei kaikkein teoreettisimmissa tieto-opillisissa teoksissaan pyrkisi *avoimesti* puolustamaan uskontoa tai todistelemaan oikeaksi jotain keskiaikaista käsitystä. Leclair puolustaa vuonna 1879 filsofiaansa, joka tyydyttää „kaikki uskonnollisesti viritetyn mielen vaatimukset” („Der Realismus etc.”, S. 73 \*). J. Rehmke omistaa vuonna 1880 „tietoteoriaansa” protestanttiselle pastori Biedermannille ja päättää kirjasensa saarnaamalla ei yliaistillista jumalaa, vaan jumalaa „reaalisena käsitteenä” (tästäkö hyvästä Bazarov siis luki „eräät” immanentit „realisteihin” kuuluviksi?), jolloin „tämän reaalisien käsitteen objektivoiminen jätetään ja suodaan yksinomaan käytännöllisen elämän tehtäväksi”, mutta „tieteellisen teologian” mallinäytteeksi julistetaan Biedermannin „Kristillinen dogmatiikka” (J. Rehmke: „Die Welt als Wahrnehmung und Begriff”, Berlin, 1880, S. 312 \*\*). Schuppe vakuuttelee „Immanenssifilosofian aikakauslehdessä”, että vaikka immanentit kieltävätkin transcendentiaalisen, niin tähän käsitteeseen ei lainkaan sisälly jumala eikä tuleva elämä („Zeitschrift für imman. Phil.”, II. Band, S. 52 \*\*\*). „Siveysopissaan” hän puolustaa „siveyslain yhteyttä... metafysiilliseen maailmankatsomukseen” ja tuomitsee „mielettömän fraasin” kirkon erottamisesta valtiosta (Dr. Wilhelm Schuppe: „Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie”, Bresl., 1881, S. 181, 325 \*\*\*\*). Schubert-Soldern „Tietoteorian perusteissaan” johtaa meidän *Minämme* pre-eksistenssin (ennenolemisen) ennen meidän ruumistamme ja *Minän* post-eksistenssin (jälkiolemisen) meidän ruumiimme jälkeen, s.o. sielun kuolemattomuuden (l. c., S. 82) j.n.e. Esiintyen „Yhteiskunnallisessa kysymyksessään” Bebeliä vastaan hän puolustaa „yhteiskunnallisten reformien” ohella säätyvaali-oikeutta ja sanoo, että „sosialidemokraatit eivät huomioi sitä tosiasiaa, että ilman onnettomuuden jumalanlahjaa ei

\* — „Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik”, S. 73 — „Nykyaikaisen luonnontieteen realismi Berkeleyn ja Kantin tietokritiikin valossa”, s. 73. *Toim.*

\*\* — „Maailma mielteenä ja käsitteenä”. Berliini, 1880, s. 312. *Toim.*

\*\*\* — „Zeitschrift für immanente Philosophie”, II. Band, S. 52 — „Immanenssifilosofian aikakauslehti”, II nide, s. 52. *Toim.*

\*\*\*\* — *Tri Wilhelm Schuppe*. „Siveysopin ja oikeusfilosofian perusteet”, Breslau, 1881, ss. 181, 325. *Toim.*

olisi onneakaan" (S. 330), ja samalla vaikeroi: materialismi on „hallitsevassa asemassa" (S. 242) ja „ken nykyään uskoo tuonpuoleiseen elämään, vaikkapa vain mahdollisuutena, häntä pidetään hölmönä" (ib.).

Ja juuri tuollaiset saksalaiset Menshikovit, jotka ovat ainakin yhtä täysipitoisia obskurantteja kuin Renouvier, elävät pysyvässä vuodeyhteydessä empiriokriitikkojen kanssa. Heidän teoreettinen sukulaisuutensa on kiistaton. Kantilaisuutta ei immanenteilla ole enempää kuin Petzoldtilla tai Pearsonilla. Edellä näimme, että he itse myöntävät olevansa Humen ja Berkeleyn oppilaita, ja tällainen arvio immanenteista on filosofisessa kirjallisuudessa yleensä tunnustettu. Näyttääksemme havainnollisesti, millaisista tieto-opillisista edellytyksistä nämä Machin ja Avenariuksen aseksippanit lähtevät, esitämme muutamia teoreettisia perusajatuksia immanenttien teoksista.

Leclair ei vuonna 1879 ollut vielä keksinyt nimitystä „immanentit", joka oikeastaan merkitsee „kokemusperäistä", „kokemuksen kautta saatua" ja joka on yhtä valheellinen nimikilpi mädännäisyyden peittelemiseksi kuin Euroopan porvarillisten puolueiden valheelliset nimikilvet. Ensimmäisessä teoksessaan Leclair nimittää itseään avoimesti ja suoraan „*kriitilliseksi idealistiksi*" („Der Realismus etc.", S. 11, 21, 206 ja useat muut). Kantia hän arvostelelee tässä, kuten jo olemme nähneet, tämän materialismille tekemistä myönnytyksistä, ja osoittaa selvästi *oman* tiensä kulkeneen *Kantista* Fichteen ja Berkeley'in. Leclair taistelee yleensä materialismia vastaan ja erikoisesti *luonnontieteilijäin enemmistön materialismiin kallistumista vastaan* yhtä säälimättömästi kuin Schuppe, Schubert-Soldern ja Rehmke.

„Palatkaamme takaisin", sanoo Leclair, „kriittillisen idealismin kannalle, älkäämme myöntäkö luonnolle kokonaisuudessaan ja luonnon tapahtumille transcendenttia olemassaoloa" (s.o. olemassaoloa inhimillisen tajunnan ulkopuolella), „silloin sekä kappaleiden kokonaisuus että subjektin oma keho kaikkine muutoksineen, mikäli subjekti sen näkee ja aistii, tulee sille välittömästi esiintyväksi paikallisesti keskenään sidottujen rinnakkainolojen ja ajallisten seuraantojen ilmiöksi, ja koko luonnonselitys muodostuu

näiden rinnakkainolojen ja seuraantojen lakien toteami-  
seksi” (21).

Takaisin Kantiin, sanoivat taantumukselliset uskanti-  
laiset. Takaisin Fichteen ja Berkeley’in, näin sanovat *itse asiassa* taantumukselliset immanentit. Leclairille on kaikki olevainen „aistimusten komplekseja” (S. 38), eräät meidän aisteihimme vaikuttavien ominaisuuksien (Eigenschaften) luokat merkitään esimerkiksi kirjaimella *M*, ja toiset, luonnon muihin objekteihin vaikuttavat luokat, kirjaimella *N* (S. 150 y.m.). Samalla Leclair puhuu luonnosta koko „ihmissuvun”, eikä yksityisen ihmisen, „tajuntailmiönä” (Bewusstseinsphänomen) (S. 55—56). Kun otetaan huomioon, että Leclair julkaisi tämän kirjan samassa Prahassa, jossa Mach oli fysiikanprofessorina, ja että Leclair siteeraa ihastuneena ainoastaan Machin teosta „Erhaltung der Arbeit” \*, joka ilmestyi vuonna 1872, niin pakostakin herää kysymys, eikö fideismin kannattajaa ja avomielistä idealistia Leclairia ole tunnustettava Machin „originellin” filosofian todelliseksi kantaisäksi.

Mitä tulee Schuppeen, joka Leclairin sanojen mukaan \*\* on tullut „samanlaisiin tuloksiin”, niin hän, kuten jo olemme nähneet, todellakin väittää puolustavansa „naiivia realismia” ja valittaa katkerasti „Avoimessa kirjeessään R. Avenariukselle” „vakiintuneeksi tullutta minun (Wilhelm Schuppe) tietoteoriani vääristämistä subjektiiviseksi idealismiksi”. Mikä se karkea veijarintemppu on, jota immanentti Schuppe nimittää realismin puolustukseksi, se nähdään riittävän hyvin hänen lauseestaan Wundtia vastaan, joka arvelematta lukee immanentit fichteläisten, subjektiivisten idealistien joukkoon („Phil. Studien”, I. c., S. 386, 397, 407 \*\*\*).

„Väittämä „oleminen on tajuntaa””, väitti Schuppe Wundtia vastaan, „tarkoittaa minulla, että tajunta ei ole ajateltavissa ilman ulkomaailmaa, että siis viimeksi mainittu kuuluu edelliseen, s.o. se minun jo usein väittämäni ja selittämäni molempien absoluuttinen yhteenkuuluvaisuus

\* — „Työn säilymisen periaate” J.n.e. *Toim.*

\*\* „Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie”, Bresl., 1882, S. 10 („Kirjoitelmia monistisesta tietoteoriasta”, Breslau, 1882, s. 10. *Toim.*).

\*\*\* „Philosophische Studien”, I. c., S. 386, 397, 407 — „Filosofisia tutkimuksia”, siteerattu kohta, ss. 386, 397 ja 407. *Toim.*

(Zusammengehörigkeit), jossa ne muodostavat olemisen yhden alkuperäisen kokonaisuuden” \*.

Pitää olla äärettömän naiivi ollakseen näkemättä puhdas-veristä subjektiivista idealismia tuollaisessa „realismissa”! Ajatelkaahan vain: ulkomaailma „kuuluu tajuntaan” ja on *absoluuttisessa* yhteydessä sen kanssa! Totta tosiaan, professori parkaa on parjattu lukemalla hänet „vakiintuneesti” subjektiivisten idealistien joukkoon. Tuollainen filosofia käy Avenariuksen „alkuperuste-koordinaation” kanssa täydellisesti yhteen: niitä eivät irrota toisistaan mitkään Tshernovin ja Valentinovin varaukset eivätkä vastalauseet, kumpikin filosofia tullaan yhdessä lähettämään saksalaisten professorien taantumuksellisten valmisteiden museoon. Eriskummallisuutena, joka vielä kerran todistaa hra Valentinovin lyhytjärkisyyttä, mainitsemme, että hän nimittää Schuppea solipsistiksi (on itsestään ymmärrettävää, että Schuppe on yhtä tarmokkaasti kuin Mach, Petzoldt ja kumpp. vannonut ja vakuuttanut, että hän ei ole solipsisti, ja kirjoitellut tästä aiheesta erikoisia kirjoituksia), mutta Bazarovin artikkeliin „Kirjoitelmissa” hän on erittäin ihastunut! Tahtoisinpa kääntää saksan kielelle Bazarovin lauseen: „aistihavainto *onkin* ulkopuolellemme oleva todellisuus” ja lähettää vähänkin järkevälle immanentille. Hän suutelisi Bazarovia suutelemasta päästyäänkin, samoin kuin Schuppet, Leclairit ja Schubert-Soldernit ovat suudelleet Machia ja Avenariusta. Sillä Bazarovin lause on immanenttisen koulukunnan oppien *alfa* ja *omega*.

Ja nyt lopuksi vielä Schubert-Soldern. „Luonnontieteen materialismi”, ulkomaailman objektiivisen todellisuuden myöntämisen „metafysiikka” on tämän filosofin päävihollinen („Tietoteorian perusteet”, 1884, S. 31 ja koko II luku: „Luonnontieteen metafysiikka”). „Luonnontiede abstrahoi kaikista tajuntasuhteista” (S. 52),— siinä kaikkein suurin paha (se juuri onkin materialismia!). Sillä ihminen ei pääse pois „aistimuksista eikä siis myöskään tajuntatiloista” (S. 33, 34). Minun kantani, myöntää Schubert-Soldern v. 1896, on tietysti *tieto-opillista solipsismia*

\* Wilhelm Schuppe. „Die Immanente Philosophie und Wilhelm Wundt”, „Zeitschrift für immanente Philosophie”, Band II, S. 195 („Immanenssifilosofia ja Wilhelm Wundt”, „Immanenssifilosofian aikakauslehdessä”, II nide, s. 195. Toim.).

(„Yht. kys.”, S. X), mutta ei „metafyysillistä” eikä „käytännöllistä”. „Välittömästi on meille annettu vain aistimukset, alituisesti muuttuvien aistimusten kompleksit” („Über Transc. j.n.e.”, S. 73 \*).

„Aineellisen tuotantoprosessin”, sanoo Schubert-Soldern, „on Marx tehnyt sisäisten prosessien ja vaikutteiden syyksi samalla (ja yhtä väärällä) tavalla kuin luonnontiede tekee yhteisen” (ihmiskunnalle) „ulkomaailman yksilöllisten sisämaailmojen syyksi” („Yht. kys.”, s. XVIII). Tämä Machin asekkumppani ei lainkaan epäile Marxin historiallisen materialismin yhteyttä luonnonhistorialliseen materialismiin ja yleensä filosofiseen materialismiin.

„Monet, kenties useimmat, ovat sitä mieltä, että tietopillisesti solipsistiselta kannalta katsoen mikään metafysiikka ei ole mahdollinen, s.o. että metafysiikka on aina transcendenttista. Kypsyneemmän harkinnan jälkeen minä en voi yhtyä tähän mielipiteeseen. Tässä ovat minun perusteluni... Kaiken olevaisen välittömänä perustana on henkinen (solipsistinen) yhteys, jonka keskipisteenä on yksilöllinen *Minä* (yksilöllinen mielikuvamaailma) kehoitettu. Muu maailma ei ole mahdollinen ilman tätä *Minää* eikä tämä *Minä* ole mahdollinen ilman muuta maailmaa. Yksilöllisen *Minän* tuhoutuessa häviää myöskin maailma olemattomiin, mikä on mahdotonta,—muun maailman tuhoutuessa ei jää tilaa myöskään yksilölliselle *Minälle*, koska se voidaan erottaa maailmasta ainoastaan loogisesti, mutta ei ajallisesti eikä paikallisesti. Sen vuoksi täytyy minun yksilöllisen *Minäni* olla olemassa kuolemani jälkeenkin, ellei sen mukana sitten tuhoudu koko maailma”... (sama, s. XXIII).

„Alkuperuste-koordinaatio”, „aistimuskompleksit” ja muu machilainen latteus suorittavat uskollisesti palvelustaan asianomaisille henkilöille!

„...Mitä on tuonpuoleinen maailma (das Jenseits) solipsistiselta kannalta katsoen? Se on vain minulle tulevaisuudessa mahdollinen kokemus” (ibid.)... „Spiritismi esimerkiksi ei tietenkään ole todistanut omaa Jenseits’iaan, mutta luonnontieteen materialismia ei missään tapauksessa voida asettaa spiritismiä vastaan, sillä, kuten olemme nähneet, on tämä materialismi vain maailmanprosessien

\* — „Über Transcendenz des Objects und Subjects”, S. 73 — „Objektin ja subjektin transcendentiaalisuudesta”, s. 73. *Toim.*



yksi puoli" („alkuperuste-koordinaation" =) „kaikkikäsitävän henkisen yhteyden sisällä" (S. XXIV).

Tämä kaikki on sanottu siinä samassa filosofisessa johdannossa „Yhteiskunnalliseen kysymykseen" (v. 1896), jossa Schubert-Soldern *koko ajan* esiintyy käsi kädessä Machin ja Avenariuksen kanssa. Vain venäläisten machilaisten pienelle ryhmälle on machilaisuus pelkästään intelligenttimäisen rupattelun aihe, mutta sen kotimaassa julistetaan avoimesti, että se näyttelee lakeijan osaa fideisin suhteen!

#### 4. MIHIN EMPIRIOKRITISISMI ON KEHITYMÄSSÄ?

Luomme nyt silmäyksen machilaisuuden kehitykseen Machin ja Avenariuksen jälkeen. Olemme nähneet, että heidän filosofiansa on sekasoppaa, ristiriitaisten ja yhteyttä vailla olevien tieto-opillisten väittämien kokoelma. Nyt meidän on katsottava, kuinka ja mihin, s.o. mihin suuntaan tämä filosofia kehittyy,— se auttaa meitä ratkaisemaan eräitä „kiista"-kysymyksiä viittaamalla kiistattomiin historiallisiin tosiasioihin. Todellakin, kun tarkastelemamme suunnan filosofiset lähtökohdat ovat eklektisiä ja yhteyttä vailla, niin sen erilaiset tulkinnat sekä tuloksettomat kiistat yksityiskohdista ja pikkuseikoista ovat kiertämättömiä. Mutta empiriokritisismi, kuten jokainen aatteellinen virtaus, on elävä, kasvava ja kehittyvä asia, ja sen kasvu suuntaan tai toiseen auttaa paremmin kuin pitkät mietelmät ratkaisemaan tämän filosofian varsinaista olemusta koskevan *peruskysymyksen*. Ihmistä ei arvioida sen mukaan, mitä hän itsestään sanoo tai ajattelee, vaan hänen tekojensa mukaan. Filosofeja ei pidä arvioida niiden nimikilpien mukaan, joita he itse itselleen ripustelevat („positivismi", „puhtaan kokemuksen" filosofia, „monismi" tai „empiriomonismi", „luonnontieteen filosofia" j.n.e.), vaan sen mukaan, kuinka he teossa ratkaisevat teoreettisia peruskysymyksiä, kenen kanssa he kulkevat käsi kädessä, mitä he opettavat ja mitä heidän oppilaansa ja kannattajansa ovat heiltä oppineet.

Juuri tämä viimeksi mainittu kysymys meitä nyt kiinnostaa. Kaiken oleellisen ovat Mach ja Avenarius sanoneet yli 20 vuotta sitten. Tänä aikana on varmasti tullut ilmi, *kuinka* näitä „johtajia" ovat ymmärtäneet ne, jotka heitä

ovat tahtoneet ymmärtää ja joita he itse (ainakin Mach, joka eli kauemmin kuin ammattiveljensä) pitävät työnsä jatkajina. Ollaksemme täsmällisiä otamme ne, jotka itse sanovat itseään Machin ja Avenariuksen oppilaksi (tai heidän kannattajikseen) ja jotka Mach lukee tähän leiriin kuuluviksi. Siten saamme käsityksen empiriokritisismistä filosofisena *virtauksena*, emmekä vain kirjallisten tapah- tumien kokoelmana.

Machin esipuheessa „Aistimusten analyysin” venäjänkieliseen käännökseen suositellaan Hans Corneliusta „nuorena tutkijana”, joka kulkee „ellei samoja, niin hyvin läheisiä teitä” (s. 4). „Aistimusten analyysin” tekstissä Mach vielä kerran „mielihyvin viittaa” muun muassa H. Corneliuksen y.m. „teoksiin, jotka ilmaisevat Avenariuksen aatteiden olemuksen ja kehittävät niitä edelleen” (48). Otamme H. Corneliuksen kirjaseen „Johdatus filosofiaan” (saks. painos, 1903): näemme, että sen tekijä niin ikään viittaa pyrkimykseensä kulkea Machin ja Avenariuksen jälkiä (S. VIII, 32). Edessämme on siis *opettajan tunnustama oppilas*. Tämä oppilas aloittaa myöskin aistimus-elementeistä (17, 24), sanoo jyrkästi, että hän rajoittuu *kokemukseen* (S. VI), nimittää katsomuksiaan „johdonmukaiseksi eli tieto-opilliseksi empirismiksi” (335), tuomitsee hyvin jyrkästi sekä idealismin „yksipuolisuuden” että niin idealistien kuin materialistienkin „dogmaattisuuden” (S. 129), torjuu erittäin tarmokkaasti sen mahdollisen „väärinkäsi- tyksen” (123), että hänen filosofiastaan muka juontuisi maailman tunnustaminen ihmisen päässä olevaksi, mielis- telee naiivia realismia yhtä taidokkaasti kuin Avenarius, Schuppe tai Bazarov (S. 125: „jokaisella näkö- ja muulla aistihavainnolla on paikkansa siellä ja vain siellä, missä me sen tapaamme, s.o. siinä, mihin sen paikallistaa naiivi tajunta, jota mikään väärä filosofia ei ole turmellut”) — ja tämä opettajan tunnustama oppilas päättyy *kuolematto- muuteen* ja *jumalaan*. Materialismi — jyrisee tämä professorin oppituolilla istuva poliisimies, ei kun „uusim- pien positivistien” oppilas — muuttaa ihmisen automaattiksi. „Sanomattakin on selvää, että samalla kun se hävittää uskon meidän päätöstemme vapauteen, se hävittää myös meidän tekojemme siveellisen arvon kaikki arvioperusteet ja meidän vastuunalaisuutemme. Se ei jätä myöskään tilaa ajatukselle elämämme jatkumisesta kuoleman jälkeen”

(S. 116). Kirjan loppuveto on tällainen: kasvatus (ilmeisesti tämän tieteenmiehen tyhmistyttämän nuorison kasvatus) ei ole välttämätön ainoastaan toimintaa varten, vaan „ennen kaikkea” „kasvatus kunnioitukseen (Ehurfurcht)—ei satunnaisen perinteen katoavia arvoja kohtaan, vaan velvollisuuden ja kauneuden katoamattomia arvoja kohtaan, meissä ja meidän ulkopuolellamme olevaa jumalallista (dem Göttlichen) kohtaan” (357).

Verratkaa tähän A. Bogdanovin väitettä, että kun Machin filosofia kieltää kokonaan „olion sinänsä”, niin jumalan, vapaan tahdon ja sielun kuolemattomuuden aatteille *ei lainkaan ole* (Bogdanovin kursivoima) „eikä voi olla tilaa” („Aistimusten analyysi”, s. XII) Machin filosofiassa. Mutta Mach sanoo tässä samassa kirjassa (s. 293): „ei ole Machin filosofiaa”, ja suosittelee paitsi immanentteja, myöskin Corneliusta, joka on ilmaissut Avenariuksen aatteiden olemuksen! Siis ensiksi, Bogdanov *ei tunne lainkaan* „Machin filosofiaa” virtauksena, joka ei ainoastaan asusta fideismin siipien suojassa, vaan itsekin päätyy fideismiin. Toiseksi, Bogdanov *ei tunne lainkaan* filosofian historiaa, sillä mainittujen aatteiden kieltämisen yhdistäminen kaikenlaisen olion sinänsä kieltämiseen on pilkan tekoa tästä historiasta. Eiköhän Bogdanov aio kieltää, että kaikki Humen johdonmukaiset kannattajat, hyljätessään kaikenlaisen olion sinänsä, nimenomaan *jättävät tilan* näille aatteille? Eikö Bogdanov ole kuullut puhuttavan subjektiivisista idealisteista, jotka kieltävät kaikenlaisen olion sinänsä ja siten varaavat paikan näille aatteille? Näille aatteille „ei voi olla tilaa” *ainoastaan* siinä filosofiassa, joka opettaa, että on olemassa vain aistimellinen oleminen, että maailma on liikkuvaa materiaa, että kaikille ja jokaiselle tunnettu ulkomaailma, fyysillinen, on ainoa objektiivinen realiteetti, s.o. materialismin filosofiassa. Sen vuoksi ja juuri sen vuoksi sekä Machin suosittemat immanentit että Machin oppilas Cornelius kuin myös kokonainen nykyinen professorifilosofia käyvät sotaa materialismia vastaan.

Meidän machilaisemme alkoivat sanoutua irti Corneliuksesta, kun heille osoitettiin sormella tuo säädyttömyys. Tällaiset irtisanoutumiset eivät paljoakaan maksa. Friedrich Adleria ei nähtävästi ole „varoitettu”, ja sen tähden hän suosittelee tätä Corneliusta sosialistisessa aikakauslehdessä

(„Der Kampf”, 1908, 5, S. 235 \*: „helposti luettava, erittäin suosittelava teos”). Machilaisuuden kautta haalitaan työväen opettajiksi suorastaan taantumuksellisia filosofeja ja fideismin saarnaajia!

Petzoldt huomasi ilman varoituksia Corneliuksen vilpin, mutta se tapa, jolla hän taistelee tätä vilppiä vastaan, on suorastaan helmi. Kuulkaa: „Siinä väitteessä, että maailma on mielle” (kuten väittävät idealistit, joita vastaan me taistelemme, leikki pois!), „on järkeä vain siinä tapauksessa, jos tällä tahdotaan sanoa, että se on sanojan tai kaikkien sanojien mielle, t.s. että sen olemassaolo on riippuvainen yksinomaan tämän henkilön tai näiden henkilöiden ajattelusta: maailma on olemassa vain sikäli kuin hän sen ajattelee; ja kun hän ei ajattele sitä, ei se myöskään ole olemassa. Me sitä vastoin emme tee maailmaa riippuvaksi yksilön tai yksilöiden ajattelusta, eli vielä paremmin ja selvemmin sanoen: ajattelun *tapahtumasta*, minkäänlaisesta *aktuellista* (toimivasta) ajattelusta, vaan ajattelusta yleensä ja yksinomaan loogisessa mielessä. Idealisti sekoittaa nämä molemmat ja tuloksena on agnostinen puolisolipsismi, sellaisena kuin havaitsemme sen Corneliuksella” („Einf.”, II, 317 \*\*).

Stolypin väitti perättömiksi tiedot mustien kabinettien olemassaolosta! <sup>65</sup> Petzoldt höyhensi idealistit tomuksi,—kummallista vain on, kuinka tuo idealismin tuhoaminen näyttää siltä, kuin neuvottaisiin idealisteja peittämään ovelammin idealisminsa. Maailma on riippuvainen ihmisten ajattelusta, se on nurinkurista idealismia. Maailma on riippuvainen ajattelusta yleensä, se on uusinta positivismia, kriitillistä realismia, sanalla sanoen pelkkää porvarillista veijausta! Jos Cornelius on agnostinen puolisolipsisti, niin Petzoldt on solipsistinen puoliagnostikko. Kirpunnitistäjiä te olette, hyvät herrat!

Menkäämme eteenpäin. Kirjansa „Tieto ja harha” toisessa painoksessa Mach sanoo: „Systemaattisen” (Machin katsomusten) „esityksen, johon minä kaikessa oleellisessa voin yhtyä”, antaa prof. toht. Hans Kleinpeter („Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart”, Lpz., 1905: „Nykyisen luonnontieteen tietoteoria”). Otta-

\* — „Taistelu”, 1908, 5, s. 235. *Toim.*

\*\* — „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung”, II, 317 — „Johdatus puhtaan kokemuksen filosofiaan”, II, 317. *Toim.*

kaamme esille Hans numero kaksi. Tämä professori on valantehnyt machilaisuuden levittäjä: iso läjä Machin katsomuksia koskevia kirjoituksia sekä saksan- että englanninkielisissä filosofisissa aikakauslehdissä, Machin suosittelujen ja Machin esipuheella varustettujen teosten käännöksiä, sanalla sanoen „opettajan” oikea käsi. Hänen mielipiteensä ovat tällaisia: „...kaikki minun (ulkoinen ja sisäinen) kokemukseni, koko minun ajatteluni ja pyrkimykseni on minulle psyykillinen prosessi, osa tajuntaani” (main. kirja, s. 18). „Se, mitä me nimitämme fyysilliseksi, on psyykkillisistä elementeistä kokoonpantu rakennelma” (144). „*Subjektiiivinen vakaumus eikä objektiivinen totuus (Gewissheit) on jokaisen tieteen ainoa saavutettavissa oleva päämäärä*” (9, kursivointi Kleinpeterin, joka tekee tähän kohtaan huomautuksen: „Tähän tapaan sanotaan jo Kantin „Käytännöllisen järjen kritiikissä””). „Vieraiden tajuntojen olettaminen on sellainen olettamus, jota ei milloinkaan voida kokemuksella näyttää toteen” (42). „En tiedä... onko minun ulkopuolellani yleensä ketään muuta *Minää*” (43). § 5: „Aktiivisuudesta” („spontaniteetista” = omatoimisuudesta) „tajunnassa”. Eläin-automaateilla tapahtuu mielikuvien vaihtuminen aivan mekaanisesti. Samoin meillä, silloin kun näemme unta. „Tästä eroaa oleellisesti meidän tajuntamme laatu normaalitilassa. Nimittäin: sillä on sellainen ominaisuus, jota noilla” (automaateilla) „ei ole ja jonka selittäminen mekaanisesti eli automaattisesti olisi ainakin vaikeaa: *Minän* niin sanottu itsetoimivuus. Jokainen ihminen voi asettaa itsensä tajuntatilojensa vastakohtaksi, käsitellä niitä, nostaa niitä selvemmin esiin tai työntää taka-alalle, eritellä niitä, vertailla niiden osia keskenään j.n.e. Kaikki tämä on (välittömän) kokemuksen tosiasia. Meidän *Minämme* on oleellisesti erilainen kuin kaikkien tajuntatilojen summa, eikä sitä voida rinnastaa tämän summan kanssa. Sokeri on kokoonpantu hiilestä, vedystä ja hapestä; jos olettaisimme, että sokerilla on sokerisielu, niin analogian mukaan pitäisi sillä olla kyky siirrellä hiili-, vety- ja happiosasia mielensä mukaan” (29—30). § 4, seuraavassa luvussa: „Tietoamistapahtuma on tahdon teko (Willenshandlung)”. „On pidettävä varmasti todettuna tosiasiana, että kaikki minun psyykkiset elämykseni jakaantuvat kahteen suureen pääryhmään: pakollisiin ja mielivaltaisiin toimintoihin.

Edellisiin kuuluvat kaikki ulkomaailman vaikutelmat" (47). „Se, että samalta tosiasian alalta voidaan esittää useampia teorioita... tämä tosiseikka on fyysikolle yhtä hyvin tunnettu kuin se on yhteensovittamaton jonkin absoluuttisen tietoteorian edellytysten kanssa. Tämäkin tosiseikka on yhteydessä ajattelumme tahtoluonteen kanssa; siinäkin ilmenee tahtomme riippumattomuus ulkoisista seikoista" (50).

Päätelkää nyt, kuinka rohkea on Bogdanovin väite, että Machin filosofiassa muka „ei ole yhtään mitään tilaa tahdon vapaudelle”, kun Mach itse suosittelee sellaista subjektia kuin Kleinpeter! Olemme jo nähneet, että viimeksi mainittu ei salaa omaansa eikä Machin idealismia. Vuonna 1898—1899 Kleinpeter kirjoitti: „Hertzillä näyttää olevan samanlainen” (samoin kuin Machilla) „subjektivistinen mielipide käsitteidemme olemuksesta”... „...Jos Mach ja Hertz” (missä määrin oikeutetusti Kleinpeter sotkee juttuun kuuluisan fyysikon, siitä tulee puhe vielä erikseen) „ovat idealismin kannalta katsoen hankkineet itselleen sen ansion, että he korostavat *kaikkien* käsitteidemme — eikä vain erillisten — subjektiivista alkuperää ja yhteyttä niiden välillä, niin empirismin kannalta katsoen he ovat hankkineet yhtä suuren ansion tunnustamalla, että kysymyksen siitä, ovatko käsitteemme oikeat, voi ratkaista ainoastaan kokemus ajattelusta riippumattomana instanssina” („Archiv für systematische Philosophie”, V nide, 1898—1899, S. 169—170 \*). Vuonna 1900: Kant ja Berkeley, niin monessa suhteessa kuin Mach heistä eroaakin, „ovat joka tapauksessa lähempänä häntä kuin luonnontieteessä vallitseva metafyyssillinen empirismi” (s.o. materialismi! hra professori varoo mainitsemasta pirua sen omalla nimellä!), „joka muodostaa Machin hyökkäysten pääkohteen” (ib., VI nide, S. 87). Vuonna 1903: „Berkeleyyn ja Machin lähtökohta on kumoamaton”... „Mach on Kantin työn loppuunviestä” („Kantstudien”, VIII osa, v. 1903, S. 314, 274 \*\*).

„Aistimusten analyysin” venäläisen käännöksen esipuheessa Mach mainitsee myös Th. Ziehenin, „joka kulkee ellei samoja, niin hyvin läheisiä teitä”. Ottakaamme professori Th. Ziehenin kirja „Psykofysiologinen tietoteoria” (Theodor Ziehen: Psychophysiologische Erkenntnistheorie, Jena, 1898), niin näemme, että tekijä jo alkulau-

\* — „Systemaattisen filosofian arkisto”, V nide, 1898—1899, ss. 169—170. Toim.

\*\* — „Kant-tutkimuksia”, VIII osa, 1903, ss. 314, 274. Toim.

seessa vetoaa Machiin, Avenariukseen, Schuppeen y.m. Siis taaskin opettajan tunnustama oppilas. Ziehenin „uusin” teoria on se, että ainoastaan „rahvas” voi luulla, että muka „todelliset oliot aiheuttavat aistimuksemme” (S. 3) ja että „tietoteorian sisäänkäytävään yllä ei voi olla mitään muuta päällekirjoitusta kuin Berkeleyyn sanat: „ulkoiset objektit eivät ole olemassa sinänsä, vaan meidän ajatussissamme”” (S. 5). „Meille on annettu aistimukset ja mielikuvat. Molemmat ne ovat psyykillistä. Ei-psykillinen on sana, jolta puuttuu sisältö” (S. 100). Luonnon lait eivät ole suhteita aineellisten kappaleiden välillä, vaan „pelkistettyjen aistimusten välillä” (S. 104: tässä „uudessa” „pelkistettyjen aistimusten” käsitteessä on Ziehenin berkeleyläisyyden koko omaperäisyys!).

Petzoldt sanoutui irti Ziehenistä, idealistista, jo v. 1904 „Johdantonsa” II osassa (S. 298—301). Vuonna 1906 hän jo sisällytti *idealistien eli psykomonistien* luetteloon Corneliuksen, Kleinpeterin, Ziehenin ja Verwornin („Das Weltproblem etc.”, S. 137 \*, alaviitta). Kaikilla näillä herroilla professoreilla on nähkääs „väärinkäsitys” „Machin ja Avenariuksen katsomusten” tulkinnassa (sama).

Mach ja Avenarius parat! Eivät ainoastaan viholliset ole parjaten soimanneet heitä idealismista ja „vieläpä” (kuten Bogdanov sanoo) solipsismista, ei, vaan myös ystävät, oppilaat, kannattajat, tämän alan professorit ovat ymmärtäneet opettajansa väärin, idealistisessa mielessä. Jos empiriokritisismi kasvaa idealismiin, niin se ei suinkaan todista sen sekavien berkeleyläisten perusolettamusten perinpohjaista virheellisyyttä. Herra varjelkoon! Se on vain pieni „väärinkäsitys” — sanan nozdrevilais-petzoldtilaisessa mielessä.

Koomillisinta tässä lienee se, että itse puhtauden ja viattomuuden vaalija Petzoldt on ensiksikin „täydentänyt” Machia ja Avenariusta „loogisella apriorilla” ja toiseksi pannut heidät yhteen fideismin edustajan Wilhelm Schuppen kanssa.

Jos Petzoldt olisi tuntenut Machin englantilaisia kannattajia, niin hänen olisi pitänyt huomattavasti laajentaa idealismiin („väärinkäsityksestä”) joutuneiden machilaisten

\* — „Das Weltproblem vom positivistischen Standpunkte aus”, S. 137 — „Maailman probleemi positivistiselta kannalta katsoen”, s. 137. *Toim.*

luettelo. Olemme jo viitanneet Karl Pearsoniin, jota Mach ylistää eheänä idealistina. Tässä on vielä kahden „parjaajan” lausunnot, jotka sanovat Pearsonista samaa: „Professori K. Pearsonin oppi on vain Berkeleyyn todella suurten oppien pelkkää kaikua” (Howard V. Knox aikakauslehdessä „Mind”, vol. VI, 1897, p. 205 \*). „Hra Pearson on idealisti sanan jyrkimmässä mielessä, siitä ei ole epäilystä” (Georges Rodier julkaisussa „Revue philosophique”, 1888, II, vol. 26, p. 200 \*\*). Englantilaista idealistia William Cliffordia, jota Mach pitää filosofialleen „hyvin läheisenä” („Aistimusten analyysi”, s. 8), on pikemminkin pidettävä Machin opettajana kuin oppilaana, sillä Cliffordin filosofiset teokset ilmestyivät viime vuosisadan 70-luvulla. „Väärinkäsitys” on tässä lähtöisin suoraan Machilta, joka vuonna 1901 „ei huomannut” idealismia Cliffordin opissa, että maailma on „henkinen aine” (mind-stuff),— „sosiaalinen objekti”, „korkeasti järjestetty kokemus” j.n.e.\*\*\*. Saksalaisten machilaisten veijarimaisuuden luonnehtimiseksi on mainittava, että Kleinpeter kohotti vuonna 1905 tämän idealistin „nykyaikaisen luonnontieteen tieto-opin” perustajain arvoon!

„Aistimusten analyysin” sivulla 284 Mach mainitsee (budhalaisuutta ja machilaisuutta) „lähellä olevan” amerikkalaisen filosofin P. Carusin. Carus, joka sanoo olevansa Machin „ihailija ja persoonallinen ystävä”, toimittaa Chicagossa aikakauslehteä „Monisti”, joka käsittelee filosofiaa, ja uskonnon propagandalle omistettua aikakauslehteä „The Open Court” („Avoin puhujalava”). „Tiede on jumalallinen ilmestys”, sanoo tämän yleistajuisen pikkulehden toimitus. „Olemme sitä mieltä, että tiede voi suorittaa kirkon uudistamisen ja säilyttää uskonnosta kaiken, mikä siinä on oikeaa, tervettä ja hyvää”. Mach on „Monistin” vakituinen avustaja ja painattaa siinä lukuja uusista teoksistaan. Carus vain „hieman” oikoo Machia Kantin malliin, selittäen, että Mach on „idealisti eli, kuten minä sanoisin, subjektivisti”, mutta että hän, Carus, huolimatta

\* „Ajattelu”, VI nide, 1897, s. 205. *Toim.*

\*\* — „Filosofinen katsaus”, 1888, II, 26. nide, s. 200. *Toim.*

\*\*\* *William Kingdon Clifford*. „Lectures and Essays”, 3rd ed., Lond., 1901, vol. II, pp. 55, 65, 69 („Luentoja ja kirjoitelmia”, 3. painos, Lontoo, 1901, II osa, ss. 55, 65 ja 69. *Toim.*), p. 58: „Minä olen Berkeleyyn puolesta Spenceriä vastaan”; p. 52: „objekti on muutosten sarja minun tajuntani *sisällä*, eikä jotain sen ulkopuolella olevaa”.



erimielisyyksistä yksityiskohdissa on vakuuttunut siitä, että „me Machin kanssa ajattemme samalla tavalla”\*. Meidän monismimme, sanoo Carus, „ei ole materialistista, ei spiritualistista eikä agnostistista; se merkitsee yksinkertaisesti ja yksinomaan johdonmukaisuutta... se ottaa perustakseen kokemuksen ja käyttää metodina kokemuksen suhteiden systematisoituja muotoja” (tämä on ilmeisesti kirjallista varkautta A. Bogdanovin „Empiriomonismista”!). Carusin mielilause on: „ei agnostisismi, vaan positiivinen tiede, ei mystiikka, vaan selvä ajatus; ei supernaturalismi, ei materialismi, vaan monistinen maailmankäsitys, ei dogmi, vaan uskonto, ei usko oppina, vaan usko mielenvireenä” (not creed, but faith). Täyttääkseen tämän mielilauseen Carus saarnaa „uutta teologiaa”, „tieteellistä teologiaa” eli teonomiaa, joka kieltää raamatun kirjaimen, mutta pitää kiinni siitä, että „kaikki totuus on jumalallista ja että jumala ilmentyy luonnontieteessä aivan samoin kuin historiassakin”\*\*. On huomautettava, että edellä mainitussa, nykyisen luonnontieteen tietoteoriaa käsittelevässä kirjassaan Kleinpeter suosittelee Carusia Ostwaldin, Avenariuksen ja immanenttien rinnalla (S. 151—152). Kun Haeckel julkaisi teesinsä monistien liittoa varten, esiintyi Carus päättävästi niitä vastaan: ensinnäkin, Haeckel hylkää suotta apriorismin, joka „on täydellisesti sovitettavissa yhteen tieteellisen filosofian kanssa”; toiseksi, Carus vastustaa Haeckelin determinisimi-oppia, joka „sulkee pois tahdon vapauden mahdollisuuden”; kolmanneksi, Haeckel „tekee sen virheen, että korostaa naturalistin yksipuolista katsantokantaa kirkon perinteellistä konservatismia vastaan. Siksi hän esiintyy olemassaolevien kirkkokuntien vihollisena sen sijaan, että ilolla työskentelisi kehittääkseen niitä korkeammalle uskonkappaleiden uusiin ja oikeampiin tulkintoihin” (ib., vol. XVI, 1906, p. 122). Carus itse myöntää, että „monet vapaa-ajattelijat pitävät minua taantumuksellisenä ja moittivat minua siitä, että en ole yhtynyt heidän seuraansa hyökkäilemään kaikkea uskontoa vastaan pitäen sitä muka taikauskona” (355).

\* „The Monist” \*\*, vol. XVI, 1906, July; P. Carus, „Pr. Machs Philosophy”, pp. 320, 345, 333 („Monisti”, XVI nide, 1906, heinäkuu; P. Carus, „Prof. Machin filosofia”, ss. 320, 345, 333. Toim.). Tämä on vastaus samassa lehdessä julkaistun Kleinpeterin kirjoitukseen.

\*\* Sama, XIII nide, p. 24 ff. Carusin kirjoitus „Teologia tieteenä”.

On aivan ilmeistä, että edessämme on uskonnollisella opiumilla kansaa huumannuttavien amerikkalaisten kirjallisten seikkailijain seuran johtaja. Mach ja Kleinpeter ovat joutuneet tämän seuran jäseniksi ilmeisesti myöskin pienen „väärinkäsityksen” vuoksi.

#### 5. A. BOGDANOVIN „EMPIRIOMONISMI”

„Minä puolestani”, kirjoittaa Bogdanov itsestään, „tunnen toistaiseksi kirjallisuudessa ainoastaan yhden empiriomonistin — erään A. Bogdanovin; mutta hänet tunnen erittäin hyvin ja voin mennä takuuseen siitä, että hänen katsomuksensa tyydyttävät täydellisesti sakramentaalista kaavaa luonnon ensisijaisuudesta hengen suhteen. Hän näet tarkastelee kaikkea olevaista katkeamattomana kehitysketjuna, jonka alemmat renkaat häviävät elementtien kaaokseen, mutta korkeammat, meille tunnetut renkaat muodostavat *ihmisten kokemuksen* (Bogdanovin kursivoima)—psykillisen ja vielä korkeammalla fyysillisen kokemuksen. Sitä paitsi tämä kokemus ja siitä syntyvä tieto vastaa sitä, mitä tavallisesti nimitetään hengeksi” („Emp.”, III, XII).

„Sakramentaalisena” kaavana Bogdanov pilkkaa tässä Engelsin tunnettua ajatusta, mutta Engelsin hän kuitenkin sivuuttaa diplomaattisesti! Engelsin kanssa me emme ole eri mieltä, ei sinne päinkään...

Mutta katsokaapa tarkemmin tätä itsensä Bogdanovin tekemää yhteenvetoa kuulusta „empiriomonismistaan” ja „sijaistamisestaan”. Fyysillistä maailmaa nimitetään *ihmisten kokemukseksi* ja julistetaan, että fyysillinen kokemus on kehityksen ketjussa „*korkeammalla*” kuin psykillinen kokemus. Tuohan on jo huutavaa mielettömyyttä! Ja tämä mielettömyys on juuri sellaista, mikä on ominaista kaikelle ja kaikenlaiselle idealistiselle filosofialle. Onhan suorastaan koomillista, kun Bogdanov esittää tuollaisenkin „systeemin” materialismina: minullahan on myös luonto ensisijainen, henki toissijainen. Jos Engelsin määritelmää sovelletaan tällä tavalla, niin Hegelkin on materialisti, sillä hänelläkin psykillinen kokemus (absoluuttisen aatteen nimellä) on aikaisemmin, sitten seuraa „*korkeammalla*” fyysillinen maailma, luonto ja vihdoin ihmisen ymmärrys, joka luonnon kautta tiedostaa absoluut-

tisen aatteen. Yksikään idealisti ei kiellä luonnon ensisijaisuutta tässä mielessä, sillä se ei itse asiassa ole ensisijaisuutta, luontoa ei itse asiassa oteta tässä *välittömästi* olevana, tieto-opin lähtökohtana. Luontoon saakka on itse asiassa kuljettava vielä pitkä taival „psykyllisen” *abstraktioiden kautta*. On saman tekevää, kuinka näitä abstraktioita nimitetään: absoluuttiseksi aatteenksi, universaaliseksi *Minäksi*, maailman tahdoksi j.n.e., j.n.e. Se erottaa toisistaan idealismin *muunnokset*, ja sellaisia muunnoksia on lukematon paljous. Idealismin ydin on siinä, että alkulähtökohdaksi otetaan psykyllinen; siitä johdetaan luonto *ja vasta sitten* luonnosta tavallinen inhimillinen tajunta. Tämä alkulähtökohtana oleva „psykyllinen” osoittautuu sen vuoksi aina *kuolleeksi abstraktioksi*, jolla verhotaan miedonnettua teologiaa. Jokainen tietää, mitä esimerkiksi on inhimillinen *aate*, mutta aate ilman ihmistä ja ennen ihmistä, aate abstraktiossa, absoluuttinen aate on idealisti Hegelin teologinen keksintö. Jokainen tietää, mitä on inhimillinen aistimus, mutta aistimus ilman ihmistä ja ennen ihmistä on lorua, kuollut abstraktio, idealistinen tempu. Juuri tällaisen idealistisen tempun Bogdanov suorittaakin rakentaessaan seuraavan portaikon:

1) „Elementtien” kaaos (me tiedämme, että tämän „elementti” sanan takana ei piile mitään muuta inhimillistä käsitettä kuin *aistimukset*).

2) Ihmisten psykyllinen kokemus.

3) Ihmisten fyysillinen kokemus.

4) „Siitä syntyvä tieto”.

Aistimuksia (inhimillisiä) ei ilman ihmistä ole olemassa. Siis ensimmäinen porras on kuollut idealistinen abstraktio. Itse asiassa nämä eivät ole kaikille tuttuja ja tavallisia *inhimillisiä* aistimuksia, vaan jonkinlaisia keksittyjä, *eikenenkään* aistimuksia, aistimuksia *yleensä*, jumalallisia aistimuksia, samoin kuin Hegelillä tuli jumalalliseksi tavallinen inhimillinen aate, kun se reväistiin eroon ihmisestä ja ihmisen aivoista.

Ensimmäinen porras on hyljättävä.

Toinenkin porras on hyljättävä, sillä ei yksikään ihminen eikä luonnontiede tunne *psykyllistä ennen* fyysillistä (mutta Bogdanovilla on toinen porras *aikaisemmin kuin* kolmas). Fyysillinen maailma on ollut olemassa aikaisemmin kuin saattoi ilmetä psykyllinen elimellisen materian

korkeimpien muotojen korkeimpana tuotteena. Bogdanovin toinen porras on niin ikään kuollut abstraktio, ajatus ilman aivoja, ihmisestä irti reväisty ihmisjärki.

Kun heitetään tyyten pois kaksi ensimmäistä porrasta, niin silloin ja vasta silloin saadaan maailmankuva, joka todella vastaa luonnontiedettä ja materialismia. Nimittäin: 1) fyysillinen maailma on olemassa ihmisen tajunnasta *riippumatta* ja on ollut olemassa kauan *ennen* ihmistä, *ennen* minkäänlaista „ihmisten kokemusta”; 2) psyykillinen, tajunta j.n.e. on materia (s.o. fyysillisen) korkein tuote, se on sen erittäin monimutkaisen materiakappaleen toiminto, jota nimitetään ihmisen aivoiksi.

„Sijaistamisen ala”, kirjoittaa Bogdanov, „käy yhteen fyysillisten ilmiöiden alan kanssa; psyykillisten ilmiöiden tilalle ei tarvitse sijaistaa mitään, sillä ne ovat välittömiä komplekseja” (XXXIX).

Tuo juuri onkin idealismia, sillä psyykillinen, s.o. tajunta, mielikuva, aistimus j.n.e. otetaan *välittömänä*, mutta fyysillinen johdetaan siitä, sijaistetaan sen tilalle. Maailma on *ei-Minä*, jonka *Minämme* on luonut, sanoo Fichte. Maailma on absoluuttinen aate, sanoo Hegel. Maailma on tahto, sanoo Schopenhauer. Maailma on käsite ja mielikuva, sanoo immanentti Rehmke. Oleminen on tajuntaa, sanoo immanentti Schuppe. Fyysillinen on psyykillisen sijaistamista, sanoo Bogdanov. Täytyy olla sokea, ellei näe yhtäläistä idealistista sisältöä erilaisissa sana-asuissa.

„Tehkäämme itsellemme tällainen kysymys”,— kirjoittaa Bogdanov „Empiriomonismin” I vihkossa, ss. 128—129,— „mitä on „elävä olento”, esimerkiksi „ihminen”?” Ja vastaa: „„Ihminen” on ennen kaikkea „välittömien elämysten” määrätty kompleksi”. Huomatkaa: „*ennen kaikkea!*” — „*Sitten*, kokemuksen edelleen kehittyessä, „ihminen” osoitautuu itselleen ja muille fyysilliseksi olioksi muiden fyysillisten olioiden rinnalla”.

Tuohan on pelkkä hölynpöly-„kompleksi”, joka kelpaa vain sielun kuolemattomuuden tai jumala-aatteen johdattamiseen y.m.s. Ihminen on ennen kaikkea välittömien elämysten kompleksi ja *myöhemmässä kehityksessä* fyysillinen olio! On siis olemassa „välittömiä elämyksiä” ilman fyysillistä oliota, *ennen* fyysillistä oliota. Mikä vahinko, ettei tämä suurenmoinen filosofia vielä ole joutunut hen-

gellisiin seminaareihimme; siellä osattaisiin arvostaa sen kaikki ansiot.

„...Myönsimme, että itse fyysillinen luonto on *johdettu* (Bogdanovin kursivoima) välitöntä laatua olevista komplekseista (joihin kuuluvat myös psyykilliset koordinaatiot), että se on tällaisten kompleksien heijastumista toisissa, analogisissa, mutta vain kaikkein monimutkaisimman tyyppin komplekseissa (elävien olentojen yhteiskunnallisesti järjestetyssä kokemuksessa)” (146).

Filosofia, joka opettaa, että itse fyysillinen luonto on johdettu, on puhtainta pappisfilosofiaa. Ja sen tällainen luonne ei muutu hituistakaan siitä, että Bogdanov itse sanoutuu pontevasti irti kaikesta uskonnosta. Dühring oli myös ateisti; vieläpä hän „sosialitäärisessä” yhteiskuntajärjestelmässään ehdotti kiellettäväksi uskonnon. Ja siitä huolimatta Engels oli aivan oikeassa osoittaessaan, että Dühringin „systeemi” ei voi punoa säikeitään yhteen ilman uskontoa. Aivan samoin on Bogdanovin laita sellaisin oleellisin erotuksin, että esittämämme kohta ei ole satunnainen epäjohdonmukaisuus, vaan hänen „empiriomonisminsa” ja koko hänen „sijaistamisensa” ydin. Jos luonto on johdettu, niin on ilman muuta selvää, että se voi olla johdettu ainoastaan jostain sellaisesta, mikä on suurempi, rikkaampi, avarampi ja voimakkaampi kuin luonto, jostain sellaisesta, mikä on olemassa, sillä voidakseen „johtaa” luonnon, täytyy olla olemassa luonnosta riippumatta. On siis olemassa jotain luonnon *ulkopuolella*, vieläpä sellaista, mikä *synnyttää* luonnon. Venäjän kielellä tätä sanotaan jumalaksi. Idealisti-filosofit ovat aina yrittäneet muuttaa tätä viimeksi mainittua nimeä, tehdä sen abstraktisemmaksi, hämärämmäksi ja samalla (jotta se näyttäisi todenmukaiselta) lähentää sitä „psyykilliseen”, tähän „välittömään kompleksiin”, välittömästi esiintyvään, joka ei kaipaa todisteluja. Absoluuttinen aate, universaalinen henki, maailman tahto, psyykillisen „*yleinen sijaistaminen*” fyysillisen tilalle — kaikki ne ovat sitä samaa ajatusta, ainoastaan erilaisissa sanamuodoissa. Jokainen ihminen tuntee aatteen, hengen, tahdon, psyykillisen — ja luonnontiede tutkii niitä — normaalisti työskentelevien ihmisaivojen toimintona; mutta kun tämä toiminto repäistään irti määrätyllä tavalla järjestetystä aineesta, kun tämä toiminto muutetaan universaaliseksi, yleiseksi abstraktioksi,

kun tämä abstraktio „sijaistetaan” koko fyysillisen luonnon tilalle, niin se on filosofisen idealismin houretta, se on pilkantekoa luonnontieteestä.

Materialismi sanoo, että „elävien olentojen yhteiskunnallisesti järjestetty kokemus” on johdettu fyysillisestä luonnosta, on sen pitkäaikaisen kehityksen tulos, se on tulos fyysillisen luonnon kehittymisestä sellaisesta tilasta, jolloin ei ollut eikä voinut olla yhteiskunnallisuutta, ei järjestyneisyyttä, ei kokemusta eikä eläviä olentoja. Idealismi sanoo, että fyysillinen luonto on johdettu tästä elävien olentojen kokemuksesta ja näin sanoessaan idealismi rinnastaa luonnon ja jumalan (jollei alista luontoa jumalan alaiseksi). Sillä jumala on epäilemättä johdettu elävien olentojen yhteiskunnallisesti järjestyneestä kokemuksesta. Käännekää Bogdanovin filosofiaa miten paljon tahansa, ei se kerta kaikkiaan sisällä mitään muuta kuin taantumuksetta sekasotkia.

Bogdanov luulee, että kokemuksen yhteiskunnallisesta järjestämisestä puhuminen on „tiedostavaa sosialismia” (III kirja, s. XXXIV). Se on hullua lörpötystä. Jos näin järkeilläään sosialismista, niin jesuiitat olivat „tiedostavan sosialismin” kiihkeitä kannattajia, sillä heidän tieto-oppinsa lähtökohtana on jumaluus „yhteiskunnallisesti järjestettynä kokemuksena”. Katolilaisuus on myös epäilemättä yhteiskunnallisesti järjestettyä kokemusta; mutta se ei heijasta objektiivista totuutta (jonka Bogdanov kieltää ja jota tiede heijastaa), vaan se kuvastaa sitä, kuinka määrätyt yhteiskuntaluokat käyttävät hyväkseen kansan pimeyttä.

Mutta vähät jesuiitoista! Bogdanovin „tiedostavan sosialismin” me löydämme täydellisenä Machin rakkailta immanenteilta. Leclair tarkastelee luontoa „ihmissuvun” tajuntana („Der Realismus etc.”, S. 55 \*), eikä suinkaan erillisen yksilön tajuntana. Tuollaista fichteläistä tiedostavaa sosialismia porvarilliset filosofit tarjoavat teille kuinka paljon haluatte. Myöskin Schuppe alleviivaa das generische, das gattungsmässige Moment des Bewusstseins

---

\* — „Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik”, S. 55 — „Nykyisen luonnontieteen realismi Berkeleyyn ja Kantin tietokritiikin valossa”, s. 55. *Toim.*

(vrt. S. 379—380, „V. f. w. Ph.” \*, XVII nide), s.o. yhteistä, suvunomaista puolta tajunnassa. Luulo, että filosofinen idealismi häviää, kun yksilön tajunnan tilalle asetetaan ihmiskunnan tajunta tahi yhden ihmisen kokemuksen tilalle yhteiskunnallisesti järjestetty kokemus, on samaa kuin luulo, että kapitalismi häviää, kun yhden kapitalistin tilalle tulee osakeyhtiö.

Meidän venäläiset machilaisemme, Jushkevitch ja Valentinov, ovat toistaneet materialisti Rahmetovin perässä, että Bogdanov on idealisti (haukkuen samalla Rahmetovia suorastaan huligaanimaisesti). Mutta he eivät ole osanneet ajatella, mistä tämä idealismi on tullut. Heidän käsityksensä mukaan Bogdanov on yksilöllinen ilmiö, sattuma, yksityistapaus. Se ei ole totta. Bogdanovista itsestään voi näyttää, että hän on keksinyt „omaperäisen” järjestelmän, mutta sellaisen luulon huomaa vääräksi heti, kun vertaa Bogdanovia ylempänä siteerattuihin Machin oppilaisiin. Ero Bogdanovin ja Corneliuksen välillä on paljon pienempi kuin ero Corneliuksen ja Carusin välillä. Ero Bogdanovin ja Carusin välillä on pienempi (filosofisen järjestelmän kannalta, eikä tietysti tietoisten taantumuksellisten johtopäätösten kannalta) kuin ero Carusin ja Ziehenin välillä j.n.e. Bogdanov on vain yksi sen „yhteiskunnallisesti järjestetyn kokemuksen” ilmauksista, joka todistaa machilaisuuden kehittyvän idealismiin. Bogdanov (puhe on tietysti *yksinomaan* Bogdanovista filosofina) ei olisi voinut ilmestyä maailmaan, jos hänen opettajansa Machin opissa ei olisi ollut... berkeleyläisyyden „elementtejä”. En voi kuvitella „hirmuisempaa kostoa” Bogdanovia vastaan, kuin että hänen „Empiriomonisminsa” käännettäisiin esimerkiksi saksaksi ja esitettäisiin lausunnon antamista varten Leclairille ja Schubert-Soldernille, Corneliukselle ja Kleinpeterille, Carusille ja Pillonille (Renouvier'n ranskalaiselle työtoverille ja oppilaalle). Nämä Machin tietyt asekkumppanit ja osaksi välittömät opetuslapset sanoisivat „sijaistamiseen” kohdistuvilla suudelmillaan enemmän kuin mieltämillään.

Muuten, olisi tuskin oikein pitää Bogdanovin filosofiaa loppuun asti kehitettynä ja paikallaan pysyvänä systeeminä.

---

\* — „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie” — „Tieteellisen filosofian neljännesvuosijulkaisu”. *Toim.*

Yhdeksän vuoden aikana, vuodesta 1899 vuoteen 1908, Bogdanov on läpäissyt neljä filosofisen harhailunsa vaihetta. Hän oli aluksi „luonnonhistoriallinen” (s.o. puolittain tiedoton ja vaistonvaraisesti luonnontieteen hengelle uskollinen) materialisti. „Historiallisen luonnonkäsityksen perusaineissa” on tämän vaiheen selviä jälkiä. Toinen aste on viime vuosisadan 90-luvun lopulla muodissa ollut Ostwaldin „energetiikka”, s.o. sekava agnostisismi, joka siellä täällä kompastuu idealismiin. Ostwaldista (Ostwaldin teoksen „Luentoja luonnonfilosofiasta” kansilehdellä sanotaan: „Omistetaan E. Machille”) Bogdanov siirtyy Machiin, t.s. omaksuu subjektiivisen idealismin perusolettamukset, idealismin, joka on yhtä epäjohdonmukaista ja sekavaa kuin Machin koko filosofia. Neljäs vaihe: yritykset raivata pois eräitä machilaisuuden ristiriitoja, luoda jotain objektiivisen idealismin tapaista. „Yleisen sijaistamisen teoria” osoittaa, että Bogdanov on tehnyt miltei tasan 180° kaaren lähtökohdastaan. Onko Bogdanovin filosofian tämä vaihe kauempana dialektisesta materialismista vai lähempänä kuin aikaisemmat vaiheet? Jos hän on yhä samassa paikassa, niin siinä tapauksessa se on tietysti kauempana. Jos hän jatkaa kulkuaan eteenpäin samaa käyrää viivaa, jota on yhdeksän vuotta kulkenut, niin siinä tapauksessa hän on lähempänä: hänen tarvitsee nyt ottaa *ainoastaan* yksi vakava askel kääntyäkseen jälleen materialismia kohden, nimittäin — universaalisesti heittää pois universaalinen sijaistamisensa. Sillä tämä universaalinen sijaistaminen kerää yhteen, yhdeksi kiinalaispalmikoksi kaikki puolinaisen idealismin synnit, kaikki johdonmukaisen subjektiivisen idealismin heikkoudet aivan samoin kuin (si licet parva componere magnis! — jos on lupa verrata pientä suureen) Hegelin „absoluuttinen aate” kokosi yhteen kaikki kantilaisen idealismin ristiriidat ja fichteläisyyden kaikki heikkoudet. Feuerbachin tarvitsi ottaa *vain* yksi ainoa vakava askel kääntyäkseen uudelleen materialismiin: nimittäin universaalisesti heittää ulos, absoluuttisesti poistaa absoluuttinen aate, tuo hegeliläinen „psyykkilisen sijaistaminen” fyysillisen luonnon tilalle. Feuerbach leikkasi poikki filosofisen idealismin kiinalaispalmikon, s.o. otti perustaksi luonnon ilman mitään „sijaistamista”.

Kun eletään, niin nähdään, kauanko machilaisen idealismin kiinalaispalmikko vielä kasvaa.



6. „SYMBOLIEN” (ELI HIEROGLYFIEN) „TEORIA”  
JA HELMHOLTZIN ARVOSTELU

Täydennykseksi siihen, mitä edellä on sanottu idealisteista empiriokritisismien aseksuunpaneeina ja seuraajina, on paikallaan huomioda se tapa, millä machilaiset arvostelevat eräitä kirjallisuudessamme kosketeltuja filosofisia ajatuksia. Esimerkiksi meidän machilaisemme, jotka haluavat olla marxilaisia, kävivät erikoisella riemulla käsiksi Plehanovin „hieroglyfeihin”, s.o. teoriaan, jonka mukaan ihmisen aistimukset ja mielteet eivät ole todellisten olioiden ja luonnon prosessien kopioita, ei niiden kuvia, vaan ehdollisia merkkejä, symboleja, hieroglyfeja j.n.e. Bazarov tekee pilaa tästä hieroglyfi-materialismista, ja on sanottava, että hän olisi oikeassa, jos hän hylkäisi hieroglyfi-materialismin ei-hieroglyfisen *materialismin* hyväksi. Mutta Bazarov käyttää tässäkin silmänpöytätempua salakuljettaessaan materialismista luopumistaan „hieroglyfismien” arvostelun lipun alla. Engels ei puhu symboleista eikä hieroglyfeistä, vaan olioiden kopioista, kuvista, kuvastumista, peilikuvista. Sen sijaan, että näyttäisi, kuinka virheellinen on Plehanovin poikkeaminen Engelsin antamasta materialismin määritelmästä, Bazarov peittää lukijoilta Engelsin totuuden Plehanovin virheellä.

Selittääksemme sekä Plehanovin virheen että Bazarovin käsitesekaannuksen, otamme erään „symboliteorian” suuren edustajan (asia ei muutu siitä, että symboli sanan tilalle pannaan sana hieroglyfi) Helmholtzin ja katsomme, kuinka Helmholtzia ovat arvostelleet materialistit ja kuinka häntä ovat arvostelleet idealistit yhdessä machilaisten kanssa.

Helmholtz, hyvin huomattava suuruus luonnontieteen alalla, oli filosofiassa epäjohdonmukainen, kuten luonnontieteilijäin valtaosa. Hän kallistui kantilaisuuteen, mutta tieto-opissaan ei pitänyt johdonmukaisesti kiinni tästäkään kannasta. Tässä on esimerkiksi hänen „Fysiologisesta optiikastaan” mietteitä siitä, miten käsitteet vastaavat objekteja: „...Olen merkinnyt aistimukset ukoisten ilmiöiden *symboleiksi* ja kieltänyt niillä olevan mitään analogiaa niiden esineiden kanssa, joita ne edustavat” (s. 579 ransk. käännöksessä, s. 442 saks. alkup.). Tämä on agnostisismia, mutta edelleen samalla sivulla sanotaan: „Meidän käsitteemme

ja mielikuvamme ovat *vaikutuksia*, joita hermostossamme ja tajunnassamme aiheuttavat näkemämme tai kuvittelemamme esineet". Tämä on materialismia. Mutta Helmholtzilla on epäselvä käsitys absoluuttisen ja suhteellisen totuuden välisestä suhteesta, kuten hänen mietteistään edelleen näkyy. Helmholtz sanoo hieman alempana esimerkiksi näin: „Minä siis ajattelen, että ei ole mitään järkeä siinä, että puhutaan mielikuviemme muunlaisesta totuudenmukaisuudesta kuin *käytännöllisestä*. Mielikuvamme olioista *eivät voi olla* mitään muuta kuin symboleja, objektien luonnollisia merkkejä, joita me opimme käyttämään liikkeidemme ja tekojemme säännöstelyä varten. Kun olemme oppineet lukemaan oikein noita symboleja, niin kykenemme niiden avulla suuntaamaan tekomme niin, että ne antavat toivotun tuloksen"... Tämä ei ole oikein: Helmholtz luisuu tässä subjektivismiin, objektiivisen todellisuuden ja objektiivisen totuuden kieltämiseen. Ja hän päätyy huutavaan totuudenvastaiseen johtopäätökseen päättäessään lausuntonsa sanoilla: „Mielikuva ja sen edustama objekti ovat ilmeisesti kaksi aivan eri maailmoihin kuuluvaa asiaa"... Vain kantilaiset repäisevät näin irralleen mielikuvan ja todellisuuden, tajunnan ja luonnon. Mutta hieman myöhemmin luemme: „Mitä tulee lähinnä ulkomaailman esineiden ominaisuuksiin, niin jo vähänkin miettien havaitaan, että kaikki ominaisuudet, joita me voimme katsoa niillä olevan, merkitsevät yksinomaan *vaikutuksia*, joita nuo ulkomaailman esineet tekevät joko meidän aistimiimme taikka muihin luonnonesineisiin” (s. 581 ransk.; s. 445 saks. alkup.; käännän ranskalaisesta käännöksestä). Tässä Helmholtz taas siirtyy materialistiselle kannalle. Helmholtz oli epäjohtonmukainen kantilainen, joka milloin tunnusti ajattelun aprioriset lait, milloin kallistui ajan ja paikan „transcendenttiseen reaalisuuteen” (t.s. niiden materialistiseen käsittämistapaan), milloin johti ihmisen aistimukset meidän aistielimiimme vaikuttavista ulko-olioista, milloin selitti aistimukset vain symboleiksi, t.s. jonkinlaisiksi mielivaltaisiksi merkeiksi, jotka ovat irrallaan merkittyjen esineiden „tyyten erilaisesta” maailmasta (vrt. Victor Heyfelder, *Über den Begriff der Erfahrung bei Helmholtz*, Brl., 1897 \*).

\* — „Helmholtzin kokemukäsitteestä”, Berliini, 1897. *Toim.*

Vuonna 1878 pitämässään puheessa „tosiasioista havainnossa” („huomattava ilmiö realistisessa leirissä”, kuten Leclair tästä puheesta sanoi) Helmholtz ilmaisi mielipiteensä näin: „Meidän aistimuksemme ovat juuri niitä vaikutuksia, joita ulkoiset syyt aiheuttavat elimissämme, ja se, kuinka tämä vaikutus ilmenee, riippuu tietysti hyvin oleellisesti sen koneiston laadusta, johon vaikutus kohdistuu. Mikäli aistimuksemme laatu antaa meille tiedon sen ulkoisen vaikutuksen ominaisuuksista, joka tuon aistimuksen aiheuttaa, sikäli voidaan aistimusta pitää sen *merkinä* (Zeichen), mutta ei *kuvana*. Sillä kavalta vaaditaan tiettyä yhtäläisyyttä kuvattavan esineen kanssa... Merkiltä sitä vastoin ei vaadita minkäänlaista yhtäläisyyttä sen kanssa, minkä merkki se on” („Vorträge und Reden”, 1884, S. 226 \*, toinen nide). Elleivät aistimukset ole esineiden kuvia, vaan ainoastaan merkkejä eli symboleja, joilla ei ole „minkäänlaista yhtäläisyyttä” esineiden kanssa, niin silloin Helmholtzin materialistinen lähtökohta järkkyy, ulkoisten esineiden olemassaolo joutuu jonkinlaisen epäilyksen alaiseksi, sillä merkit eli symbolit ovat täysin mahdollisia kuviteltuihinkin esineisiin nähden ja jokainen tuntee esimerkkejä *tällaisista* merkeistä eli symboleista. Helmholtz yrittää Kantin perässä vetää jotain periaatteellisen rajan tapaista „ilmiön” ja „olion sinänsä” välille. Suoraa, selvää ja avointa materialismia vastaan Helmholtz on jäykän ennakkoluuloinen. Mutta hän itse sanoo hieman myöhemmin: „En käsitä, kuinka voitaisiin kumota äärimmäisen subjektiivisen idealismin järjestelmä, joka haluaisi pitää elämää unennäköinä. Se voidaan selittää epätodennäköiseksi, mahdollisimman epätydyttäväksi — tässä suhteessa yhtyisin kaikkein voimakkaimpiin paheksuviin sanoihin, — mutta sitä voidaan noudattaa johdonmukaisesti... Sitä vastoin realistinen hypoteesi luottaa tavallisen itsehavainnon sanaan (eli: todistukseen, Aussage), jonka mukaan määrätyn toiminnon jälkeen seuraavilla aistimuksen muutoksilla ei ole mitään psyykkillistä yhteyttä edellä käyneen tahdonsysäyksen kanssa. Tämä hypoteesi pitää käsityksistämme riippumatta olemassa olevana kaikkea sitä, minkä jokapäiväiset havainnot vahvistavat, ulkopuolellemme olevaa aineellista maailmaa” (242—243).

\* — „Esitelmiä ja puheita”, 1884, s. 226. *Toim.*

„Epäilemättä on realistinen hypoteesi yksinkertaisin, minkä voimme muodostaa, se on koeteltu ja vahvistettu tavattoman laajoissa sovellutuspiireissä, täsmällisesti määritelty eri osiltaan ja sen vuoksi erikoisen käypä ja hedelmällinen toiminnan perustaksi” (243). Helmholtzin agnostisismi muistuttaa myöskin „häpeilevää materialismia” kantilaisine hyökkäilyineen erotukseksi Huxleyn berkeleyläisistä hyökkäilyistä.

Feuerbachin kannattaja Albrecht Rau arvostelee tämän vuoksi jyrkästi Helmholtzin symboliteoriaa pitäen sitä epäjohdonmukaisena poikkeamisena „realismista”. Helmholtzin peruskatsomus, sanoo Rau, on realistinen oletta-  
mus, jonka mukaan „me aistimme avulla tiedostamme olioiden objektiiviset ominaisuudet”\*. Symboliteoria ei sovi yhteen tällaisen (kuten olemme nähneet, aivan materialistisen) mielipiteen kanssa, sillä se tuo mukanaan jonkinlaisen epäluulon aistimellista kohtaan, epäluulon aistielintemme todistuksia kohtaan. Kiistatonta on, että kuva ei ole milloinkaan kokonaan mallin kaltainen, mutta kuva on aivan eri asia kuin symboli, *sovinnainen merkki*. Kuva edellyttää välttämättä ja ehdottomasti, että se mitä „kuva-  
taan”, on objektiivista todellisuutta. „Sovinnainen merkki”, symboli, hieroglyfi ovat käsitteitä, jotka tuovat mukanaan aivan tarpeettoman agnostisismien aineksen. Ja sen vuoksi A. Rau on aivan oikeassa sanoessaan, että Helmholtz symboliteorioineen maksaa veroa kantilaisuudelle. „Jos Helmholtz”, sanoo Rau, „olisi pysynyt uskollisena realistiselle käsitykselleen, jos hän olisi pitänyt johdonmukaisesti kiinni siitä periaatteesta, että kappaleiden ominaisuudet ilmaisevat sekä kappaleiden keskinäisiä suhteita että niiden suhteita meihin, niin silloin ei hän ilmeisesti olisi tarvinnut koko symboliteoriaa; hän olisi voinut silloin lyhyesti ja selvästi sanoa: „aistimukset, joita esineet meissä herättävät, ovat näiden esineiden olemuksen kuvia”” (sama, s. 320).

Näin arvostelee Helmholtzia materialisti. Hän torjuu Helmholtzin hieroglyfisen eli symbolisen materialismin eli puolimaterialismin ja tekee sen Feuerbachin johdonmukaisen materialismin nimessä.

Idealisti Leclair (Machin mielelle ja sydämelle rakkaan „immanenttisen koulun” edustaja) myöskin syyttää Helm-

\* Albrecht Rau. „Empfinden und Denken”, Giessen, 1896. S. 304 („Aistiminen ja ajattelu”, Giessen, 1896, s. 304. Toim.).

holtzia epäjohdonmukaisuudesta, horjunnasta materialismin ja spiritualismin välillä („Der Realismus etc.“, S. 154 \*). Mutta Leclairin mielestä symboliteoria ei ole riittämättömän materialistinen, vaan liian materialistinen. „Helmholtz arvelee“, kirjoittaa Leclair, „että meidän tajuntamme havainnot ovat riittäviä kiinnekohtia transcendenttisten syiden ajallisen vuorojärjestyksen sekä samanlaisuuden tai erilaisuuden tiedostamista varten. Helmholtzin mukaan tämä riittää lakimääräisen järjestyksen olettamiseen transcendentssin alalla” (s. 33,— s.o. objektiivisesti todellisen alalla). Ja Leclair jyrisee tätä „Helmholtzin dogmaattista ennakkoluuloa” vastaan. „Berkeleyyn jumala”, huudahtaa hän, „mielessämme o'evien ajatusten *lainmukaisen* järjestyksen hypoteettisena syynä, on omiaan ainakin yhtä hyvin tyydyttämään meidän syysuhdetarvettamme kuin ulko-olioiden maailmakin” (34). „Symboliteorian johdonmukainen toteuttaminen... on mahdotonta, ellei siihen sekoiteta viljalti vulgääriä realismia” (s. 35),— s.o. materialismia.

Näin „kriittillinen idealisti” vuonna 1879 soimasi Helmholtzia materialismista. Machin ylistämä Kleinpeter, hänen oppilaansa, yritti 20 vuoden kuluttua kirjoituksessaan „Ernst Machin ja Heinrich Hertzin periaatteellisesta fysiikan käsityksestä” \*\* seuraavalla tavalla kumota „vanhentunutta” Helmholtzia Machin „uusimman” filosofian avulla. Jätämme toistaiseksi syrjään Hertzin (joka itse asiassa oli yhtä epäjohdonmukainen kuin Helmholtz) ja katsomme, kuinka Kleinpeter rinnastaa Machia ja Helmholtzia. Esitettyään useita lainauksia kummaltakin kirjoittajalta ja alleviivattuaan erikoisella korostuksella Machin tunnettuja lausuntoja, että kappaleet ovat ajatuksellisia symboleja aistimusten kompleksille j.n.e., Kleinpeter sanoo:

„Jos seuraamme Helmholtzin ajatuksenjuoksua, niin tapamme seuraavat perusolettamukset:

- 1) Ulkomaailman esineet ovat olemassa.
- 2) Näiden esineiden muuttuminen ei ole mahdollinen ilman jonkin (reaaliseksi oletetun) syyn vaikutusta.

\* — „Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik“, S. 154 — „Nykyisen luonnontieteen realismi Berkeleyyn ja Kantin tietokritiikin valossa“, s. 154. *Toim.*

\*\* „Archiv für Philosophie“<sup>67</sup>, II, Systematische Philosophie, Band V, 1899, SS. 163—164 erik. („Filosofian arkisto“, II, Systemaattinen filosofia, V nide, 1899, erik. ss. 163—164. *Toim.*).

3) „Syy, tämän sanan alkuperäisessä merkityksessä, on se, mikä jää muuttumattomaksi tai on olemassa ilmiöiden vaihtelun takana, nimittäin aine ja sen vaikutuksen laki, voima” (Kleinpeterin lainaus Helmholtzilta).

4) Kaikki ilmiöt voidaan loogisen ankarasti ja yksiselitteisesti johtaa syistä.

5) Tämän päämäärän saavuttaminen merkitsee samaa kuin objektiivisen totuuden omistaminen, jonka valloittaminen (Erlangung) täten osoittautuu mahdolliseksi” (163).

Näistä perusolettamuksista, niiden ristiriitaisuudesta ja ratkaisemattomien probleemien luomisesta suuttuneena Kleinpeter huomauttaa, että Helmholtz ei pidä näistä käsityksistä tiukasti kiinni käyttäessään toisinaan „sanontoja”, sellaisia kuin materia, voima, syy j.n.e., „jotka jossain määrin muistuttavat näiden sanojen puhtaasti loogista käsittämistä Machin puolelta”.

„Ei ole vaikea löytää meidän Helmholtzia kohtaan tuntemamme tyytymättömyyden lähdeä, jos muistamme Machin kauniit ja selvät sanat. Sanojen: massa, voima j.n.e. virheellinen käsittäminen on Helmholtzin koko ajatuksenjuoksun vika. Nehän ovat ainoastaan käsitteitä, mielikuvituksemme rakennelmia, eivätkä suinkaan ajatuksen ulkopuolella olevia realiteetteja. Me emme ollenkaan kykene tiedostamaan mitään realiteetteja. Aistiemme havainnoista emme niiden epätäydellisyyden vuoksi ylipäänsä kykene tekemään ainoatakaan yksiselitteistä päätelmää. Me emme voi milloinkaan väittää, että esimerkiksi tarkkailemalla jotakin asteikkoa (durch Ablesen einer Skala) saamme jonkin tietyn luvun; tiettyjen rajojen sisällä on aina lukematon määrä lukuja, jotka samalla lailla käyvät yhteen havainnon sisällön kanssa. Mutta jonkin meidän ulkopuolellamme olevan reaalian tiedostamiseen puuttuvat meiltä kaikki mahdollisuudet. Olettakaamme, että se olisi mahdollista ja että me tiedostaisimme realiteetit; silloin emme saisi sovelluttaa niihin logiikan lakeja, jotka ovat *meidän* lakejamme ja ovat sovellettavissa ainoastaan *meidän* käsitteisiimme, *meidän* (kursivointi kaikkialla Kleinpeterin) ajattelumme tuotteisiin. Tosiasian välillä ei ole loogista yhteyttä, on vain pelkkä vuorojärjestys; apodiktiset päätelmät eivät tässä ole ajateltavissa. On siis väärin sanoa, että toinen tosiasia on toisen syy, ja tämän väittämän mukana luhistuu koko Helmholtzin deduktio,

joka on rakennettu tämän käsitteen varaan. Vihdoin on objektiivisen, s.o. kaikesta subjektista riippumatta olemassa-olevan totuuden saavuttaminen mahdotonta, ei ainoastaan meidän aistiemme ominaisuuksien vuoksi, vaan myös siksi, että me ihmisinä (wir als Menschen) emme yleensä milloinkaan voi rakentaa minkäänlaista käsitystä siitä, mikä on olemassa kokonaan meistä riippumatta" (164).

Kuten lukija näkee, tämä Machin oppilas, toistellen opettajansa Machin sekä machilaiseksi itseään tunnustamattoman Bogdanovin mielilauseita, hylkää Helmholtzin filosofian kokonaisuudessaan, hylkää sen idealistiselta näkökannalta. Symboliteoriaa ei idealisti edes erikoisesti nosta esiin, pitäen sitä epäoleellisena ja kenties satunnaisena poikkeamana materialismista. Mutta Helmholtzia Kleinpeter pitää „perinteellisten mielipiteiden” edustajana „fysiikan alalla”, „ja näistä mielipiteistä suurin osa fyysikoista pitää kiinni vielä nykyäänkin” (160).

Tulokseksi saamme, että Plehanov teki ilmeisen virheen materialismia esittäessään, mutta Bazarov sotki asian kokonaan sulloessaan samaan kasaan materialismin ja idealismin, asettaessaan „symboliteorian” eli „hieroglyfisen materialismin” vastakohtaksi sen idealistisen lorun, että „aistihavainto onkin meidän ulkopuoolellamme oleva todellisuus”. Kantilaisesta Helmholtzista samoin kuin itse Kantista ovat materialistit menneet vasemmalle, machilaiset oikealle.

#### 7. KAHDENLAISESTA DÖHRINGIN ARVOSTELUSTA

Mainitsemme vielä erään kuvaavan pikku piirteen siitä, kuinka uskomattomasti machilaiset vääristelevät materialismia. Valentinov koettaa lyödä marxilaisia rinnastamalla heitä Büchneriin, jolla muka on paljon yhtäläisyyttä Plehanovin kanssa, vaikka Engels veti jyrkän rajan itsensä ja Büchnerin välille. Bogdanov, tarttuen samaan kysymykseen toiselta puolelta, on puolustavinaan „luonnontutkijain materialismia”, josta muka „on tapana puhua halveksien” („Empiriomonismi”, III kirja, s. X). Sekä Valentinov että Bogdanov sotkevat tässä asiassa jumalattomasti. Marx ja Engels ovat aina „puhuneet halveksivasti” huonoista sosialisteista, mutta tästä seuraa, että heidän mielensä mukaista on oikea, tieteellisen sosialismin oppi, eivätkä loikkaukset

sosialismista porvarillisiin katsomuksiin. Marx ja Engels tuomitsivat aina *huonon* (ja pääasiassa epädialektisen) materialismin, mutta he tuomitsivat sen korkeamman, kehittyneemmän, dialektisen *materialismin* näkökannalta, eivätkä humelaisuuden taikka berkeleyläisyyden näkökannalta. Huonoistakin materialisteista Marx, Engels ja Dietzgen puhuivat, ottaen heidät lukuun ja haluten korjata heidän virheitään, mutta humelaisista ja berkeleyläisistä, Machista ja Avenariuksesta, he eivät olisi ruvenneet puhumaankaan, vaan olisivat rajoittuneet yhteen ainoaan vieläkin halveksivampaan huomautukseen *koko* heidän suuntauksestaan. Sen vuoksi meidän machilaistemme loputtomat olankohauttelut ja heidän virnailunsa Holbachista ja kumpp., Büchneristä ja kumpp. j.n.e. ei merkitse mitään muuta kuin yleisön pimittämistä, koko machilaisuuden perääntymisen peittelemistä sen luopuessa materialismin perusteista yleensä, ja pelkoa selvitellä suorasti ja selvästi välejään Engelsin kanssa.

Mutta vaikea olisi sanoa selvemmin kuin mitä Engels sanoi XVIII vuosisadan ranskalaisesta materialismista sekä Büchneristä, Vogtista ja Moleschottista „Ludwig Feuerbachinsa” II luvun lopussa. *On mahdotonta* olla ymmärtämättä Engelsiä, jollei *haluta* häntä vääristellä. Me Marxin kanssa olemme materialisteja, sanoo Engels tässä luvussa selittäessään, mikä on materialismin kaikkien koulukuntien *peruseroavuus* idealistien *koko leiristä*, kaikista kantilaisista ja humelaisista yleensä. Ja Engels *moittii Feuerbachia eräänlaisesta arkuudesta*, kevytmielisydestä, joka ilmeni siinä, että hän siellä täällä sanoutui irti materialismista yleensä tämän tai tuon materialistien koulukunnan virheiden vuoksi. Feuerbachin „ei olisi pitänyt (durfte nicht)”, sanoo Engels, „sekoittaa matkasaarnaajien (Büchner ja kumpp.) oppia materialismiin yleensä” (S. 21)<sup>68</sup>. Ainoastaan sellaiset päät, jotka ovat turmeltuneet saksalaisten taantumuksellisten professorien oppien lukemisesta ja niihin ilman muuta uskomisesta, ovat saattaneet *olla ymmärtämättä* Engelsin *tällaisten* Feuerbachiin kohdistuvien moitteiden luonnetta.

Engels sanoo selvääkin selvemmin, että Büchner ja kumpp. „eivät missään ole astuneet opettajainsa”, s.o. XVIII vuosisadan materialistien, „oppien puitteiden yli”, eivät ole ottaneet *askeltakaan eteenpäin*. Siitä ja ainoastaan



siitä Engels moittii Büchneriä ja kumpp., ei heidän materialismistaan, niin kuin tietämättömät ihmiset luulevat, vaan siitä, että he *eivät vieneet* materialismia *eteenpäin, eivät „edes ajatelleet* materialismin *teorian edelleen kehittämistä*”. Ainoastaan tästä Engels moittii Büchneriä ja kumpp. Ja samalla Engels luettelee *kohta kohdalta* XVIII vuosisadan ranskalaisten materialistien *kolme* pääasiallista „rajoittuneisuutta” (Beschränktheit), joista Marx ja Engels olivat vapautuneet, mutta joista Büchner ja kumpp. eivät kyenneet vapautumaan. Ensimmäinen rajoittuneisuus: vanhojen materialistien katsomus oli „mekaanista” *siinä mielessä*, että he „sovelsivat yksinomaan mekaniikan mitta-  
puuta kemiallista ja orgaanista laatua oleviin prosesseihin” (S. 19). Seuraavassa luvussa saamme nähdä, kuinka näiden Engelsin sanojen väärinkäsittäminen on vienyt siihen, että eräät henkilöt ovat uuden fysiikan kautta eksyneet idealismiin. Engels ei hylkää *mekaanista* materialismia sen vuoksi, mistä „uusimman” idealistisen (eli machilaisen) suunnan fyysikot sitä syyttävät. Toinen rajoittuneisuus: vanhojen materialistien katsomusten metafyyillisuus „heidän filosofiansa *epädialektisuuden*” mielessä. Tämä rajoittuneisuus on täydellisesti yhteistä Büchnerille ja kumpp. sekä meidän machilaisillemme, jotka, niin kuin olemme nähneet, eivät ole ymmärtäneet kerrassaan mitään Engelsin suorittamasta dialektiikan soveltamisesta tietoppiin (esimerkiksi absoluuttinen ja suhteellinen totuus). Kolmas rajoittuneisuus: idealismin säilyttäminen „ylhäällä”, yhteiskuntatieteen alalla, historiallisen materialismin ymmärtämättömyys.

Lueteltuaan ja selitettyään tyhjentävän selvästi nämä kolme „rajoittuneisuutta” (S. 19—21) Engels lisää *samalla*: Büchner ja kumpp. eivät menneet „näiden puitteiden yli” (über diese Schranken).

Ainoastaan näiden kolmen seikan vuoksi, *ainoastaan* näissä puitteissa Engels torjuu sekä XVIII vuosisadan materialismin että Büchnerin ja kumpp. opin! Kaikissa muissa materialismin alkeellisemmissä kysymyksissä (joita machilaiset ovat väaristelleet) *ei ole eikä voi olla mitään eroa* toisaalta Marxin ja Engelsin, toisaalta kaikkien näiden vanhojen materialistien välillä. Tähän aivan selvään kysymykseen ovat tuoneet sekavuutta vain venäläiset machilaiset, sillä heidän länsieurooppalaisille opettajilleen ja

hengenheimolaisilleen on ilmeisen selvä Machin ja kumpp. linjan perinpohjainen eroavuus materialistien linjasta yleensä. Meidän machilaistemme piti hämätä kysymys voidakseen esittää väliensä katkaisemisen marxilaisuuteen ja siirtymisensä porvarillisen filosofian leiriin siinä valossa, että se on vain „pienoinen korjaus” marxilaisuuteen!

Katsokaa Dühringiä. On vaikea kuvitella mitään halveksivampaa kuin Engelsin lausunnot hänestä. Mutta katso-kaapa, millä tavoin Leclair on arvostellut samaa Dühringiä samaan aikaan kuin Engels, ja ylistellyt Machin „vallankumouksellistavaa filosofiaa”. Leclairin mielestä Dühring on materialismin „äärimmäinen vasemmisto”, „joka peittelemättä julistaa aistimuksen, samoin kuin yleensäkin tajunnan ja järjen jokaisen ilmauksen eläinelimistön eritymäksi, toiminnoksi, korkeimmaksi kukaksi, kokonaisvaikutukseksi j.n.e.” (Der Realismus j.n.e., 1879, S. 23—24 \*).

Tästäkö Engels arvosteli Dühringiä? Ei. Tässä suhteessa hän oli täydellisesti samaa mieltä Dühringin kanssa samoin kuin jokaisen muunkin materialistin kanssa. Hän arvosteli Dühringiä aivan päinvastaiselta kannalta, materialismin epäjohdonmukaisuuksista, idealistisista päähänpistoista, jotka jättävät oven raolleen fideismille.

„Luonto itse tekee työtä mieltävässä olennessa ja myös-kin sen ulkopuolelta käsin, tuottaakseen lakimääräisesti toisiinsa liittyvät katsomukset ja antaakseen välttämättömän tiedon asiain kulusta”. Leclair esittää nämä Dühringin sanat ja hyökkää raivokkaasti tällaista kantaa edustavan materialismin kimppuun, tämän materialismin „karkeata metafysiikkaa”, „itsepetosta” vastaan j.n.e., j.n.e. (S. 160 ja 161—163).

Tästäkö Engels arvosteli Dühringiä? Ei. Hän teki pilaa kaikesta mahtipontisuudesta, mutta tajunnan heijastaman luonnon objektiivisen lainmukaisuuden myöntämisessä Engels oli täydellisesti yhtä mieltä Dühringin kanssa, samoin kuin jokaisen muunkin materialistin kanssa.

„Ajattelu on lajiltaan korkeampi kuin muu todellisuus”... „Filosofian peruskäsitteenä on esineellisesti todellisen maailman itsenäisyys ja eroavuus tajuntailmiöiden ryh-

\* — „Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik”, 1879, S. 23—24 — „Nykyisen luonnontieteen realismi Berkeleyyn ja Kantin tietokritiikin valossa”, 1879, ss. 23—24. Toim.

mästä, ilmiöiden, jotka syntyvät tässä maailmassa ja tiedostavat sitä”. Leclair siteeraa nämä Dühringin sanat yhdessä Dühringin useiden hyökkäysten kanssa Kantia y.m. vastaan ja syyttää sen vuoksi Dühringiä „metafysii-kasta” (S. 218—222), „metafyysillisen dogmin” tunnustamisesta y.m.

Tästäkö Engels arvosteli Dühringiä? Ei. Siinä, että maailma on olemassa tietoisuudesta riippumatta ja että kantilaisten, humelaisten, berkeleyläisten y.m. kaikenlainen poikkeaminen tästä totuudesta on väärää, siinä oli Engels täydellisesti yhtä mieltä Dühringin kanssa, samoin kuin jokaisen muunkin materialistin kanssa. Jos Engels olisi nähnyt, *miltä puolelta* Leclair, käsi kädessä Machin kanssa, ryhtyy arvostelemaan Dühringiä, niin hän olisi käyttänyt näistä kummastakin taantumuksellisesta filosofista *sata kertaa* halveksivampia nimityksiä kuin Dühringistä! Leclairin mielestä Dühring oli turmiollisen realismin ja materialismin olennoituma (vrt. vielä „Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie”, 1882, S. 45 \*).— W. Schuppe, Machin opettaja ja asekuppani, syytti Dühringiä vuonna 1878 „hourailevasta realismista”, Traumrealismus \*\*, kostoksi sanasta „houraileva idealismi”, jonka Dühring oli singauttanut kaikkia idealisteja vastaan. Engelsin mielestä oli asia *aivan päinvastoin: Dühring ei ollut tarpeeksi* vankka, selvä ja johdonmukainen materialisti.

Sekä Marx ja Engels että J. Dietzgen astuivat filosofiselle uralle silloin, kun materialismi oli vallitsevana edistyneim-män sivistyneistön keskuudessa yleensä ja työläispiireissä erikoisesti. Sen vuoksi oli aivan luonnollista, että Marxin ja Engelsin koko huomion kohteena oli materialismin vakava teoreettinen *kehittäminen*, sen soveltaminen historiaan, s.o. materialistisen filosofian rakennuksen *valmiiksi rakentaminen*, eikä vanhan toistaminen. On aivan luonnol-lista, että tieto-opin alalla he *rajoittuivat* Feuerbachin virheiden korjaamiseen, materialisti Dühringin latteuksien pilkkaamiseen, Büchnerin virheiden arvostelemiseen (ks. J. Dietzgeniä), sen puolen korostamiseen, mitä näiltä työ-väen keskuudessa laajimmalti tunnetuilta ja suosituimmilta kirjoittajilta *erikoisesti* puuttui, nimittäin dialektiikan

\* — „Kirjoitelmia monistisesta tietoteoriasta”, 1882, s. 45. *Toim.*

\*\* *Dr. Wilhelm Schuppe*. „Erkenntnistheoretische Logik”, Bonn, 1878, S. 56 („Tieto-opillinen logiikka”, Bonn, 1878, s. 56. *Toim.*).

korostamiseen. Materialismin aakkostotuuksista, joista matkasaarnaajat pitivät ääntä kymmenissä julkaisuissa, Marx, Engels ja J. Dietzgen eivät olleet huolissaan, vaan suuntasivat kaiken huomionsa siihen, ettei näitä aakkostotuuksia mataloitettaisi, liiaksi yksinkertaistettaisi, etteivät ne veisi ajattelun pysähtymiseen („materialismi alhaalla, idealismi ylhäällä”), ettei unohdettaisi idealististen järjestelmien *arvokasta* hedelmää, Hegelin dialektiikkaa — tätä helmiäisjyvää, jota sellaiset kukot kuin Büchner, Dühring ja kumpp. (yhdessä Leclairin, Machin, Avenariuksen y.m. kanssa) eivät olleet kyenneet erottamaan absoluuttisen idealismin lantakasasta.

Jos kuvitellaan hiukankaan konkreettisesti näitä Engelsing ja J. Dietzgenin filosofisten teosten historiallisia ehtoja, niin käy aivan selväksi, minkä vuoksi he *suorittivat enemmän rajankäyntiä* materialismin aakkostotuuksien mataloittamista vastaan kuin *puolustivat* itse näitä totuuksia. Marx ja Engels suorittivat enemmän rajankäyntiä myös poliittisen demokratian perusvaatimusten mataloittamista vastaan kuin puolustivat itse näitä vaatimuksia.

Vain taantumuksellisten filosofien oppilailta on voinut „jääda huomaamatta” tämä seikka, vain he ovat voineet esittää lukijoille asian siten, etteivät Marx ja Engels muka ymmärtäneet, mitä materialistina oleminen merkitsee.

#### 8. KUINKA J. DIETZGEN SAATTOI MIELLYTTÄÄ TAANTUMUKSELLISIA FILOSOFEJA?

Ylempänä esitetty esimerkki Hellfondista sisältää jo vastauksen tähän kysymykseen. Sen vuoksi emme ryhdy seuraamaan niitä lukemattomia tapauksia, joissa meidän machilaisemme kohtelevat J. Dietzgeniä Hellfondin tavoin. On tarkoituksenmukaisempaa esittää muutamia J. Dietzgenin omia mietteitä osoittaaksemme hänen heikot puolensa.

„Ajattelu on aivojen toiminto”, sanoo Dietzgen („Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit”, 1903, S. 52. On olemassa venäjänkielinen käännös). „Ajattelu on aivojen tuote... Minun kirjoituspöytäni, ajatukseni sisältönä, käy yhteen tämän ajatuksen kanssa, ei eroa siitä. Mutta tämä kirjoituspöytä minun pääni ulkopuolella on ajattelusta täysin poikkeava ajattelun esine” (53). Näihin selviin materialistisiin ajatuksiin Dietzgen lisää kuitenkin tällaisen väitämän: „Mutta epäaistimellinenkin mielikuva on yhtä hyvin

aistimellinen, aineellinen, t.s. todellinen... Henki ei poikkea pöydästä, valosta ja äänestä yhtään enempää kuin nämä oliot eroavat toisistaan” (54). Tämä on ilmeisesti väärin. Se, että niin ajattelu kuin ainekin ovat „todellisia”, s.o. olevaisia, on totta. Mutta ajattelun nimittäminen aineelliseksi merkitsee harha-askeleen ottamista materialismin ja idealismin sekoittamisen suuntaan. Oikeastaan tämä on pikemminkin epätasällisyys Dietzgenin sanonnassa, sillä toisessa paikassa hän sanoo oikein: „Hengellä ja materiaalla on ainakin se yhteistä, että ne ovat olemassa” (80). „Ajattelu on kehotyötä”,— sanoo Dietzgen. „Ajattelua varten tarvitsen aineen, joka on ajateltavissa. Tämän aineen tapaamme luonnon ja elämän ilmiöissä... Materia on henkisen raja; henkinen ei voi mennä materiaan puitteiden yli. Henkinen on materiaan tuote, mutta materia on enemmän kuin henkisen tuote...” (64). Machilaiset pidättyvät tällaisten materialisti J. Dietzgenin materialististen mieltemien erittelystä! He tarraavat mieluummin Dietzgenin epätasällisyyksiin ja käsitesekaannuksiin. Niinpä hän sanoo, että luonnontutkijat voivat olla „idealisteja vain oman alansa ulkopuolella” (108). Onko asia näin ja minkä vuoksi, siitä machilaiset vaikenevat. Mutta sivua aikaisemmin Dietzgen tunnustaa „nykyaikaisen idealismin myönteisen puolen” (106) ja „materialistisen alkuperusteen riittämättömyyden”, mikä varmaankin ilahduttaa machilaisia! Dietzgenin virheellisesti ilmaiseva ajatus on se, että myöskin materiaan eroavuus henkisestä on *suhteellinen, ei ylenmääräinen* (107). Se on oikein. Mutta siitä ei seuraa materialismin riittämättömyys, vaan metafyyssillisen, epä-dialektisen materialismin riittämättömyys.

„Yksinkertainen, tieteellinen totuus ei perustu yksilöön. Sen perusteet ovat ulkopuolella (s.o. yksilön ulkopuolella), sen materiaalissa; se on objektiivinen totuus... Me sanomme itseämme materialisteiksi... Filosofisille materialisteille on luonteenomaista se, että he asettavat kaiken aluksi ja etunenään aineellisen maailman ja pitävät ideaa eli henkeä seurauksena, kun taas vastustajat uskonnon tapaan johtavat oliot sanasta... johtavat aineellisen maailman aatteesta” („Kleinere philosophischen Schriften”, 1903, S. 59, 62 \*). Machilaiset sivuuttavat tämän objektiivisen

\* — „Pieniä filosofisia kirjoitelmia”, 1903, ss. 59, 62. *Toim.*

totuuden myöntämisen ja *Engelsin* esittämän materialismin määritelmän toistamisen. Mutta sitten taas Dietzgen sanoo: „Voisimme yhtä hyvin sanoa itseämme idealisteiksi, sillä meidän järjestelmämme perustuu filosofian kokonaisuuteen, idean tieteelliseen tutkimukseen, hengen luonnon selvään ymmärtämiseen” (63). Materialismin kieltämiseksi ei ole vaikeaa tarttua tähän ilmeiseen väärään lauseeseen. Itse asiassa Dietzgenin sanamuoto on virheellisempi kuin hänen perusajatuksensa, joka viittaa siihen, että vanha materialismi ei kyennyt tutkimaan aatetta tieteellisesti (historiallisen materialismin avulla).

Tässä esitämme Dietzgenin lausunnon vanhasta materialismista: „Niin käsityksemme taloustieteestä kuin myös materialismimme on tieteellinen, historiallinen saavutus. Samoin kuin eroamme jyrkästi menneen ajan sosialisteista, eroamme myös entisistä materialisteista. Näiden viimeksi mainittujen kanssa meillä on yhteistä vain se, että me tunnustamme materian aatteen edellytykseksi ja alkuperustaksi” (140). Tuo „vain” on kuvaava! Se sisältää materialismin *kaikki* tieto-opilliset perusteet *erotukseksi* agnostisismista, machilaisuudesta, idealismista. Mutta Dietzgenin huomio on suunnattu vulgääriin materialismin torjumiseen.

Mutta sitten seuraa aivan virheellinen kohta: „Materia-käsitettä on laajennettava. Siihen kuuluvat kaikki todellisuuden ilmiöt, siis myöskin käsitys- ja selityskykymme” (141). Tämä on sekavuutta, joka on omiaan vain sotkemaan materialismin ja idealismin toisiinsa ensin mainitun „laajentamisen” varjolla. Tuollaiseen „laajentamiseen” tarrautuminen merkitsee, että unohdetaan Dietzgenin filosofian *perusta*, materian tunnustaminen ensisijaiseksi, „henkisen rajaksi”. Muutamaa riviä myöhemmin Dietzgen oikeastaan itse oikaisee virheensä: „Kokonaisuus hallitsee osaa, materia henkistä” (142)... „Tässä mielessä voimme pitää aineellista maailmaa... taivaan ja maan ensimmäisenä syynä, luojana” (142). Se, että materia-käsitteeseen on sisällytettävä myöskin ajatukset, kuten Dietzgen toistaa „Retkeilyissä” (s. 214, main. teos), se on sekaannusta, sillä sellainen menettely tekisi merkityksettömäksi materian ja hengen, materialismin ja idealismin tieto-opillisen vastakkain asettamisen, jota Dietzgen itse vaatii. On kiistatonta, että tämä vastakkain asettaminen ei

saa olla „ylenmääräistä”, liioiteltua, metafyyssillistä (ja tämän seikan korostaminen on *dialektisen* materialistin Dietzgenin suuri ansio). Tämän suhteellisen vastakkain asettamisen ehdottoman välttämättömyyden ja ehdottoman totuudenmukaisuuden rajat ovat juuri ne rajat, jotka määrittävät tieto-opillisten tutkimusten *suunnan*. Olisi suuri virhe, jos näiden rajojen ulkopuolella käsiteltäisiin aineen ja hengen, fyysillisen ja psyykillisen vastakohtaisuutta ehdottomana vastakohtaisuutena.

Dietzgen ilmaisee ajatuksensa hämärästi, epäselvästi, vellinä — toisin kuin Engels. Mutta kun jätetään syrjään esitystavan puutteellisuudet ja erilliset virheet, niin hän ei suotta puolusta „*materialistista tietoteoriaa*” (S. 222, samoin S. 271), „*dialektista materialismia*” (S. 224). „Materialistinen tietoteoria”, sanoo J. Dietzgen, „on loppukädessä sen seikan toteamista, että ihmisen tiedostamiselin ei säteile mitään metafyyssillistä valoa, vaan on kappale luontoa, joka heijastaa muita luonnon kappaleita” (222—223). „Tiedostamiskyky ei ole mikään yliluonnollinen totuuden lähde, vaan peilin tapainen väline, joka heijastaa maailman esineitä eli luontoa” (243). Meidän syvämieliset machilaisemme sivuuttavat J. Dietzgenin *materialistisen tietoteorian* jokaisen eri kohdan erittelyn tarrautuen hänen *poikkeamiinsa* siitä, epäselviin ja sekaviin kohtiin. J. Dietzgen saattoi miellyttää taantumuksellisia filosofeja sen tähden, että hän jossain kohdassa sotkee käsitteet. Ja missä on käsitesekaannusta, siellä ovat myös machilaiset, se on jo itsestään selvää.

Marx kirjoitti Kugelmannille joulukuun 5 p:nä 1868: „Dietzgen lähetti jo kauan sitten minulle osan käsikirjotusta „Ajatuskyvystä”, joka eräänlaisesta käsitesekavuudesta ja liiallisesta toistelemisesta huolimatta sisältää paljon erinomaisia ja työmiehen itsenäiseksi tuotteeksi suorastaan ihmettelyn arvoisia ajatuksia” (s. 53, ven. käännös)<sup>69</sup>. Hra Valentinov esittää tämän lausunnon *eikä huomaa* kysyä itseltään, *missä* kohdassa Marx näki *sekaavuutta* J. Dietzgenillä: siinäkö, mikä lähentää Dietzgeniä Machiin, vaiko siinä, mikä asettaa Dietzgenin Machia vastaan? Hra Valentinov ei ole tätä kysymystä asettanut, sillä hän on lukenut sekä Dietzgeniä että myös Marxin kirjeet Gogolin Petrushkan tavoin. Eikä tähän kysymykseen ole vaikea löytää vastausta. Marx nimitti tuon tuostakin

maailmankatsomustaan dialektiseksi materialismiksi, ja Engelsin „Anti-Dühring”, jonka *Marx luki läpi käsikirjoitukseensa*, esittää nimenomaan tätä maailmankatsomusta. Tästä voisivat hrat Valentinovitkin ymmärtää, että J. Dietzgenin *sekavuus* voi olla vain niissä kohdissa, joissa *hän on poikennut* dialektiikan johdonmukaisesta noudattamisesta, johdonmukaisesta *materialismista*, muun muassa „Anti-Dühringistä”.

Eiköhän hra Valentinov kumppaneineen arvaa nyt, että Marx saattoi sanoa sekavuudeksi Dietzgenillä *ainoastaan sitä, mikä lähentää Dietzgeniä Machiin*, joka ei ole kulkenut Kantista materialismiin, vaan Berkeley'in ja Humeen? Vai onkohan materialisti Marx sanonut sekavuudeksi juuri Dietzgenin materialistista tietoteoriaa ja hyväksynyt hänen poikkeamisensa materialismista? Hyväksynyt sen, mikä eroaa hänen osanotollaan kirjoitetusta „Anti-Dühringistä”?

Ketä pettävät meidän machilaisemme, jotka haluavat, että heitä pidettäisiin marxilaisina, ja samalla kuuluttavat koko maailmalle, että „*heidän*” Machinsa hyväksyi Dietzgenin? Sankarimme eivät ole älynneet, että Mach saattoi antaa hyväksymisensä Dietzgenille ainoastaan siitä, mistä Marx nimitti häntä sekavaksi!

Kun J. Dietzgeniä arvioidaan kokonaisuudessaan, ei hän ansaitse näin räikeää moitetta. Hän on  $\frac{9}{10}$  materialisti, joka ei ole milloinkaan väittänyt olevansa originelli tai edustavansa erikoista materialismista eroavaa filosofiaa. Dietzgen puhui Marxista monta kertaa ja nimitti häntä aina *suunnan päämieheksi* („Kleinere phil. Schr.”, S. 4 — lausunto vuodelta 1873; S. 95 — vuodelta 1876 — alleviivataan, että Marxilla ja Engelsillä „oli tarvittava filosofinen koulutus”, t.s. filosofinen sivistys; S. 181 — vuodelta 1886 — Marxista ja Engelsistä suunnan „tunnustettuina perustajina”). Dietzgen oli marxilainen. Hänelle tekevät karhunpalveluksen Eugen Dietzgen ja — valitettavasti! — toveri P. Dauge, jotka kyhäälevät juttuja „luonnonmonismista”, „dietzgenismistä” y.m.s. „Dietzgenismi” erotuksena dialektisesta materialismista on *käsitesekaannusta*, askel taantumuksellista filosofiaa kohti, yritys luoda linja — ei siitä, mikä on suurta Josef Dietzgenissä (tässä työläisfilosofissa, joka omalla tavallaan löysi dialektisen materialismin, on paljon suurta!), vaan siitä. *mikä hänellä on heikkoa!*



Rajoitun kahteen esimerkkiin siitä, kuinka tov. P. Dauge ja Eugen Dietzgen luisuvat taantumukselliseen filosofiaan.

P. Dauge kirjoittaa „Acquisitin” toisessa painoksessa, s. 273: „Jopa porvarillinenkin arvostelu... viittaa Dietzgenin filosofian yhteyteen empiriokritisismiin ja immanenssifilosofisen koulukunnan kanssa”, ja alempana: „erikoisesti Leclairin kanssa” (sitaatissa „porvarillisesta kritiikistä”).

On epäilemätöntä, että P. Dauge arvostaa ja kunnioittaa J. Dietzgeniä. Mutta yhtä epäilemätöntä on sekini, että hän *häpäisee* J. Dietzgeniä esittäessään *ilman vastalauseita* porvarillisen mustehtuhrijan lausunnon, jossa fideismin ja professorien, porvariston „diplomilakeijain”, mitä päätävin vihollinen lähennetään suoranaiseen fideismin saarnaajaan ja ilmettyyn taantumukselliseen Leclairiin. Mahdollisesti Dauge on toistanut vieraan lausunnon immanenteista ja Leclairista, tuntematta itse henkilökohtaisesti näiden taantumusmiesten kirjoituksia. Mutta olkoon se hänelle varoitukseksi: tie *Marxista* Dietzgenin erikoisuuksiin — Machiin — immanentteihin — on tie suohon. Ei ainoastaan lähentyminen Leclairiin, vaan myös lähentyminen Machiin nostaa esiin sekavan Dietzgenin erotukseksi materialisti Dietzgenistä.

Minä puolustan J. Dietzgeniä P. Daugea vastaan. Väitän, että J. Dietzgen ei ole ansainnut sellaista häpeää kuin lähentäminen Leclairiin. Voin vedota todistajaan, joka on tässä kysymyksessä arvovaltaisin: samanlaiseen taantumukselliseen filosofiaan, fideistiin ja „immanenttiin” kuin on Leclair, nimittäin Schubert-Solderniin. Vuonna 1896 hän kirjoitti: „Sosialidemokraatit nojautuvat mielellään Hegeliin suuremmalla tai pienemmällä (tavallisesti pienemmällä) oikeudella, mutta he vain materialisoivat Hegelin filosofiaa; vrt. J. Dietzgeniä. Dietzgenillä absoluuttinen muuttuu universumiksi ja tämä olioksi sinänsä, absoluuttiseksi subjektiksi, jonka ilmiöt ovat sen predikaatteja. Että Dietzgen tekee tällä tavoin puhtaimman abstraktion konkreettisen prosessin perustaksi, sitä hän ei tietenkään huomaa, yhtä vähän kuin Hegelkään... Hegel, Darwin, Hæckel ja luonnonhistoriallinen materialismi liittyvät Dietzgenillä usein kaaosmaisesti yhteen” („Sos. kys.”, S. XXXIII). Schubert-Soldern on paremmin selvillä filosofisista vivahteista kuin Mach, joka ylistelee kaikkia, ketä vain, aina kantilaiseen Jerusalemiin saakka.

Eugen Dietzgen oli kyllin naiivi valittaakseen saksalaiselle yleisölle, että Venäjällä ovat ahdashenkiset materialistit „loukanneet” Josef Dietzgeniä, ja hän käänsi saksan kielelle Plehanovin ja Daugen kirjoitukset J. Dietzgenistä (ks. J. Dietzgen: „Erkenntnis und Wahrheit”, Stuttg., 1908 \*, liitteet). „Luonnonmonisti” raukan valitus kääntyi häntä itseään vastaan: Fr. Mehring, joka ymmärtää jotain filosofiasta ja marxilaisuudesta, kirjoitti arvostelussaan, että *Plehanov on itse asiassa oikeassa esiintyessään Daugea vastaan* („Neue Zeit”, 1908, № 38, 19. Juni, Feuilleton, S. 432 \*\*). Mehringille on selvää, että J. Dietzgen joutui hakoteille poiketessaan Marxista ja Engelsistä (S. 431). Eugen Dietzgen vastasi Mehringille laajalla ja valittavalla kirjoituksella, jossa hän menee niin pitkälle, että sanoo J. Dietzgenistä ehkä olevan hyötyä „toisiaan vihaavien veljien, ortodoksien ja revisionistien” „yhteenliittämisessä” („N. Z.”, 1908, № 44, 31. Juli, S. 652).

Vielä varoitus, toveri Dauge: tie Marxista „dietzgenisiin” ja „machilaisuuteen” on *tie suohon*, ei tietysti henkilöille, ei Jussille, Santerille ja Paavolle, vaan suuntaukselle.

Alkääkää kirkuko, herrat machilaiset, että minä vetoan „auktoriteetteihin”: teidän huutonne auktoriteetteja vastaan on vain sen seikan verhoamista, että te salavihkaa vaihdatte sosialistiset auktoriteetit (Marxin, Engelsin, Lafarguen, Mehringin, Kautskyn) porvarillisiin auktoriteetteihin (Machiin, Petzoldtiin, Avenariukseen, immanentteihin). Olisi parempi, ettette nostaisi lainkaan kysymystä „auktoriteeteista” ja „auktoriteettiuskosta”!

---

\* — „Tieto ja totuus”, Stuttgart, 1908. *Toim.*

\*\* — „Uusi aika”, 1908, № 38, kesäk. 19 pñä, alakerta, s. 432. *Toim.*

## V LUKU

UUSIN VALLANKUMOUS LUONNONTIETEESSÄ JA  
FILOSOFINEN IDEALISMI

Vuosi sitten julkaistiin aikakauslehdessä „Die Neue Zeit” \* Josef Diner-Dénesin kirjoitus „Marxilaisuus ja uusin vallankumous luonnontieteessä” (1906—1907, № 52). Tämän kirjoituksen vika on se, että siinä jätetään huomiotta tieto-opilliset johtopäätökset, joita tehdään „uudesta” fysiikasta ja jotka meitä nykyään erikoisesti kiinnostavat. Mutta juuri tämä vika tekee mainitun kirjoittajan näkökannan ja johtopäätökset meille erittäin mielenkiintoisiksi. Josef Diner-Dénes on, samoin kuin näiden rivien kirjoittaja, sen saman „rivimarxilaisen” kannalla, josta meidän machilaisemme puhuvat niin majesteetillisen halveksivasti. „Dialektiseksi materialistiksi”, kirjoittaa esimerkiksi hra Jushkevitch, „nimittää tavallisesti itseään keskinkertainen, tavallinen rivimarxilainen” (hänen kirjansa s. 1). Juuri tämä rivimarxilainen J. Diner-Dénesin hahmossa on rinnastanut uusimpia saavutuksia luonnontieteessä ja eritoten fysiikassa (X-säteet, Becquerelin säteet, radium j.n.e.) *välittömästi* Engelsin „Anti-Dühringiin”. Minkä johtopäätökserr hän on tästä rinnastuksesta tehnyt? „Mitä erilaisimmilla luonnontieteen aloilla”, kirjoittaa J. Diner-Dénes, „on hankittu uusia tietoja ja kaikki ne tähtäävät siihen kohtaan, jonka Engels tahtoi vetää etualalle, nimittäin, että luonnossa „ei ole mitään sovittamattomia vastakohtia, väkivaltaisesti määrättyjä rajalinjoja eikä eroavuuksia”, ja että jos luonnossa tavataan vastakohtia ja eroavuuksia, niin vain me olemme tuoneet luontoon niiden jäykkyyden ja ehdottomuuden”. On esimerkiksi saatu selville, että valo ja sähkö

---

\* — „Uusi aika”. Toim.

ovat vain saman luonnonvoiman ilmauksia. Päivä päivältä käy yhä todennäköisemmäksi, että kemiallinen affiniteetti on sähköprosessi. Kemian hajottamattomat ja jakamattomat alkuaineet, joiden luku yhä kasvaa aivan kuin pilkkana maailman ykseydestä, ovatkin hajotettavissa ja jaettavissa. Alkuaine radium on onnistuttu muuttamaan alkuaineeksi helium. „Samoin kuin kaikkien luonnonvoimien perustana on yksi voima, samoin myös kaikkien luonnonainesten perustana on *yksi aine*” (J. Diner-Dénesin kursivoima). Esittäen erään kirjailijan mielipitteen siitä, että atomi on vain eetterin tiivistymä, tekijä huudahtaa: „Kuinka loistavasti tulevatkaan toteennäytetyiksi Engelsin sanat: liike on materian olomuoto”. „Kaikki luonnonilmiöt ovat liikettä, ja ero niiden välillä on vain siinä, että me ihmiset havaitsemme tämän liikkeen erilaisissa muodoissa... Asia on juuri niin kuin Engels on sanonut. Luontoa, samoin kuin historiaa, hallitsee dialektinen liikkeen laki”.

Toisaalta ei löydy sellaista machilaiskirjallisuutta tai machilaisuutta käsittelevää kirjallisuutta, josta ei tapaisi vaatelaita viittauksia uuteen fysiikkaan, joka muka on kumonnut materialismin j.n.e., y.m.s. Ovatko nämä viittaukset perusteltuja, se on toinen kysymys, mutta uuden fysiikan eli oikeammin uuden fysiikan tietyn koulukunnan yhteyden machilaisuuteen ja nykyisen idealistisen filosofian muihin muunnoksiin on kaiken epäilyksen ulkopuolella. Sellainen machilaisuuden erittely, joka jättää tämän yhteyden huomiotta — kuten Plehanov tekee — on dialektisen materialismin hengen pilkkaamista, t.s. Engelsin metodin uhraamista Engelsin jonkin kirjaimen vuoksi. Engels sanoo suoraan, että „jokaisen käänteentekeväen keksinnön mukana täytyy materialismin luonnonhistoriallisellakin alalla” (puhumattakaan ihmiskunnan historiasta) „muuttaa ehdottomasti muotoaan” („L. Feuerbach”, s. 19, saks. painos)<sup>70</sup>. Siis Engelsin materialismin „muodon” revisio, hänen luonnonfilosofisten väittämiensä revisio ei suinkaan sisällä mitään „revisionistista” tämän sanan vakiintuneessa mielessä, vaan päinvastoin marxilaisuus vaatii sitä välttämättömästi. Me emme ensinkään moiti machilaisia tällaisesta tarkistuksesta, vaan siitä *aito revisionistisesta* tempusta, jolla he muuttavat materialismin *olemusta* sen *muodon* arvostelun varjolla, omaksuvat taantumuksellisen porvarillisen filosofian peruskohdat yrittä-

mättäkään suoraan, avoimesti ja päättävästi ottaa lukuun esimerkiksi sellaisia, tässä kysymyksessä ehdottomasti äärimmäisen oleellisia Engelsin väitteitä, kuin tämä: „...liike ilman materiaa on mahdoton” („Anti-Dühring”, s. 50)<sup>71</sup>.

On itsestään selvää, että käsitellessämme kysymystä uusimpain fyysikkojen erään koulukunnan yhteydestä filosofisen idealismin uudestisyntymiseen me olemme kaukana ajatuksesta kosketella fysiikan erikoisoppeja. Meitä kiinnostavat yksinomaan tieto-opilliset johtopäätökset eräistä määrättyistä toteamista ja yleisesti tunnetuista löydöistä. Nämä tieto-opilliset johtopäätökset työntyvät siinä määrin aivan itsestään esiin, että niitä koskettelevat jo monet fyysikotkin. Enemmänkin, fyysikkojen keskuudessa on jo erilaisia suuntauksia ja on muodostumassa määrättyjä koulukuntia tällä pohjalla. Siksi tehtävämme rajoittuukin siihen, että saisimme selvän käsityksen siitä, mikä on näiden suuntien eroavuuden ydin ja mikä on niiden suhde filosofian peruslinjoihin.

#### 1. NYKYAIKAISEN FYSIIKAN KRIISI

Tunnettu ranskalainen fyysikko Henri Poincaré sanoo kirjassaan „Tieteen arvo”, että on olemassa fysiikan „vakavan kriisin oireita”, ja omistaa erikoisen luvun tälle kriisille (ch. VIII, vrt. p. 171). Tämä kriisi ei rajoitu siihen, että „suuri vallankumouksellinen — radium” horjuttaa energian säilymisen periaatetta. „Kaikki muutkin periaatteet ovat vaarassa” (180). Esimerkiksi materian elektroniteoria järkyttää Lavoisier'n periaatetta eli massan säilymisen periaatetta. Tämän teorian mukaan atomit muodostuvat pienen pienistä positiivisen tai negatiivisen sähkövarauksen omaavista hiukkasista, joita nimitetään elektroneiksi ja jotka „sijaitsevat eetteriksi nimittämässämme ympäristössä”. Fyysikkojen suorittamat kokeet antavat aineistoa, jonka perusteella voidaan laskea elektronien liikkeen nopeus ja niiden massa (eli niiden massan suhde niiden sähkövaraukseen). Osoittautuu, että liikkeen nopeus on verrattavissa valon nopeuteen (300.000 kilometriä sekunnissa) ja voi saavuttaa esimerkiksi kolmannen osan tästä nopeudesta. Näin ollen on otettava huomioon elektronin kahdenlainen massa jatkuvuuden voiman voittamisen

välttämättömyyttä vastaavasti: ensinnäkin, itse elektronin ja toiseksi eetterin. Edellinen on elektronin reaalinen eli mekaaninen massa, jälkimmäinen — „sähködynaaminen massa, joka edustaa eetterin jatkuvuuden voimaa”. Ja osoittautuu, että edellinen massa on yhtä kuin nolla. Elektronien tai ainakin negatiivisten elektronien koko massa osoittautuu alkuperänsä puolesta kokonaan ja yksinomaan sähködynaamiseksi. Massa katoaa. Mekaniikan perusteet järkkyvät. Järkkyy Newtonin laki, vaikutuksen ja vasta-vaikutuksen tasavertaisuus y.m.

Edessämme on, sanoo Poincaré, fysiikan vanhojen periaatteiden „rauniot”, „periaatteiden yleinen romahdus”. Tosin, huomauttaa hän, kaikki mainitut poikkeukset periaatteista kuuluvat äärettömän pieniin suureisiin. Mahdollista on, että me emme vielä tunne toisia äärettömän pieniä suureita, jotka vaikuttavat vanhojen lakien järkkymistä vastaan. Sitä paitsi radium on perin harvinainen, mutta joka tapauksessa „epäilysten kausi” on käsillä. Tekijän tieto-opilliset johtopäätökset tästä „epäilysten kaudesta” olemme jo nähneet: „ei luonto anna (tai sanele) meille paikan ja ajan käsitteitä, vaan me annamme ne luonnolle”; „kaikki, mikä ei ole ajatusta, on silkkaa ei-mitään”. Nämä ovat idealistisia johtopäätöksiä. Pohjimmaisten periaatteiden särkyminen todistaa (sellainen on Poincarén ajatuksen kulku), että nämä periaatteet eivät ole mitään kopioita, kuvajäljennöksiä luonnosta, eivät ole kuvia jostain ihmisen tajunnan ulkopuolella olevasta, vaan tämän tajunnan tuotteita. Poincaré ei kehittele johdonmukaisesti näitä päätelmiään eikä vähääkään oleellisesti harrasta kysymyksen filosofista puolta. Tätä puolta koskettelee mitä yksityiskohdaisimmin ranskalainen filosofinen kirjailija Abel Rey kirjassaan „Nyky aikaisten fyysikkojen fysiikan teoria” (*Abel Rey: „La théorie de la physique chez les physiciens contemporains”, Paris, F. Alcan, 1907*). Tosin tekijä on itse positivistisi, s.o. asioiden sotkija ja puoliksi machilainen, mutta tässä tapauksessa se on jossain määrin eduksikin, sillä häntä ei voida epäillä ainakaan siitä, että hän haluaa „parjata” meidän machilaistemme epäjumalaa. Reyhin ei voida luottaa silloin, kun on kysymys käsitteiden täsmällisestä filosofisesta määrittelystä ja varsinkin materialismista, sillä Rey on myös professori ja sellaisena täynnä loputonta ylenkatsetta materialisteja kohtaan (ja hänen ääretön tietä-

mättömyytensä materialismin tieto-opin suhteen on silmänpistävä). On sanomattakin selvää, ettei jotain Marxia tai Engelsiä ole näille „tieteenmiehille” lainkaan olemassa. Mutta Rey käyttää tarkoin ja yleensä tunnollisesti tätä asiaa koskevaa erittäin runsasta kirjallisuutta, ei ainoastaan ranskalaista, vaan myös englantilaista ja saksalaista (varsinkin Ostwaldia ja Machia), joten tulemme usein käyttämään hyväksemme hänen teostaan.

Filosofien huomio yleensä, sanoo tekijä, ja myöskin niiden, jotka syystä tai toisesta haluavat arvostella tiedettä yleensä, on kohdistunut nykyään erikoisesti fysiikkaan. „Fysikaalisten tietojen rajoja ja arvoa pohdittaessa arvostellaan itse asiassa myönteisen tieteen laillisuutta, objektin tiedostamisen mahdollisuutta” (p. I—II). „Nykyisen fysiikan kriisistä” kiiruhdetaan tekemään skeptillisiä johtopäätöksiä (p. 14). Mikä on tämän kriisin olemus? XIX vuosisadan kahden ensimmäisen kolmanneksen aikana fyysikot olivat keskenään yhtä mieltä kaikessa oleellisessa. „Uskottiin puhtaasti mekaaniseen luonnonselitykseen; katsottiin, että fysiikka on vain monimutkaisempaa mekaniikkaa, nimittäin molekylaarimekaniikkaa. Erimielisyyttä oli vain siitä, minkälaisin menetelmin fysiikka pelkistetään mekaniikaksi, mekanismin yksityiskohdista”. „Nykyinen fysikaalisten ja kemiallisten tieteiden tarjoama kuva näyttää aivan päinvastaiselta. Äärimmäiset erimielisyydet ovat astuneet entisen yksimielisyyden tilalle, eivätkä nämä erimielisyydet koske yksityisseikkoja, vaan perustavia, johtavia ajatuksia. Jos olisi liioittelua sanoa, että jokaisella oppineella on omat erikoiset tendenssinsä, niin kuitenkin on todettava, että samoin kuin taiteella, niin myös tieteellä ja erikoisesti fysiikalla on monilukuisia koulukuntia, joiden johtopäätökset usein eroavat toisistaan ja joskus ovat suorastaan vihamielisiä toisilleen...

„Tästä näkyy, mikä merkitys on sillä ilmiöllä, jota on ruvettu nimittämään nykyisen fysiikan kriisiksi, ja kuinka laaja se on.

„Perinteellinen fysiikka aina XIX vuosisadan puoliväliin saakka oli sitä mieltä, että fysiikan yksinkertainen jatkaminen on riittävää materian metafysiikan saamiseksi. Tämä fysiikka antoi teorioilleen ontologisen merkityksen. Ja nämä teorat olivat kauttaaltaan mekaanisia. Perinteellinen mekanismi” (Rey käyttää tätä sanaa erikoisessa

merkityksessä, siitä katsomusten järjestelmästä, joka pelkistää fysiikan mekaniikaksi) „edusti näin ollen kokemuksen tulosten lisäksi, kokemuksen tulosten rajojen takana, aineellisen maailman *reaalista* tietoa. Se ei ollut kokemuksen hypoteettista ilmausta, se oli dogmi” (16)...

Meidän on tässä keskeytettävä kunnioitettava „positivisti”. Selvää on, että hän kuvaa perinteellisen fysiikan materialistista filosofiaa haluamatta nimittää pirua (s.o. materialismia) sen omalla nimellä. Humelaisesta täytyy materialismin näyttää metafysiikalta, dogmilta, kokemuksen rajojen ulkopuolelle menemiseltä j.n.e. Materialismia tunte mattomalla humelaisella Reyllä ei ole aavistustakaan dialektiikasta, siitä, kuinka dialektinen materialismi eroaa metafyyillisestä materialismista sanan engelsiläisessä mielessä. Sen vuoksi esimerkiksi absoluuttisen ja suhteellisen totuuden keskinäissuhde on Reyllle kerrassaan epäselvä.

„...Kriittilliset huomautukset perinteellistä mekanismia vastaan, joita XIX vuosisadan toisella puoliskolla tehtiin, horjuttivat tätä mekanismin ontologisen reaalisuuden edellytystä. Tämän kritiikin pohjalla vakiintui filosofinen käsityskanta fysiikasta, käsityskanta, joka tuli jo miltei perinteelliseksi XIX vuosisadan loppupuolen filosofiassa. Tämän katsantokannan mukaan tiede ei ole muuta kuin symbolinen kaava, merkinnän (*repérage*, merkkien ja symbolien laatimisen) menetelmä, ja koska nämä merkintämenetelmät ovat erilaiset eri koulukunnissa, niin pian tehtiin päätelmä, että tällöin merkitään vain se, minkä ihminen on jo ennakolta muovannut (*façonné*) merkintää (symbolisointia) varten. Tieteestä tuli taideteos diletantteja varten, taideteos utilitaristeja varten: kanta, jota alettiin luonnollisesti kaikkialla tulkita tieteen mahdollisuuden kieltämisenä. Tiedettä, joka on pelkästään keinotekoinen luontoon vaikuttamisen väline, pelkkää utilitaarista tekniikkaa, ei ole oikeutta nimittää tieteeksi, jollei sanoille anneta väärää merkitystä. Jos sanotaan, että tiede ei ole mitään muuta kuin tällainen keinotekoinen vaikutusväline, niin se merkitsee tieteen kieltämistä tämän sanan oikeassa merkityksessä.

„Perinteellisen mekanismin romahdus eli oikeammin se arvostelu, jonka alaiseksi se joutui, johti seuraavaan väittämään: tiede on myös kärsinyt romahduksen. Siitä, että oli mahdotonta yksinkertaisesti ja yksinomaan pitää kiinni



perinteellisestä mekanismista, tehtiin johtopäätös, että tiede on mahdoton” (16—17).

Ja tekijä asettaa kysymyksen: „Onko nykyinen fysiikan kriisi väliaikainen ja ulkopuolinen välikohtaus tieteen kehityksessä vai kääntyykö tiede äkkiä takaisin ja hylkää lopullisesti sen tien, jota se on kulkenut?..”

„...Jos fysikaalis-kemialliset tieteet, jotka historiassa ovat oikeastaan olleet emansipaation puoltajia, sortuvat tällaisessa kriisissä, joka jättää niille yksinomaan teknillisesti hyödyllisten reseptien arvon ja riistää niiltä kaiken merkityksen luonnon tietoamisen kannalta, niin siitä täytyy aiheutua täydellisen kumouksen sekä logiikassa että aatteiden historiassa. Fysiikka menettää kaiken kasvatuksellisen arvonsa; sen edustama myönteisen tieteen henki tulee valheelliseksi ja vaaralliseksi”. Tiede voi antaa vain käytännöllisiä reseptejä, mutta ei todellista tietoa. „Tosiolevaisen tietämistä on etsittävä toisin keinoin... On kuljettava toista tietä, on palautettava subjektiiviselle intuitiolle, mystilliselle realiteettitunteelle, sanalla sanoen salaperäiselle se, mikä tieteen on katsottu ottaneen siltä pois” (19).

Ollen positivistisi, tekijä pitää tuollaista mielipidettä vääränä ja fysiikan kriisiä väliaikaisena. Millä tavalla Rey puhdistaa Machia, Poincaréta ja kumpp. näistä johtopäätöksistä, sen näemme tuonnempana. Nyt rajoitumme toteamaan „kriisin” tosiasiana ja sen merkityksen. Esittämistämme Reyn viimeisistä sanoista selviää, mitkä taantumukselliset ainekset ovat käyttäneet tätä kriisiä hyväkseen ja kärjistäneet sitä. Esipuheessa teokseensa Rey sanoo suoraan, että „XIX vuosisadan viimeisten vuosien fideistinen ja anti-intellektualistinen liike” pyrkii „nojautumaan nykyisen fysiikan yleiseen henkeen” (II). Fideisteiksi (latinalaisesta sanasta fides, usko) nimitetään Ranskassa niitä, jotka asettavat uskon järjen yläpuolelle. Anti-intellektualismiksi nimitetään oppia, joka kieltää järjen oikeudet tai vaatimukset. Siis filosofisessa suhteessa on „nykyisen fysiikan kriisin” ydinkohta siinä, että vanha fysiikka näki teoriois- saan „aineellisen maailman reaalisen tiedostuman”, t.s. objektiivisen reaalisuuden kuvastumisen. Uusi virtaus fysiikassa näkee teoriassa vain symboleja ja merkkejä käytäntöä varten, s.o. kieltää tietoisuudestamme riippumattoman ja sen kuvastaman objektiivisen todellisuuden olemassaolon. Jos Rey käyttäisi oikeaa filosofista sanastoa,

niin hänen olisi pitänyt sanoa: materialistisen tietoteorian tilalle, jonka vanha fysiikka vaistonvaraisesti hyväksyi, on tullut idealistinen ja agnostinen tietoteoria, jota fideismi on käyttänyt hyväkseen vastoin idealistien ja agnostikkojen toivomusta.

Mutta tätä vaihdosta, joka kriisin muodostaa, Rey ei käsitä niin, että kaikki uudet fyysikot olisivat kaikkia vanhoja fyysikkoja vastaan. Ei. Hän osoittaa, että tietopillisten tendenssien puolesta nykyiset fyysikot jakautuvat kolmeen koulukuntaan: *energeettiseen* eli konseptuaaliseen (conceptuelle — sanasta concept, puhdas käsite), mekanistiseen eli uusmekanistiseen, josta fyysikkojen valtaosa edelleenkin pitää kiinni, sekä näiden välimaillole olevaan kriittilliseen koulukuntaan. Ensimmäiseen kuuluvat Mach ja Duhem; kolmanteen Henri Poincaré; toiseen Kirchhoff, Helmholtz, Thomson (lordi Kelvin) ja Maxwell vanhoista, Larmor ja Lorentz uusimmista fyysikoista. Mikä on *kahden* päälinjan olemus (sillä kolmas ei ole itsenäinen, vaan välimuoto), se näkyy seuraavista Reyn sanoista:

„Perinteellinen mekanismi rakensi aineellisen maailman systeemin”. Aineen rakennetta koskevassa opissa se lähti „laadullisesti samanluontoisista ja identtisistä alkuaineista”, jolloin alkuaineet oli käsitettävä „muuttumattomina, läpäisemättöminä” j.n.e. Fysiikka „rakensi *reaalista* rakennusta *reaalisista* aineista ja *reaalisesta* sementistä. Fyysikon hallussa olivat *materiaaliset alkuaineet*, niiden vaikutuksen *syyt* ja *tapa*, niiden vaikutuksen *reaaliset lait*” (33—38). „Tämän fysiikkaa koskevan mielipiteen muutokset ovat etupäässä siinä, että heitetään pois teorian ontologinen arvo ja tähdennetään tavattomasti fysiikan fenomenologista merkitystä”. Konseptualistinen mielipide on tekemisissä „puhtaiden abstraktioiden” kanssa. „etsii puhtaasta abstraktista teoriaa, joka mikäli mahdollista poistaa materian hypoteesin”. „Energia-käsitteestä tulee uuden fysiikan pohja ja perusta (substructure). Sen vuoksi voidaan konseptualistista fysiikkaa suurimmalta osaltaan nimittää *energeettiseksi* fysiikaksi”, vaikka tämä nimitys ei sovi esimerkiksi sellaiseen konseptualistisen fysiikan edustajaan kuin Machiin (p. 46).

Tämä energetiikan ja machilaisuuden toisiinsa sekoittaminen ei ole Reyllä tietenkään aivan oikein, yhtä vähän kuin hänen uskottelunsa, että myös uusmekanistinen

koulukunta on omaksunut fenomenologisen mielipiteen fysiikasta (p. 48), niin syvästi kuin tämä koulukunta eroaakin konseptualisteista. Reyn „uusi” oppisanasto ei selvitä asiaa, vaan samentaa sitä, mutta emme ole voineet välttää sitä koettaessamme antaa lukijalle käsityksen „positivistin” kannasta fysiikan kriisin suhteen. Oleellisesti katsoen „uuden” koulukunnan vastakkain asettaminen vanhan mielipiteen kanssa käy täydellisesti yhteen, kuten lukija on voinut vakuuttua, edellä esitetyn Helmholtziin kohdistuvan Kleinpeterin arvostelun kanssa. Esittäessään eri fyysikkojen mielipiteitä Rey kuvastaa esityksessään heidän filosofisten käsitystensä koko epämääräisyyttä ja hataruutta. Nykyisen fysiikan kriisin *ydin* on vanhojen lakien ja tärkeimpien periaatteiden rikkilyömissä, siinä, että hyljätään tajunnan ulkopuolinen objektiivinen todellisuus, t.s. materialismin tilalle asetetaan idealismi ja agnostisismi. Se pääasiallinen ja tyypillinen vaikeus monien yksityisten kysymysten suhteen, joka tämän kriisin on aiheuttanut, voidaan ilmaista näin: „materia on kadonnut”. Tätä vaikeutta pysähdymmekin nyt tarkastelemaan.

## 2. „MATERIA ON KADONNUT”

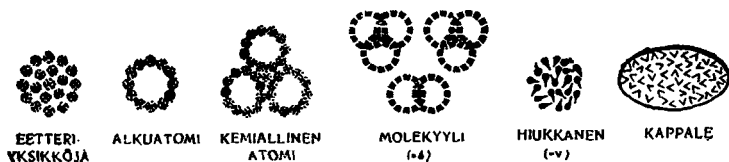
Kirjaimellisesti tällaisen sanonnan voi tavata nykyisillä fyysikoilla heidän kuvaillessaan uusimpia keksintöjä. Esimerkiksi L. Houllevigue kirjassaan „Tieteiden kehitys” otsikoi luvun uusista, ainetta koskevista teorioista: „Onko materia olemassa?”. „Atomi dematerialisoituu”, sanoo hän siinä, „materia katoaa” \*. Otamme vaikkapa Valentinovin, jotta näkisimme, kuinka kevyesti machilaiset tekevät tästä perustavia filosofisia johtopäätöksiä. „Väite, että tieteellinen maailmanselitys saa itselleen vankan perustan „vain materialismista”, ei ole muuta kuin luulottelua”, kirjoittaa hän. „ja päälle päätteeksi mieletöntä luulottelua” (s. 67). Tämän mielettömän luulottelun murskaajana esitetään tunnettu italialainen fyysikko Augusto Righi, joka sanoo, että elektroniteoria „ei ole niin paljon sähkön teoria kuin materian teoria; uusi järjestelmä asettaa yksinkertaisesti

\* L. Houllevigue. „L'évolution des sciences”, Paris (A. Collin), 1908, pp. 63, 87, 88 („Tieteiden kehitys”, Pariisi, 1908, ss. 63, 87, 88. *Toim.*). Vrt. hänen kirjoitustaan „Les idées des physiciens sur la matière”. „Année Psychologique” 7, 1908 („Fyysikkojen käsitykset materiaasta” — „Psykologisessa vuosijulkaisussa”, 1908. *Toim.*).

sähkön materian tilalle" (Augusto Righi: „Die moderne Theorie der physikalischen Erscheinungen", Lpz., 1905, S. 131 \*. On venäl. käännös). Esitettyään nämä sanat (s. 64) hra Valentinov huudahtaa:

„Millä perusteella Augusto Righi rohkenee tällä tavoin loukata pyhää materiaa? Ehkä sillä perusteella, että hän on solipsisti, idealisti, porvarillinen kritisisti, joku tuollainen empiriomonisti tai vielä jokin pahempikin?"

Tämä huomautus, joka näyttää hra Valentinovista murhaavan myrkylliseltä materialisteja vastaan, osoittaa hänen koko neitseellisen viattomuutensa kysymyksessä filosofisesta materialismista. Millainen on filosofisen idealismin *todellinen* yhteys „materian katoamiseen", sitä ei hra Valentinov ole ensinkään käsittänyt. Mutta *sillä* „materian katoamisella", josta hän nykyisten fyysikkojen perässä puhuu, ei ole mitään tekemistä materialismin ja idealismin tieto-opillisen eroavuuden kanssa. Selittääksemme tämän otamme tarkasteltavaksemme erään johdonmukaisimmista ja selvimmistä machilaisista, Karl Pearsonin. Fyysillinen maailma muodostuu hänen mielestään aistihavaintojen ryhmistä. „Fyysillisen maailman tietoaamiskaavaamme" hän havainnollistaa seuraavalla piirroksella, huomauttaen, että mittasuhteita ei tässä piirroksessa ole otettu huomioon (p. 282 „The Grammar of Science"):



Yksinkertaistaessaan piirroksensa K. Pearson on jättänyt kokonaan pois kysymyksen eetterin ja sähköän eli positiivisten ja negatiivisten elektronien keskinäissuhteesta. Mutta se ei ole tärkeää. Tärkeää on se, että Pearsonin idealistinen kanta pitää „kappaleita" aistihavaintoina, mutta näiden kappaleiden kokoaminen hiukkasista, hiukkasten kokoaminen molekyyleistä j.n.e. koskee jo muutoksia

\* „Fysikaalisten ilmiöiden nykyaikainen teoria", Leipzig, 1905, s. 131. Toim.

fyysillisen maailman kaavassa, mutta ei missään tapauksessa kysymystä siitä, ovatko kappaleet aistimusten symboleja vaiko aistimukset kappaleiden kuvia. Materialismi ja idealismi eroavat siinä, millä tavalla ratkaistaan kysymys tietomme *lähteestä*, tiedon (ja yleensä „psyykillisen”) suhteesta *fyysilliseen* maailmaan, mutta kysymys materian rakenteesta, atomeista ja elektroneista on kysymys, joka koskee ainoastaan tätä „fyysillistä maailmaa”. Kun fyysikot sanovat: „materia katoaa”, niin he tahtovat tällä sanoa, että luonnontiede on tähän saakka pelkistänyt kaikki fyysillistä maailmaa koskevat tutkimuksensa kolmeksi perimmäiseksi käsitteeksi — materiaksi, sähköksi ja eetteriksi; mutta nyt jää jäljelle *ainoastaan* kaksi jälkimmäistä, sillä materia onnistutetaan pelkistämään sähköksi, atomi onnistutetaan selittämään äärettömän pienen aurinkokunnan tapaiseksi, jonka sisällä negatiiviset elektronit liikkuvat positiivisen elektronin ympärillä määrätyllä (ja kuten olemme nähneet, suunnattoman suurella) nopeudella. Kymmenien alkuaineiden asemesta onnistutetaan siis fyysillinen maailma pelkistämään kahdeksi tai kolmeksi (koska positiivinen ja negatiivinen elektroni ovat „kaksi oleellisesti erilaista materiaa”, kuten sanoo fyysikko Pellat,— Rey, l. c., p. 294—295 \*). Luonnontiede vie siis „materian ykseyteen” (sama)\*\*— siinä on sen materian katoamisesta, sähköllä korvaamisesta y. m. s. puhuvan fraasin todellinen sisältö, joka vie niin monet pois tolalta. „Materia katoaa” — se merkitsee, että katoaa se raja, johon saakka tähän asti olemme materian tunteneet, tietomme menee syvemmälle; katoavat materian sellaiset ominaisuudet, jotka aikaisemmin näyttivät absoluuttisilta, muuttumattomilta, alkuperäisiltä (läpäisemättömyys, inertia, massa j. n. e.) ja jotka nyt paljastuvat suhteellisiksi, vain joillekin materian olo-tiloille ominaisiksi. Sillä materian *ainoa* „ominaisuus”, jonka tunnustamiseen filosofinen materialismi on sidottu,

\* — Rey, siteeratussa kohdassa, ss. 294—295. *Toim.*

\*\* Vrt. *Oliver Lodge*. „Sur les électrons”, Paris, 1906, p. 159 („Elektroneista”, Pariisi, 1906, s. 159. *Toim.*): „Materian sähköteoria”, sähkön tunnustaminen „perussubstanssiksi” on „likipitäen sen päämäärän teoreettista saavuttamista, johon filosofit ovat aina pyrkinneet, nimittäin materian ykseyden saavuttamista”. Vertaa myös *Augusto Righi*. „Über die Struktur der Materie”, Lpz., 1908 („Materian rakenteesta”, Leipzig, 1908. *Toim.*); *J. J. Thomson*. „The Corpuscular Theory of Matter”, Lond., 1907 („Korpuskulaarinen materian teoria”, Lontoo, 1907. *Toim.*); *P. Langevin*. „La physique des électrons”, julk. „Revue générale des sciences”<sup>73</sup>, 1905, pp. 257—276 („Elektronien fysiikka” „Tieteiden yleiskatsauksessa”, 1905, ss. 257—276. *Toim.*).

on ominaisuus *olla objektiivinen realiteetti*, olla olemassa tajuntamme ulkopuolella.

Machilaisuuden virhe yleensä ja machilaisen uuden fysiikan virhe on siinä, ettei se ota lukuun tätä filosofisen materialismin perustaa ja metafyyssillisen materialismin eroavuutta dialektisesta materialismista. Joidenkin muuttumattomien alkuaineiden, „olioiden muuttumattoman olemuksen” y.m.s. tunnustaminen ei ole materialismia, vaan *metafyyssillistä*, s.o. epädialektista materialismia. Siksi J. Dietzgen korosti, että „tieteen objekti on loputon”, ettei ainoastaan ääretön, vaan „pieninkin atomi” on mittaamaton, se ei ole tiedostettavissa loppuun saakka, se on *ehtymätön*, sillä „luonto kaikissa osissaan on ilman alkua ja ilman loppua” („Kl. ph. Schr.”, S. 229—230 \*). Siksi Engels esitti esimerkkinsä alitsariinin löytämisestä kivihiihtervasta ja arvosteli *mekaanista* materialismia. Jotta kysymys tulisi asetetuksi ainoalta oikealta, s.o. dialektis-materialistiselta kannalta, on kysyttävä: ovatko elektronit, eetteri ja niin edespäin olemassa inhimillisen tajunnan ulkopuolella objektiivisena todellisuutena vai eivätkö? Tähän kysymykseen on luonnontutkijainkin empimättä vastattava, ja he vastaavatkin alituisesti: *ovat*, samoin kuin he empimättä myöntävät luonnon olleen olemassa ennen ihmistä ja ennen orgaanista materiaa. Ja näin ratkaistaan kysymys materialismin eduksi, sillä kuten jo sanoimme, materia-käsite tieto-opillisesti ei merkitse *mitään muuta* kuin: objektiivinen todellisuus, joka on olemassa riippumatta inhimillisestä tajunnasta ja jota tajunta heijastaa.

Mutta dialektinen materialismi korostaa jokaisen materian rakennetta ja sen ominaisuuksia koskevan tieteellisen väittämän likipitäistä, suhteellista luonnetta, ehdottomien rajojen puuttumista luonnossa, liikkuvan materian muuttumista olotilasta toiseen, meidän kannaltamme katsoen sen kanssa sovittamattomalta näyttävään olotilaan j.n.e. Niin kummallista kuin „terveen järjen” kannalta onkin painottoman eetterin muuttuminen painolliseksi materiaksi ja päinvastoin, niin „outoa” kuin onkin se, että elektronilta puuttuu kaikki muu massa paitsi elektromagneettinen, niin epäta-

---

\* — „Kleinere philosophischen Schriften”, S. 229—230 — „Pieniä filosofisia kirjoitelmia”, ss. 229—230. *Toim.*

vallista kuin onkin, että mekaaniset liikkeen lait rajoittuvat vain yhdelle luonnonilmiöiden alalle ja että sähkömagneettisten ilmiöiden syvemmät lait alistavat ne alaisikseen j.n.e.,— niin kaikki tämä on vain vielä kerran dialektisen materialismin *toteennäyttämistä*. Uusi fysiikka on hairahnut idealismiin pääasiallisesti nimenomaan sen vuoksi, että fyysikot eivät ole tunteneet dialektiikkaa. He ovat taistelleet metafyyssillistä (tämän sanan engelsiläisessä eikä positivistisessa, t.s. humelaisessa merkityksessä) materialismia vastaan, sen yksipuolista „mekaanisuutta” vastaan ja ovat tällöin pesuveden mukana heittäneet lapsenkin ulos ammeesta. Kieltäessään siihen saakka tunnettujen alkuaineiden ja materian ominaisuuksien muuttumattomuuden he luisuivat materian, s.o. fyysillisen maailman objektiivisen todellisuuden kieltämiseen. Kieltäessään tärkeimpien peruslakien absoluuttisen luonteen he luisuivat luonnon kaiken objektiivisen lainmukaisuuden kieltämiseen ja julistivat luonnon lain pelkäksi sovinnaisuudeksi, „odotuksen rajoitukseksi”, „loogilliseksi välttämättömyydeksi” j.n.e. Korostaessaan tietojemme likipitäistä, suhteellista luonnetta he luisuivat tiedosta riippumattoman objektin kieltämiseen, objektin, jota tämä tieto likipitään oikein, suhteellisesti oikein kuvastaa. J.n.e., j.n.e. loppumattomiin.

Bogdanovin mietteet vuonna 1899 „olioiden muuttumattomasta olemuksesta”, Valentinovin ja Jushkevitchin mietteet „substanssista” j.n.e.— kaikki tämä on samanlaista tulosta dialektiikan tuntemattomuudesta. Vain yksi seikka on Engelsin näkökannan mukaan muuttumaton: se, että inhimillinen tajunta (silloin kun inhimillinen tajunta on olemassa) heijastaa siitä riippumatta olevaa ja kehittyvää ulkomaailmaa. Mitään muuta „muuttumattomuutta”, mitään muuta „olemusta”, mitään „absoluuttista substanssia” siinä mielessä, jossa joutava professorifilosofia on näitä käsitteitä maalaillut, ei Marxille ja Engelsille ole olemassa. Olioiden „olemus” eli „substanssi” ovat *myös* suhteellisia; ne ilmaisevat vain ihmisten syventyvää objektien tiedostamista. Ja kun tämä syventyminen ei eilen päässyt atomia pitemmälle eikä tänään elektronia ja eetteriä pitemmälle, niin dialektinen materialismi pitää kiinni siitä, että kaikilla näillä ihmisen edistyvän tieteen luonnontiedostamisen *tienviitoilla* on väliaikainen, suhteellinen, likipitäinen luonne. Elektroni on yhtä *ehtymätön* kuin atomikin, luonto

on loputon, mutta se *on olemassa* loputtomasti, ja juuri tämä, sen seikan ainoa kategorinen, ainoa ehdoton tunnustaminen, että luonto *on olemassa* ihmisen tajunnan ja aistimuksen ulkopuolella, erottaakin dialektisen materialismin relativistisesta agnostisismista ja idealismista.

Esitämme kaksi esimerkkiä siitä, kuinka uusi fysiikka horjuu tiedottomasti ja vaistonvaraisesti dialektisen materialismin, joka yhä pysyy tuntemattomana porvarillisille oppineille, ja „fenomenalismin” välillä, tästä välttämättä johtuvine subjektivistisine (ja edelleen jopa suorastaan fideistisinekin) johtopäätöksineen.

Sama Augusto Righi, jolta hra Valentinov *ei osannut* kysyä itseään kiinnostavaa, materialismia koskevaa seikkaa, kirjoittaa kirjansa johdannossa: „Mitä elektronit eli sähköatomit oikeastaan ovat, se on vielä nytkin salaisuus; mutta tästä huolimatta uuden teorian on kenties suotu ajan oloon saada melkoinen filosofinen merkitys, koska se tulee aivan uusiin peruskäsitteisiin painollisen materian rakenteen suhteen ja pyrkii selittämään kaikki ulkomaailman ilmiöt yhdestä yhtenäisestä alkuperästä johtuviksi.

„Aikamme positivististen ja utilitarististen virtausten kannalta ei tuollainen etuisuus ehkä ole tärkeä, ja teoria saatetaan tunnustaa ennen kaikkea keinoksi, jolla mukavalla tavalla saatetaan järjestykseen ja rinnastetaan tosiasiota ja joka on johtona yhä uusia ilmiöitä etsittäessä. Mutta jos entisaikaan suhtauduttiin kenties liian suurella luottamuksella ihmishengen kykyihin ja luultiin liian helposti voitavan käsin tavoittaa kaikkien olioiden perimmäiset syyt, niin meidän aikamme esiintyy taipumusta langeta päinvastaiseen virheeseen” (l. c., S. 3).

Minkä vuoksi Righi sanoutuu tässä irti positivistisista ja utilitaristisista virtauksista? Sen vuoksi, että hän, ollen nähtävästi vailla minkäänlaista määrättyä filosofista kantaa, pitää vaistomaisesti kiinni ulkomaailman reaalisuudesta ja uuden teorian myöntämisestä paitsi „mukavuudeksi” (Poincaré), paitsi „empiriosymboliksi” (Jushkevitch), paitsi „kokemuksen sopusoinnuksi” (Bogdanov) ja mitä kaikkia nimiä noille subjektivistisille päähänpistoille vielä annettaneenkin, myöskin askeleeksi eteenpäin objektiivisen todellisuuden tiedostamisessa. Jos tämä fyysikko olisi tutustunut *dialektiseen* materialismiin, niin olisi hänen mieliteostään vanhalle metafyyilliselle materialismille vastak-



kaisesta virheestä kenties saattanut tulla oikean filosofian lähtökohta. Mutta koko se ympäristö, jossa nuo miehet elävät, sysää heitä pois Marxista ja Engelsistä, heittää heidät latteen virallisen filosofian syliin.

Rey ei myöskään tunne dialektiikkaa ensinkään. Mutta hänenkin on pakko todeta, että uusimpien fyysikkojen keskuudessa on „mekanismin” (s.o. materialismin) perinteiden jatkajia. „Mekanismin” tietä, sanoo hän, eivät kulje ainoastaan Kirchhoff, Hertz, Boltzmann, Maxwell, Helmholtz ja lordi Kelvin. „Puhtaita mekanisteja ja määrättyltä kannalta katsoen enemmän mekanisteja kuin kukaan muu, edustaessaan mekanismin viimeistä sanaa (*l'aboutissant*), ovat ne, jotka Lorentzin ja Larmorin jälkiä seuraten määrittelevät materian sähköteorian ja päätyvät massan vakinaisuuden kieltämiseen, selittäen sen liikkeen toiminnoksi. *Kaikki he ovat mekanisteja, sillä he ottavat lähtökohdaksi reaaliset liikkeet*” (Reyn kursivoima, p. 290—291).

„...Jos kokemus vahvistaisi Lorentzin, Larmorin ja Langevinin uudet hypoteesit ja jos ne saisivat kyllin vanhan perustan fysiikan systematisoimista varten, niin olisi varmaa, että nykyisen mekaniikan lait riippuvat sähkömagnetismin laeista; mekaniikan lait olisivat erikoistapaus ja ne olisivat tarkoin määrättyjen puitteiden rajoittamat. Massan vakinaisuus, jatkuvuuden periaattemme säilyttäisivät voimansa ainoastaan kappaleiden keskinkertaisiin nopeuksiin nähden, jolloin sana „keskinkertainen” käsitetään suhteessa aistehimme ja ilmiöihin, jotka muodostavat tavanomaisen kokemuksemme. Mekaniikan yleinen uudistaminen ja niin ollen myös fysiikan yleinen uudistaminen systeeminä kävisi välttämättömäksi.

„Merkitsisikö tämä mekanismista luopumista? Ei millään muotoa. Puhtaasti mekanistinen perinne säilyisi edelleenkin ja mekanismi kulkisi normaalia kehitystietään” (295).

„Elektronifysiikka, joka on laskettava yleiseltä hengeltään mekanistisiin teorioihin kuuluvaksi, pyrkii antamaan systematisointinsa koko fysiikalle. Tämä elektronifysiikka, vaikka sen tärkeimpiä alkuperusteita ei oteta mekaniikasta, vaan sähköteorian kokeellisista tuloksista, on hengeltään mekanistinen, sillä 1) se käyttää *havainnollisia* (*figurés*), *aineellisia* elementtejä esittääkseen fyysilliset ominaisuudet

ja niiden lait; se lausuu ajatuksensa havainnon termeillä. 2) Vaikka se ei pidäkään fyysillisiä ilmiöitä mekaanisten ilmiöiden erikoistapauksina, niin se pitää mekaanisia ilmiöitä fyysillisten ilmiöiden erikoistapauksina. Mekaniikan lait jäävät siis *välittömään yhteyteen* fysiikan lakien kanssa; mekaniikan käsitteet jäävät samanlaatuisiksi käsitteiksi kuin fysikaalis-kemiallisetkin käsitteet. Perinteellisessä mekaniikassa nämä käsitteet olivat kuvajäljennöksiä (*calqués*) *verrattain hitaista* liikkeistä, joita — kun yksin ne olivat välittömälle havainnolle tunnettuja ja saavutettavissa — pidettiin... kaikkien mahdollisten liikkeiden esikuvina. *Uudet kokeet* ovat osoittaneet, että käsitystämme mahdollisista liikkeistä on *laajennettava*. Perinteellinen mekaniikka pysyy kokonaan koskemattomana, mutta se on sovellettavissa enää vain verrattain hitaisiin liikkeisiin... Suuriin nopeuksiin nähden ovat liikkeen lait toiset. Materia pelkistyy sähköhiukkasiksi, atomin viimeisiksi elementeiksi... 3) Liike, paikan muutos jää fyysillisen teorian ainoaksi havainnolliseksi (*figuré*) elementiksi. 4) Vihdoin — fysiikan yleisen hengen kannalta tämä näkökohta on kaikkia muita korkeammalla — käsitys fysiikasta, sen metodista, sen teorioista ja niiden suhteesta kokemukseen jää *ehdottomasti samaksi* kuin mekaniikan käsitykset ja fysiikan teoria Renessanssin kaudelta alkaen” (46—47).

Esitin kokonaisina nämä pitkät otteet Reyltä siksi, että muutoin olisi ollut mahdotonta selostaa hänen väitteitään, ottaen huomioon hänen alituisen pelokkaan välttelynsä „materialistisen metafysiikan” suhteen. Mutta kieltäkööt Rey ja hänen mainitsemansa fyysikot kuinka tahansa materialismin, niin varmaa kuitenkin on, että mekaniikka oli kuvajäljennös hitaista reaalista liikkeistä, mutta uusi fysiikka on kuvajäljennös äärettömän nopeista reaalista liikkeistä. Se juuri onkin materialismia, että teoria tunnustetaan kuvajäljennökseksi, likipitäiseksi kopioksi objektiivisesta todellisuudesta. Kun Rey sanoo, että uusien fyysikkojen keskuudessa on havaittavissa „vastavaikutus konseptuaalista (*machilaista*) ja energieettistä koulukuntaa vastaan” ja kun hän tämän vastavaikutuksen edustajiin laskee elektroniteorian fyysikot (46), niin emme voisi toivoakaan parempaa vahvistusta sille tosiasialle, että taistelu on itse asiassa käynnissä materialistisen ja idealistisen

tendenssin välillä. Ei ole vain unohdettava, että paitsi kokosivistyneen poroporvariston yleisiä ennakkoluuloja materialismia vastaan etevimpiäkin teoreetikkoja haittaa dialektiikan täydellinen tuntemattomuus.

### 3. ONKO LIIKE ILMAN MATERIAA AJATELTAVISSA?

Se seikka, että filosofinen idealismi käyttää hyväkseen uutta fysiikkaa tai että siitä tehdään idealistisia johtopäätöksiä, ei johdu siitä, että löydetään aineen ja voiman, materian ja liikkeen uusia muotoja, vaan siitä, että yritetään ajatella liike mahdolliseksi ilman materiaa. Ja juuri tätä yritystä eivät meidän machilaisemme itse asiassa käsittele. He eivät ole halunneet ottaa huomioon Engelsin väitettä, että „liike ilman materiaa on mahdoton”. J. Dietzgen lausui jo vuonna 1869 teoksessaan „Aivotyön olemus” saman ajatuksen kuin Engelskin, tosin tavanomaisine sekavine yrityksineen „sovittaa” materialismi idealismin kanssa. Jätämme sivuun nämä yritykset, jotka huomattavalta osaltaan johtuvat siitä, että Dietzgen polemisoi dialektiikalle vierasta Büchnerin materialismia vastaan, ja tutustumme Dietzgenin omiin lausuntoihin meitä kiinnostavassa kysymyksessä. „Idealistit haluavat”, sanoo Dietzgen, „yleistä ilman erityistä, henkeä ilman materiaa, voimaa ilman ainetta, tiedettä ilman kokemusta eli ilman aineistoa, absoluuttista ilman suhteellista” („Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit”, 1903, S. 108 \*). Siis pyrkimyksen liikkeen irrottamiseen materiasta, voiman irrottamiseen aineesta Dietzgen asettaa yhteyden idealismin kanssa ja rinnastaa sen pyrkimykseen irrottaa ajatus aivoista. „Liebig”, jatkaa Dietzgen, „joka mielellään poikkeaa induktiivisesta tieteestään filosofisen mietiskelyn puoleen, sanoo idealismin mielessä: voimaa ei voida nähdä” (109). „Spiritualisti eli idealisti *usko* voiman henkiseen, s.o. aavemaiseen, selittämättömään olemukseen” (110). „Vastakohta voiman ja aineen välillä on yhtä vanha kuin vastakohta idealismin ja materialismin välillä” (111). „Voimaa ilman ainetta ja ainetta ilman voimaa ei tietysti voi olla olemassa. Aine ilman voimaa ja voima ilman ainetta on mielettömyys. Jos idealistiset luonnontutkijat uskovat

\* — „Ihmisen aivotyön olemus”, 1903, s. 108. *Toim.*

voiman aineettomaan olemiseen, niin tässä kohdassa he eivät ole luonnontutkijoita, vaan... henkiennäkijöitä" (114).

Tästä näemme, että neljäkymmentä vuotta sitten oli myös luonnontutkijoita, jotka olivat valmiit olettamaan, että liike ilman materiaa on ajateltavissa, ja että Dietzgen julisti heidät „tässä kohdassa” henkiennäkijöiksi. Mikä sitten on filosofisen idealismin yhteys materian erottamiseen liikkeestä, aineen poistamiseen voimasta? Eikö ole todellakin „säästäväisempää” ajatella liikettä ilman materiaa?

Kuvitelkaamme johdonmukaista idealistia, jonka olemamme olevan sillä kannalla, että koko maailma on minun aistimukseni tai minun mielikuvani j.n.e. (jos otetaan „ei-kenenkään” aistimus tai mielikuva, niin siitä muuttuu vain filosofisen idealismin laji, mutta sen olemus ei muutu). Idealisti ei aiokaan kieltää sitä, että maailma on liikuntaa, nimittäin: minun ajatusteni, mielikuvieni, aistimusteni liikuntaa. Kysymyksen, *mikä* liikkuu, idealisti torjuu ja pitää sitä järjettömänä: minun aistimukseni vaihtuvat, mielikuvani katoavat ja ilmaantuvat, eikä muuta. Minun ulkopuolellani ei ole mitään. „Liikkuu”— ja siinä kaikki. „Säästäväisempää” ajattelua ei voida kuvitellakaan. Eikä kyllään todistuksilla, syllogismeilla tai määritelmillä voida kumota solipistia, jos hän ajaa johdonmukaisesti käsityskantaansa.

Materialistin peruseroavuus idealistisen filosofian kannattajasta on se, että aistimus, havainto, mielikuva ja yleensä ihmisen tajunta tunnustetaan objektiivisen realiteetin kuvaksi. Maailma on tämän objektiivisen realiteetin liikuntaa, jota meidän tajuntamme kuvastaa. Mielikuvien, havaintojen j.n.e. liikunta vastaa materian liikuntaa minun ulkopuolellani. Materia-käsite ei ilmaise mitään muuta kuin meille aistimuksessa esiintyvää objektiivista todellisuutta. Sen vuoksi liikkeen irrottaminen materiasta on samaa kuin ajattelun irrottaminen objektiivisesta todellisuudesta, minun aistimusteni irrottaminen ulkomaailmasta, t.s. idealismin puolelle siirtyminen. Se silmänkääntötempu, joka tavallisesti tehdään silloin, kun materia kielletään, kun hyväksytään liike ilman materiaa, sisältyy siihen, että vaietaan materian suhteesta ajatteluun. Asia esitetään niin kuin tätä suhdetta ei olisi olemassakaan, mutta todellisuudessa se sujautetaan salavihkaa mukaan, se jätetään ilmaisematta ajatuksenjuoksun alussa, mutta sitten se pulpahtaa esiin enemmän tai vähemmän huomaamattomalla tavalla.

Materia on kadonnut — sanotaan meille — ja tästä halutaan tehdä tieto-opillisia johtopäätöksiä. Mutta onko ajatus jäänyt? — kysymme me. Ellei ole jäänyt, jos materian kadotessa on kadonnut ajatuskin, jos aivojen ja hermosysteemin kadotessa ovat kadonneet mielikuvat ja aistimuksetkin, niin silloin on kadonnut kaikki, on kadonnut myöskin teidän järkeilyenne yhtenä jonkinlaisen „ajatuksen” (tai ajattelun tolkkutomuuden) näyteenä! Mutta jos ajatus on jäänyt, jos materian kadotessa edellytetään katoamatonta ajatusta (mielikuvaa, aistimusta j.n.e.), niin silloin te olette salaviihkää siirtynyt filosofisen idealismin kannalle. Juuri näin käykin aina niille, jotka „säästäväisyys”-syistä haluavat ajatella liikettä ilman materiaa, sillä pelkästään jatkamalla järkeilyään he *vaieten* katsovat ajatuksen olevan olemassa materian katoamisen *jälkeen*. Mutta tämä merkitsee, että perustaksi otetaan joko hyvin yksinkertainen tai hyvin monimutkainen filosofinen idealismi: hyvin yksinkertainen, jos asia menee avoimeen solipsismiin (*minä* olen olemassa, koko maailma on vain *minun* aistimustani); hyvin monimutkainen, jos elävän ihmisen ajatuksen, mielikuvan ja aistimuksen asemesta otetaan kuollut abstraktio: ei-kenenkään ajatus, ei-kenenkään mielikuva, ei-kenenkään aistimus, ajatus yleensä (absoluuttinen aate, universaalinen tahto j.n.e.), aistimus epämääräisenä „elementinä”, „psykillinen”, joka asetetaan koko fyysillisen luonnon tilalle j.n.e., y.m.s. Filosofisen idealismin muunnoksien välillä ovat tällöin mahdollisia tuhannet vivahteet, ja aina voidaan luoda tuhannes ensimmäinen vivahde, ja tällaisen tuhannes ensimmäisen järjestelmäpahasen (esim. empiriomonismin) tekijästä saattaa sen eroavuus muista järjestelmistä näyttää tärkeältä. Materialismin kannalta katsoen nämä eroavuudet eivät ole lainkaan oleellisia. Oleellista on lähtökohta. Oleellista on se, että yritys *ajatella* liikettä ilman materiaa tuo mukanaan materiaasta irrotetun *ajatukseen*, ja se onkin filosofista idealismia.

Sen vuoksi esim. englantilainen machilainen Karl Pearson, selvin, johdonmukaisin, sanatempuilua vihaava machilainen, aloittaa kirjansa „materiaa” koskettelevan VII luvun suoraan pykälästä, jolla on kuvaava otsikko: „*Kaikki oliot liikkuvat, mutta vain ajatuksellisesti*” („All things move — but only in conception”). „Mielteiden alan suhteen on joutavaa kysyä („it is idle to ask”), mikä

liikkuu ja miksi se liikkuu” (p. 243, „The Grammar of Science” \*).

Sen vuoksi myös Bogdanovin filosofiset kummellukset alkoivat oikeastaan aikaisemmin kuin hän tutustuikaan Machiin, alkoivat silloin, kun hän uskoi suurta kemistiä ja pientä filosofia Ostwaldia, että liike muka on ajateltavissa ilman materiaa. Tähän Bogdanovin filosofisen kehityksen kauan sitten olleeseen ja menneeseen vaiheeseen pysähtyminen on sitäkin suuremmalla syyllä paikallaan, kun puhuttaessa filosofisen idealismin yhteydestä eräisiin uuden fysiikan virtauksiin ei voida sivuuttaa Ostwaldin „energeetikkaa”.

„Sanoimme jo”, kirjoitti Bogdanov vuonna 1899, „että XIX vuosisadan ei onnistunut lopullisesti ratkaista kysymystä „olioiden muuttumattomasta olemuksesta”. Tämä olemus esittää „materia” nimisenä huomattavaa osaa vuosisadan kaikkein edistyneimpienkin ajattelijain maailmankatsomuksessa”... („Hist. luonnonk. perusain.”, s. 38).

Olemme sanoneet, että tuo on käsitesekaannusta. Ulkomaailman objektiivisen todellisuuden tunnustaminen, tajuntamme ulkopuolella ikuisesti liikkuvan ja ikuisesti muuttuvan materian olemassaolon tunnustaminen sotketaan tässä olioiden muuttumattoman olemuksen tunnustamiseen. Ei voida pitää mahdollisena, että Bogdanov ei olisi v. 1899 laskenut Marxia ja Engelsiä „edistyneimpien ajattelijain” joukkoon. Mutta dialektista materialismia hän ei ilmeisesti ymmärtänyt.

„...Luonnonprosesseissa erotetaan tavallisesti edelleenkin kaksi puolta: materia ja sen liike. Ei voida sanoa, että „materia”-käsite olisi erikoisen selvä. Kysymykseen, „mitä materia on?” ei ole helppo antaa tyydyttävää vastausta. Se määritellään „aistimusten syyksi” tai „alituiseksi aistimusten mahdollisuudeksi”; mutta ilmeistä on, että materia on tässä sekoitettu liikkeeseen...”.

Ilmeistä on, että Bogdanov järkeilee väärin. Ei siinä kaikki, että hän sekoittaa aistimusten objektiivisen lähteen (epäselvästi määriteltä sanoilla: aistimusten syy) materialistisen tunnustamisen Millin agnostiseen määritelmään materiasta alituisena aistimusten *mahdollisuutena*. Perusvirhe tässä on se, että kun tekijä on päässyt aivan lähelle

\* —s. 243, „Tieteen alkeisopas”. Toim.

aistimusten objektiivisen lähteen olemassaoloa tai olemattomuutta koskevaa kysymystä, heittää hän puolitiessä tämän kysymyksen sikseen ja hyppää toiseen kysymykseen, kysymykseen siitä, onko materiaa ilman liikettä olemassa vai eikö sitä ole olemassa. Idealisti voi pitää maailmaa aistimustemme *liikkeenä* (vaikkapa vain „yhteiskunnallisesti järjestettyjen” ja korkeimmassa määrin „sopusoituisten” aistimusten); materialisti — aistimustemme objektiivisen lähteen, objektiivisen mallin liikkeenä. Metafyysillinen, t.s. epädialektinen materialisti voi katsoa materian olevan olemassa ilman liikettä (vaikkapa vain tilapäisesti, ennen „ensimmäistä sysäystä” j.n.e.). Dialektinen materialisti pitää liikettä materian erottamattomana ominaisuutena ja sitä paitsi torjuu yksinkertaistetun käsityksen liikkeestä j.n.e.

„...Kaikkein täsmällisin olisi kenties tällainen määritelmä: „materiaa on se, mikä liikkuu”; mutta tämä määritelmä on yhtä sisällyksetön kuin jos sanoisimme: materia on alus lauseessa, jonka maineena on: „liikkuu”. Asia lienee kuitenkin niin, että statiikan aikakaudella ihmiset tottuivat näkemään aluksen osassa ehdottomasti jotain tukevaa, jonkin „esineen”, kun taas sellaista staattiselle ajattelulle epä mukavaa seikkaa kuin „liikettä” suostuttiin sietämään vain maineena, yhtenä „materian” attribuuttina”.

Tuo on jo jotain samantapaista kuin Akimovin syytös iskralaisia vastaan siitä, että heillä ei ole ohjelmassa proletariaatti sanaa nimennössä! Asia ei muutu siitä, sanotaanko: maailma on liikkuvaa materiaa, tai: maailma on materian liikettä.

„...Mutta täytyyhän olla jotain, joka edustaa energiaa!”, sanovat materian kannattajat.— „Mutta miksi?”, kysyy Ostwald järkeillen: „Onko luonto velvollinen muodostumaan aluksesta ja maineesta?” (s. 39).

Ostwaldin vastaus, joka vuonna 1899 niin suuresti miellytti Bogdanovia, on pelkkä sofismi. Ovatko meidän päätelmämme velvolliset, voitaisiin vastata Ostwaldille, muodostumaan elektroneista ja eetteristä? Materian ajatuksellinen poistaminen „aluksena” „luonnosta” merkitsee itse asiassa sitä, että *filosofiassa* tunnustetaan vaieten *ajatus* „alukseksi” (s.o. joksikin ensisijaiseksi, lähtökohdaksi, materiasta riippumattomaksi). Mutta poistetuksi ei tulekaan

alus, vaan aistimuksen objektiivinen lähde ja „alukseksi” tulee *aistimus*, s.o. filosofiasta tulee berkeleyläinen filosofia, puettakoon aistimus sana sittemmin minkälaisiin pukimiin tahansa. Ostwald yritti karttaa tätä väistämätöntä filosofista vaihtoehtoa (materialismi tai idealismi) käyttämällä epämääräisesti sanaa „energia”, mutta juuri hänen yrityksensä osoittaakin vielä kerran, kuinka turhia tuollaiset ovelat ponnistelut ovat. Jos energia on liikettä, niin te olette vain siirtäneet vaikeuden aluksesta maineeseen, olette vain muuttaneet kysymyksen: materiako liikkuu? kysymykseksi: onko energia aineellista? Tapahtuuko energian muuttuminen minun tietoisuuteni ulkopuolella, ihmisestä ja ihmiskunnasta riippumatta, vai onko se vain aatteita, symboleja, sovittuja merkkejä j.n.e.? Juuri tässä kysymyksessä onkin taittanut niskansa „energeettinen” filosofia, joka yrittää hämätä vanhoja tieto-opillisia virheitä „uudella” oppisanastolla.

Esitän esimerkkejä siitä, kuinka energeetikko Ostwald on sotkeutunut. Alkulauseessa „Luentoihin luonnonfilosofiasta” \* hän selittää katsovansa „suureksi voitoksi, jos vanha vaikeus: miten on yhdistettävä käsitteet materia ja henki, tulee yksinkertaisesti ja luonnollisesti poistetuksi alistamalla nuo molemmat käsitteet energia-käsitteeseen”. Se ei ole voitto, vaan tappio, sillä kysymys, onko tietopillinen tutkimus (Ostwald ei tajua selvästi, että hän asettaa nimenomaan tieto-opillisen kysymyksen, eikä kemiallista!) ohjattava materialistiseen vai idealistiseen suuntaan, ei ratkea, vaan hämääntyy „energia” sanan mielivaltaisesta käyttämisestä. Jos tähän käsitteeseen „alistetään” sekä materia että henkinen, niin silloin vastakohtaisuuden hävittäminen *sanoissa* on tietystikin epäilemättöä, mutta eihän peikko- ja tonttuopin järjettömyys katoa siitä, että me nimitämme sitä „energeettiseksi”. Ostwaldin „Luentojen” sivulla 394 sanotaan: „Se seikka, että kaikki ulkoiset ilmiöt voidaan kuvata energiain välisiksi prosesseiksi, on yksinkertaisimmin selitettävissä siten, että juuri meidän tajuntamme prosessit itse ovat energeettisiä ja painavat tämän ominaisuutensa leiman (aufprägen) kaikkiin ulkosiin kokemuksiin”. Tuo on silkkää idealismia:

\* *Wilhelm Ostwald*, „Vorlesungen über Naturphilosophie”, 2. Aufl., Leipzig, 1902, S. VIII („Luentoja luonnonfilosofiasta”, 2. painos, Leipzig, 1902, s. VIII. Toim.).



meidän ajatuksemme ei heijasta energian muuttumista ulkomaailmassa, vaan ulkomaailma heijastaa meidän tajuntamme „ominaisuutta”! Amerikkalainen filosofi Hibben sanoo erittäin sattuvasti viitatessaan Ostwaldin luentojen tähän ja muihin samantapaisiin kohtiin, että Ostwald „esiintyy tässä kantilaisessa puvussa”: ulkomaailman ilmiöiden selitettävyyys johdetaan meidän järkemme ominaisuuksista! \* „On ilmeistä”, sanoo Hibben, „että jos määrittelemme energian alkuperäisen käsitteen sillä tavalla, että se sisältää psyykkillisetkin ilmiöt, niin se ei enää ole se yksinkertainen energia-käsite, jonka tieteelliset piirit, jopa itse energeetikotkin tunnustavat”. Luonnontiede pitää energian muuttumista objektiivisena prosessina, joka on riippumaton ihmisen tajunnasta ja ihmiskunnan kokemuksesta, s.o. käsittelee sitä materialistisesti. Itse Ostwaldkin hyvin monessa tapauksessa, ehkenpä useimmissa tapauksissa, tarkoittaa energialla *aineellista* liikettä.

Sen vuoksi sattuikin sellainen originelli ilmiö, että Ostwaldin oppilas Bogdanov, kun hänestä tuli Machin oppilas, alkoi syyttää Ostwaldia siitä, että hän tunnustaa materialistisen käsityksen energiasta (vieläpä toisinaan ottaa sen perustaksikin), eikä siitä, että hän ei noudata johdonmukaisesti materialistista käsitystä energiasta. Materialistit arvostelevat Ostwaldia siitä, että hän lankeaa idealismiin, siitä, että hän yrittää sovittaa materialismia ja idealismia. Bogdanov arvostelee Ostwaldia *idealistselta* kannalta: „...Atomismia vastustava, mutta muussa suhteessa vanhaa materialismia hyvin lähellä oleva Ostwaldin energetiikka”, kirjoitti Bogdanov vuonna 1906, „herätti minussa mitä suurinta myötätuntoa. Pian kuitenkin huumasin hänen luonnonfilosofiansa tärkeän ristiriidan: vaikka hän moneen kertaan korostaa energia-käsitteen *puhtaasti metodologista* merkitystä, ei hän itse kuitenkaan monessa tapauksessa pidä siitä kiinni. Puhtaasta kokemustosiain välisten suhteiden symbolista energia muuttuu hänellä tavantakaa kokemuksen *substanssiksi*, maailman materiaiksi” („Emp.”, III kirja, ss. XVI—XVII).

Energia on puhdas symboli! Bogdanov saa tämän jälkeen väitellä kuinka paljon tahansa „empiriosymbolisti” Jushke-

\* J. Gr. Hibben. „The Theory of Energetics and its Philosophical Bearings”, „The Monist”, vol. XIII, № 3, 1903, April, pp. 329—330 („Energeettinen teoria ja sen paikka filosofiassa”, „Monisti”, XIII nide, № 3, 1903, huhtikuu, ss. 329—330. Toim.).

vitshin, „puhtaiden machilaisten”, empiriokriitikkojen y.m. kanssa,—materialistien kannalta katsoen se on väittelyä kahden sellaisen henkilön kesken, joista toinen uskoo keltaiseen piruun, toinen vihreään. Sillä eihän ole tärkeää Bogdanovin eroavuus muista machilaisista, vaan se, mikä heillä on yhteistä: „kokemuksen” ja „energian” *idealistinen* tulkinta, objektiivisen todellisuuden kieltäminen, todellisuuden, johon mukautumista ihmisen kokemus on ja jonka kuva ainoa tieteellinen „metodologia” ja tieteellinen „energetiikka” on.

„Maailman materiaali on sille (Ostwaldin energetikalle) yhdenkertainen; sen kanssa on täysin yhteensovittavissa sekä vanha materialismi että pansykyismi” (XVII)...., s.o. filosofinen idealismi? Ja Bogdanov lähti sekavasta energetiikasta kulkemaan *ei* materialistista, *vaan idealistista* polkua... „Kun energia kuvitellaan substanssiksi, niin se ei ole mitään muuta kuin vanha materialismi miinus absoluuttiset atomit, se on materialismia, johon on tehty oikaisu olevaisen *keskeytymättömyyden* mielessä” (sama). Niin, „vanhasta” materialismista, s.o. luonnontieteilijäin metafyyssillisestä materialismista Bogdanov ei lähtenyt kulkemaan *dialektista* materialismia kohden, jota hän vuonna 1906 ymmärsi yhtä vähän kuin v. 1899, vaan idealismia ja fideismia kohden, sillä yksikään nykyisen fideismin sivistynyt edustaja, yksikään immanentti, yksikään „uuskriitikko” j.n.e. ei ryhdy väittämään energian „metodologista” käsittämistä vastaan, sitä vastaan, että se tulkitaan „kokemustosiain välisten suhteiden puhtaaksi symboliksi”. Katsokaa P. Carusta, jonka kasvoihin jo edellä olemme riittävästi tutustuneet, ja te näette, että tämä machilainen arvostelee Ostwaldia *aivan Bogdanovin tapaan*: „Materialismi ja energetiikka”, kirjoittaa Carus, „kuuluvat ehdottomasti samaan kategoriaan” („The Monist”, vol. XVII, 1907, № 4, p. 536 \*). „Materialismi valistaa meitä perin vähän sanoessaan meille, että kaikki on materiaa, että kappaleet ovat materiaa ja että ajatus on vain materian toiminto, eikä prof. Ostwaldin energetiikka ole yhtään parempi sanoessaan meille, että materia on energiaa ja että sielu on vain energian tekijä” (533).

\* — „Monisti”, XVII osa, 1907, № 4, s. 536. *Toim.*

Ostwaldin energetiikka on hyvä esimerkki siitä, kuinka nopeasti „uusi” oppisanasto tulee muotiin ja kuinka nopeasti osoittautuu, että hieman muutettu ilmaisutapa ei ollenkaan tee olemattomiksi filosofisia peruskysymyksiä eikä filosofian pääsuuntauksia. „Energetiikan” oppisanoilla voidaan yhtä hyvin ilmaista materialismia ja idealismia (tietenkin enemmän tai vähemmän johdonmukaisesti) kuin „kokemuksen” j.n.e. oppisanoilla. Energeettinen fysiikka on lähteenä uusille idealistisille yrityksille ajatella liike mahdolliseksi ilman materiaa — kun nyt on saatu jaetuksi tähän saakka jakamattomina pidetyt materiahiukkaset ja löydetty tähän asti tuntemattomia materian liikuntamuotoja.

#### 4. KAKSI SUUNTAUSTA NYKYISESSÄ FYSIIKASSA JA ENGLANTILAINEN SPIRITUALISMI

Näyttääksemme konkreettisesti sen filosofisen taistelun, joka nykyaikaisessa kirjallisuudessa on puhjennut uudesta fysiikasta tehtyjen näiden tai noiden johtopäätösten takia, annamme puheenvuoron „taistelun” välittömille osanottajille ja aloitamme englantilaisista. Fyysikko Arthur W. Rücker puolustaa toista suuntausta — luonnontutkijan kannalta; filosofi James Ward toista suuntausta — tietopin kannalta.

Englantilaisten luonnontutkijain kongressissa Glasgowissa vuonna 1901 fysikaalisen jaoston presidentti A. W. Rücker valitsi puheensa aiheeksi kysymyksen fysiikan teorian arvosta ja niistä epäilyistä, joita atomien ja varsinkin eetterin olemassaoloon oli kohdistettu. Puhuja vetosi fyysikkoihin Poincaréhen ja Poyntingiin (symbolistien eli machilaisten englantilainen hengenheimolainen), jotka olivat tämän kysymyksen herättäneet, filosofi Wardiin ja E. Haeckelin tunnettuun kirjaan, ja yritti esittää omat mielipiteensä\*.

„Kiistakysymys on se”, sanoi Rücker, „onko niitä hypoteeseja, jotka ovat eniten levinneiden tieteellisten teorioiden perustana, pidettävä meitä ympäröivän maailman rakenteen tarkkana kuvauksena vaiko ainoastaan mukavina kuvitelmina”. (Termein, joita on käytetty kiistassamme Bogdano-

\* The British Association at Glasgow. 1901. Presidential Address by Prof. Arthur W. Rücker, „The Scientific American. Supplement”, 1901, № 1345 ja 1346 (Brittiläinen yhdistys Glasgowissa, 1901. Prof. Arthur W. Rückerin presidenttipuhe, „Amerikkalainen tiede. Lisälehti”, 1901, № 1345 ja 1346. Toim.).

vin, Jushkevitchin ja kumpp. kanssa: ovatko ne jäljennös objektiivisesta todellisuudesta, liikkuvasta materiasta vaiko vain „metodologiaa”, „puhdas symboli”, „kokemuksen järjestämismuotoja”?) Rucker myöntää, että käytännöllistä eroa näiden kahden teorian välillä ei kenties tule ilmene-määnkään: joen suunnan voi varmaankin määrittellä sekin, joka vain katsahtaa sinistä juovaa kartalla tai diagrammilla, yhtä hyvin kuin sekin, joka tietää, että tuo juova todellakin kuvaa jokea. Mukavan kuvitelman kannalta katsoen teoria „helpottaa muistia”, „tuo järjestystä” havaintoihimme, saattaa ne sopusointuun jonkinlaisen keinotekoisien systeemin kanssa, „säännöstelee tietoaamme”, pelkistää sen yhtälöksi j.n.e. Voidaan esimerkiksi rajoittaa siihen, että lämpö on liikkeen tai energian muoto, „vaihtaen siten liikkuvien atomien elävän kuvan kalpeaan (colourless) selitykseen lämpöenergiasta, jonka todellista luontoa emme yritä määrittellä”. Myöntäen täydelleen suurten tieteellisten menestysten mahdollisuuden tällä tiellä, Rucker „rohkenee väittää, että tällaista taktiikan systeemiä ei voida pitää tieteen viimeisenä sanana taistelussa totuuden puolesta”. Edelleenkin jää voimaan kysymys: „voimmeko materian ilmiöistä tehdä päätelmiä itse materian rakenteeseen nähden”? „onko meillä perusteita olettaa, että tieteen jo antamat teorian ääriviivat ovat jossain määrin totuuden jäljennös eikä sen pelkkä diagrammi”?

Eritellessään kysymystä materian rakenteesta Rucker mainitsee esimerkkinä ilman, sanoen, että ilma muodostuu kaasuista ja että tiede jakaa „jokaisen alkukaasun atomien ja eetterin sekoitukseksi”. Mutta tässä — jatkaa hän — meille huudetaan: „Seis!” Molekyyleja ja atomeja ei voida nähdä; ne voivat olla kelvollisia „pelkkinä käsitteinä” (mere conceptions), „mutta niitä ei voida pitää realiteetteina”. Rucker torjuu tämän vastaväitteen vetoamalla erääseen niistä lukemattomista tapauksista, joita tieteen kehityksessä on: Saturpuksen renkaat näyttävät teleskoopissa tiiviiltä massalta. Matemaatikot ovat todistaneet laskelmillaan, että se on mahdotonta, ja spektraalianalyysi on vahvistanut laskelmien perusteella tehdyt päätelmät. Toinen vastaväite: atomeilla ja eetterillä sanotaan olevan sellaisia ominaisuuksia, joita aistimme eivät meille näytä tavallisessa materiassa. Rucker torjuu senkin vetoamalla sellaisiin esimerkkeihin kuin kaasujen ja nesteiden

diffuusio j.n.e. Useat tosiasiat, havainnot ja kokeet todistavat, että materia muodostuu erillisistä hiukkasista eli jyväsistä. Kysymys, eroavatko nämä hiukkaset, atomit, siitä „alkuympäristöstä”, „perusympäristöstä”, jossa ne ovat (eetteristä), vai ovatko ne tämän ympäristön erikoisessa tilassa olevia osasia, jää toistaiseksi avoimeksi, koskematta itse teoriaa atomien olemassaolosta. Ei ole perusteita a priori, vastoin kokemuksen osoituksia, kieltää tavallisesta materiaasta (atomeista ja eetteristä) poikkeavien „kvasi-aineellisten substanssien” olemassaoloa. Virheet yksityiskohdissa ovat tässä kiertämättömiä, mutta tieteellisten toteamien kokonaisuus ei salli epäillä atomien ja molekyylien olemassaoloa.

Rücker viittaa sitten uusiin toteamiin, joiden mukaan atomit koostuvat negatiivisen sähkövarauksen omaavista korpuskuleista (hiukkasista, elektroneista), ja toteaa molekyylien suuruutta koskevien erilaisten kokeiden ja laskelmien tulosten yhtäläisyyden: „ensimmäinen likiarvo” antaa läpimitaksi noin 100 millimikronia (millimetrin miljoonasosaa). Esitämme Rückerin johtopäätökset sivuuttaen hänen yksityiset huomautuksensa ja hänen arvostelunsa uusvitalemista:

„Ne, jotka väheksyvät tieteellisen teorian edistystä tähän saakka ohjanneiden aatteiden merkitystä, olettavat liian usein, ettei ole muuta valinnan varaa kuin kaksi vastakaista väitettä: joko se, että atomi ja eetteri ovat pelkkiä tieteellisen mielikuvituksen luulotelmia, tai että mekanistinen atomi- ja eetteriteoria — nyt sitä ei ole loppuun asti kehitetty, mutta jos se voisi tulla loppuun asti kehitetyksi — antaa meille täydellisen ja ihanteellisen tarkan käsityksen realiteeteista. Minun käsittääkseni on olemassa keskitie”. Ihminen erottaa pimeässä huoneessa sangen epäselvästi esineet, mutta jos hän ei törmää huonekaluun eikä mene peiliin pitäen sitä ovena, niin hän näkee siis jotakin oikein. Sen vuoksi meidän ei tarvitse luopua pyrkimyksestämme tunkeutua luonnon pintaa syvemmälle eikä väittää, että me olemme jo reväisseet pois kaikki salaisuuden verhot meitä ympäröivästä maailmasta. „Voidaan myöntää, että me emme ole vielä muodostaneet itsellemme täysin ehjää kuvaa atomien luonteesta enempää kuin eetterinkään luonteesta, jossa atomit ovat; mutta olen yrittänyt osoittaa, että eräiden teoriaimme likimääräisestä (tentative, kirjaimellisesti:

tunnustelevasta) luonteesta huolimatta, monista osittaisista vaikeuksista huolimatta on atomiteoria... pääperusteiltaan oikea; että atomit eivät ole ainoastaan apukäsitteitä (helps) matemaatikoille (puzzled mathematicians), vaan fyysillisiä realiteetteja”.

Näin päätti Rücker puheensa. Lukija näkee, että puhuja ei ole harrastanut tieto-oppia, mutta itse asiassa hän puolesti epäilemättä luonnontutkijain suuren joukon nimessä vaistonvarais-materialistista kantaa. Hänen kantansa ydin on tämä: fysiikan teoria on (ajan oloon yhä täsmällisempi) kuvajäljennös objektiivisesta todellisuudesta. Maailma on liikkuvaa materiaa, jota me yhä syvällisemmin tiedostamme. Rückerin filosofian epätasällisyydet johtuvat eetterin liikkeen „mekanistisen” (miksei sähkömagneettisen?) teorian tarpeettomasta puolustamisesta ja siitä, että hän ei ymmärrä suhteellisen ja absoluuttisen totuuden välistä suhdetta. Tältä fyysikolta puuttuu *ainoastaan dialektisen* materialismin tuntemusta (tietenkin, ellei oteta lukuun niitä hyvin tärkeitä arkipäiväisiä näkökohtia, jotka pakottavat englantilaisia professoreja nimittämään itseään „agnostikoiksi”).

Katsokaamme nyt, kuinka spiritualisti James Ward arvostelee tätä filosofiaa. „...Naturalismi ei ole tiedettä”, kirjoitti hän, „eikä sen perustana oleva mekaaninen luonnontiede myöskään ole tiedettä... Mutta vaikka naturalismi ja luonnontiede, mekaaninen maailmanteoria ja mekaniikka tieteenä ovatkin loogillisesti eri asioita, niin ensi näkemältä ne ovat hyvin samannäköisiä ja historiallisesti kiinteässä yhteydessä. Ei ole sitä vaaraa, että luonnontiede ja idealistisen eli spiritualistisen suuntauksen filosofia sekoitetaan toisiinsa, sillä sellainen filosofia sisältää välttämättä niiden tieto-opillisten perusolettamusten arvostelun, joita tiede tekee tiedottomasti”...\* Se on totta! Luonnontiede olettaa *tiedottomasti*, että sen oppi kuvastaa objektiivista todellisuutta, ja *ainoastaan* tällainen filosofia on sovittavissa yhteen luonnontieteen kanssa! „...Toisin on naturalismin laita, joka tietoteorian suhteen on yhtä viaton kuin itse tiedekin. Itse asiassa naturalismi, samoin kuin materialismin, on yksinkertaisesti fysiikkaa, jota käsitellään meta-

\* James Ward. „Naturalism and Agnosticism”, vol. I, 1906, p. 303 („Naturalismi ja agnostisismi”, I osa, 1906, s. 303. *Toim.*).

fysiikkana... Naturalismi on epäilemättä vähemmän dogmaattista kuin materialismi, sillä se tekee agnostisia varauksia viimeisen realiteetin olemukseen nähden; mutta se pitää päättävästi kiinni tämän „Tietoamattoman” aineellisen puolen ensisijaisuudesta...”

Materialisti käsittelee fysiikkaa metafysiikkana. Tuttu todistuskappale! Metafysiikaksi nimitetään ihmisen ulkopuolella olevan objektiivisen todellisuuden tunnustamista: sellaisessa materialismin moittimisessa spiritualistit ovat samaa mieltä kantilaisten ja humelaisten kanssa. Se on ymmärrettävääkin: jollei saada poistetuksi jokaiselle ja kaikille tunnettujen olioiden, kappaleiden, esineiden *objektiivista* todellisuutta, niin ei voida raivata tietä Rehmkén hengen mukaisille „reaalisille käsitteille”!..

„...Kun herää varsinainen filosofinen kysymys, kuinka kokemus kokonaisuudessaan on parhaiten systematisoitava” (kirjallista varkautta Bogdanovilta, hra Ward!), „niin naturalisti väittää, että meidän on aloitettava fyysillisestä puolesta. Ainoastaan nämä tosiasiat ovat täsmällisiä, määrättyjä ja tiukassa yhteydessä; jokainen ihmisen sydäntä liikuttava ajatus... voidaan, sanotaan meille, katsoa aivan täsmälliseksi materian ja liikkeen uudestiryhmitykseksi... Sitä, että filosofisesti niin merkittävät ja laajakantoiset väitteet ovat oikeutettuja johtopäätöksiä fysikaalisesta tieteestä (s.o. luonnontieteestä), eivät nykyajan fyysikot uskalla suoraan väittää. Mutta monet heistä pitävät tieteen merkityksen järkyttäjinä niitä, jotka yrittävät poistaa verhon salaiselta metafysiikalta ja paljastaa fyysillisen realismin, johon mekaaninen maailmanteoria perustuu...” Näin käsitti minun filosofiani myöskin Rücker. „...Mutta itse asiassa minun arvosteluni” (tästä „metafysiikasta”, jota myös kaikki machilaiset vihaavat) „perustuu kokonaan fyysikkojen koulukunnan — jos sitä näin voidaan nimittää — johtopäätöksiin, tuon lukumäärältään yhä kasvavan ja vaikutustaan laajentavan koulukunnan, joka hylkää tämän miltei keskiaikaisen realismin... Tämä realismi ei kohdannut mitään vastaväitteitä niin pitkiin aikoihin, että kapinoiminen sitä vastaan rinnastetaan tieteellisen anarkian julistamiseen. Mutta olisi totisesti uhkarohkeaa epäillä sellaisia miehiä kuin Kirchhoff ja Poincaré — mainitsen vain kaksi suurta nimeä monien joukosta — siitä, että he haluavat „järkyttää tieteen merkitystä”... Erottaaksemme

heidät vanhasta koulukunnasta, jota olemme oikeutetut nimittämään fysikaaliseksi realisteiksi, voimme uutta koulukuntaa nimittää fysikaaliseksi symbolisteiksi. Tämä termi ei ole aivan onnistunut, mutta se ainakin korostaa erästä näiden kahden koulukunnan välillä olevaa oleellista eroavuutta, joka meitä tällä hetkellä erikoisesti kiinnostaa. Kiistakysymys on hyvin yksinkertainen. Kumpikin koulukunta lähtee tietysti samasta aistimellisestä (perceptual) kokemuksesta; kumpikin käyttää abstraktisia käsitejärjestelmiä, jotka eroavat yksityiskohdissa, mutta ovat oleellisesti yhtäläisiä; kumpikin turvautuu samoihin teorian tarkistamismenetelmiin. Mutta toinen olettaa yhä enemmän lähentyvänsä viimeistä todellisuutta ja yhä enemmän jättävänsä näennäisyyksiä taakseen. Toinen olettaa asettavansa (is substituting) monimutkaisten konkreettisten tosiasiain tilalle yleistettyjä, kuvailevia kaavoja, jotka ovat kelvollisia älyllistä toimintaa varten... Kummaltakaan taholta ei kosketella fysiikan arvoa olioita *koskevana* (Wardin kursivoima) systemaattisena tietona; fysiikan edelleen kehittämisen ja käytännöllisen soveltamisen mahdollisuus on yhtäläinen kummassakin tapauksessa. Mutta filosofinen (speculative) ero näiden kahden koulukunnan välillä on valtava, ja tässä suhteessa on tärkeää, kumpi niistä on oikeassa”...

Avoin ja johdonmukainen spiritualisti asettaa kysymyksen varsin oikein ja selvästi. Ero nykyisen fysiikan molempien koulukuntien välillä on todellakin *ainoastaan* filosofinen, *ainoastaan* tieto-opillinen. Peruseroavuus on todellakin *ainoastaan* siinä, että toinen tunnustaa „viimeisen” (olisi pitänyt sanoa: objektiivisen) todellisuuden, jota meidän teoriamme heijastaa, mutta toinen kieltää sen, pitäen teoriaa vain kokemuksen systematisoimisena, empiriosymbolien järjestelmänä j.n.e., y.m.s. Löytäessään materiaan uusia lajeja ja sen liikkeen uusia muotoja on uusi fysiikka vanhojen fysikaalisten käsitteiden luhistumisen vuoksi asettanut vanhat filosofiset kysymykset. Ja kun filosofisten „väli”-suuntausten miehet („positivistit”, humalaiset, machilaiset) eivät kykene selvästi asettamaan kiistakysymystä, niin avoin idealisti Ward on heittänyt pois kaikki verhot.

„...Rücker omisti presidenttipuheensa fysikaalisen realismin puolustamiselle symbolistista tulkintaa vastaan, jota



professorit Poincaré, Poynting ja minä olemme viime aikoina puolustaneet” (p. 305—306; kirjansa muissa kohdissa Ward lisää tähän luetteloon Duhemin, Pearsonin ja Machin; katso II vol., p. 161, 63, 57, 75, 83 y.m.).

„...Rücker puhuu alituisesti „ajatuskuvista” ja samalla aina selittää, että atomi ja eetteri ovat jotain enemmän kuin ajatuskuvia. Tällainen järkeilytapa merkitsee itse asiassa seuraavaa: tässä ja tässä tapauksessa en voi muodostaa muunlaista kuvaa, ja sen vuoksi täytyy todellisuuden olla tämän kuvan kaltainen... Professori Rücker myöntää muunlaisen ajatuskuvan abstraktisen mahdollisuuden... Vieläpä hän katsoo mahdolliseksi eräiden teorioidemme „likipitäisen” (tentative) luonteen ja monia „yksityisiä vaikeuksia”. Loppujen lopuksi hän puolustaa vain työhypoteesia (a working hypothesis), jopa sellaista hypoteesia, joka viimeisen puolen vuosisadan aikana on menettänyt huomattavassa määrin arvoaan. Mutta jos materian rakennetta koskevat atomi- ja muut teoriat ovat ainoastaan työhypoteeseja, ja sen lisäksi fysikaalisten ilmiöiden tarkoin rajoittamia hypoteeseja, niin ei voida millään puolustaa sitä teoriaa, joka väittää, että mekanismi on kaiken perusta ja että se pelkistää elämän ja hengen tosiasiat epifenomeneiksi, s.o. että se tekee niistä niin sanoaksemme yhtä astetta fenomenalisempia, yhtä astetta vähemmän reaalisia kuin materia ja liike. Tällainen on mekaaninen maailmanteoria, ja ellei professori Rücker ryhdy suoraan sitä kannattamaan, niin meillä ei ole hänen kanssaan mitään kiistelemistä” (p. 314—315).

Se on tietysti pelkkää lorua, että materialismi muka on esittänyt väitteitä tajunnan „vähemmästä” reaalisuudesta tai ehdottomasti „mekaanisesta” eikä sähkömagneettisesta tai jostain muusta vielä äärettömästi monimutkaisemmasta maailman, tämän *liikkuvan materian*, kuvasta. Mutta suora ja avoin idealisti Ward *tarittuu* kerrassaan taiturimaisesti, paljon paremmin kuin meidän machilaisemme (s.o. sekavat idealistit) „vaistonvaraisen” luonnonhistoriallisen materialismin heikkoihin kohtiin, esimerkiksi siihen, että he eivät kykene selittämään suhteellisen ja absoluuttisen totuuden välistä suhdetta. Ward tekee kuperkeikan ja julistaa, että koska totuus on suhteellinen, likipitäinen, koska se vain „tunnustelee” asian ydintä, niin se ei voi kuvastaa todellisuutta! Sitä vastoin spiritualisti on asettanut harvinaisen

oikein kysymyksen atomeista y.m. „työhypoteeseina”. Nykyaikainen, valistunut fideismi (Ward johtaa sen suoraan spiritualismistaan) *ei aiokaan vaatia* mitään sen enempää kuin luonnontieteen käsitteiden selittämistä „työhypoteeseiksi”. Me jätämme teille tieteen, herrat luonnontutkijat, jättäkää te meille tieto-oppi, filosofia — tällainen on teologiien ja professorien yhdyselämän ehto „edistyneissä” kapitalistisissa maissa.

Mitä tulee Wardin tieto-opin muihin kohtiin, jotka hän yhdistää „uuteen” fysiikkaan, niin niihin on vielä luettava hänen päättäväinen taistelunsa *materiaa vastaan*. Mitä on materia? Mitä on energia? tiukkaa Ward pilkaton hypoteesien runsautta ja ristiriitaisuutta. Eetteri vaiko eettereitä? jonkinlainen uusi „täydellinen neste”, jolle annetaan mieltävaltaisesti uusia ja epätodennäköisiä ominaisuuksia! Ja Wardin johtopäätös: „Me emme löydä mitään varmaa paitsi liikettä. Lämpö on liikkeen laji, kimmoisuus on liikkeen laji, valo ja magnetismi ovat liikkeen lajeja. Kuten oletetaan, on itse massakin loppujen lopuksi liikkeen laji, jonkin sellaisen liikettä, mikä ei ole kiinteä kappale, ei neste eikä kaasu; itse se ei ole kappale eikä kappaleiden aggregaatti. Se ei ole fenomenaali eikä saa olla nomenaali; se on todellinen apeiron (kreikkalaisen filosofian oppisana = loputon, ääretön), johon voimme liittää omat arviomme” (I, 140).

Spiritualisti on uskollinen itselleen irrottaessaan liikkeen materiasta. Kappaleiden liike muutetaan luonnossa jonkin sellaisen liikkeeksi, mikä ei ole kappale vakiomassoinen, jonkin sellaisen liikkeeksi, mikä on tuntemattoman sähköön tuntematon varaus tuntemattomassa eetterissä — tämä laboratorioissa ja tehtaissa suoritettavien *aineellisten* muutosten dialektiikka on idealistin silmissä (samoin kuin laajan yleisön silmissä, samoin kuin machilaisten silmissä) todiste materialismia vastaan, eikä materialistisen dialektiikan toteennäyttämistä: „...„Mekaaninen teoria välttämättömänä (professed) maailmanselityksenä saa kuoliniskun itse mekaanisen fysiikan edistykseltä” (143)... Maailma on liikkuva materiaa, vastaanme me, ja tämän materian liikkeen lakeja heijastaa mekaniikka hitaisiin liikkeisiin nähden, sähkömagneettinen teoria nopeisiin liikkeisiin nähden... „Ulottuvainen, kiinteä, murtumaton atomi on aina

ollut materialistisen maailmankatsomuksen tuki. Mutta näiden katsomusten onnettomuudeksi ulottuvainen atomi ei tyydyttänyt niitä vaatimuksia (was not equal to the demands), joita kasvava tieto sille asetti"... (144). Atomin hajoitettavuus, sen ehtymättömyys, materian ja sen liikkeen kaikkien muotojen muuttuvuus ovat aina olleet dialektisen materialismin tukena. Kaikki rajat luonnossa ovat ehdollisia, suhteellisia, liikkuvia. Ne ilmaisevat, että meidän järkemme lähenee materian tiedostamista, mutta tämä ei suinkaan todista, että luonto, materia itse olisi symboli, sovittu merkki, s.o. meidän järkemme tuote. Elektronin suhde atomiin on sama kuin tässä kirjassa olevan pisteen suhde rakennukseen, joka on 30 syltä pitkä, 15 leveä ja  $7\frac{1}{2}$  syltä korkea (Lodge), se liikkuu noin 270.000 kilometrin nopeudella sekunnissa, sen massa muuttuu nopeuden mukana, se tekee 500 triljoonaa kierrosta sekunnissa — tämä kaikki on paljon kummempaa kuin vanha mekaniikka, mutta se kaikki on materian liikettä ajassa ja paikassa. Ihmisjärki on löytänyt luonnosta paljon kummallista ja löytää vielä enemmän, samalla lisäten valtaansa luonnon yli, mutta se ei merkitse, että luonto olisi meidän järkemme tai abstraktisen järjen, s.o. Wardin jumalan, Bogdanovin „sijaistamisen” y.m.s. luomus.

„...Ankarasti (rigorously) noudatettuna reaalisen maailman teoriana tämä ihanne („mekaniikan” ihanne) vie meidät nihilismiin: kaikki muutokset ovat liikettä, sillä liikkeet ovat ainoat muutokset, jotka me voimme tiedostaa, mutta sen, mikä liikkuu, täytyy taaskin olla liikettä, jotta me voisimme sen tiedostaa” (166)... „Kuten olen yrittänyt todistaa, juuri fysiikan edistys osoittautuu voimakkaimmaksi taisteluvälineeksi tietämätöntä materiaan ja liikkeen uskomista vastaan, sitä vastaan, että ne tunnustetaan viimeiseksi (inmost) substanssiksi eikä olemisen summan abstraktisimmaksi symboliksi... Alastoman mekanismin kautta emme milloinkaan pääse jumalaan” (180)...

No niin, tämä lähti menemään jo aivan samaan tapaan kuin „Kirjoitelmissa marxilaisuuden filosofian „johdosta” ”! Teidän, herra Ward, pitäisi kääntyä sinne, Lunatsharskin ja Jushkevitchin, Bazarovin ja Bogdanovin puoleen: vaikka he ovatkin „häveliäämpiä” kuin te, niin he saarnaavat aivan samaa.

5. KAKSI SUUNTAUSTA NYKYISESSÄ FYSIIKASSA  
JA SAKSALAINEN IDEALISMI

Tunnettu kantilainen idealisti Hermann Cohen kirjoitti vuonna 1896 alkulauseen 5. painoksena ilmestyneeseen „Materialismin historiaan”, jota Fr. Albert Lange oli väärennellyt. Tässä alkulauseessaan Cohen ilmaisi tavatonta voitonriemua. „Teoreettinen idealismi”, huudahti H. Cohen (S. XXVI), „on alkanut järkyttää luonnontutkijain materialismia ja kenties pian voittaa sen jo lopullisesti”. „Uusi fysiikka on idealismin läpätunkema (Durchwirkung)”. „Atomismin on luovutettava paikkansa dynamiikalle”. „Erinomainen käänne sisältyy siihen, että kemiallisiin aineproblemeihin syventymisen on pitänyt johtaa materialistisen materiakäsityksen periaatteelliseen voittamiseen. Samoin kuin Thales suoritti ensimmäisen abstraktion erottamalla aine-käsitteen ja satoi siihen spekulatiivisia mieltemiä elektronista, samoin oli sähköopin suotu saada aikaan mitä suurin mullistus materian käsittämisessä ja, muuttamalla materian voimaksi, johtaa idealismin voittoon” (XXIX).

H. Cohen toteaa yhtä varmasti ja selvästi kuin J. Ward filosofiset *perussuuntaukset* eksymättä (kuten meidän machilaisemme eksyvät) jonkin *energeettisen*, *symbolistisen*, *empiriokriittillisen*, *empiriomonistisen* j.n.e. idealismin vähäpätöisiin eroavuuksiin. Cohen ottaa sen fysiikan koulukunnan *tärkeimmän* filosofisen tendenssin, joka nyt liittyy Machin, Poincarén y.m. nimiin, aivan oikein luonnehtien tämän tendenssin *idealistiksi*. „Materian muuttaminen voimaksi” on Cohenin mielestä tässä idealismin päävoitto, aivan samoin kuin niiden „henkiennäkijä”-luonnontutkijain mielestä, jotka J. Dietzgen paljasti vuonna 1869. Sähkö julistetaan idealismin avustajaksi, koska se on murskannut vanhan opin materian rakenteesta, hajottanut atomin, tuonut ilmi aineen liikunnan uusia muotoja, jotka ovat niin erilaisia kuin vanhat, vielä niin havainnoimattomia, tutkimattomia, epätavallisia, „ihmeellisiä”, että voidaan vetää esille luonnon selittämisen *aineettomaksi* (henkiseksi, ajatukselliseksi, psyykilliseksi) liikkeeksi. Materian äärettömän pieniä osia koskevien tietojemme raja on kadonnut,— siis, päättelee idealistinen filosofi, materia on kadonnut (mutta ajatus on jäänyt). Jokainen

fyysikko ja jokainen insinööri tietää, että sähkö on (aineellista) liikettä, mutta kukaan ei tiedä kunnolla, mikä siinä liikkuu, siis — päättelee idealistinen filosofi — filosofisesti sivistymättömiä ihmisiä voidaan vetää nenästä houkuttelevan „sääteliällä” ehdotuksella: *ajatelkaamme liikettä ilman materiaa...*

H. Cohen yrittää värvätä liittolaisekseen kuuluisan fyysikon Heinrich Hertzin. Hertz on meikäläinen, hän on kantilainen, hänellä esiintyy joskus a priori! Hertz on meikäläinen, hän on machilainen — kiistää machilainen Kleinpeter — sillä Hertzillä pilkistää esiin „sama subjektivistinen mielipide meidän käsitteidemme olemuksesta kuin Machilla”\*. Tämä hupaisa kiista, *kenen* miehiä Hertz on, antaa mainion mallinäytteen siitä, kuinka idealistiset filosofit tarttuvat kuuluisain luonnontutkijain pienimpäänkin virheeseen, pienimpäänkin sanonnan epäselvyyteen osoittaakseen oikeaksi fideismin uusitun puolustelunsa. Itse asiassa H. Hertzin filosofinen johdanto hänen „Mekaniikkaansa”\*\* ilmentää sellaisen luonnontutkijan tavallista kantaa, jonka professoriulvonta materialismin „metafysiikkaa” vastaan on säikähdyttänyt, mutta joka ei mitenkään kykene selviytymään vaistonvaraisesta vakaumuksestaan ulkomaailman todellisuuden suhteen. Tämän myöntää itse Kleinpeter, joka toisaalta heittää joukkolukemiseksi kauttaaltaan valheellisia kansantajuisia kirjasia *luonnontieteen* tieto-opista, joissa Mach esiintyy Hertzin rinnalla, toisaalta taas erikoisissa filosofisissa kirjoituksissaan myöntää, että „Hertz, päinvastoin kuin Mach ja Pearson, pitää yhä vielä kiinni siitä ennakkoluulosta, että koko fysiikka voidaan selittää mekaanisesti”\*\*\*, että hän säilyttää olio-sinänsä-käsitteen ja „fyysikkojen tavallisen kannan”, että Hertz „edelleenkin pitää kiinni maailman sinänsä olemassaolosta”\*\*\*\* j.n.e.

Mielenkiintoista on panna merkille Hertzin käsitys energetiikasta. „Jos kysymme”, kirjoitti hän, „miksi oikeastaan

\* „Archiv für syst. Phil.”, Bd. V, 1898—1899, SS. 169—170 („Archiv für systematische Philosophie”, Bd. V, 1898—1899, SS. 169—170 — „Systemaattisen filosofian arkisto”, V osa, 1898—1899, ss. 169—170. *Toim.*).

\*\* Heinrich Hertz „Gesammelte Werke”, Bd. 3, Lpz., 1894, erik. SS. 1, 2, 49 (Kootut teokset, 3. osa, Leipzig, 1894, erik. ss. 1, 2, 49. *Toim.*).

\*\*\* „Kantstudien”, VIII. Band, 1903, S. 309 („Kant-tutkimuksia”, VIII osa, 1903, s. 309. *Toim.*).

\*\*\*\* „The Monist”, vol. XVI, 1906, № 2, p. 164; kirjoitus Machin „monismista” („Monisti”, XVI osa, 1906, № 2, s. 164. *Toim.*).

nykyaikainen fysiikka niin mielellään käyttää lausumissaan energetiikan ilmaisutapaa, niin vastaus on tällainen: siksi, että tällä tavoin voidaan mukavimmin välttyä puhumasta asioista, joista tiedetään hyvin vähän... Me kaikki olemme tietysti vakuuttuneita siitä, että painollinen materia muodostuu atomeista; niiden suuruudesta ja liikkeistä määräytyissä tapauksissa on meillä melko varmat käsitykset. Mutta atomien muoto, niiden kytkeytyminen toisiinsa ja niiden liikunta ovat useimmissa tapauksissa meiltä aivan salassa... Sen vuoksi käsityksemme atomeista ovat edelleen suoritettavien tutkimusten tärkeä ja mielenkiintoinen päämäärä, mutta ne eivät suinkaan ole erikoisen sopivia matemaattisten teorioiden varmaksi perustaksi" (l. c., III, 21). Hertz odotti eetterin tutkimiselta vastaisuudessa „vanhan materian olemuksen, sen inertian ja vetovoiman" selvittämistä (I, 354).

Tästä näkyy, että Hertzille ei tule mieleenkään energian epämateriaalisen käsittämisen mahdollisuus. Filosofeille on energetiikka ollut aiheena pakoon materialismista idealismiin. Luonnontutkija pitää energetiikkaa mukavana tapana esittää materian liikkeen lakeja sellaisena aikana, jolloin fyysikot, jos niin voidaan sanoa, ovat jättäneet atomin taakseen, mutta eivät ole päässeet elektroniin asti. Tämä aika jatkuu huomattavassa määrin vielä nytkin: toisen hypoteesin tilalle tulee toinen; myönteisestä elektronista ei tiedetä yhtään mitään; vasta kolme kuukautta sitten (kesäkuun 22 p:nä 1908) Jean Becquerel ilmoitti Ranskan tiedeakatemialle, että hänen on onnistunut löytää tämä „materian uusi osanen" („Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences", p. 1311 \*). Eihän idealistinen filosofia voi olla käyttämättä niin otollista seikkaa kuin että ihmisjärki vasta „etsii" „materiaa",— se ei siis ole mitään muuta kuin „symboli" j.n.e.

Toinen saksalainen idealisti, väritykseltään Cohenia paljon taantumuksellisempi Eduard von Hartmann on ornistanut kokonaisen kirjan „Uusimman fysiikan maailmankatsomukselle" („Die Weltanschauung der modernen Physik", Lpz., 1902). Meitä eivät tietenkään kiinnosta tekijän erikoiset mielelmät siitä idealismin lajista, jota hän puolustaa. Meille on tärkeää vain mainita, että tämäkin

\* — „Selostuksia Tiedeakatemian istunnoista", s. 1311. *Toim.*

idealisti toteaa ne samat ilmiöt, jotka sekä Rey, Ward että Cohen totesivat. „Nykyinen fysiikka”, sanoo E. Hartmann, „on kasvanut realistisella pohjalla, ja vasta meidän aikamme uskantilainen ja agnostinen virtaus on vienyt siihen, että fysiikan lopullisia tuloksia on ryhdytty tulkitsemaan idealistisessa mielessä” (218). E. Hartmannin mielestä on uusimman fysiikan perustana kolme tieto-opillista systeemiä: hylokinetiikka (kreikkalaisista sanoista hyle = aine ja kinesis = liike, s.o. fysikaalisten ilmiöiden tunnustaminen materian liikkeeksi), energetiikka ja dynamismi (s.o. aineettoman voiman tunnustaminen). On ymmärrettävää, että idealisti Hartmann puolustaa „dynamismia” ja johtaa tästä sen, että luonnon lait ovat maailman ajatuksia, sanalla sanoen asettaa fyysisen luonnon „tilalle” psyykkilisen. Mutta hänen on pakko myöntää, että hylokinetiikan puolella on eniten fyysikoita, että tämä systeemi „on eniten käytetty” (190), että sen vakavana puutteellisuutena on „puhdasta hylokinetiikkaa uhkaava materialismi ja ateismi” (189). Kirjoittaja pitää energetiikkaa aivan oikein välijärjestelmänä ja nimittää sitä agnostisismiksi (136). Se on tietysti „puhtaan dynamismin liittolainen, sillä se syrjäyttää aineen” (S. VI, p. 192), mutta Hartmannia ei miellytä sen agnostisismi, koska se on jonkinlaista „anglomaniaa”, joka on ristiriidassa tosisaksalaisen mustasotnialaisen aidon idealismin kanssa.

Erittäin opettavaista on nähdä, kuinka tämä puoluekanastaan kiinni pitävä leppymätön idealisti (filosofiassa ovat puolueettomat henkilöt yhtä toivottomia pölkkypäitä kuin politiikassakin) koettaa tehdä fyysikoille ymmärrettäväksi, mitä määrätyn tieto-opillisen linjan noudattaminen oikeastaan merkitsee. „Vain mitätön osa niistä fyysikoista, jotka seuraavat tätä muotia”, kirjoittaa Hartmann fysiikan viimeisten tulosten idealistisesta tulkinnasta, „on täysin tietoinen tällaisen tulkinnan kantavuudesta ja seurauksista. He eivät ole huomanneet, että fysiikka erikoisine lakeineen on säilyttänyt itsenäisen merkityksen vain sikäli, mikäli fyysikot ovat idealismistaan huolimatta pitäneet kiinni *realistisista* perusajatuksista, nimittäin: olioiden sinänsä olemassaolosta, niiden reaalista ajallisista muutoksista, reaalista syysuhteesta... Ainoastaan näillä (syysuhteen, ajan ja kolmiulotteisen paikan transcendentiaalisen merkityksen) realistisilla edellytyksillä, siis ainoastaan sillä

ehdolla, että luonto, jonka laeista fyysikot puhuvat, käy yhteen olioiden sinänsä valtakunnan kanssa,... voidaan puhua luonnon laeista erotukseksi psykologisista laeista. Ainoastaan siinä tapauksessa, että luonnon lait vaikuttavat ajattelustamme riippumattomalla alalla, voivat ne selittää sen, että loogillisesti välttämättömät johtopäätökset meidän kuvistamme ovat sen tuntemattoman luonnonhistoriallisesti välttämättömien tulosten kuvia, jota nämä kuvat meidän tajunnassamme heijastavat tai symbolisoivat” (218—219).

Hartmann oivaltaa aivan oikein, että uuden fysiikan idealismi on nimenomaan *muoti* eikä vakava filosofinen käänne pois luonnonhistoriallisesta materialismista, ja sen vuoksi hän selittää fyysikoille oikein, että „muodin” muuttamista varten johdonmukaiseksi, ehjäksi filosofiseksi idealismiksi on perusteellisesti uusittava oppi ajan, paikan, syysuhteen ja luonnon lakien objektiivisesta todellisuudesta. Ei riitä se, että atomeja, elektroneja ja eetteriä pidetään pelkinä symboleina, pelkkänä „työhypoteesina”; „työhypoteesiksi” on julistettava myös aika ja paikka, luonnon lait ja koko ulkomaailma. Joko materialismi tahi psyykillisen universaalinen sijaistaminen koko fyysillisen luonnon tilalle; näiden kahden seikan toisiinsa sotkemiseen on paljon halukkaita, mutta me Bogdanovin kanssa emme kuulu niihin.

Saksalaisista fyysikoista taisteli järjestelmällisesti machilaista virtausta vastaan vuonna 1906 kuollut Ludwig Boltzmann. Olemme jo maininneet, että „uusiin tieto-opillisiin dogmeihin ihastumista” vastaan hän osoitti yksinkertaisesti ja selvästi, että machilaisuus on itse asiassa solipsismia (ks. edellä, luku I, § 6). Boltzmann ei tietenkään uskalla sanoa itseään materialistiksi, vieläpä hän erikoisesti mainitsee, että hän ei suinkaan vastusta jumalan olemassaoloa \*. Mutta hänen tietoteoriaansa on itse asiassa materialistinen ja ilmaisee — kuten XIX vuosisadan luonnontieteiläisten historioitsija S. Günther myöntää \*\* — luonnontutkijain enemmistön mielipiteen. „Me tiedostamme kaikkien olioiden olemassaolon niiden vaikutusten perusteella”, sanoo

\* *Ludwig Boltzmann*. „Populäre Schriften”, Lpz., 1905, S. 187 („Kansantajuksia kirjoituksia”, Leipzig, 1905, s. 187. *Toim.*).

\*\* *Siegmond Günther*. „Geschichte der anorganischen Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert”, Brl., 1901, SS. 942 ja 941 („Epäorgaanisten luonnontieteiden historia XIX vuosisadalla”, Berliini, 1901, ss. 942 ja 941. *Toim.*).



L. Boltzmann, „joita ne aikaansaavat meidän aisteissamme” (l. c., S. 29). Teoria on luonnon, ulkomaailman „kuva” (eli jäljennös) (77). Niille, jotka sanovat, että materia on ainoastaan aistihavaintojen kompleksi, Boltzmann huomauttaa, että silloinhan muutkin ihmiset ovat ainoastaan puhujan aistimuksia (168). Nämä „ideologit”, jota nimeä Boltzmann joskus käyttää filosofisten idealistien asemesta, piirtävät meille „subjektiivisen maailmankuvan” (176), mutta kirjoittaja pitää parempana „yksinkertaisempaa objektiivista maailmankuvaa”. „Väitetä, että materia on olemassa samoin kuin aistimuksemme, idealisti vertaa lapsen luuloon, että lyöty kivi tuntee kipua. Realisti vertaa sitä mielipidettä, ettei voida kuvitella psyykillisen johtuvan aineellisesta tai vieläpä atomien leikistä, sellaisen sivistymättömän ihmisen mielipiteeseen, joka väittää, että aurinko ei voi olla 20 miljoonan mailin päässä maapallosta, sillä hän ei voi sitä kuvitella” (186). Boltzmann ei luovu tieteen ihanteesta, että henki ja tahto esitetään „materian osasten monimutkaiseksi vaikutukseksi” (396).

Ostwaldin energetiikkaa vastaan L. Boltzmann väitteli tavan takaa fyysikon kannalta, osoittaen, että Ostwald ei voi kumota eikä syrjäyttää kineettisen energian kaavaa (puolet massasta kerrottuna nopeuden neliöllä) ja että hän kiertää noidutussa kehässä, kun hän ensin johtaa energian massasta (hyväksyy kineettisen energian kaavan), mutta sitten määrittelee massan energiaksi (S. 112, 139). Tästä muistuu mieleeni, kuinka Bogdanov kertailee Machia „Empiriomonismin” III kirjassa. „Tieteessä”, kirjoittaa Bogdanov Machin „Mekaniikkaan” vedoten, „pelkistetään materia-käsite mekaniikan yhtälöissä esiintyväksi massan koeffisientiksi, mutta tarkassa analyysissä viimeksi mainittu on kahden toisiinsa vaikuttavan fyysillisen kompleksin — kappaleen — käännetty kiihtymis-suure” (s. 146). Ymmärrettävää on, että jos jokin *kappale* otetaan yksiköksi, niin kaikkien muiden kappaleiden (mekaaninen) liike voidaan ilmaista yksinkertaisella kiihtymissuhteella. Mutta eiväthän „kappaleet” (s.o. materia) tämän vuoksi suinkaan katoa eivätkä lakkaa olemasta tajunnastamme riippumatta. Kun koko maailma pelkistetään elektronien liikkeeksi, niin elektroni voidaan poistaa kaikista yhtälöistä juuri siksi, että se oletetaan kaikkialla olevaksi, ja elektronien ryhmien eli aggregaattien keskinäissuhde pelkistyy niiden liikkeen

molemminpuoliseksi kiihtymiseksi, jos liikkeen muodot ovat yhtä yksinkertaisia kuin mekaniikassa.

Taistellessaan Machin ja kumpp. „fenomenologista” fysiikkaa vastaan Boltzmann väitti, että „ne, jotka luulevat pääsevänsä atomistiikasta differentiaaliyhtälöiden avulla, eivät näe metsää puilta” (144). „Ellei antauduta harhaluuloihin differentiaaliyhtälöiden merkityksestä, niin ei voida epäillä sitä, että maailmankuva (differentiaaliyhtälöiden kautta) on olemukseltaan pakostakin atomistinen, kuva siitä, kuinka kolmiulotteisessa paikassa sijaitsevat valtavan suuret oliomäärät muuttuvat ajassa, tunnettujen sääntöjen mukaan. Nämä oliot voivat tietysti olla yhtäläisiä tai erilaisia, muuttumattomia tai muuttuvaisia” j.n.e. (156). „On aivan ilmeistä, että fenomenologinen fysiikka vain verhoutuu differentiaaliyhtälöiden pukuun”, sanoo Boltzmann v. 1899 puhuessaan luonnontutkijain kongressissa Münchenissä, „mutta itse asiassa se lähtee samalla tavoin atomin tapaisista erillisistä olioista (Einzelwesen). Ja koska näillä olioilla on kuviteltava olevan milloin niitä, milloin näitä ominaisuuksia, erilaisia kutakin ilmiöryhmää varten, niin pian ilmestyy yksinkertaisemman ja yhdenmukaisemman atomistiikan tarve” (223). „Oppi elektroneista kehittyy nimenomaan kaikkien sähköilmiöiden atomistiseksi teoriaksi” (357). Luonnon ykseys ilmenee eri aloille kuuluvien ilmiöiden differentiaaliyhtälöiden „hämmästyttävässä yhtäläisyydessä”. „Samoilla yhtälöillä voidaan ratkaista hydrodynamiikan kysymykset ja ilmaista potentiaaliteoria. Teoria nesteiden väreilystä samoin kuin teoria kaasujen kitkasta (Gasreibung) ovat hämmästyttävän yhtäläisiä sähkömagnetismin teorian kanssa j.n.e.” (7). Ihmiset, jotka tunnustavat „yleisen sijaistamisen teorian”, eivät mitenkään pääse pakoon kysymyksestä, kuka se on, joka on arvannut „sijaistaa” fyysillisen luonnon niin yhdenmukaisesti.

Ikään kuin vastaukseksi niille, jotka eivät tahdo olla missään tekemisissä „vanhan koulukunnan fyysikon” kanssa. Boltzmann kertoo yksityiskohtaisesti, kuinka eräät „fyysillisen kemian” erikoistuntijat tulevat tieto-opilliselle, machilaisuuden suhteen päinvastaiselle kannalle. Vaubel, joka Boltzmannin sanojen mukaan on „erään parhaimman” v. 1903 julkaistun yhteenvetoja tekevän teoksen kirjoittaja, „asettuu jyrkästi vihamieliselle kannalle niin usein ylis-

tettyä fenomenologista fysiikkaa kohtaan" (381). „Hän yrittää muodostaa itselleen mahdollisimman konkreettisen ja havainnollisen käsityksen atomien ja molekyylien luonnosta sekä niiden välillä vaikuttavista voimista. Tämän käsityksen hän sovittaa yhteen tällä alalla saatujen uusimpien kokemusten kanssa" (ionit, elektronit, radium, Zeemanin ilmiö j.n.e.). „Tekijä pitää tiukasti kiinni materian ja energian dualismista \* esittäen erikseen materian säilymisen lain ja energian säilymisen lain. Materian suhteen on hän niin ikään painollisen aineen ja eetterin dualismin kannalla, mutta tätä viimeksi mainittua hän käsittelee mitä jyrkimmässä mielessä aineellisenä" (381). Teoksensa toisessa osassa (sähköoppi) tekijä „asettuu alun pitäen sille kannalle, että sähköilmiöiden aikaansaajina ovat atomien tapaisten yksilöiden, nimittäin elektronien vuorovaikutus ja liike" (383).

Siis myöskin Saksaan nähden tulee todetuksi se, minkä spiritualisti James Ward myönsi Englannin suhteen, nimittäin: että realistisen koulukunnan fyysikot systematisoivat tosiasioita ja viimeisten vuosien löytöjä vähintään yhtä onnistuneesti kuin symbolistisen koulukunnan fyysikot, ja että oleellinen ero on „vain" tieto-opillisessa kannassa \*\*.

#### 6. KAKSI SUUNTAUSTA NYKYISESSÄ FYSIIKASSA JA RANSKALAINEN FIDEISMI

Ranskassa on idealistinen filosofia tarttunut vähintään yhtä tarmokkaasti machilaisen fysiikan hapuiluihin. Olemme jo nähneet, kuinka uskriitikot ottivat vastaan Machin „Mekaniikan" todeten heti Machin filosofian

\* Boltzmann haluaa sanoa, että kirjoittaja ei yritä ajatella liikkeen olemassaoloa ilman materiaa. „Dualismista" puhuminen on tässä naurettavaa. Filosofinen monismi ja dualismi tarkoittaa sitä, noudatetaanko materialismia tai idealismia johdonmukaisesti vaiko epäjohdonmukaisesti.

\*\* Erich Becherin teos „täsmällisen luonnontieteen filosofisista edellytyksistä" („Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaft", Lpz., 1907), johon tutustuin sen jälkeen, kun olin jo kirjani päättänyt, vahvistaa sen, mitä tässä pykälässä on sanottu. Olen kaikkein lähinnä Helmholtzin ja Boltzmannin tieto-opillista kantaa, s.o. „häpellevää" ja keskenäistä materialismia, tekijä omistaa teoksensa fysiikan ja kemian peruskäsitteiden puolustamiselle ja tulkitsemiselle. Tämä puolustelu muuttuu luonnollisesti taisteluksi muodissa olevaa, mutta yhä suurempaa vastustusta kohtaavaa machilaista suuntaa vastaan fysiikassa (vrt. S. 91 y.m.). E. Becher luonnehtii tämän suunnan aivan oikein „subjektivistiseksi positivismiksi" (S. 111), ja taistelleensa sitä vastaan panee pääpalnon ulkomaailman „hypoteesin" todistamiseen (luvut II—VII), sen todistamiseen, että ulkomaailma „on olemassa inhimillisistä havainnoista riippumatta" (von Wahrgenommenwerden unabhängige Existenz). Kun machilaiset kieltävät tämän „hypoteesin", niin se vie heidät usein *solipsismiin* (S. 78—82 y.m.). Sitä Machin

perusteiden idealistisen luonteen. Ranskalainen machilainen Poincaré (Henri) on tässä suhteessa saavuttanut vieläkin suurempaa menestystä. Mitä taantumuksellisin idealistinen filosofia selvästi fideistisine johtopäätöksineen tarttui heti hänen teoriaansa. Tämän filosofian edustaja Le Roy järjeili näin: tieteen totuudet ovat sovinnaisia merkkejä, symboleja; te olette esittäneet mielettömiä, „metafyysisillisiä” luuloja objektiivisen todellisuuden tiedostamisesta, mutta olkaa toki loogillisia ja myöntäkää yhdessä meidän kanssamme, että tieteellä on käytännöllinen merkitys vain inhimillisen toiminnan yhdellä alalla, kun taas toisella toiminnan alalla on uskonnolla *vähintään yhtä todellinen merkitys* kuin tieteellä; „symbolisella”, machilaisella tieteellä ei ole oikeutta teologian kieltämiseen. H. Poincaré häpesi näitä johtopäätöksiä ja kirjassaan „Tieteen arvo” erikoisesti hyökkäsi niitä vastaan. Mutta katsokaapa, *millaiselle* tieto-opilliselle kannalle hänen oli asetettava vapautukseen Le Royn tyyppisistä liittolaisista. „Hra Le Roy”, kirjoittaa Poincaré, „julistaa järjen auttamattoman voimattomaksi vain sitä varten, että voisi antaa enemmän tilaa muille tiedon lähteille: sydämelle, tunteelle, vaistolle ja uskolle” (214—215). „Minä en mene loppuun asti”: tieteelliset lait ovat sovinnaisuuksia, symboleja, mutta „jos tieteellisillä „resepteillä” on arvoa sääntönä toimintaa varten, on näin siksi, että niillä, kuten tiedämme, on yleensä menestystä. Tämän tietäminen merkitsee, että tiedetään jo jotakin, ja kun kerran näin on, niin mikä oikeus teillä on sanoa meille, että me emme voi mitään tietää?” (219).

H. Poincaré vetoaa käytäntökriteeriin. Mutta tällä hän vain siirtää kysymyksen, muttei ratkaise sitä, sillä tätä

käsitystä, että luonnontieteen ainoana esineenä ovat „aistimukset ja niiden kompleksit, eikä ulkomaailma” (S. 138), Becher nimittää „aistimusmonismiksi” (Empfindungsmonismus) ja laskee sen „puhtaasti conscientialististen suuntien” joukkoon kuuluvaksi. Tämä kankea ja järjetön termi on rakennettu latinalaisesta sanasta conscientia, tajunta, eikä merkitse mitään muuta kuin filosofista idealismia (vrt. S. 156). Teoksensa kahdessa viimeisessä luvussa E. Becher vertaa melko hyvin toisiinsa vanhaa, mekanistista ja uutta, sähköopillista materiatietoa ja maailmankuvaa („kineettis-elastista”, kuten tekijä sanoo, ja „kineettis-sähköopillista” luonnontietä). Viimeksi mainittu, elektroniooppiin perustuva teoria on askel eteenpäin maailman yhteyden tiedostamisessa; tämän teorian mukaan „aineellisen maailman elementit ovat sähkövarauksia” (Ladungen) (S. 223). „Mikä hyvänsä puhtaasti kineettinen luonnontietäminen ei tunne mitään muuta kuin jonkin määrän liikkuvia olioita, nimittettäköönpä niitä elektroneiksi tai miksi muuksi tahansa: näiden olioiden liikuntatilan kunakin seuraavana hetkenä määrää täysin lainmukaisesti niiden asema ja liikuntatila edellisellä hetkellä” (225). E. Becherin kirjan päävika on se, että tekijä ei tunne ollenkaan dialektista materialismia. Se vie hänet usein sekavuuteen ja järjettömyksiin, joita tässä on mahdotonta kosketella.

kriteeriä voidaan tulkita sekä subjektiivisessa että objektiivisessä mielessä. Le Roy myöntää niin ikään tämän kriteerin tiedettä ja teollisuutta varten; hän kieltää vain sen, että tämä kriteeri todistaa *objektiivisen* totuuden, sillä tällainen kieltäminen riittää hänelle voidakseen tunnustaa uskonnon subjektiivisen totuuden tieteen subjektiivisen (sellaisen, jota ei ole ihmiskunnan ulkopuolella) totuuden rinnalla. H. Poincaré näkee, että Le Royta vastaan ei riitä vetoaminen käytäntöön, ja hän siirtyy kysymykseen tieteen objektiivisuudesta. „Mikä on tieteen objektiivisuuden kriteeri? Se on aivan sama kuin ulkoisiin esineisiin uskomisemme kriteeri. Nämä esineet ovat reaalisia, mikäli ne aistimukset, joita ne meissä aiheuttavat (qu'ils nous font éprouver), näyttävät meistä olevan jonkinlaisen murtumattoman sementin eikä jonkin ohimenevän sattuman toisiinsa sitomia” (269—270).

Se, että tällaisen mietelmän tekijä voi olla suuri *fyysikko*, on mahdollista. Mutta aivan kiistatonta on, että vain Voroshilov-Jushkevitchit voivat ottaa hänet vakavasti filosofina. Materialismi on julistettu sen „teorian” murskaamaksi, joka heti ensimmäisessä fideismin rynnistyksessä *pakenee materialismin siipien suojiin!* Sillä se on aivan puhdasta materialismia, jos te olette sitä mieltä, että todelliset esineet aiheuttavat meissä aistimuksia ja että „usko” tieteen objektiivisuuteen on samanlaista kuin „usko” ulkoisten esineiden objektiiviseen olemassaoloon.

„...Voidaan sanoa esimerkiksi, että eetterillä on vähintään yhtä paljon reaalisuutta kuin millä ulkoisella kappaleella tahansa” (270).

Minkälaisen melun machilaiset olisivatkaan nostaneet, jos tämän olisi sanonut materialisti! Kuinka paljon silloin olisikaan sanottu hampaattomia sukkeluuksia „eetterimaterialismista” y.m.s. Mutta uusimman empiriosymbolismin perustaja julistaa jo viittä sivua myöhemmin: „Kaikki, mikä ei ole ajatusta, on pelkkää ei-mitään; sillä emme voi ajatella mitään muuta kuin ajatuksia” (276). Erehdytte, hra Poincaré: teidän teoksenne todistavat, että on henkilöitä, jotka voivat ajatella vain järjettömyyksiä. Tällaisten henkilöiden joukkoon kuuluu tunnettu sekapää Georges Sorel, joka väittää, että tieteen arvoa koskevan Poincarén kirjan „kaksi ensimmäistä osaa on kirjoitettu Le Royn hengessä” ja että nämä molemmat filosofit voivat sen vuoksi

„sopia” seuraavasta: tieteen ja maailman samastamisyritys on harhaluulo, ei tarvitse asettaa kysymystä siitä, voiko tiede tiedostaa luonnon, riittää, kun tiede vastaa meidän luomiamme mekanismeja (Georges Sorel: „Les préoccupations métaphysiques des physiciens modernes”, P., 1907, p. 77, 80, 81 \*).

Mutta jos Poincarén „filosofian” suhteen riittää vain se, että siitä vain mainitaan ja mennään ohi, niin A. Reyn teosta on kosketettava yksityiskohtaisesti. Olemme jo osoittaneet, että nykyisen fysiikan kaksi perussuuntausta, joita Rey nimittää „konseptualistiseksi” ja „uusmekanistiseksi”, pe.kistyvät idealistisen ja materialistisen tieto-opin väliseksi eroavuudeksi. Nyt on meidän katsottava, kuinka positivistisesti Rey ratkaisee tehtävän, joka on suoraan vastakkainen spiritualisti J. Wardin ja idealistien H. Cohenin ja E. Hartmannin tehtävälle, nimittäin: olla omaksumatta uuden fysiikan filosofisia virheitä ja sen poikkeamista idealismiin päin, vaan korjata nämä virheet, todistaa uudesta fysiikasta tehtyjen idealististen (ja fideististen) johtopäätösten laittomuus.

A. Reyn koko teoksen lävitse kulkee punaisena lankana sen tosiasian tunnustaminen, että „konseptualistien” (machilaisten) uuteen fysiikan teoriaan ovat tarttuneet *fideismi* (ss. II, 17, 220, 362 y.m.) ja „*filosofinen idealismi*” (200), skeptisismi järjen oikeuksien ja tieteen oikeuksien suhteen (210, 220), subjektivismi (311) j.n.e. Sen vuoksi A. Rey aivan oikein asettaa teoksensa *keskiöksi* „fysiikan objektiivista arvoa koskevan fyysikkojen mielipiteiden” erittelyn (3).

Millaisia ovat tämän erittelyn tulokset?

Otamme peruskäsitteen, kokemukuskäsitteen. Rey vakuuttaa, että Machin subjektivistinen tulkinta (pitäkäämme häntä yksinkertaisuuden ja esityksen lyhyiden vuoksi sen koulukunnan edustajana, jota Rey nimittää konseptualistiseksi) — on pelkkä väärinkäsitys. „XIX vuosisadan lopun filosofian uusiin pääpiirteisiin” kuuluu tosin se, että „yhä hienompi ja vivahderikkaampi empirismi johtaa fideismiin, uskon valta-aseman tunnustamiseen, — empirismi, joka aikoinaan oli voimakas ase skeptisismiin taistelussa metafysiikan väitteitä vastaan. Eikö tämä ole tapahtunut siksi,

\* — „Nykyajan fyysikkojen metafysiilliset ennakkoluulot”, Pariisi, 1907, ss. 77, 80, 81. *Toim.*

että huomaamattomien vivahteiden kautta, vähin erin on itse asiassa vääristelty „kokemus” sanan todellista merkitystä? Todellisuudessa kokemus, jos se otetaan sen olemassaolon ehdoissa, siinä kokeellisessa tieteessä, joka sen määrittelee ja viimeistelee — kokemus vie meidät välttämättömyyteen ja totuuteen” (398). On ilmeistä, että koko machilaisuus sanan laajassa mielessä ei ole mitään muuta kuin „kokemus” sanan todellisen merkityksen vääristelyä huomaamattomien vivahteiden avulla! Mutta miten oikease tämän vääristelyn Rey, joka syyttää vääristelystä ainoastaan fideistejä, mutta ei itse Machia? Kuulkaa: „Kokemus on tavallisen määritelmän mukaan objektin tiedostamista. Fysikaalisessa tieteessä on tämä määritelmä paikallaan enemmän kuin missään muualla... Kokemus on se, minkä yli meidän järjellämme ei ole valtaa, mitä meidän halumme ja tahtomme ei voi muuttaa, se mikä on havaittu, mitä me emme luo. Kokemus on objekti subjektin edessä (en face du)” (314).

Tässä on näyte siitä, kuinka Rey puolustaa machilaisuutta! Kuinka nerokkaan tarkkanäköinen olikaan Engels antaessaan filosofisen agnostisismien ja fenomenalismien uusimmille kannattajille nimen: „häpeilevät materialistit”. Positiivisti ja kiihkeä fenomenalisti Rey on mainio näyte tästä tyypistä. Jos kokemus on „objektin tiedostamista”, jos „kokemus on objekti subjektin edessä”, jos kokemus on sitä, että „jokin ulkoinen (quelque chose du dehors) on olemassa ja on olemassa välttämättömästi” (se pose et en se posant s'impose, p. 324) — niin tämä ilmeisesti on materialismia! Reyn fenomenalismi ja sen seikan innokas korostaminen, että ei ole olemassa mitään muuta kuin aistimuksia, että objektiivinen on yleismerkityksistä y.m., j.n.e.— kaikki tuo on materialismin viikunanlehti, tyhjämpäiväinen sanaverho, kun meille kerran sanotaan:

„Objektiivista on se, mikä esiintyy meille ulkoapäin, kokemuksen voimalla (imposé), se, mitä me emme tuota, mikä on tuotettu meistä riippumatta ja mikä jossain määrin tuottaa meidät” (320). Rey puolustaa „konseptualismia” tuhoten konseptualismin! Idealistiset johtopäätökset machilaisuudesta voidaan kumota ainoastaan siten, että machilaisuutta tulkitaan häpeilevän materialismin mielessä. Myönnettyään nykyisessä fysiikassa olevan kaksi suuntausta Rey uurastaa hiki hatussa hieroakseen pois kaikki

eroavuudet materialistisen suuntauksen eduksi. Esimerkiksi uusmekanismin koulukunnasta Rey sanoo, että se ei hyväksy „pienintäkään epäilyä, pienintäkään epävarmuutta” kysymyksessä fysiikan objektiivisuudesta (237): „tässä (s.o. tuon koulukunnan oppien pohjalla) te olette kaukana kaikista niistä kiertoteistä, joiden kautta teidän on ollut pakko kulkea fysiikan muiden teoriain kannalta voidaksenne ryhtyä väittämään tätä objektiivisuutta”.

Juuri näitä machilaisuuden „kiertoteitä” Rey peitteleekin heittämillä niiden yli hunnuni kautta koko esityksensä. Materialismin peruspiirre on nimenomaan se, että se *lähtee* tieteen objektiivisuudesta, tieteen heijastaman objektiivisen todellisuuden tunnustamisesta, kun taas idealismi *tarvitsee* „kiertoteitä” voidakseen „johtaa” objektiivisuuden tavalla taikka toisella henkisestä, tajunnasta, „psykkillisestä”. „Uusmekanistinen (s.o. vallitseva) koulukunta fysiikassa”, kirjoittaa Rey, „*uskoo* fysiikan teorian *reaalisuuteen* samassa mielessä kuin ihmiskunta *uskoo* ulkomaailman *reaalisuuteen*” (p. 234, § 22: teesi). Tälle koulukunnalle „teoria haluaa olla kuvajäljennös (le décalque) objektista” (235).

Oikein. Ja tämä „uusmekanistisen” koulukunnan peruspiirre ei ole mikään muu kuin *materialistisen* tietopin perusta. Tätä perustosiasiaa eivät voi heikentää mitkään Reyn irtisanoutumiset materialisteista, mitkään hänen vakuuttelunsa, että uusmekanistitkin ovat oikeastaan fenomenalisteja j.n.e. Uusmekanistien (enemmän tai vähemmän häpeilevien materialistien) ja machilaisten välisen eron ydin onkin juuri siinä, että viimeksi mainitut *perääntyvät* tuollaisesta tietoteoriasta ja perääntyessään ehdottomasti *horjahtavat* fideismiin.

Katsokaamme Reyn suhtautumista Machin oppiin syy-suhteesta ja luonnon välttämättömyydestä. Ainoastaan ensi näkemältä, vakuuttaa Rey, Mach „lähentelee skeptisismiä” (76) ja „subjektivismia” (76); tämä „kaksimielisyyys” (équivoque, p. 115) hälvenee, jos otetaan Machin oppi kokonaisuudessaan. Ja Rey ottaa sen kokonaisuudessaan, esittää useita lainauksia sekä „Lämpöopista” että „Aistimusten analyysistä”, erikoisesti pysähtyy tarkastelemaan ensin mainitussa teoksessa olevaa syyperäisyyttä koskevaa lukua, mutta... *mutta varoo esittämästä ratkaisevaa kohtaa, sitä Machin lausuntoa, että fyysillistä välttämättömyyttä ei*



*ole olemassa, on ainoastaan looginen!* Tämän johdosta voidaan sanoa ainoastaan, että se ei ole Machin tulkitsemista, vaan sievistelyä, se on „uusmekanismiin” ja machilaisuuden välisen eron pois hankaamista. Reyn johtopäätös: „Mach jatkaa analyysia ja hyväksyy Humein, Millin ja kaikkien fenomenalistien johtopäätökset, joiden mielipiteen mukaan syysuhde ei sisällä mitään *substantiaalista*, vaan on pelkkä ajatustottumus. Mach hyväksyy fenomenalismin perusväittämän, johon nähden oppi syysuhteesta on pelkkä seuraus, nimittäin: ettei ole olemassa mitään muuta kuin aistimukset. Mutta Mach lisää puhtaasti objektivistiseen suuntaan: aistimuksia tutkiessaan tiede löytää niistä vakinaisia ja yleisiä aineksia, joilla aistimuksista abstrahoituina on sama reaalisuus kuin aistimuksillakin, sillä ne on ammennettu aistimuksista aistihavainnon avulla. Ja nämä vakinaiset ja yleiset ainekset, kuten energia ja sen muutokset, ovat fysiikan systematisoinnin perusta” (117).

Mach siis hyväksyy Humein subjektiivisen syysuhde-teorian ja tulkitsee sitä objektiivisessa mielessä! Rey kiemurtelee puolustellessaan Machia vetoamalla tämän epäjohdonmukaisuuteen ja lopulta päättyy siihen, että kokemuksen „reaalisessa” tulkinnassa tämä kokemus johtaa „välttämättömyyteen”. Mutta kokemuksesta on se, mikä on tullut ulkoapäin. Ja jos myöskin luonnon välttämättömyys ja sen lait esiintyvät ihmiselle ulkoapäin, objektiivisesti reaalisen luonnon taholta, niin silloin tietenkin kaikenlainen ero machilaisuuden ja materialismin välillä häviää. Rey puolustaa machilaisuutta „uusmekanismia” vastaan siten, että kautta linjan antautuu viimeksi mainitun edessä ja puolustelee vain sanaa fenomenalismi, muttei tämän suunnan olemusta.

Poincaré esimerkiksi johtaa täydellisesti Machin hengessä luonnon lait — vieläpä senkin, että paikalla on kolme ulottuvaisuutta — „mukavuuden” vuoksi. Mutta tämä ei suinkaan merkitse: „mielivaltaista”, kiiruhtaa Rey „oikaisemaan”. Ei, „mukava” ilmaisee tässä „*objektiin mukautumista*” (Reyn kursivoima, s. 196). Todellakin suurenmoista kahden koulukunnan rajankäyntiä ja materialismin „kumoamista”... „Jos Poincarén teorian erottaa loogisesti ylipääsemätön kuilu mekaanisen koulukunnan ontologisesta tulkinnasta” (s.o. tämän koulukunnan käsityskannasta, että teoria on objektin kuvajäljennös)... „jos Poincarén teoria

kelpaakin tueksi filosofiselle idealismille, niin ainakin tieteen pohjalla se sopii vallan hyvin yhteen klassillisen fysiikan aatteiden yleisen kehityksen kanssa, sen kanssa, että yritetään tarkastella fysiikkaa objektiivisena tietona, yhtä objektiivisena kuin kokemustakin, s.o. yhtä objektiivisena kuin aistimuksiakin, joista kokemus lähtee" (200).

Yhtäältä ei voida kieltää; toisaalta täytyy myöntää. Yhtäältä Poincarén erottaa uusmekanismista ylipääsemätön kuilu, vaikka Poincaré on Machin „konseptualismin" ja uusmekanismin *välimailla* ja vaikka Machia ei muka lainkaan erota mikään kuilu uusmekanismista. Toisaalta Poincaré on täysin yhteensovitettavissa klassillisen fysiikan kanssa, joka itsensä Reyn sanojen mukaan on kokonaan „mekanismin" kannalla. Yhtäältä Poincarén teoria kelpaa filosofisen idealismin tueksi, toisaalta se on sovitettavissa yhteen kokemus sanan objektiivisen tulkinnan kanssa. Yhtäältä nuo kehnot fideistit ovat vääristelleet kokemus sanan sisällön huomaamattomilla poikkeamisilla, luopumalla siitä oikeasta käsityksestä, että „kokemus on objekti"; toisaalta kokemuksen objektiivisuus merkitsee vain sitä, että kokemus on aistimusta — mihin sekä Berkeley että Fichte täydellisesti yhtyvät!

Rey sotkeutui sen tähden, että asetti itselleen tehtävän, joka ei ole ratkaistavissa: uudessa fysiikassa esiintyvän materialistisen ja idealistisen koulukunnan vastakohtaisuuden „sovittamisen". Hän yrittää heikentää uusmekanistisen koulukunnan materialismia, selittäen fenomenalismiksi niiden fyysikkojen käsityksen, jotka pitävät teoriaansa objektin kuvana \*. Hän yrittää heikentää konseptualistisen koulukunnan idealismia karsimalla pois sen kannattajien jyrkimmät lausunnot ja tulkiten muut lausunnot häpeilevän materialismin mielessä. Kuinka kuviteltua, pinnistettyä on Reyn luopuminen materialismista, sen osoittaa esi-

\* „Sovittelija" A. Rey ei ainoastaan ole hämännyt filosofisessa materialismissa ilmenevää kysymyksenasettelua, vaan myös sivuuttanut ranskalaisten fyysikkojen selvimmin ilmaistut materialistiset lausunnot. Hän ei esimerkiksi maininnut v. 1902 kuollutta Alfred Cornu'a. Tämä fyysikko otti vastaan Ostwaldin toimeenpaneman „tieteellisen materialismin murskaamisen" (eli voittamisen, Überwindung) halveksuvalla huomautuksella omahyväisestä, pakinanluontoisesta kysymyksen käsittelystä (ks. „Revue générale des sciences", 1895, p. 1030—1031). („Tieteitten yleiskatsaus", 1895, ss. 1030—1031. *Toim.*). Fyysikkojen kansainvälisessä kongressissa Pariisissa v. 1900 A. Cornu lausui: „...Mitä enemmän tiedostetaan luonnonilmiöitä, sitä enemmän kehittyä ja sitä täsmällisemmäksi tulee rohkea Cartesiuksen käsitys maailman mekaniikasta; fyysillisessä maailmassa ei ole mitään muuta kuin materiaa ja liikuntaa. Fyysillisten voimien ykseyden probleemi... työntyy jälleen etualalle XIX vuosisadan loppua luonnehtivien suur-

merkiksi hänen antamansa arvio Maxwellin ja Hertzin differentiaaliyhtälöjen teoreettisesta merkityksestä. Se seikka, että nämä fyysikot rajoittavat teoriasa yhtälösystemiksi, on machilaisten mielestä materialismin kumoamista: yhtälöt — ja siinä kaikki, ei mitään materiaa, ei mitään objektiivista todellisuutta, pelkkiä symboleja. Boltzmann kumoo tämän kannan, ymmärtäen kumoavansa fenomenologisen fysiikan. Rey kumoo sen, luullen puolustavansa fenomenalismia! „Ei saa kieltäytyä”, sanoo hän, „lukemasta Maxwellia ja Hertiä „mekanistien” joukkoon sillä perusteella, että he ovat rajoittuneet yhtälöihin, jotka ovat samanlaisia kuin differentiaaliyhtälöt Lagrangen dynamiikassa. Se ei merkitse, että Maxwellin ja Hertzin mielipiteen mukaan ei voitaisi rakentaa mekaanista sähköteoriaa reaalisten elementtien pohjalla. Päinvastoin, sellaisen mahdollisuuden todistaa se seikka, että sähköilmiöitä edustaa teoria, jonka muoto on sama kuin klassillisen mekaniikan yleinen muoto” (253)... Epämääräisyys probleemin nykyisessä ratkaisussa „tulee vähenemään sitä mukaa, mitä täsmällisemmin hahmottuu niiden määrällisten yksiköiden, s.o. elementtien *laatu*, jotka yhtälöihin sisältyvät”. Se, että materian liikkeen niitä tai näitä muotoja ei ole tutkittu, ei anna Reylle aihetta liikkeen materiaalisuuden kieltämiseen. „Materian yhdenlaatuisuus” (262), — ei kokemuksen ja tieteen kehityksen postulaattina, vaan sen tuloksena, „fysiikan objektin yhdenlaatuisuus” — se on mittauksien ja matemaattisten laskelmien sovellettavuuden ehto.

Reyn arvio käytäntökriteeristä tietoteoriassa on tällainen: „Vastoin skeptisismän perusolettamuksia on meillä oikeus sanoa, että tieteen käytännöllinen arvo johtuu sen teoreettisesta arvosta” (368)... Siitä, että Mach, Poincaré ja koko heidän koulukuntansa on hyväksynyt aivan selvästi nuo skeptisismän perusolettamukset, Rey katsoo parhaaksi

ten löytöjen yhteydessä. Tieteen nykyisten johtajien Faradayn, Maxwellin, Hertzin (jos puhutaan vain nyt jo kuolleista kuuluisista fyysikoista) päähuomio on suunnattu maailman energian edustajan — *painottoman materian* (matière subtile) olemuksen täsmällisempään määrittelyyn ja sen ominaisuuksien arvioitukseen ratkaisemiseen... Ilmeistä paluuta Cartesiuksen aatteisiin...” („Rapports présentés au Congrès International de Physique”, P., 1900, t. 4-me, p. 7).. („Kansainväliselle fyysikköjen kongressille esitetyt selostukset”, Pariisi, 1900, 4. nide, s. 7. *Toim.*). Lucien Poincaré kirjassaan „Nykyaikaisesta fysiikasta” huomauttaa alvan oikein, että XVIII vuosisadan ensyklopedistit omaksuivat tämän Cartesiuksen aatteen ja kehittivät sitä (*Lucien Poincaré*, „La physique moderne”, P., 1906, p. 14), mutta ei tämä fyysikko eikä A. Cornu tiedä sitä, kuinka dialektiset materialistit Marx ja Engels ovat puhdistaneet tämän materialismin perusolettamuksen *mekaanisen* materialismin yksipuolisuuksista.

vaieta... „Nämä molemmat arvot ovat tieteen objektiivisen arvon kaksi toisistaan erottamatonta ja tiukasti rinnakkaista puolta. Kun sanotaan, että jollakin luonnon lailla on käytännöllistä arvoa, ...niin on se itse asiassa samaa kuin jos sanottaisiin, että tällä luonnon lailla on objektiivinen arvo... Objektiin vaikuttaminen edellyttää objektin muuttumista, objektin vastavaikutusta, joka vastaa meidän odotuksiamme tai ennakkonäkemyksiämme, joiden perusteella me tähän vaikuttamiseen olemme ryhtyneet. Nämä odotukset tai nämä ennakkonäkemykset sisältävät siis aineksia, joita objekti ja meidän toimintamme *valvovat*... Näissä erilaisissa teorioissa on siis osaksi objektiivista” (368). Tämä on täysin materialistista ja vain materialistista tietoteoriaa, sillä muut katsantokannat ja varsinkin machilaisuus kieltävät käytäntökriteerin objektiivisen, s.o. ihmisestä ja ihmiskunnasta riippumattoman merkityksen.

Lopputulos: Rey on tarttunut kysymykseen aivan toiselta puolelta kuin Ward, Cohen ja kumpp., mutta hänkin on saanut samat tulokset: hän on tunnustanut materialistisen ja idealistisen tendenssin nykyisessä fysiikassa esiintyvien kahden pääkoulukunnan jakoperustaksi.

#### 7. VENÄLÄINEN „FYYSIKKO-IDEALISTI”

Eräiden valitettavien työolojeni vuoksi en ole juuri ensinkään voinut tutustua käsiteltävänä olevaa kysymystä koskevaan venäläiseen kirjallisuuteen. Tyydyn vain esittämään tunnetun filosofisen mustasotnialaisemme hra Lopatinin erittäin tärkeän — aiheeni kannalta — kirjoituksen „Fysiikka-idealisti”, joka on julkaistu „Filosofian ja psykologian kysymyksissä”<sup>74</sup> viime vuonna (1907, syys—lokak.). Tosivenäläisen filosofisen idealistin hra Lopatinin suhde Euroopan nykyisiin idealisteihin on likipitään samaa kuin „Venäjän kansan liiton” suhde länsimaiden taantumuksellisiin puolueihin. Mutta sitä opettavampaa on luoda katsaus siihen, kuinka samanluontoiset filosofiset tendenssit ilmenevät aivan erilaisissa kulttuuri- ja elämänoloissa. Hra Lopatinin kirjoitus on, kuten ranskalaiset sanovat, *éloge* — ylistyspuhe edesmenneelle venäläiselle fyysikolle N. I. Shishkinille (kuoli v. 1906). Hra Lopatinia viehätti se, että tämä sivistynyt mies, jota erikoisesti kiinnosti Hertz ja yleensä uusi

fysiikka, ei ollut ainoastaan oikeistokadetti (s. 339), vaan myös syvästi uskovainen ihminen, VI. Solovjovin filosofian ihailija y.m., y.m. Vaikka hra Lopatinin pääasiallisena „suuntana” olikin toimia jossain filosofian ja poliisitoimen rajoilla, kykeni hän kuitenkin antamaan jonkinlaista aineistoa myös fyysikko-idealistin *tieto-opillisten* katsomusten luonnehtimista varten. „Hän oli”, kirjoittaa hra Lopatin, „todellinen positivistisesti pyrkiessään alituisesti arvostelemaan mitä laajakantoisimmin tieteen tutkimusmenetelmiä, oletuksia ja tosiasioita siltä kannalta, kuinka kelpollisia ne ovat ehjän, loppuun asti kehitetyn maailmankatsomuksen rakentamiseen tarvittaviksi välineiksi ja materiaaliksi. Tässä suhteessa N. I. Shishkin oli hyvin monien aikalaisensa täydellinen vastakohta. Tässä lehdessä aikaisemmin julkaistuissa kirjoituksissani olen jo useaan otteeseen yrittänyt selittää, kuinka eriluontoisista ja usein hatarista aineksista niin sanottu tieteellinen maailmankatsomus muodostuu: siihen kuuluu todistettuja tosiasioita, enemmän tai vähemmän rohkeita yleistyksiä, jollekin tieteen alalle määrättyllä hetkellä sopivia hypoteeseja, jopa tieteellisiä apufiktioitakin, ja kaikki tämä kohotetaan kiistämättömien objektiivisten totuuksien arvoon, joiden kannalta on arvioitava kaikkia muita filosofisia ja uskonnollisia aatteita ja uskomuksia, hyljäten näistä kaiken sen, mitä noissa totuuksissa ei ole mainittu. Erittäin lahjakas naturalisti-ajattelijamme, prof. VI. I. Vernadski on mallikelpoisen selvästi osoittanut, kuinka tyhjiä ja sopimattomia ovat moiset vaatimukset, joilla tavoitellaan määrätyn historiallisen aikakauden tieteellisten katsomusten muuttamista liikkumattomaksi ja yleisesti velvoittavaksi dogmaattiseksi systeemiksi. Tällaiseen muuttamiseen eivät kuitenkaan ole syyppäitä ainoastaan lukevan yleisön laajat piirit (*hra Lopatinin huomautus*: „Näitä piirejä varten on kirjoitettu iso joukko kansantajuisia kirjoja, joiden farkoituksena on vakuuttaa, että on olemassa sellainen tieteellinen katkismus, joka ratkaisee kaikki kysymykset. Tyypillisiä tämänlaatuisia teoksia ovat: Büchnerin „Voima ja aine” tai Haeckelin „Maailman arvoitukset””) eivätkä vain erinäiset luonnontieteen erikoisalojen oppineet; kummallisinta on se, että siihen syyllistyvät usein viralliset filosofit, joiden kaikki ponnistelut toisinaan kohdistuvat vain sen seikan todistamiseen, että he eivät puhu mitään muuta kuin sitä, minkä

erikoistieteiden edustajat ovat ennen heitä sanoneet, ja että he puhuvat vain omalla erikoisella kielellään.

„N. I. Shishkinillä ei lainkaan ollut ennakkoluuloista dogmatismia. Hän oli luonnonilmiöiden mekaanisen selitystavan vakaumuksellinen puoltaja, mutta se oli hänelle vain tutkimusmetodi...” (341). Hm... hm... Tuttuja veisuja!.. „Hän ei suinkaan luullut, että mekaaninen teoria paljastaa tutkittavien ilmiöiden syvimmän olemuksen, hän näki siinä ainoastaan mukavimman ja hedelmällisimmän tavan ilmiöiden yhdistelemiseksi ja perustelemiseksi tieteellisiä tarkoituseriä varten. Sen vuoksi mekaaninen luonnonkäsitys ja materialistinen luonnonkatsomus eivät hänen mielestään läheskään vastaa toisiaan...” Ihan samaa kuin niillä kirjoittajilla, jotka ovat laatineet teoksen „Kirjoitelmia marxilaisuuden filosofian „johdosta””!.. „Aivan päinvastoin, hänestä näytti, että korkeimmanluontoisissa kysymyksissä mekaanisen teorian on otettava ankaran kriittinen, jopa sovitteleva kanta”...

Machilaisten kielellä tätä sanotaan materialismin ja idealismin „vanhentuneen, ahtaan ja yksipuolisen” vastakkain asettamisen „voittamiseksi”... „Sellaiset kysymykset, kuin kysymys olioiden ensimmäisestä alusta ja viimeisestä lopusta, meidän sielumme sisäisestä olemuksesta, tahdon vapaudesta, sielun kuolemattomuudesta j.n.e., eivät voi koko laajuudessaan kuulua sen pätevyysalaan — jo sen vuoksi, että se tutkimusmetodina on suljettu niihin luonnollisiin rajoihin, jotka sen soveltuvaisuus vain fyysillisen kokemuksen tosiasioihin sille asettaa” (342)... Kaksi viimeistä riviä on epäilemättä kirjallista varkautta A. Bogdanovin „Empiriomonismista”.

„Valoa voidaan tarkastella”, kirjoitti Shishkin artikkelissaan „Psykyfysiillisistä ilmiöistä mekaanisen teorian kannalta katsoen” („Fil. ja psyk. kys.”, I kirja, s. 127), „aineena, liikkeenä, sähkönä, aistimuksena”.

On epäilemätöntä, että hra Lopatin on aivan oikein lukenut Shishkinin positivistien joukkoon ja että tämä fyysikko on kuulunut kokonaan uuden fysiikan machilaiseen koulukuntaan. Mietelmällään valosta Shishkin haluaa sanoa, että valon erilaiset tarkastelutavat ovat „kokemuksen järjestämisen” (A. Bogdanovin oppisanaston mukaan) erilaisia metodeja, jotka ovat yhtä oikeutettuja tältä tai tuolta näkökannalta, tahi erilaisia „elementtien yhteyksiä” (E. Machin

oppisanaston mukaan), ja että fyysikkojen oppi valosta ei missään tapauksessa ole kuvajäljennös objektiivisesta todellisuudesta. Mutta Shishkin järkeilee perin kehnosti. „Valoa voidaan tarkastella aineena, liikkeenä”... Luonnossa ei ole ainetta ilman liikettä eikä liikettä ilman ainetta. Shishkinin ensimmäinen „vastakkain asettaminen” on mietön... „Sähkönä”... Sähkö on aineen liikettä, siis tässäkin Shishkin on väärässä. Sähkömagneettinen valoteoria on todistanut, että valo ja sähkö ovat saman aineen (eetterin) liikkeen muotoja... „Aistimuksena”... Aistimus on liikkuvan aineen kuva. Muutoin kuin aistimusten kautta ei saada tietää mitään mistään aineen muodoista eikä mistään liikkeen muodoista; aistimukset syntyvät liikkuvan aineen vaikutuksesta aistielimiimme. Näin käsittää asian luonnontiede. Punaisen värin aistimus kuvastaa eetterin värähtelyä, jonka nopeus nousee noin 450 triljoonaan sekunnissa. Sinisen värin aistimus kuvastaa eetterin värähtelyä, jonka nopeus nousee noin 620 triljoonaan sekunnissa. Eetterin värähtelyt ovat olemassa meidän valoistimuksemme riippumatta. Meidän valoistimuksemme riippuvat eetterin värähtelyjen vaikutuksesta ihmisen näköelimeen. Meidän aistimuksemme kuvastavat objektiivista todellisuutta, t. s. sitä, mikä on olemassa ihmiskunnasta ja inhimillisistä aistimuksista riippumatta. Näin katsoo luonnontiede asian olevan. Materialismia vastaan kohdistettu Shishkinin järkeily on mitä halpahintaisinta sofistikkaa.

#### 8. „FYYSILLISEN” IDEALISMIN OLEMUS JA MERKITYS

Olemme nähneet, että kysymys uusimmasta fysiikasta johtuvista tieto-opillisista johtopäätöksistä on nostettu esiin ja pohditaan mitä erilaisimmilta näkökannoilta englantilaisessa, saksalaisessa ja ranskalaisessa kirjallisuudessa. Ei voi olla epäilystäkään siitä, etteikö tässä olisi kysymys eräänlaisesta kansainvälisestä aatteellisesta virtauksesta, joka ei riipu jostain määrätystä filosofisesta järjestelmästä, vaan johtuu eräistä filosofian ulkopuolella olevista yleisistä syistä. Edellä esitetty katsaus tosiasioihin osoittaa ilmeisesti, että machilaisuus on „yhteydessä” uuteen fysiikkaan,— ja samalla se osoittaa *aivan vääräksi* sen käsityksen tästä yhteydestä, jota meidän machilaisemme levittivät. Fysiikassa, samoin kuin filosofiassakin, machilaiset

laahustavat orjallisesti *muodin* mukana kykenemättä omalta, marxilaiselta kannaltaan esittämään yleiskatsausta tunne-  
tuista virtauksista ja arvioimaan niiden paikkaa.

Kaksin verroin väärää on kaikki sellainen puhe, että Machin filosofia on „XX vuosisadan luonnontiedon filosofiaa”, „luonnontieteitten uusinta filosofiaa”, „uusinta luonnontieteellistä positivismia” j.n.e. (Bogdanov esipuheessa „Aistimusten analyysiin”, ss. IV, XII; vrt. samaa Jushkevitchilla, Valentinovilla ja kumpp.). Ensinnäkin, machilaisuus on aatteellisesti yhteydessä ainoastaan *yhteen* koulukuntaan nykyisen luonnontieteen *yhdellä* alalla. Toiseksi, ja *tämä on pääasia*, machilaisuutta ei sido tähän koulukuntaan *se, mikä erottaa machilaisuuden kaikista muista idealistisen filosofian suuntauksista ja järjestelmistä, vaan se, mikä sillä on yhteistä kaiken muun filosofisen idealismin kanssa yleensä*. Tarvitsee vain luoda silmäys koko tarkastelemaamme aatteelliseen virtaukseen *kokonaisuudessaan*, niin ei jää epäilyksen varjoakaan tämän väittämän paikkansapitävyyden suhteen. Katsokaa tämän koulukunnan fyysikkoja: saksalaista Machia, ranskalaista Henri Poincaréta, belgialaista P. Duhemia, englantilaista K. Pearsonia. Yhteistä heillä on paljon, heillä on yksi perusta ja yksi suunta, kuten jokainen heistä aivan oikein myöntää, mutta tähän yhteiseen ei kuulu empiriokritismin oppi yleensä eikä Machin oppi vaikkapa „maailman elementeistä” erikoisesti. Kolme viimeksi mainittua fyysikkoo ei edes tunne kumpaakaan oppia. Yhteistä heillä on „ainoastaan” yksi seikka: filosofinen idealismi, johon he kaikki poikkeuksetta *kallistuvat* enemmän tai vähemmän tietoisesti, enemmän tai vähemmän päättävästi. Katsokaa filosofeja, jotka nojautuvat uuden fysiikan *tähän koulukuntaan*, yrittävät tieto-opillisesti perustella ja kehitellä sitä, ja te näette silloin taaskin saksalaisia immanentteja, Machin oppilaita, ranskalaisia uskriitikkoja ja idealisteja, englantilaisia spiritualisteja, venäläisen Lopatinin, ynnä ainoan empiriomonistin A. Bogdanovin. Yhteistä heillä kaikilla on ainoastaan yksi seikka, nimittäin se, että he kaikki enemmän tai vähemmän tietoisesti, enemmän tai vähemmän päättävästi, joko kallistuen jyrkästi ja pikaisesti fideismiin päin tahi tuntien henkilökohtaista vastenmielisyyttä sitä kohtaan (A. Bogdanov), noudattavat filosofista idealismia.



Kyseisen uuden fysiikan koulukunnan perusaatteena on meille aistimuksessa esiintyvän ja teorioittemme heijastaman objektiivisen todellisuuden kieltäminen tahi epäily tällaisen todellisuuden olemassaolon suhteen. Tässä tämä koulukunta eroaa fyysikkojen keskuudessa *yleisen tunnustuksen mukaan* vallitsevasta *materialismista* (jota epätarkasti nimitetään realismiksi, uusmekanismiksi, hylokineetiikaksi ja jota itse fyysikot eivät vähänkään tietoisesti kehittele),— eroaa „fysikaalisen” idealismin koulukuntana.

Selittääksemme tämän viimeksi mainitun oppisanan, joka kuulostaa hyvin oudolta, on palautettava mieliin eräs tapaus uusimman filosofian ja uusimman luonnontieteen historiasta. Vuonna 1866 L. Feuerbach hyökkäsi Johann Müllerin, uusimman fysiologian kuuluisan perustajan, kimppuun ja luki hänet „fysiologisten idealistien” joukkoon (Werke, X, S. 197). Tämän fysiologin idealismi oli siinä, että tutkiessaan aistielintemme mekanismin merkitystä niiden suhteessa aistimuksiin, osoittaessaan esimerkiksi, että valon aistimus saadaan erilaisista silmään kohdistuvista vaikutuksista, hän oli taipuvainen johtamaan tästä sen seikan kieltämisen, että aistimuksemme ovat objektiivisen todellisuuden kuvia. L. Feuerbach huomioi erittäin osuvasti tämän luonnontutkijain yhden koulukunnan taipumuksen „fysiologiseen idealismiin”, t.s. fysiologian tunnettujen tulosten idealistiseen tulkintaan. Taantumuksellinen filosofia käytti sitten pitkän aikaa hyväkseen fysiologian „yhteyttä” filosofiseen idealismiin, etupäässä kantilaiseen. F. A. Lange käytti fysiologiaa valttina kantilaisen idealismin hyväksi ja materialismin kumoamiseksi. Ja immanenteista (jotka A. Bogdanov niin virheellisesti sijoitti Machin ja Kantin välimailla olevaan linjaan) J. Rehmke vartavasten nousi sotajalalle vuonna 1882 sitä luuloa vastaan, että fysiologia antaa vahvistuksen kantilaisuudelle\*. Että monet suuret fysiologit *kallistuivat* noina aikoina idealismiin ja kantilaisuuteen, se on yhtä kiistatonta kuin sekin, että monet suuret fyysikot meidän aikamme *kallistuvat* filosofiseen idealismiin. „Fysikaalinen” idealismi, t.s. tunnetun fyysikkojen koulukunnan idealismi XIX vuosisadan lopulla ja XX vuosisadan alussa, „kumoo” materialismia yhtä vähän, todistaa yhtä vähän idealismin

\* *Johannes Rehmke*. „Philosophie und Kantianismus”, Eisenach, 1882, S. 15 ja seur. („Filosofia ja kantilaisuus”, Eisenach, 1882, ss. 15 ja seur. *Toim.*).

(tahi empiriokritisismien) yhteyttä luonnontieteeseen, kuin mitä F. A. Langen ja „fysiologisten” idealistien vastaavallaisilla yrityksillä oli todistusvoimaa. Kallistuminen taantumuksellisen filosofian puoleen, ilmeten kummassakin tapauksessa yhdellä luonnontutkijain koulukunnalla yhdellä luonnontieteen alalla, on tilapäistä mutkittelua, ohimenevä sairaaloinen ajanjakso tieteen historiassa, kasvusta johtuvaa sairautta, jonka ennen kaikkea on aiheuttanut vanhojen vakiintuneiden käsitteiden *äkkijyrkkä luhistuminen*.

Nykyisen „fysikaalisen” idealismin yhteys nykyisen fysiikan kriisiin on yleisesti tunnustettu, kuten jo ylempänä olemme maininneet. „Nyky aikaista fysiikkaa vastaan suunnatut skeptillisen arvostelun todisteet”, kirjoittaa A. Rey, tarkoittaen ei niinkään paljon skeptikoita kuin Brunetièren tapaisia suoranaisia fideismin kannattajia, „sisältyvät itse asiassa kaikkien skeptikkojen tunnettuun todisteeseen: erimielisyyteen” (fyysikkojen kesken). Mutta nämä erimielisyydet „eivät todista mitään fysiikan objektiivisuutta vastaan”. „Fysiikan historiassa, kuten kaikessa historiassa, voidaan erottaa suuria ajanjaksoja, joita luonnehtii teorian erilainen muoto, erilainen yleinen luonne... Heti kun tehdään yksi niistä löydöistä, jotka vaikuttavat kaikkiin fysiikan osiin saadessaan selville jonkin siihen saakka tuntemattoman tai riittämättömästi arvioidun tärkeän tosiasian, muuttuu koko fysiikan muoto; alkaa uusi ajanjakso. Niin kävi Newtonin löytöjen jälkeen, Joulen—Mayerin ja Carnot'n—Clausiuksen löytöjen jälkeen. Samaa tapahtuu nähtävästi radioaktiivisuuden löytämisen jälkeen... Historioitsija, joka myöhemmin tulee tarkkailemaan tapahtumia jonkin tarpeellisen välimatkan päästä, huomaa vaivatta yhtämittaista kehitystä siellä, missä meidän aikalaisemme näkevät ainoastaan sekkauksia, ristiriitoja, jakautumista eri koulukuntiin. Sekin kriisi, jota fysiikka on näinä viime vuosina kokenut, kuuluu nähtävästi samaan luokkaan (vastoin niitä johtopäätöksiä, joita filosofinen arvostelu on tämän kriisin perusteella tehnyt). Se on tyypillistä kasvun kriisiä (crise de croissance), jonka uudet suuret löydöt ovat aiheuttaneet. Kiistatonta on, että kriisi johtaa fysiikan uudistamiseen — sitä ilman ei olisi kehitystä eikä edistystä — mutta se ei muuta tieteellistä henkeä” (l. c., p. 370—372).

Sovittelija Rey pyrkii yhdistämään kaikki nykyisen fysiikan koulukunnat fideismiä vastaan! Se on hyvää tarkoittava harhaluulo, mutta sittenkin harhaluulo, sillä Machin—Poincarén—Pearsonin koulukunnan kallistuminen idealismiin (toisin sanoen hiottuun fideismiin) on kiistämätön. Ja se fysiikan objektiivisuus, joka liittyy „tieteellisen hengen” perusteisiin erotukseksi fideistisestä hengestä ja jota Rey niin tulisesti puolustaa, ei ole mitään muuta kuin materialismia tarkoittava „häpeilevä” sanamuoto. Fysiikan, samoin kuin kaiken nykyisen luonnontieteen materialistinen perushenki voittaa kaikki ja kaikenlaatuiset kriisit, mutta vain sillä nimenomaisella ehdolla, että metafyyssillinen materialismi vaihdetaan dialektiseen materialismiin.

Sovittelija Rey koettaa hyvin usein hämätä sen, että nykyisen fysiikan kriisi on sen perääntymistä teorioidensa objektiivisen arvon suorasta, päättävästä ja peruuttamattomasta tunnustamisesta, mutta tosiasiat ovat voimakkaampia kuin mitkään sovitteluyritykset. „Matemaatikot”, kirjoittaa Rey, „tottuneina olemaan tekemisissä sellaisen tieteen kanssa, jossa objekti — ainakin näennäisesti — on tiedemiehen järjen luoma ja jossa konkreettiset ilmiöt eivät ainakaan sekaannu tutkimuksiin, ovat muodostaneet itselleen liian abstraktisen käsityksen fysiikasta: yrittäessään lähentää sitä matematiikkaan he ovat siirtäneet matematiikan yleisen teorian fysiikkaan... Kaikki kokeilijat viittaavat matematiikan hengen tunkeutumiseen (invasion) fysikaalisen ajattelun menetelmiin ja fysiikan käsittämiseen. Eikö juuri tästä vaikutuksesta — joka ei menetä voimaansa siitä, että se on joskus piilossa — useissa tapauksissa johdu ajatusten epävarmuus ja horjunta fysiikan objektiivisuuden suhteen, ne kiertotiet, joiden kautta päästään objektiivisuuteen, ja ne esteet, joita tällöin on voitettava?..” (227).

Se on mainiosti sanottu. „Ajattelun horjunta” fysiikan objektiivisuutta koskevassa kysymyksessä — se on muodinmukaisen „fysikaalisen” idealismin ydin.

„...Matematiikan abstraktiset kuvittelut ovat muodostaneet ikään kuin eräänlaisen väliverhon fyysillisen todellisuuden ja sen tavan välille, jolla matemaatikot käsittävät tätä todellisuutta koskevan tieteen. He aavistavat hämärästi fysiikan objektiivisuuden... fysiikkaan käsiksi käydessään he tahtovat olla ennen kaikkea objektiivisiä, he yrittävät nojautua realiteettiin ja pitää kiinni tästä tuesta, mutta

entiset tottumukset ottavat omansa. Ja vieläpä energetiikassakin, joka tahtoi rakentaa maailman kestävämmiin ja pienemmällä määrällä hypoteeseja kuin vanha mekaaninen fysiikka,—pyrkien jäljentämään (déalquer) aistimaailmaa eikä luomaan sitä uudesti,— olemme kuitenkin tekemisissä matemaatikkojen teorioiden kanssa... Matemaatikot ovat tehneet kaikkensa pelastaakseen fysiikan objektiivisuuden, sillä ilman objektiivisuutta — he ymmärtävät tämän erittäin hyvin — ei voi olla puhettakaan fysiikasta... Mutta heidän teoriainsa monimutkaisuus, heidän kiertotiensä jättävät jälkeensä epämukavan tunteen. Se on liian tehtyä, kovin haettava, seipitettyä (édifié); kokeilija ei löydä siitä sitä vaistonvaraista luottamusta, jota hänessä alituinen kosketus fyysilliseen realiteettiin herättää... Näin sanovat oikeastaan kaikki fyysikot, jotka ovat ennen kaikkea fyysikoita — ja heitä on legio — tahi jotka ovat ainoastaan fyysikoita, näin sanoo koko uusmekanistinen koulukunta... Fysiikan kriisi tarkoittaa, että matematiikan henki on valloittanut fysiikan. Fysiikan edistys toisaalta ja matematiikan edistys toisaalta ovat XIX vuosisadalla vieneet näiden molempien tieteiden kiinteään lähentymiseen... Teoreettisesta fysiikasta tuli matemaattinen fysiikka... Silloin alkoi muodollisen fysiikan, t.s. matemaattisen fysiikan ajanjakso, fysiikan, josta tuli puhtaasti matemaattinen,— matemaattisen fysiikan, ei fysiikan haarana, vaan matematiikan haarana. Tässä uudessa vaiheessa matemaatikko, joka oli tottunut konseptuaalisiin (puhtaasti loogisiin) aineksiin, jotka muodostavat hänen työnsä ainoan materiaalin, ja tuntien karkeiden, materiaalistien ainesten kahlehtivan itseään, ainesten, jotka hän havaitsi riittämättömän taipuviksi, ei voinut olla pyrkimättä mahdollisimman paljon abstrahoimaan niistä, kuvittelemaan ne täysin epämateriaalisesti, puhtaasti loogisesti, jopa kokonaan jättäen ne lukuunottamattakin. Ainekset todellisina, objektiivisina seikkoina, t.s. *fyysillisinä* aineksina, katosivat kokonaan. Jäljelle jäivät ainoastaan muodolliset suhteet, joita differentiaaliyhtälöt edustavat... Ellei matemaatikko anna tämän hänen järkensä konstruktiivisen työn pettä itseään..., niin hän löytää teoreettisen fysiikan yhteyden kokemukseen, mutta ensi näkemältä ja asioihin perehtymättömän henkilön kannalta syntyy nähtävästi vaikutelma mielivaltaisesta teoriarakennelmasta... Konsepti, pelkkä käsite astuu todellisten ainesten tilalle...

Näin on selitettävissä historiallisesti, teoreettisen fysiikan omaksuman matemaattisen muodon takia... fysiikan vaiva (le malaise), kriisi ja sen näennäinen loittoneminen objektiivisista tosiasioista" (228—232).

Sellainen on „fysikaalisen” idealismin ensimmäinen syy. Itse tieteen edistys synnyttää taantumuksellisia pyrki-  
myksiä. Luonnontieteen suuri menestys, lähentyminen sellaisiin yhdenlaatuisiin ja yksinkertaisiin materia-  
nsiin, joiden liikkeen lait ovat matemaattisesti käsiteltä-  
vissä, panee matemaatikot unohtamaan materia. „Materia  
katoaa”, pelkät yhtälöt jäävät. Uudessa kehitysvaiheessa  
ja näköjään uudella tavalla saadaan vanha kantilainen  
ajatus: järki sanelee lait luonnolle. Hermann Cohen,  
joka, kuten näimme, on haltioissaan uuden fysiikan  
idealismista hengestä, menee niin pitkälle, että saarnaa  
korkeamman matematiikan käytännönottamista kouluissa —  
idealismien hengen juurruttamiseksi lukiolaisiin, idealismien,  
jonka meidän materialistinen aikakautemme tunkee syrjään  
(Geschichte des Materialismus von A. Lange, 5. Auflage,  
1896, Bd. II, S. XLIX \*). Se on tietysti taantumusmiehen  
tolkutonta haaveilua, ja käytännössä siinä ei ole eikä voi  
olla mitään muuta kuin ammattimiesten pienen murto-osan  
ohimenevää viettymystä idealismiin. Mutta erittäin kuvaa-  
vaa on, kuinka hukkuva tarttuu oljenkorteen, millaisin  
hiotuin keinoin sivistyneen porvariston edustajat yrittävät  
keinotekoisesti säilyttää tai etsiä paikkaa fideismille, jota  
kansanjoukkojen alimmissa kerroksissa synnyttää tietämät-  
tömyys, sorronalainen asema ja kapitalististen ristiriitojen  
mielelön raakuus.

Toinen syy, joka on synnyttänyt „fysikaalisen” idealis-  
min, on *relativismin*, tietomme suhteellisuuden periaate,  
tämä periaate, jota tyrkytetään erikoisella voimalla fyysi-  
koille vanhojen teorioiden jyrkän luhistumisen kaudella ja  
joka — *kun ei tunneta dialektiikkaa* — johtaa väistämättö-  
mästi idealismiin.

Tämä kysymys relativismin ja dialektiikan suhteesta on  
miltei kaikkein tärkein machilaisuuden teoreettisia kommel-  
luksia selitettäessä. Niinpä esimerkiksi Reyllä, kuten kai-  
killa eurooppalaisilla positivistilla, ei ole aavistustakaan  
Marxin dialektiikasta. Dialektiikka sanaa hän käyttää

\* — A. Lange. „Materialismin historia”, 5. painos, 1896, II osa, s. XLIX. Toim.

yksinomaan idealistista filosofista mietiskelyä tarkoittamaan. Siksi hän, tuntiessaan uuden fysiikan kompastuneen relativismissa, rimpuilee avuttomasti koettaessaan tehdä eroa kohtuullisen ja kohtuuttoman relativismin välillä. Tietysti, „kohtuuton relativismi on loogisesti, ellei käytännössä, todellisen skeptisismien rajalla” (215), mutta Poincarélla, nähkääs, ei ole tätä „kohtuutonta” relativismia. Voidaanhan machilaisuuden kohentamiseksi punnita, kuten apteekissa, hiukan enemmän tai hiukan vähemmän relativismia, ja siinä koko juttu!

Ainoan teoreettisesti oikean kysymyksenasettelun relativismista antaa todellisuudessa Marxin ja Engelsin materialistinen dialektiikka, ja ellei sitä tunneta, niin on se *kiertämättömästi* johtava relativismista filosofiseen idealismiin. Jo yksin se, ettei ymmärretä tätä seikkaa, on muuten riittävä tekemään aivan merkityksettömäksi hra Bermanin järjestömän kirjasen „Dialektiikasta nykyisen tietoteorian valossa”; hra Berman toistaa vanhaa, iänikuista lorua dialektiikasta, jota hän ei ole ensinkään ymmärtänyt. Olemme jo nähneet, että samanlaista ymmärtämättömyyttä tietoteoriassa ilmenee *kaikilla* machilaisilla *joka askeleella*.

Kaikki fysiikan vanhat totuudet, sellaisetkin, joita on pidetty kiistattomina ja järkkymättöminä, osoittautuvat suhteelliseksi totuuksiksi, — *siis* ei voi olla minkäänlaista ihmiskunnasta riippumatonta objektiivista totuutta. Näin ei järkeile ainoastaan koko machilaisuus, vaan yleensä koko „fysikaalinen” idealismi. Että suhteellisten totuuksien summasta niiden kehityksessä muodostuu absoluuttinen totuus, että suhteelliset totuudet ovat ihmiskunnasta riippumattoman objektiin suhteellisesti oikeita heijastumia, että nämä heijastumat tulevat yhä oikeammiksi, että jokaisessa tieteellisessä totuudessa, sen suhteellisuudesta huolimatta, on absoluuttisen totuuden aines, — kaikki nämä seikat, jotka ovat itsestään selviä jokaiselle, joka on syventynyt Engelsin „Anti-Dühringiin”, ovat „nykyaikaiselle” tietoteorialle seitsemän sinetin taakse kätkeyty kirja.

Sellaiset teokset kuin Duhemin „Fysiikan teoria” \* tai Stallon „Nykyisen fysiikan käsitteitä ja teorioita” \*\*, joita

\* P. Duhem. „La théorie physique, son objet et sa structure”, Paris, 1906 (..Fysiikan teoria, tutkimusesine ja rakenne”, Pariisi, 1906. Toim.).

\*\* J. B. Stallo. „The Concepts and Theories of Modern Physics”, Lond., 1882. On ranskalainen ja saksalainen käännös.

Mach erikoisesti suosittelee, osoittavat varsin havainnollisesti, että nämä „fysikaaliset” idealistit panevat eniten painoa nimenomaan tietojemme suhteellisuuden todistamiseen, horjuen itse asiassa idealismin ja dialektisen materialismin välillä. Molemmat kirjoittajat, jotka kuuluvat eri aikakausiin ja tarkastelevat kysymystä eri näkökannoilta (Duhem on fysiikan erikoistuntija, joka on työskennellyt 20 vuotta tällä alalla; Stallo — entinen oikeauskoinen hegeliläinen, joka häpeää vuonna 1848 vanhassa hegeliläisessä hengessä julkaisemaansa luonnonfilosofiaa), käyvät kaikkein kiivaimmin sotaa atomistis-mekaanistista luonnonkäsitystä vastaan. He todistelevat, että se on rajoittunut käsitys, ettei sitä voida tunnustaa tietojemme rajaksi, että monet käsitykset tällä kannalla olevilla kirjoittajilla ovat puutuneita. Ja sellainen *vanhan* materialismin vika onkin ilmeinen; siitä, ettei ymmärretä kaikkien tieteellisten teoriain suhteellisuutta, ettei tunneta dialektiikkaa, että liioitellaan mekaanista näkökantaa, — siitä Engels moitti aikaisempia materialisteja. Mutta Engels pystyi (erotukseksi Stallosta) heittäämään pois hegeliläisen idealismin ja *ymmärtämään* Hegelin dialektiikan nerokkaan totuuden jyvän. Engels luopui vanhasta, metafysiillisestä materialismista *dialektisen* materialismin vuoksi, eikä subjektivismiin luisuvan relativismin vuoksi. „Mekaaninen teoria”, sanoo esim. Stallo, „yhdessä kaikkien metafysiillisten teoriain kanssa hypostasioi osittaisia, ajatuksellisia ja kenties puhtaasti sovinnaisia attribuuttiryhmiä tahi erillisiä attribuutteja ja käsittelee niitä objektiivisen todellisuuden eri muotoina” (p. 150). Se on oikein, ellette te kieltäydy tunnustamasta objektiivista todellisuutta ja käytte sotaa metafysiikkaa, sen epädialektisuutta vastaan. Stallo ei ole tätä itselleen selvittänyt. Materialistista dialektiikkaa hän ei ole ymmärtänyt ja sen vuoksi hän usein luisuu relativismin kautta subjektivismiin ja idealismiin.

Samoin Duhem. Suunnattoman suurin voimankulutuksin hän todistelee monilla samanlaisilla fysiikan historiasta otetuilla mielenkiintoisilla ja arvokkailla esimerkeillä, jollaisia usein voidaan tavata Machilla, että „jokainen fysiikan laki on väliaikainen ja suhteellinen, koska se on likipitäinen” (280). On siinäkin mies, kun kolkuttelee avointa ovea! — ajattelee marxilainen lukiessaan pitkiä mietteitä tästä aiheesta. Mutta Duhemin, Stallon,

Machin ja Poincarén onnettomuus onkin juuri siinä, että he eivät näe dialektisen materialismin avaamaa ovea. Kun eivät kykene määrittelemään oikein relativismia, he luisuvat siitä idealismiin. „Fysiikan laki ei oikeastaan ole totuudenmukainen eikä väärä, vaan likipitäinen”, kirjoittaa Duhem (p. 274). Tässä „vaan” sanassa alkaa jo väärä ajatus, alkaa rajan poispyyhkiminen tieteen teorian, joka *kuvastaa objektia* likipitäen, t.s. lähenee objektiivista totuutta, ja mielivaltaisen, mielikuvituksen, puhtaasti soinnnaisen teorian, esimerkiksi uskonnon teorian tai shakkipelin teorian välillä.

Tämä väärä ajatus menee Duhemilla niin pitkälle, että hän julistaa *metafysiikaksi* (p. 10) kysymyksen siitä, vastaako aisti-ilmioitä „aineellinen todellisuus”: alas kysymys todellisuudesta; meidän käsitteemme ja hypoteesimme ovat pelkkiä symboleja (signes, p. 26), „mielivaltaisia” (27) rakennelmia j.n.e. Tästä on enää askel idealismiin, „uskovaisen fysiikkaan”, jollaista hra Pierre Duhem saarnaakin kantilaisuuden hengessä (Reyllä, p. 162; vrt. p. 160). Ja kunnon Adler (Fritz) — myöskin machilainen, joka haluaa olla marxilainen! — ei keksinyt mitään viisaampaa kuin „oikaista” Duhemia seuraavalla tavalla: hänhän poistaa „ilmiöiden takana piilevät realiteetit ainoastaan teorian objekteina, mutta ei *todellisuuden objekteina*” \*. Se on meille jo tuttua kantilaisuuden arvostelua Humen ja Berkeleyyn näkökannalta.

Mutta P. Duhemilla ei voi olla puhettakaan mistään tietoisesta kantilaisuudesta. Hän vain *hoipertelee* samoin kuin Mach, tietämättä, mistä saisi tukea relativismilleen. Monissa kohdin hän tulee aivan lähelle dialektista materialismia. Me tunnemme äänen „sellaisena kuin se on ole-massa suhteessa meihin, mutta emme sellaisena, kuin se on sinänsä, äänen synnyttäneissä kappaleissa. Akustiikan teorit antavat meille mahdollisuuden tiedostaa tämän todellisuuden, josta aistimuksemme tuovat esille vain sen, mikä on ulkonaista ja pinnallista. Ne sanovat meille, että siellä, missä havaintomme sieppaavat ainoastaan sen ilmiön, jota me sanomme ääneksi, on todellisuudessa säännöllinen, hyvin pieni ja hyvin nopea liike” j.n.e. (p. 7). Eivät kappaleet ole aistimusten symboleja, vaan aistimuk-

\* „Kääntäjän huomautus” Duhemin kirjan saksalaiseen käännökseen, Lpz., 1908, J. Barth.



set ovat kappaleiden symboleja (oikeammin sanoen kuvia). „Fysiikan kehitys aiheuttaa alituista taistelua luonnon, joka ei väsy antamaan aineistoa, ja järjen välillä, joka ei väsy tiedostamiseen” (p. 32)— luonto on ääretön, samoin kuin on ääretön sen pienin osanekin (elektronikin siihen luetuna), mutta järki muuttaa yhtä loputtomasti „olioita sinänsä” „olioiksi meitä varten”. „Taistelu todellisuuden ja fysiikan lakien välillä tulee jatkumaan loppumattomiin; jokaista lakia vastaan, jonka fysiikka muovaa, todellisuus asettaa ennemmin tai myöhemmin karkean kumoamisen — kumoamisen tosiasiain kautta; mutta fysiikka tulee väsymättä parantelemaan, muuttelemaan, monimutkaistamaan kumottua lakia” (290). Tuo olisi aivan oikeata dialektisen materialismin esitystä, jos tekijä vain pitäisi lujasti kiinni tämän ihmiskunnasta riippumattoman objektiivisen todellisuuden olemassaolosta. „...Fysiikan teoria ei ole puhtaasti keinotekoinen järjestelmä, joka on tänään sopiva, mutta huomenna kelvoton. Se on yhä enemmän luonnollista luokittelua, niiden realiteettien yhä selvempää kuvastusta, joita kokeellinen metodi ei voi nähdä välittömästi” (kirjaimellisesti: kasvoista kasvoihin: face à face, p. 445).

Viimeisellä lauseella machilainen Duhem mairittelee kantilaista idealismia: niin kuin muka avautuisi polku jollekin muulle metodille, paitsi „kokeelliselle”, niin kuin me emme muka tiedostaisi „olioita sinänsä” suoraan, välittömästi kasvoista kasvoihin. Mutta jos fysiikan teoria tulee yhä luonnollisemmaksi, niin siis meidän tajunnastamme riippumatta on olemassa „luonto”, todellisuus, jota tämä teoria „kuvastaa”, — juuri sellainen on dialektisen materialismin mielipide.

Sanalla sanoen, tämänpäiväinen „fysikaalinen” idealismi, aivan samoin kuin eilinen „fysiologinen” idealismi, merkitsee ainoastaan sitä, että yksi luonnontutkijain koulukunta yhdellä luonnontieteen alalla on luisunut taantumukseksi filosofiaan kykenemättä suoraan ja kerralla nousemaan metafyyillisestä materialismista dialektiseen materialismiin\*. Nykyinen fysiikka on ottamassa tätä askelta

\* Kuuluisa kemisti William Ramsay sanoo: „Minulta kysytään usein: eikö sähkö ole väreilyä? Miten voidaan selittää langaton lennätin pienten osasten eli hiukkasten (korpuskulien) siirtymisellä? — Vastaus tähän on seuraava: sähkö on *olio*; se *on* (Ramsayn kursivoima) noita pieniä hiukkasia, mutta kun nämä hiukkaset irtaantuvat jostakin objektista, niin etetterissä leviää valoaallon tapainen aalto, ja tätä aaltoa käytetään langatonta lennätintä varten” (William Ramsay. „Essays, Biographical and Chemical”, Lond., 1908, p. 126) („Biografisia

ja se ottaa sen, mutta se ei kulje luonnontieteen ainoaan oikeaan metodiin ja ainoaan oikeaan filosofiaan suoraan, vaan mutkitellen, ei tietoisesti, vaan vaistonvaraisesti, näkemättä selvästi „loppupäämääräänsä”, vaan lähestyen sitä hapuillen, horjuen, jopa joskus takaperinkin. Nykyinen fysiikka on synnytyvuoteella. Se synnyttää dialektisen materialismin. Synnytys on tuskallinen. Paitsi elävää ja elinkykyistä olentoa, se antaa väistämättömästi joitakin kuolleita tuotteita, jonkinlaista kuonaa, jonka paikka on roskatunkiolla. Tämän kuonan joukkoon kuuluu koko fysikaalinen idealismi, koko empiriokriittinen filosofia yhdessä empiriosymbolismin, empiriomonismin y.m.s. kera.

---

ja kemialla koskevia kirjoitelmia”, Lontoo, 1908, s. 126. *Toim.*) Kerrottuaan radiumin muuttumisesta heliumiksi Ramsay huomauttaa: „Ainakaan yhtä niin sanottua alkuaikainetta ei nyt enää voida katsoa viimeiseksi materiaksi; se muuttuu itse yksinkertaisemmaksi materian muodoksi” (p. 160). „On melkein epäilemätöntä, että negatiivinen sähkö on materian erikoinen muoto; mutta positiivinen sähkö on materiaa, joka on vailla negatiivista sähköä, t.s. se on materia miinus tämä sähkömateria” (176). „Mitä on sähkö? Ennen luultiin, että on kahdenlaista sähköä, positiivista ja negatiivista. Niihin aikoihin ei voitu vastata asetettuun kysymykseen. Mutta uusimmat tutkimukset tekevät todennäköiseksi, että se mitä on totuttu nimittämään negatiiviseksi sähköksi, on todellisuudessa (really) substanssi. Tosiaanakin, sen osasten suhteellinen paino on mitattu. Tämä osanen on likipitään yksi seitsemäsadas osa vedyn atomin massasta... Sähkön atomeja nimitetään elektroneiksi” (196). Jos meidän machilaisemme, jotka kirjoittelevat kirjoja ja artikkeleita filosofisista aiheista, osaisivat ajatella, niin he ymmärtäisivät, että sanat: „materia katoaa”, „materia pelkistyy sähköksi” j.n.e., ovat vain sen totuuden tieto-opillisen avutonta ilmaismista, että onnistutaan löytämään uusia materian muotoja, uusia materian liikkeen muotoja, saattamaan vanhat muodot näiksi uusiksi j.n.e.

VI LUKU  
EMPIRIOKRITISISMI  
JA HISTORIALLINEN MATERIALISMI

Venäläiset machilaiset, kuten jo olemme nähneet, jakautuvat kahteen leiriin: hra V. Tshernov ja „Russkoje Bogatstvo”<sup>75</sup> avustajat ovat ehjiä ja johdonmukaisia dialektisen materialismin vastustajia sekä filosofiassa että historiassa. Toisen, meitä nyt enemmän kiinnostavan machilaisten seuran jäsenet haluavat olla marxilaisia ja pyrkivät kaikin tavoin vakuuttelemaan lukijoille, että machilaisuus on sovitettavissa yhteen Marxin ja Engelsin historiallisen materialismin kanssa. Tosin nämä vakuuttelut jäävät enimmäkseen pelkiksi vakuutteluiksi: ei ainoakaan machilainen, joka haluaa olla marxilainen, ole tehnyt pienintäkään yritystä esittää vähänkään järjestelmällisesti empiriokritismin perustajain todellisia tendenssejä yhteiskuntatieteiden alalla. Koskettelemme lyhyesti tätä kysymystä ja otamme aluksi kirjallisuudessa esiintyviä saksalaisten empiriokriitikkojen ja sitten heidän venäläisten oppilaittensa lausuntoja.

1. SAKSALAISTEN EMPIRIOKRITIKKOJEN RETKEILYT  
YHTEISKUNTATIETEIDEN ALALLE

Vuonna 1895, vielä R. Avenariuksen eläessä, hänen julkaisemassaan filosofisessa aikakauslehdessä oli hänen oppilaansa F. Blein kirjoitus: „Metafysiikka poliittisessa taloustieteessä”<sup>\*</sup>. Kaikki empiriokritismin opettajat eivät käy sotaa ainoastaan avoimen, tietoisien filosofien

<sup>\*</sup> „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie”, 1895, XIX nide. *F. Blei*. „Die Metaphysik in der Nationalökonomie”, ss. 378—390 („Tieteellisen filosofian neljännesvuosijulkaisu”, 1895, XIX nide. *F. Blei*. „Metafysiikka poliittisessä taloustieteessä”, ss. 378—390. *Toim.*).

materialismin „metafysiikkaa”, vaan myös materialistisen tietoteorian kannalla vaistonvaraisesti olevan luonnontieteen „metafysiikkaa” vastaan. Oppipoika lähtee sotaan metafysiikkaa vastaan poliittisessa taloustieteessä. Tämä sota on suunnattu mitä erilaisimpia poliittisessa taloustieteessä esiintyviä koulukuntia vastaan, mutta meitä kiinnostaa yksinomaan Marxin ja Engelsin koulukuntaa vastaan esitetyn empiriokriittillisen todistelun luonne.

„Tämän tutkimuksen tarkoitus”, kirjoittaa F. Blei, „on osoittaa, että koko nykyinen poliittinen taloustiede talouselämän ilmiöitä selittäessään käyttää metafysiillisiä oletuksia: se „johtaa” talouden „lait” sen „luonnosta”, ja ihminen esiintyy vain jonakin satunnaisena näihin „lakeihin” nähden... Poliittinen taloustiede kaikkine tähänastisine teorioineen seisoo metafysiillisellä pohjalla, kaikki sen teorit ovat epäbiologisia ja niin ollen epätieteellisiä ja arvoittomia tiedolle... Teoreetikot eivät tiedä, mihin he rakentavat teorioitaan, minkä maaperän hedelmiä nämä teorit ovat. He ovat olevinaan realisteja, jotka toimivat ilman minkäänlaisia oletuksia, he kun näet askartelevat niin „yksinkertaisten” (nüchterne), „käytännöllisten”, „ilmeisten” (sinnfällige) taloudellisten ilmiöiden parissa... Ja heillä kaikilla on monien fysiologian suuntausten kanssa se sukulaisille ominainen yhdennäköisyys, jonka antaa lapsille — tässä tapauksessa fysiologeille ja taloustieteilijöille — ainoastaan polveutuminen samoista vanhemmista, nimittäin metafysiikasta ja spekulatiosta. Yksi taloustieteilijäin koulukunta erittelee „talouden” „ilmiöitä” (Avenarius ja hänen koulukuntansa panevat tavallisia sanoja lainausmerkkeihin haluten näyttää, että he, tosifilosofit, ymmärtävät moisen vulgääriin, „tieto-opillisella erittelyllä” vielä puhdistamattoman, sanankäytön koko „metafyysillisyyden”) asettamatta tällä tiellä löytämänsä (das Gefundene) yhteyteen yksilöiden käyttäytymisen kanssa: fysiologit sulkevat pois tutkimuksistaan yksilön käyttäytymisen „sielun vaikutuksina” (Wirkungen der Seele),— tämän suuntauksen taloustieteilijät julistavat yksilöiden käyttäytymisen merkityksettömäksi (eine Negligible) „talouden immanenttien lakien” suhteen (378—379). Marxilla on teoria todennut konstruoitujen tapahtumien perusteella „taloudellisia lakeja”, jolloin „lait” olivat riippuvaisen vitaalisanjan alkuosassa (Initialabschnitt), taloudelliset

prosessit taas loppuosassa (Finalabschnitt)... „Taloudesta” tuli taloustieteilijöillä transcendenttinen kategoria, jossa he löysivät ne „lait”, jotka he halusivat löytää: „pääoman” ja „työn”, „koron”, „työpalkan” ja „voiton” „lait”. Ihmisestä tuli taloustieteilijöillä „kapitalistin”, „työmiehen” j.n.e. platoninen käsite. Sosialismi luonnehtii „kapitalistin” „voitonhimoiseksi”, liberalismi työmiehen „vaateliaaksi”, — ja molemmat lait selitettiin „pääoman lainmukaisesta vaikutuksesta” johtuviksi (381—382).

„Marx ryhtyi tutkimaan ranskalaista sosialismia ja poliittista taloustiedettä omaten jo sosialistisen maailmankatsomuksen ja hänen tietopäämääränään oli antaa „teoreettinen perustelu” tälle maailmankatsomukselle sen alkuarvon „turvaamiseksi”. Marx löysi Ricardolta arvolain, mutta... ranskalaisten sosialistien Ricardosta tekemät johtopäätökset eivät voineet tyydyttää Marxia hänen vitaalidifferenssiksi saatetun *E*-arvonsa, t.s. „maailmankatsomuksen”, „turvaamiseksi”, sillä nämä johtopäätökset kuuluivat jo osana hänen alkuarvonsa sisältöön „suuttumuksena työläisten rosvoamisesta” j.n.e. Johtopäätökset torjuttiin „taloudellisesti muodollisesti väärinä”, sillä ne ovat pelkkää „moraalin soveltamista taloustieteeseen”. „Mutta se, mikä on väärää muodollisessa taloudellisessa suhteessa, voi olla oikeata maailmanhistoriallisessa mielessä. Jos joukon siveellisyystajunta selittää jonkin taloudellisen tosiasian epäoikeutetuksi, niin se on todistus siitä, että tuo tosiasia on elänyt yli aikansa, että on ilmaantunut uusia taloudellisia tosiasioita, joiden takia tuo tosiasia on tullut sietämättömäksi ja kestävämmäksi. Muodollisen taloudellisen valheen takana voi siis piillä tosiperäinen taloudellinen sisältö” (Engels alkulauseessa „Filosofian kurjuuteen”).

„Tässä sitaatissa”, jatkaa F. Blei esitettyään lainauksen Engelsiltä, „on kirvoitettu (abgehoben — Avenariuksen ammattisana, joka tarkoittaa: on mennyt tietoisuuteen, selvästi erottautunut) riippuvaisen sarjan keskijakso (Medialabschnitt), joka meitä tässä kiinnostaa. Sen „tiedon” jälkeen, että „vääryyden siveellisen tajuamisen takana” täytyy piillä „taloudellisen tosiasian”, seuraa loppujakso”... (Finalabschnitt: Marxin teoria on lausuma, t.s. *E*-arvo, s.o. vitaalidifferenssi, joka läpäisee kolme vaihetta, kolme jaksoa: alun, keskivälin, lopun, Initialabschnitt,

Medialabschnitt, Finalabschnitt)... „s.o. tämän „taloudellisen tosiasian” „tiedostaminen”. Eli toisin sanoen: nyt pitää alkuarvo”, „maailmankatsomus” „löytää jälleen” „taloudellisista tosiasioista” tämän alkuarvon „turvaamiseksi”. Tämä riippuvan sarjan määrätty muunnos sisältää jo Marxin metafysiikan,— yhdentekevää, millaisena „tiedostettu” esiintyy loppujaksossa (Finalabschnitt). „Sosialistista maailmankatsomusta” itsenäisenä *E*-arvona, „ehdotonta totuutta” perustellaan „jälkeenpäin” „erikoisella” tietoteorialla — nimittäin Marxin taloudellisella oppijärjestelmällä ja materialistisella historioteorialla... Lisäarvokäsitteen avulla „subjektiivisesti” „totuudellinen” Marxin maailmankatsomuksessa löytää „objektiivisen totuutensa” „taloudellisten kategoriain” tietoteoriassa, — alkuarvon turvaaminen on suoritettu, metafysiikka on saanut jälkeenpäin tietokritiikkinsä” (384—386).

Lukija on varmaankin meille vihainen siitä, että lainailemme noin pitkälti tuota uskomattoman latteaa hölynpölyä, tuota valheoppinutta pelleilyä Avenariuksen terminologian puvussa. Mutta — *wer den Feind will verstehen, muss im Feindes Lande gehen*: ken tahtoo tuntea *vihollisen*, hänen täytyy käydä *vihollismaassa*<sup>76</sup>. Ja R. Avenariuksen filosofinen aikakauslehti on todellinen vihollismaa marxilaisille. Me kehotammekin lukijaa hetkeksi voittamaan oikeutetun vastenmielisyytensä porvarillisen tieteen klovneja kohtaan ja erittelemään Avenariuksen oppilaan ja työtoverin argumentointia.

Ensimmäinen argumentti: Marx on „metafyysikko”, joka ei ole ymmärtänyt tieto-opillista „käsitteiden kritiikkiä”, ei ole laatinut yleistä tietoteoriaa, vaan on muitta mutkitta pistänyt materialismin omaan „erikoiseen tietoteoriaansa”.

Tässä argumentissa ei ole mitään, mikä kuuluisi henkilökohtaisesti Bleille ja ainoastaan Bleille. Olemme nähneet jo kymmeniä ja satoja kertoja, kuinka *kaikki* empiriokritismin perustajat ja *kaikki* venäläiset machilaiset syyttävät materialismia „metafyysikasta” eli oikeammin sanoen kertailevat kantilaisten, humelaisten, idealistien nukkavieruja todisteita materialistista „metafyysikkaa” vastaan.

Toinen argumentti: marxilaisuus on yhtä metafyysillistä kuin luonnontiedekin (fysiologia).— Tähänkään argumenttiin ei „syyllinen” ole Blei, vaan Mach ja Avenarius, sillä he ovat julistaneet sodan „luonnonhistoriallista metafyysikk-

kaa" vastaan, antaen tämän nimen sille vaistonvaraisesti materialistiselle tietoteorialle, josta luonnontutkijain valtava enemmistö (oman tunnustuksensa mukaan ja kaikkien vähänkin kysymystä tuntevien henkilöiden arvion mukaan) pitää kiinni.

Kolmas argumentti: marxilaisuus julistaa „persoonallisuuden” merkityksettömäksi suureeksi, *quantité négligeable*, se katsoo ihmisen „sattumaksi”, alistaa hänet jonkinlaisten „immanenttien taloudellisten lakien alaiseksi”, siltä puuttuu sen erittely, minkä me tapaamme — des Gefundenen, mikä on meille annettu j.n.e.— Tämä todiste *kokonaisuudessaan* kertoo empiriokritisismillä „alkuperuste-koordinaation” aatepiirin, t.s. Avenariuksen teorian *idealistic* temppuilun aatepiirin. Blei on aivan oikeassa siinä, että Marxilta ja Engelsiltä ei löydy moisen idealistisen lorun tunnustamisen varjoakaan ja että tämän lorun kannalta joudutaan kiertämättömästi torjumaan marxilaisuus *kokonaisuudessaan*, alusta alkaen, sen filosofisista peruskäsitteistä alkaen.

Neljäs argumentti: Marxin teoria on „epäbiologinen”, se ei tiedä kerrassaan mitään „vitaalidifferensseista” eikä muusta samantapaisesta biologisilla termeillä leikkimisestä, joka muodostaa taantumuksellisen professorin, Avenariuksen, „tieteen”.— Blein argumentti on oikea machilaisuuden näkökannalta, sillä juopa Marxin teorian ja Avenariuksen „biologisten” joutavuuksien välillä pistää todellakin heti silmään. Näemme kohta, kuinka venäläiset machilaiset, haluten olla marxilaisia, ovat todellisuudessa kulkeneet Blein jälkiä.

Viides argumentti: Marxin teorian puoluekantaisuus, puolueellisuus, hänen ennakkoratkaisunsa. *Koko* empiriokritisismi, eikä suinkaan yksin Blei, väittää olevansa puolueeton sekä filosofiassa että yhteiskuntatieteessä. Ei sosialismia eikä liberalismia. Ei rajankäyntiä filosofian perustavien ja sovittamattomien suuntausten, materialismin ja idealismin, välillä, vaan pyrkimys nousta niiden *yläpuolelle*. Olemme seuranneet tätä machilaisuuden tendenssiä pitkässä tieto-opin kysymysten sarjassa, eikä meillä ole oikeutta ihmetellä tavatessamme sen sosiologiassa.

Kuudes „argumentti”: „objektiivisen” totuuden pilkkaminen. Blei vainusi heti, ja vainusi aivan oikein, että historiallinen materialismi ja koko Marxin taloudellinen

oppi on kauttaaltaan kyllästetty objektiivisen totuuden tunnustamisella. Ja Blei ilmaisi oikein Machin ja Avenariuksen opin tendenssit, kun hän niin sanoaksemme „jo kynnykseltä” torjui marxilaisuuden juuri objektiivista totuutta koskevan ajatuksen vuoksi,— kun hän heti julisti, että marxilaisuuden opin takana ei todellisuudessa piile mitään muuta paitsi Marxin „subjektiivisia” mielipiteitä.

Ja jos meidän machilaisemme kieltävät Blein (ja he varmastikin kieltävät hänet), niin me sanomme heille: ei pidä syyttää peiliä, jos... j.n.e. Blei on peili, joka kuvastaa *oikein* empiriokritismin tendenssejä, mutta machilaisemme luopuminen hänestä on vain todistus heidän hyvistä aikomuksistaan — ja heidän mielettömästä eklektisestä pyrkimyksestään yhdistää Marx ja Avenarius toisiinsa.

Bleistä siirrymme Petzoldtiin. Kun edellinen on pelkkä oppilas, niin jälkimmäisen julistavat opettajaksi sellaisetkin huomattavat empiriokriitikot kuin Lesevitsh. Kun Blei asetti suoraan kysymyksen marxilaisuudesta, niin Petzoldt — joka ei alennu ottamaan lukuun jotakin Marxia tai Engelsiä — esittää myönteisessä muodossa empiriokritismin katsoimuksia sosiologiassa, antaen mahdollisuuden vertailla niitä ja marxilaisuutta.

Toinen osa Petzoldtin „Johdatusta puhtaasti kokemuksen filosofiaan” on otsikoitu: „Tiellä pysyväisyyteen” („Auf dem Wege zum Dauernden”). Tekijä laskee tutkimuksensa perustaksi pysyväisyys- eli stabiliteettitendenssin. „Ihmiskunnan lopullinen (endgültig), pysyvä, stabiili tila voidaan muodolliselta kannalta esittää pääpiirteissään. Sillä tavoin saamme perusteet etiikalle, estetiikalle ja muodolliselle tietoteorialle” (S. III). „Inhimillinen kehitys sisältää itse oman päämääränsä”, se kulkee „täydellistä (vollkommenen) stabiilia tilaa kohti” (60). Tätä osoittavat merkit ovat monilukuiset ja moninaiset. Onko esimerkiksi montakaan sellaista kiivasta radikaalia, joka ei olisi vanhetessaan „viisastunut”, tullut maltillisemmaksi? Totta kyllä, tämä „ennenaikainen stabiliteetti” (S. 62) on poroporvarin ominaisuus. Mutta eivätkö poroporvarit muodosta „tiivistä enemmistöä”? (S. 62).

Filosofimme tekemä kursiivilla painettu johtopäätös kuuluu: „Meidän ajattelumme ja luomistyömme kaikkien tarkoitusten oleellisin tunnusmerkki on stabiliteetti” (72). Selitys: monet „eivät jaksa katsella”, kun taulu riippuu



seinällä vinossa tai avain on pantu pöydälle vinoon. Eivätkä sellaiset henkilöt „suinkaan ole välttämättä pedanteja” (72). Heillä on „sellainen tunne, että jotain on epäjärjestyksessä” (72; Petzoldin kursivoima). Sanalla sanoen, „stabiliteetitendensi on pyrkimystä lopulliseen, olemukseltaan viimeiseen olotilaan” (73). Kaikki tämä on toisen niteen viidennestä luvusta, jonka otsikko on: „Psyykillinen stabiliteetitendensi”. Kaikki todistukset tämän tendenssin puolesta ovat erittäin painavia. Esimerkiksi: „Henkilöt, jotka kiipeilevät mielellään vuorten huipuille, seuraavat pyrkimystä äärimmäiseen ja korkeimpaan alkuperäisessä, paikallisessa mielessä. Heitä ei kannusta siihen aina pelkkä halu nähdä laaja näköala ja saada fyysillistä harjoitusta, pyrkimys puhtaaseen ilmaan ja suureen luontoon, vaan niin ikään jokaisessa elimellisessä olennossa syvällä oleva pyrkimys pitää sitkeästi kiinni kerran otetusta toiminnan suunnasta aina luonnollisen päämäärän saavuttamiseen saakka” (73). Vielä esimerkki: millaisia rahassumia ihmiset maksavatkaan saadakseen hankituksi täydellisen postimerkkikokoelman! „Päätä saattaa huimata postimerkkikauppiaan hintaluetteloa katsellessa... Mutta sittenkään ei ole mitään luonnollisempaa ja ymmärrettävämpää kuin tämä pyrkimys stabiliteettiin” (74).

Filosofisesti sivistymättömät henkilöt eivät ymmärrä stabiliteetin tai ajattelun säästämisen periaatteiden koko laajakantoisuutta. Petzoldt kehittää maallikoita varten seikkaperäisesti „teoriaansa”. „Sääli on ilmaus välittömästä stabiilin tilan tarpeesta” — niin kuuluu 28. §:n sisältö... „Sääli ei ole havaitun kärsimyksen toistumista eikä kaksintumista, vaan kärsimystä tämän kärsimyksen johdosta... Säälin välittömyyttä on tehostettava mitä ponttevimmin. Jos myönnämme sen, niin samalla myönnämme senkin, että toisten onni voi yhtä välittömästi ja alkuperäisesti kiinnostaa ihmistä kuin hänen omakin onnensa. Niin ollen torjumme samalla kaikenlaisen utilitaristisen ja eudaimonistisen siveysopin perustelun. Ihmisluonto, nimenomaan sen pyrkimyksen vuoksi pysyvyyteen ja lepoon, ei ole pohjaltaan paha, vaan avulias.

„Säälin välittömyys ilmenee usein avunannon välittömyydessä. Toisen pelastamiseksi useinkin syöksytään empimättä hukkuvan avuksi. Kuoleman kanssa kamppailevan ihmisen näkeminen on sietämätöntä, ja se panee apuun

rientävän unohtamaan kaikki muut velvollisuutensa, jopa panemaan alttiiksi oman ja omaistensa olemassaolon säilyttääkseen jonkun rappeutuneen juomarin hyödyttömän hengen, t.s. sääli saattaa määrätyissä olosuhteissa viedä tekoihin, joita siveelliseltä kannalta katsoen ei voida hyväksyä”...

Ja tuollaista sanoinkuvaamatonta latteutta on empirio-kriittisessä filosofiassa kymmeniä ja satoja sivuja!

Moraali johdetaan „siveellisen stabiilin tilan” käsitteestä (toisen niteen toinen osa: „Sielun stabiilit tilat”, 1. luku: „Siveellisestä stabiilitilasta”). „Stabiili tila ei käsitteensä mukaan sisällä ainoassakaan osassaan minkäänlaisia muuttumisen ehtoja. Tästä seuraa ilman muuta, että tämä tila ei jätä minkäänlaista mahdollisuutta *sodalle*” (202). „Taloudellinen ja yhteiskunnallinen tasa-arvoisuus johtuu lopullisen (endgültig), pysyväisen tilan käsitteestä” (213). Tämä „stabiili tila” ei johdu uskonnosta, vaan „tieteestä”. Sitä ei toteuta „enemmistö”, kuten sosialistit luulevat, ei sosialistien valta „auta ihmiskuntaa” (207),— ei, „vapaa kehitys” johtaa ihanteeseen. Eivätkö pääoman voitot todellakaan alene, eikö työpalkka nouse alituisesti? (223). Kaikki nuo väitteet „palkkaorjuudesta” ovat väärää (229). Orjilta katkottiin rankaisematta jalkoja, mutta nyt? Ei, „siveellinen edistys” on epäilemätön: katsokaa yliopisto-asutuksia Englannissa, pelastusarmeijaa (230), saksalaisia „siveysseuroja”. „Esteettisen stabiilin tilan” nimessä (toisen osan 2. luku) torjutaan „romantiikka”. Romantiikkaan taas kuuluu kaikenlainen *Minän* yletön paisuttaminen, idealismi, metafysiikka, okkultismi, solipsismi, egoismi ja „enemmistön harjoittama vähemmistön väkivaltainen holhoaminen” kuin myös „sosialidemokraattinen ihanne—kaiken työn järjestäminen valtion taholta” (240—241)\*.

Poroporvarin ääretön tylsäjärkisyys, joka itsetyytyväisesti vatvoo peräti kulunutta rojua „uuden”, „empiriokriittisen” systematisoinnin ja oppisanaston suojassa—siinä ovat Blein, Petzoldtin ja Machin sosiologiset retkeilyt. Sana-tempuun komeileva kaapu, pinnistettyä syllogistista

\* Samassa hengessä Mach puoltaa Popperin ja Mengerin virkamiessosialismia, joka turvaa „yksilön vapauden”, kun taas tästä sosialismista „epäedullisesti eroava” sosialidemokraattien oppi uhkaa muka „vielä yleisemmällä ja raskaammalla orjuudella kuin monarkisessa tai harvainvaltaisessa valtiossa”. Ks. „Erk. u. Irrtum”, 2. Aufl., 1906, SS. 80—81 („Erkenntnis und Irrtum”, 2. Aufl., 1906, SS. 80—81 — „Tieto ja harha”, 2. painos, 1906, ss. 80—81. *Toim.*).

viisastelua, hiottua skolastiikkaa,— sanalla sanoen aivan samaa sekä tieto-opissa että sosiologiassa, sama taantumuksellinen sisältö, samanlaisen kirkuvan kyltin takana.

Katsokaamme nyt venäläisiä machilaisia.

## 2. KUINKA BOGDANOV OIKOO JA „KEHITTELEE” MARXIA

Kirjoituksessaan „Elämän kehitys luonnossa ja yhteiskunnassa” (v. 1902. Ks. „Yhteiskunnan psykologiasta”, s. 35 ja seur.) Bogdanov lainaa tunnetun kohdan alkulauseesta teokseen „Zur Kritik”<sup>77</sup>, missä „suuri sosiologi”, s.o. Marx, esittää historiallisen materialismin perusteita. Lainattuaan Marxin sanat Bogdanov selittää, että „historiallisen monismin vanha määritelmä, vaikka se ei lakkaakaan olemasta oikea pohjaltaan, ei meitä enää täysin tyydytä” (37). Tekijä haluaa siis tehdä oikaisun tai kehittää teoriaa, *lähtien tämän saman teorian perusteista*. Tekijän tärkein johtopäätös on seuraava:

„Olemme osoittaneet, että yhteiskunnalliset muodot kuuluvat biologisten mukautumisten laajaan sukuun. Mutta tällä emme ole vielä määritelleet yhteiskunnallisten muotojen alaa: sen määrittelemiseksi ei ole todettava ainoastaan sukua, vaan myös laji... Taistelussaan olemassaolonsa puolesta ihmiset eivät voi yhtyä muutoin kuin *tajunnan* avulla: ilman tajuntaa ei ole kanssakäymistä. Sen vuoksi *yhteiskunnallinen elämä kaikissa ilmauksissaan on tajunnallis-psykykillistä...* Yhteiskunnallisuus ja tajunta ovat erottamattomia. *Yhteiskunnallinen oleminen ja yhteiskunnallinen tajunta, näiden sanojen täsmällisessä mielessä, ovat identtisiä*” (50, 51. Bogdanovin kursivoima).

Että tällä johtopäätöksellä ei ole mitään yhteistä marxilaisuuden kanssa, sen osoitti jo Ortodoksi („Filosofisia kirjoitelmia”, Pietari, 1906, s. 183 ja edell.). Mutta Bogdanov vastasi hänelle pelkällä haukkumisella, takertuen sitaatissa olleeseen *virheeseen*: sanojen „näiden sanojen täsmällisessä mielessä” asemesta Ortodoksi siteerasi: „täydessä mielessä”. Virhe oli tehty, ja tekijällä oli kaikki oikeudet sen oikaisemiseen, mutta kun tämän perusteella huudetaan „vääristelystä”, „väärennyksestä” y.m.s. („Emp.”, III kirja, s. XLIV), niin se merkitsee yksinkertaisesti erimielisyyden ytimen *hämäämistä* viheliäisin

sanoin. Keksiköön Bogdanov kuinka „täsmällisen” merkityksen tahansa sanoille „yhteiskunnallinen oleminen” ja „yhteiskunnallinen tajunta”, niin epäilemättömänä pysyy, että edellä esittämämme hänen väittämänsä on *väärä*. Yhteiskunnallinen oleminen ja yhteiskunnallinen tajunta eivät ole identtisiä — aivan yhtä vähän kuin yleensä oleminen ja yleensä tajunta ovat identtisiä. Siitä, että ryhtyessään kanssakäymiseen ihmiset ryhtyvät siihen tajuavina olentoina, *ei* millään muotoa *seuraa*, että yhteiskunnallinen tajunta olisi identtinen yhteiskunnallisen olemisen kanssa. Kanssakäymisiin ryhtyessään ihmiset kaikissa vähänkin monimutkaisissa yhteiskuntamuodostumissa — ja varsinkin kapitalistisessa yhteiskuntamuodostumassa — *eivät tajua* sitä, millaiset yhteiskunnalliset suhteet tällöin muodostuvat, millaisten lakien mukaan ne kehittyvät j.n.e. Esimerkiksi talonpoika viljaa myydessään ryhtyy „kanssakäymisiin” suuren maailman viljantuottajain kanssa maailman markkinoilla, mutta hän ei tajua tätä eikä tajua sitäkään, millaiset yhteiskunnalliset suhteet vaihdosta muodostuvat. Yhteiskunnallinen tajunta *kuvastaa* yhteiskunnallista olemista — sellainen on Marxin oppi. Kuvastus voi olla kuvastettavan osapuilleen oikea kopio, mutta identtisyydestä, samaisuudesta on tässä mieletöntä puhua. Tajunta yleensä *kuvastaa* olemista,— se on *kaiken* materialismin yleinen väittämä. On mahdotonta olla näkemättä tämän väittämän suoraa ja *erottamatonta* yhteyttä historiallisen materialismin väittämään: yhteiskunnallinen tajunta *kuvastaa* yhteiskunnallista olemista.

Bogdanovin yritys huomaamattomalla tavalla oikoa ja kehittää Marxia „hänen perusteidensa hengessä” on näiden *materialististen* perusteiden ilmeistä väärentämistä *idealismien* hengessä. Olisi naurettavaa kieltää tätä. Muistutamme mieliin Bazarovin esityksen empiriokritisismistä (ei empiriomonismista, eipä suinkaan! onhan näiden „järjestelmien” välillä niin valtava, niin valtava ero!): „aistihavainto *onkin* meidän ulkopuolellamme oleva todellisuus”. Se on selvää idealismia, tajunnan ja olemisen samaisuuden selvä teoria. Palauttakaa edelleen mieleenne W. Schuppen, immanentin (joka yhtä innokkaasti kuin Bazarov ja kumpp. vakuutti ja vannoi, että hän ei ole idealisti, ja yhtä päättävästi tähdensi sanojensa erittäin „täsmällistä” tarkoitusta kuin Bogdanov) sanat: „oleminen on tajuntaa”. Verratkaa

nyt tähän immanentti Schubert-Soldernin tekemää Marxin historiallisen materialismin *kumoamisyritystä*: „Jokainen aineellinen tuotantoprosessi on aina tajuntailmiö sen tarkkailijalle... Tieto-opillisesti katsoen ei ulkoinen tuotantoprosessi ole *ensisijainen* (prius), vaan subjekti tai subjektit; toisin sanoen: puhtaasti aineellinen tuotantoprosessi ei vie (meitä) pois yleisestä tajunnanyhteydestä” (Bewusstseinszusammenhangs). Ks. main. kirjaa: „D. menschl. Glück u. d. s. Frage”, S. 293 ja 295—296\*.

Bogdanov voi kirotta materialisteja kuinka paljon tahansa „hänen ajatustensa vääristelystä”, mutta mitkään kiroukset eivät muuta yksinkertaista ja selvää tosiasiaa. Marxin oikaiseminen ja Marxin kehittäminen muka Marxin hengessä „empiromonisti” Bogdanovin taholta *ei oleellisesti mitenkään* eroa idealistin ja tieto-opillisen solipsistin Schubert-Soldernin tekemästä Marxin kumoamisyrityksestä. Bogdanov vakuuttelee, ettei hän ole idealisti. Schubert-Soldern vakuuttelee, että hän on realisti (ja Bazarov onkin uskonut siihen). Meidän aikanamme ei filosofi voi olla julistamatta itseään „realistiksi” ja „idealismien viholliseksi”. On jo aika ymmärtää tämä, herrat machilaiset!

Sekä immanentit että empiriokriitikot kuin myös empiriomonisti kiistelevät yksityiskohdista, pikkuseikoista, *idealismien* määritelmästä, mutta me torjumme *jo kynnykseltä* kaikki heidän filosofiansa perusteet, jotka ovat yhteisiä koko tuolle kolminaisuudelle. Saarnatkoon Bogdanov kaikkein parhaimmasta miehestä ja parhaimmin aikomuksin, hyväksymällä Marxin *kaikki johtopäätökset*, yhteiskunnallisen olemisen ja yhteiskunnallisen tajunnan „identtisyyttä”; me sanomme: Bogdanov *miinus* „empiromonismi” (oikeamin sanoen *miinus* machilaisuus) on marxilainen. Sillä tämä yhteiskunnallisen olemisen ja yhteiskunnallisen tajunnan identtisyyden teoria on *pelkkää lorua*, se on *ehdottomasti taantumuksellinen* teoria. Jos jotkut henkilöt yrittävät sovittaa sitä yhteen marxilaisuuden, marxilaisen asenteen kanssa, niin meidän täytyy myöntää, että nuo ihmiset ovat parempia kuin heidän teoriansa, mutta me emme saa puolustella marxilaisuuden teorian huutavaa vääristelyä.

---

\* — „Das menschliche Glück und die soziale Frage”, S. 293 ja 295—296 — „Inhimillinen onni ja yhteiskunnallinen kysymys”, ss. 293 ja 295—296. *Toim.*

Bogdanov sovittelee teoriaansa yhteen Marxin johtopäätösten kanssa, uhraten alkeellisen johdonmukaisuuden näille johtopäätöksille. Jokainen erillinen tuottaja maailmantaloudessa tajuaa, että hän tuo sellaisen ja sellaisen muutoksen tuotannon tekniikkaan, jokainen isäntä tajuaa, että hän vaihtaa sellaisia ja sellaisia tuotteita toisiin, mutta nämä tuottajat ja nämä isännät eivät tajua sitä, että he siten muuttavat *yhteiskunnallista olemista*. Kaikkien näiden muutosten summaa kaikissa niiden haarautumisissa eivät olisi voineet huomioida kapitalistisessa maailmantaloudessa edes 70 Marxia. Suurin saavutus on se, että on löydetty näiden muutosten *lait*, osoitettu pääpiirteissään näiden muutosten *objektiivinen* logiikka niiden historiallisessa kehityksessä,—ei siinä mielessä objektiivinen, että tietois-ten olentojen, ihmisten yhteiskunta voisi olla olemassa ja kehittyä tietois-ten olentojen olemassaolosta riippumatta (Bogdanov *korostaakin* „teoriallaan” ainoastaan näitä joutavuuksia), vaan siinä mielessä objektiivinen, että yhteiskunnallinen oleminen on *riippumaton* ihmisten *yhteiskunnallisesta tajunnasta*. Siitä, että te elätte ja hoidatte taloutta, synnyttätte lapsia, valmistatte tuotteita ja vaihdatte niitä, muodostuu objektiivisesti välttämätön tapahtumain ketju, kehityksen ketju, joka on riippumaton teidän *yhteiskunnallisesta* tajunnastanne ja jota tämä ei milloinkaan saa täydellisesti selville. Ihmiskunnan korkein tehtävä on saada tämä taloudellisen kehityksen (yhteiskunnallisen olemisen kehityksen) objektiivinen logiikka selville yleis- ja pääpiirteissään, jotta se voisi mahdollisimman tarkasti, selvästi ja kriittillisesti mukauttaa *siihen* yhteiskunnallisen tajuntansa ja kaikkien kapitalististen maiden edistyneimpien luokkien tajunnan.

Kaikien tämän Bogdanov myöntää. Mitä se merkitsee? Se merkitsee, että hän *todellisuudessa* heittää yli laidan oman teoriansa „yhteiskunnallisen olemisen ja yhteiskunnallisen tajunnan identtisuudesta”, teorian, joka jää tyhjäksi skolastiseksi lisäkkeeksi,—yhtä tyhjäksi, kuolleeksi ja jonninjoutavaksi kuin „yleisen tilalle sijaistamisen teoria”, tahi oppi „elementeistä”, „introjektioista” ja kaikki muu machilainen loru. Mutta „kuollut tarrautuu elävään”, kuollut skolastinen lisäke muuttaa *vastoin* Bogdanovin *tahtoa ja hänen tajunnastaan riippumatta* hänen filosofiansa Schubert-Soldernien ja muiden taantumuksellisten

*väliskappaleeksi*, näiden, jotka tuhansin eri tavoin sadoilta professorien oppituoileilta levittävät *juuri tätä samaa* kuollutta elävän asemesta elävää vastaan, kuristaakseen elävän. Bogdanov henkilökohtaisesti on kaikenlaisen taantumuksen ja varsinkin porvarillisen taantumuksen vannoutunut vihollinen. Bogdanovilainen „sijaistaminen” sekä „yhteiskunnallisen olemisen ja yhteiskunnallisen tajunnan identtisuuden” teoria *palvelee* tätä taantumusta. Se on surullinen tosiasia, mutta kuitenkin tosiasia.

Materialismi yleensä tunnustaa ihmiskunnan tajunnasta, aistimuksista, kokemuksesta j.n.e. riippumattoman objektiivisesti todellisen olemisen (materian). Historiallinen materialismi katsoo yhteiskunnallisen olemisen riippumattomaksi ihmiskunnan yhteiskunnallisesta tajunnasta. Tajunta on kummassakin tapauksessa ainoastaan olemisen kuvastusta, parhaimmassa tapauksessa sen likipitäen oikeaa (adekvaattista, tarkoin vastaavaa) kuvastusta. Tästä marxilaisuuden filosofiasta, joka on valettu yhdestä teräskappaleesta, ei voida ottaa pois ainoatakaan perusolettamusta, ainoatakaan oleellista osaa, loiftonematta objektiivisesta totuudesta, lankeamatta porvarillisen taantumuksellisen valheen helmaan.

Esitän vielä esimerkkejä siitä, kuinka kuollut filosofinen idealismi käy kiinni elävään marxilaiseen Bogdanoviin.

Kirjoitus: „Mitä idealismi on?” v. 1901 (sama, s. 11 ja seur.). „Tulemme tällaiseen johtopäätökseen: sekä siellä, missä ihmiset ovat yhtä mieltä lausunnoissaan edistuksen suhteen, että siellä, missä he ovat eri mieltä, edistuksen aatteen perustarkoitus pysyy samana: *tajuntaelämän kasvava täydellisyys ja sopusointu*. Sellainen on edistys-käsitteen objektiivinen sisältö... Jos nyt vertaamme saamaamme edistuksen ajatuksen psykologista ilmausta aikaisemmin selvittämäämme biologiseen („biologisesti *edistykseksi nimitetään elämän summan kasvamista*”, s. 14), niin vakuutumme helposti siitä, että edellinen käy täydellisesti yhteen jälkimmäisen kanssa ja voidaan johtaa siitä... Kun yhteiskunnallinen elämä on vain yhteiskunnan jäsenten psyykillistä elämää, niin tässäkin edistuksen aatteen sisältö pysyy yhä samana — elämän täyteläisyyden ja sopusoinnun kasvamisena; on vain lisättävä: ihmisten *yhteiskunnallisen* elämän. Ja tietenkään muuta sisältöä ei

yhteiskunnallisen edistyksen aatteella ole milloinkaan ollut eikä voi olla” (s. 16).

„Olemme huomanneet... että idealismi ilmaisee suurem-  
massa määrin yhteiskunnallisten mielialojen voittoa ihmi-  
sen sielussa vähemmän yhteiskunnallisista, että edistykse-  
linen ihanne on yhteiskunnallisesti edistyksellisen tendens-  
sin heijastusta idealistisessa sielunelämässä” (32).

Sanomattakin on selvää, että kaikessa tässä biologialla ja sosiologialla leikkimisessä ei ole *hituistakaan* marxilaisuutta. Spenceriltä ja Mihailovskilta voidaan löytää kuinka paljon tahansa määritelmiä, jotka eivät ole suinkaan huonompia ja jotka eivät määrittele mitään muuta kuin tekijän „hyvää tarkoitusta”, ja jotka osoittavat *täydellistä ymmärtämättömyyttä* sen suhteen, „mitä on idealismi” ja mitä on materialismi.

„Empiriomonismin” kolmas kirja, kirjoitus „Yhteiskunnallinen valinta” (metodin perusteet) v. 1906. Kirjoittaja alkaa siitä, että torjuu „Langen, Ferrin, Woltmannin ja monien muiden eklektiset yhteiskunnallis-biologiset yritykset” (s. 1), ja sivulla 15 esitetään jo seuraava „tutkimuksen” johtopäätös: „Energeettikan ja yhteiskunnallisen valinnan perusyhteyden voimme määritellä seuraavalla tavalla:

*„Jokainen yhteiskunnallisen valinnan toimitus on sen yhteiskunnallisen kompleksin, jota se koskee, energian kasvamista tai pienenemistä. Ensimmäisessä tapauksessa on edessämme „myönteinen valinta”, toisessa — „kielteenen””. (Kirjoittajan kursivoima.)*

Ja tuollaista sanoin kuvaamatonta lorua esitetään marxilaisuutena! Voidaanko kuvitella mitään hedelmättömämpää, kuolleempaa, skolastisempaa kuin tuollainen biologisten ja energeettisten sanojen lateleminen, jotka eivät anna eivätkä voi antaa yhtään mitään yhteiskunnallisten tieteiden alalla? Ei konkreettisen taloudellisen tutkimuksen häivääkään, ei viittaustakaan Marxin *metodiin*, dialektiikan *metodiin* ja materialismin maailmankatsomukseen, pelkkää määritelmien *sepittäilyä*, yrityksiä sovittaa niitä marxilaisuuden valmiisiin johtopäätöksiin. „Kapitalistisen yhteiskunnan tuotantovoimien nopea kasvu on epäilemättä yhteiskunnallisen kokonaisuuden energian lisääntymistä...” — lauseen loppuosa on epäilemättä alkuosan yksinkertaista toistamista ilmaistuna sisällyksettömin oppisanoin, jotka näyttä-



vät „syventävän” kysymystä, mutta todellisuudessa eivät eroa *hiuskarvankaan* vertaa Langen ja kumpp. eklektisistä biologis-sosiologisista yrityksistä! — „mutta tämän prosessin epäsointuinen luonne johtaa siihen, että se päättyy „pulaan”, tuotantovoimien suunnattomaan tuhlaamiseen, energian jyrkkään vähenemiseen: „myönteisen valinnan” tilalle tulee „kielteinen” ” (18).

Eikö siinä ole edessänne Lange? Pulia koskeviin valmiisiin johtopäätöksiin, lisäämättä niihin tippaakaan konkreettista aineistoa tai pulien olemuksen selvittämistä, kiinnitetään biologis-energeettinen nimilappu. Kaikki tuo tapahtuu varsin hyvin aikomuksin, sillä tekijä tahtoo vahvistaa ja syventää Marxin johtopäätöksiä, mutta todellisuudessa hän *miedontaa* niitä sietämättömän ikävällä, kuolleella skolastiikalla. „Marxilaista” siinä on ainoastaan ennakoita tunnetun johtopäätöksen *toistaminen*, mutta kaikki sen „uusi” perustelu, kaikki tuo „*yhteiskunnallinen energetiikka*” (34) ja „yhteiskunnallinen valinta”, se on pelkkää *sanojen latelemista*, pelkkää marxilaisuuden pilkkaamista.

Bogdanov ei suinkaan harjoita marxilaista tutkimusta, vaan tämän tutkimuksen jo aikaisemmin saavuttamien tulosten pukemista biologisen ja energeettisen oppisanaston hepeneihin. Koko tuo yritys on alusta loppuun saakka aivan kelvoton, sillä „valinnan”, energian „assimilaation ja desassimilaation”, energeettisen taseen y.m.s. käsitteiden soveltaminen yhteiskuntatieteiden alalle on *pelkkä fraasi*. Todellisuudessa näiden käsitteiden avulla *ei voida* saada aikaan minkäänlaista yhteiskunnallisten ilmiöiden *tutkimusta*, minkäänlaista yhteiskuntatieteiden *metodin* selvitystä. Ei ole mitään helpompaa kuin liimata „energeettinen” tai „biologis-sosiologinen” nimilappu sellaisiin ilmiöihin kuin pulat, vallankumoukset, luokkataistelu j.n.e., mutta ei ole myöskään mitään tuloksettomampaa, skolastisempaa, kuolleempaa kuin tuollainen askartelu. Asian ydin ei ole siinä, että Bogdanov tällöin koettaa sovittaa *kaikki* yhteenvetonsa ja johtopäätöksensä Marxiin, tahi „melkein” kaikki (näimme „oikaisun” kysymykseen yhteiskunnallisen olemisen ja yhteiskunnallisen tajunnan suhteesta), — vaan siinä, että tämän sovittamisen, tämän „yhteiskunnallisen energetiikan” *otteet* ovat kauttaaltaan vääriä eivätkä kerrasaan mitenkään eroa Langen otteista.

„Hra Lange”, kirjoitti Marx kesäkuun 27 pnä 1870 Kugelmannelle („Työväenkysymyksestä j.n.e.”, 2. painos), „ylistelee minua suuresti... tehdäkseen itsestään suurmiehen. Hra Lange on nimittäin tehnyt suuren löydön. Koko historia voidaan alistaa yhden ainoan suuren luonnonlain alaiseksi. Tämä luonnon laki on *fraasi* „Struggle for life” — olemassaolontaiستelu (Darwinin sanat muuttuvat näin käytettyinä pelkäksi fraasiksi), ja tämän fraasin sisältö on Malthusin väestö- eli oikeammin sanoen liika- väestölaki. Siis sen sijaan, että eriteltäisiin tätä „Struggle for life” sellaisena kuin se on historiallisesti esiintynyt erilaisissa yhteiskuntamuodoissa, ei jää mitään muuta tekemistä kuin muuttaa jokainen konkreettinen taistelun fraasiksi „Struggle for life”, ja tämä fraasi Malthusin väestöfantasiaksi. On myönnettävä, että tämä on hyvin vakuuttava metodi... pöyhistyneelle, tieteelliseksi tekeytyvälle korkealentoiselle tietämättömyydelle ja ajatuksen laiskuu- delle”<sup>78</sup>.

Marx ei perusta Langen arvosteluaan siihen, että Lange sujautelee erikoisesti malthusilaisuutta sosiologiaan, vaan siihen, että biologisten käsitteiden siirtäminen *yleensä* yhteiskuntatieteiden alalle on *fraasi*. Tehdäänkö tällainen siirto „hyvässä” tarkoituksessa vaiko väärin sosiologisten johtopäätösten tukemiseksi, siitä ei fraasi lakkaa olemasta fraasi. Ja Bogdanovin „yhteiskunnallinen energetikka”, hänen suorittamansa yhteiskunnallisen valinnan opin yhdistäminen marxilaisuuteen on juuri sellainen fraasi.

Niin kuin tieto-opissa Mach ja Avenarius eivät kehittä- neet idealismia, vaan lisäsivät *vanhojen* idealististen vir- heiden röykkiötä vaateliaalla terminologisella lorulla („elementit”, „alkuperustekoordinaatio”, „introjektio” j.n.e.), samoin sosiologiassa empiriokritisismi vie, silloin- kin, kun se tuntee mitä vilpittömintä myötätuntoa marxilai- suuden johtopäätöksiä kohtaan, historiallisen materialismin vääristelyyn vaateliaan ontolla energeettisellä ja biologi- sella sanahelinällä.

Nykyisen venäläisen machilaisuuden (oikeammin sanoen: sosdemien erään osan keskuudessa ilmenevän machilaisen kulkutaudin) historiallisena erikoisuutena on seuraava seikka. Feuerbach oli „materialisti alhaalla, idealisti ylhäällä”; — sama pätee jossain määrin myöskin Büchneriin, Vogtiin, Moleschottiin ja Dühringiin nähden, sellai-

sin oleellisin erotuksin, että kaikki nämä filosofit olivat kääpiöitä ja viheliäisiä näpertelijöitä Feuerbachiin verrattuna.

Marx ja Engels, kasvaen esiin Feuerbachista ja varttuen taistelussa näpertelijöitä vastaan, kiinnittivät luonnollisesti suurimman huomionsa materialismin filosofian rakentamiseen ylös saakka, t.s. ei materialistiseen tieto-oppiin, vaan materialistiseen historiankäsitteeseen. Siksi Marx ja Engels teoksissaan alleviivasivat enemmän *dialektista* materialismia kuin dialektista *materialismia*, panivat enemmän painoa *historialliseen* materialismiin kuin historialliseen *materialismiin*. Meidän machilaisemme, jotka haluavat olla marxilaisia, tulivat marxilaisuutta lähelle aivan toisenlaisella historiallisella kaudella, tulivat sellaiseen aikaan, jolloin porvarillinen filosofia erikoistui tieto-opin alalle ja omaksuen yksipuolisessa ja vääristetyssä muodossa joitakin dialektiikan osasia (esimerkiksi relativismin) kiinnitti päähuomion idealismin puolustamiseen tai palauttamiseen alhaalla eikä ylhäällä. Ainakin positivismi yleensä ja machilaisuus erikoisesti on harrastanut paljoa enemmän tieto-opin hiottua vääristelyä teeskennellen materialismia, kätkien idealismin näköjään materialistisen oppisanaston taakse, ja kiinnittänyt verrattain vähän huomiota historian filosofiaan. Meidän machilaisemme eivät ole ymmärtäneet marxilaisuutta sen vuoksi, että he ovat joutuneet lähestymään sitä niin sanoaksemme *toiselta puolelta*, ja omaksuneet — ja toisinaan eivät ole niinkään paljon omaksuneet kuin opetelleet ulkoa — Marxin taloudellisen ja historiallisen teorian, tekemättä itselleen selväksi sen perustaa, t.s. filosofista materialismia. On käynyt niin, että Bogdanovia ja kumpp. täytyy nimittää venäläisiksi nurinpäin kääntyiksi Büchnereiksi ja Dühringeiksi. He halusivat olla materialisteja ylhäällä, he eivät kykene vapautumaan sekavasta idealismista alhaalla! „Ylhäällä” on Bogdanovilla historiallinen materialismi, tosin vulgääri ja idealismin pahasti turmelema, „alhaalla” marxilaisiin termeihin puettu, marxilaisilla sanoilla naamioitu idealismi. „Yhteiskunnallisesti järjestetty kokemus”, „kollektiivinen työprosessi”, kaikki nuo ovat marxilaisia sanoja, mutta ne ovat *vain sanoja*, jotka peittelevät idealistista filosofiaa, joka julistaa oliot „elementtien”, aistimusten komplekseiksi, ulkomaailman — ihmiskunnan „kokemukseksi” tai

„empiriosymboliksi”, fyysillisen luonnon „psykyllisen” „johdannaiseksi” j.n.e., y.m.s.

Yhä hiotumpi marxilaisuuden vääristely, yhä hienompi materialisminvastaisten oppien väärentäminen marxilaisuudeksi,— se on luonteenomaista nykyaikaiselle revisionismille sekä poliittisessa taloustieteessä että taktiikan kysymyksissä ja yleensä filosofiassa, sekä tieto-opissa että sosiologiassa.

### 3. SUVOROVIN „YHTEISKUNNALLISEN FILOSOFIAN PERUSTEISTA”

„Kirjoitelmat marxilaisuuden filosofian „johdosta””, jotka päättyvät yllämainittuun toveri S. Suvorovin artikkeliin, ovat juuri kirjan kollektiivisen luonteen vuoksi tavattoman voimakkaasti vaikuttava kukkavihko. Kun edessänne esiintyvät yhdessä ja rinnatusten Bazarov, joka sanoo, että Engelsin mukaan „aistihavainto onkin meidän ulkopuolellemme oleva todellisuus”, Berman, joka julistaa Marxin ja Engelsin dialektiikan mystiikaksi, Lunatsharski, joka on mennyt puheissaan uskontoon saakka, Jushkevitch, joka vie „Logoksen olevaisen irrationaaliseen virtaan”, Bogdanov, joka sanoo idealismia marxilaisuuden filosofiaksi, Hellfond, joka puhdistaa J. Dietzgeniä materialismista ja vihdoin S. Suvorov kirjoituksineen: „Yhteiskunnallisen filosofian perusteet”, niin huomaatte heti uuden linjan „hengen”. Määrä on muuttunut laaduksi. „Etsijät”, jotka ovat tähän saakka etsineet kukin erikseen eri kirjoituksissa ja kirjoissa, esiintyvät nyt todellisessa pronunciamientossa. Yksityiset erimielisyydet heidän väliltään hälventää se pelkkä tosiasiassa, että he esiintyvät kirjoitelmineen yhdessä marxilaisuuden filosofiaa *vastaan* (eikä sen „johdosta”), ja machilaisuuden virtauksen taantumukselliset piirteet tulevat silminnähtäviksi.

Suvorovin kirjoitus on asiain näin ollen sitäkin mielenkiintoisempi, kun sen tekijä ei ole empiriomonisti eikä empiriokriitikko, vaan pelkkä „realisti”,— häntä siis ei lähennä muuhun seuraan se, mikä erottaa toisistaan Bazarovia, Jushkevitchia ja Bogdanovia filosofeina, vaan se, mikä on heille kaikille yhteistä dialektista materialismia *vastaan*. Tämän „realistin” sosiologisten mielteiden rinnas-

taminen empiriomonistin mietteihin auttaa meitä hahmottelemaan heidän *yhteisen* tendenssinsä.

Suvorov kirjoittaa: „Maailmanprosessia säännöstelevien lakien asteikossa erikoiset ja monimutkaiset yhtyvät yleisiksi ja yksinkertaisiksi — ja kaikki ne ovat kehityksen universaalisen lain, — *voimien säästämisen lain* alaisia. Tämän lain olemus on siinä, että *jokainen voimasysteemi on sitä kykenevämpi säilymään ja kehittymään, mitä pienempi on siinä kulutus, mitä suurempi on kasautuminen ja mitä paremmin kulutus palvelee kasautumista*. Liikkuvan tasapainon muodot, jotka jo ammoin synnyttivät ajatuksen objektiivisesta tarkoituksenmukaisuudesta (aurinkokunta, maan ilmiöiden kiertokulku, elämänprosessi), muodostuvat ja kehittyvät nimenomaan niille ominaisen energian säästön ja karttumisen vaikutuksesta, — niiden sisäisen säästämisen vaikutuksesta. Voimien säästämisen laki on kaiken kehityksen, — epäorgaanisen, biologisen ja yhteiskunnallisen — yhdistävä ja säännöstelevä alkuperuste” (s. 293, tekijän kursivoima).

Meidän „positivistimme” ja „realistimme” leipovat ihmeteltävän helposti „universaalisia lakeja”! Vahinko vain, että nämä lait eivät ole yhtään parempia kuin ne, joita Eugen Dühring leipoi yhtä helposti ja nopeasti. Suvorovin „universaalinen laki” on yhtä sisällyksetön, mahtipontinen fraasi kuin Dühringin universaaliset lait. Koettakaapa soveltaa tätä lakia ensimmäiseen tekijän mainitsemasta kolmesta alasta: epäorgaaniseen kehitykseen. Te näette, että mitään „voimien säästämistä”, *paitsi* energian säilymisen ja muuttumisen lakia, ei teidän onnistu siihen soveltaa, eikä varsinkaan „soveltaa universaalisesti”. Mutta tekijä oli jo pannut syrjään „energian säilymisen” lain, maininnut siitä aikaisemmin (s. 292) erikoisena lakina \*. Mitä muuta, paitsi tätä lakia, on jäänyt epäorgaanisen kehityksen alalla? Missä ovat ne lisät tai asiaa mutkistavat seikat, tahi uudet keksinnöt, tahi uudet tosiasiat, jotka sallivat kirjoittajan muuttaa („täydellistää”) energian säilymisen ja muuttumisen lain „voimien säästämisen” laiksi?

\* Kuvaavaa on, että energian säilymisen ja muuttumisen lain keksimistä Suvorov nimittää „energeettikan perusajatusten toteamiseksi” (292). Onko meidän „realistimme”, joka haluaa olla marxilainen, kuullut, että vulgäärit materialistit Büchner ja kumpp. kuin myös dialektinen materialisti Engels pitivät tätä lakia *materialismin* perusajatusten toteamisena? Onko „realistimme” ajatellut, mitä tämä ero merkitsee. Eipä tietenkään, hän vain seurasi muotia, kertasi Ostwaldia, ja

Mitään sellaisia tosiasioita tai keksintöjä ei ole olemassa, eikä Suvorov ole maininnut niistä halaistua sanaa. Hän otti ja huitaisi noin vain — tärkeiden vuoksi, kuten Turgenevin Bazarovilla oli tapana sanoa — kynällä ja pyöräytti „reaalis-monistisen filosofian” uuden „universaalisen lain” (s. 292). Sellaisia me ollaan! Olemmeko me Dühringiä huonompia?

Ottakaa toinen kehityksen ala — biologinen. Kumpi siinä on — elimistöjen kehittyessä olemassaolotaistelun ja valinnan kautta — universaalinen: voimien säästämisen laki vaiko voimien ryöstämisen „laki”? Ei hätää! „Reaalis-monistisen filosofian” kannalta voidaan universaalisen lain „*olemus*” ymmärtää toisella alalla niin ja toisella näin, esimerkiksi pitäen sitä *korkeampien* organismien kehityksenä alemmista. Mitäpä siitä, vaikka universaalista laista tulee tällöin pelkkä fraasi,—onhan ainakin noudatettu „monismin” periaatetta. Ja kolmannella alalla (yhteiskunnallisella) voidaan „universaalinen laki” ymmärtää kolmannessa mielessä: tuotantovoimien kehityksenä. Siksi se onkin „universaalinen laki”, että siihen voidaan sisällyttää mitä tahansa.

„Vaikka yhteiskuntatiede on vielä nuori, on sillä jo sekä luja perusta että loppuun saakka kehiteltyt yleistyksiset; XIX vuosisadalla se kehittyi teoreettiseen korkeuteen,— ja tämä on Marxin pääansio. Hän kohotti yhteiskuntatieteen yhteiskuntateorian asteelle...” Engels on sanonut, että Marx muutti sosialismin utopiasta tieteeksi, mutta se ei Suvoroville riitä. Onhan jämerämpää, kun vielä *tieteestä* (oliko yhteiskuntatiedettä ennen Marxia?) *erotamme teorian*,—mitäpä siitä, vaikka tällaisen eron tekeminen onkin mietetöntä!

„...todetessaan yhteiskunnallisen dynamiikan peruslain, jonka mukaan tuotantovoimien kehitys on koko taloudellisen ja yhteiskunnallisen kehityksen määräävä alkuperuste. Mutta tuotantovoimien kehitys vastaa työn tuottavuuden kasvua, energian kulutuksen suhteellista alenemista ja

---

siinä kaikki. Vika onkin juuri siinä, että tuollaiset „realistit” antautuvat muodin valtaan, kun taas esimerkiksi Engels *omaksui hänelle uuden termin*: energia, ja alkoi käyttää sitä v. 1885 (alkul. „Anti-Dühringin” 2. painokseen) ja v. 1888 („L. Feuerbach”), mutta käytti sitä rinnan „voima”- ja „liike”-käsitteiden kanssa, vuorotellen niiden kanssa. Engels osasi rikastuttaa *materiaalismaan* omaksumalla uuden terminologian. „Realistit” ja muut sekapäät, siepatessaan uuden termin, eivät ole huomanneet eroa materialismin ja energetiikan välillä!

energian kasautumisen lisääntymistä”... (näettekö, kuinka hedelmällinen „reaalis-monistinen filosofia” on: siinä on esitetty marxilaisuuden uusi, energieettinen perustelu!)... „se on säästämisperiaate. Niin muodoin Marx pani yhteiskuntateorian pohjaksi voimien ekonomian, säästämisen periaatteen”...

Tuo „niin muodoin” on totisesti verraton! *Koska* Marxilla on poliittinen ekonomia, taloustiede, *niin* otta-kaamme ja märehtikäämme tämän johdosta „ekonomia” *sanaa*, nimittäen märehtimisen tuotteita „reaalis-monistiseksi filosofiaksi”!

Ei, Marx ei pannut teoriansa pohjaksi mitään voimien ekonomian, säästämisen periaatetta. Tämän lorun ovat keksineet sellaiset henkilöt, joille Eugen Dühringin laakerit eivät anna rauhaa. Marx antoi aivan tarkan määritelmän tuotantovoimien kasvun käsitteestä ja tutki tämän kasvun konkreettista prosessia. Mutta Suvorov keksi uuden sanan merkitsemään Marxin erittelemää käsitettä, ja keksi hyvin epäonnistuneesti, sotkien vain asian. Sillä mitä merkitsee „voimien säästäminen”, miten sitä on mitattava, miten tätä käsitettä on sovellettava, millaiset täsmälliset ja määrätyt tosiasiat siihen sopivat — sitä Suvorov ei ole selittänyt eikä sitä voidakaan selittää, sillä se on sekasotku. Kuulkaa edelleen:

„...Tämä yhteiskunnallisen ekonomian laki ei ole ainoastaan yhteiskuntatieteen sisäisen ykseyden periaate” (ymmärrätekö tästä jotain, lukija?), „vaan myöskin yhdys-side yhteiskuntateorian ja olemisen yleisen teorian välillä” (294).

Jaha, jaha. „Olemisen yleisen teorian” on löytänyt S. Suvorov — sen jälkeen kun filosofisen skolastiikan monilukuiset edustajat ovat löytäneet sen monta kertaa mitä erilaisimmissa muodoissa. Onnittelemme venäläisiä machilaisia uuden „olemisen yleisen teorian” johdosta! Toivomme heidän omistavan seuraavan kollektiivisen teoksensa kokonaan tämän suuren löydön perusteleemiselle ja kehittämiselle!

Millaiseksi Marxin teorian esittäminen muodostuu tällä realistisen eli reaalis-monistisen filosofian edustajalla, näkyy seuraavasta esimerkistä. „Yleensä ihmisten tuotanto-

voimat muodostavat geneettisen asteikon" (uh!) „ja niihin kuuluu työenergia, alistetut luonnonvoimat, kulttuurin muokkaama luonto sekä työvälineet, jotka muodostavat tuotantotekniikan... Työprosessiin nähden nämä voimat suorittavat puhtaasti taloudellista tehtävää; ne säästävät työenergiaa ja kohottavat sen kulutuksen tuottavuutta" (298). Tuotantovoimat suorittavat taloudellista tehtävää työprosessiin nähden! Se on aivan samaa kuin jos sanoisi: elinvoimat suorittavat elintehtävää elämänprosessiin nähden. Se ei ole Marxin ajatusten esittämistä, vaan marxilaisuuden tahrimesta uskomattomalla sanaroskalla.

On mahdotonta luetella kaikkea tätä Suvorovin kirjoituksessa esiintyvää roskaa. „Luokan yhteiskunnallistuminen ilmenee sen kollektiivisen vallan kasvussa sekä ihmisten että heidän omaisuutensa yli" (313)... „Luokkataistelu suuntautuu tasapainomuotojen aikaansaamiseen yhteiskunnallisten voimien välillä" (322)... Yhteiskunnallinen eripuraisuus, viha ja taistelu ovat olemukseltaan kielteisiä, yhteiskunnanvastaisia ilmiöitä. „Yhteiskunnallinen edistys perussisällöltään on yhteiskunnallisuuden, ihmisten yhteiskunnallisen yhdyssiteen kasvua" (328). Tuollaisilla lauseuksien kokoelmilla voidaan täyttää niteitä, ja porvarillisen sosiologian edustajat täyttävätkin niillä niteitä, mutta kun sitä esitetään marxilaisuuden filosofiana, niin se on jo liikaa. Jos Suvorovin kirjoitus olisi marxilaisuuden popularisointiryitys, niin sitä ei voitaisi tuomita kovin ankaresti; jokainen myöntäisi, että tekijän aiomukset ovat olleet hyvät, mutta yritys on kokonaan epäonnistunut, siinä kaikki. Mutta kun machilaisten ryhmä tarjoaa meille tuollaista tekelettä „Yhteiskunnallisen filosofian perusteiden" nimellä, kun me näemme samat marxilaisuuden „kehittämisen"-otteet Bogdanovin filosofisissa kirjasissa, niin siitä seuraa väistämättä johtopäätös, että on olemassa erottamaton yhteys taantumuksellisen tieto-opin ja sosiologian taantumuksellisten ponnistelujen välillä.

#### 4. PUOLUEET FILOSOFIASSA JA FILOSOFISET TOMPPELIT

Meidän on vielä tarkasteltava kysymystä machilaisuuden suhteesta uskontoon. Mutta tämä kysymys paisuu kysymykseksi siitä, onko filosofiassa yleensä puolueita ja mikä merkitys puolueettomuudella on filosofiassa.



Kaikessa edellä olevassa esityksessä, jokaisessa koskettelemassamme tieto-opin kysymyksessä, jokaisessa uuden fysiikan asettamassa filosofisessa kysymyksessä olemme seuranneet *materialismin* ja *idealismien* välistä taistelua. Uusien terminologisten temppuilujen rökkiön alta, rikki- viisaan skolastiikan rojun alta olemme löytäneet aina ja poikkeuksetta *kaksi* peruslinjaa, kaksi perussuuntausta filosofisten kysymysten ratkaisussa. Onko ensisijaiseksi katsottava luonto, materia, fyysillinen, ulkomaailma — ja toissijaisena pidettävä tajuntaa, henkeä, aistimusta (— kokemusta, meidän aikanamme *levinneen* oppisanaston mukaan), psyykillistä y.m.s., siinä se peruskysymys, joka *todellisuudessa* edelleenkin jakaa filosofit *kahteen suureen leiriin*. Tuhansien ja taas tuhansien virheiden ja käsitte-sekaannusten lähde tällä alalla on juuri siinä, että oppisanojen, määritelmien, skolastisten saivartelujen ja sanatempuilun ulkokuoren alta *ei nähdä* näitä kahta perustendenssiä (Bogdanov esimerkiksi ei halua myöntää idealismiaan, sillä hän on nähkääs ottanut „metafyysillisten” käsitteiden: „luonto” ja „henki” asemesta „kokemukselliset” käsitteet: fyysillisen ja psyykillisen. Sana on muutettu!).

Marxin ja Engelsin nerokkuus on nimenomaan siinä, että hyvin pitkän ajanjakson, *melkein puolen vuosisadan* kuluessa he kehittivät materialismia, veivät eteenpäin yhtä perussuuntausta filosofiassa, eivät polkeneet paikallaan toistamalla jo ratkaistuja tieto-opillisia kysymyksiä, vaan noudattivat johdonmukaisesti — näyttivät, *kuinka* on noudatettava *samaa* materialismia yhteiskuntatieteiden alalla, heittäen armotta syrjään, kuten roskan ainakin, lorun, pöyhkeilevän ja vaateliaan hölynpölyn, lukemattomat yritykset „löytää” „uusi” linja filosofiassa, keksiä „uusi” suuntaus j.n.e. Tuollaisten yritysten tyhjäsanaista luonnetta, skolastista leikittelyä uusilla filosofisilla „ismeillä”, kysymyksen ytimen suttaamista koreasanaisella temppuilulla, kykenemättömyyttä ymmärtää ja selvästi käsittää kahden tieto-opillisen perussuunnan välistä taistelua — tätä kaikkea vainosivat ja ahdistivat Marx ja Engels koko toimintansa ajan.

Sanoimme: melkein puolen vuosisadan kuluessa. Todellakin, jo v. 1843, jolloin Marx vasta oli tulemassa Marxiksi, t.s. tieteellisen sosialismin perustajaksi, *nykyaikaisen*

*materialismin* perustajaksi, materialismin, joka on verrattomasti paljon sisältörikkaampi ja johdonmukaisempi kuin kaikki aikaisemmat materialismin muodot,— jo silloin Marx hahmotteli hämmästyttävän selvästi peruslinjat filosofiassa. K. Grün esittää Marxin Feuerbachille lokakuun 20 p:nä 1843 osoittaman kirjeen<sup>79</sup>, jossa Marx kehottaa Feuerbachia kirjoittamaan artikkelin „Deutsch-Französische Jahrbüchereiin”<sup>80</sup> Schellingiä vastaan. Tämä Schelling on tyhjänpäiväinen kerskuja, kirjoittaa Marx, kun hän luulee voitavansa tavoittaa ja ylittää kaikki entiset filosofiset suuntaukset. „Ranskalaisille romantikoille ja mystikoille Schelling sanoo: minä, filosofian ja teologian yhdistymä; ranskalaisille materialisteille: minä, lihan ja aatteen yhdistymä; ranskalaisille skeptikoille: minä, dogmatiikan hävittäjä”\*. Että „skeptikot”, nimittäköötpä he itseään humelaisiksi tai kantilaisiksi (tai machilaisiksi, XX vuosisadalla), kirkuvat sekä materialismin että idealismin „dogmatiikkaa” vastaan, sen näki Marx jo silloin, ja antamatta ainoankaan tuhansista viheliäisistä filosofisista pikkusysteemeistä johtaa pois huomiotaan, hän kykeni Feuerbachin kautta astumaan suoraan materialistiselle tielle idealismia vastaan. Kolmekymmentä vuotta myöhemmin jälkilauseessaan „Pääoman” ensimmäisen osan toiseen painokseen Marx asettaa yhtä selvästi ja kirkkaasti *oman materialisminsa* Hegelin, t.s. kaikkein johdonmukaisinta, kaikkein kehittyneintä *idealismia* vastaan, torjuen halveksuen Comten „positivismin” ja nimittäen viheliäisiksi epigoneiksi nykyaikaisia filosofeja, jotka luulottelevat kumonneensa Hegelin, mutta jotka itse asiassa ovat palanneet Kantin ja Humen esihegeliläisiin virheisiin. Kirjeessään Kugelmannelle kesäkuun 27 päivältä 1870 Marx kohtelee yhtä halveksuvasti „Büchneriä, Langea, Dühringiä, Fechneriä j.n.e.” siitä, että nämä eivät ole ymmärtäneet Hegelin dialektiikkaa ja suhtautuvat siihen yliolkaisesti\*\*. Katsokaa vihdoin Marxin erillisiä filosofisia huomautuksia „Pääomassa” ja muissa teoksissa,— te näette

\* Karl Grün. „Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung”, I. Bd., Lpz., 1874, S. 361 („Ludwig Feuerbach kirjeenvaihdossaan ja kirjallisessa perinnössään sekä filosofisessa kehityksessään”, I osa, Leipzig, 1874, s. 361. Toim.).

\*\* Comten seuraajana hän on velvollinen tekemään kaikenlaisia temppuja” („crotchets”)<sup>81</sup>. Verrattaa tähän sitä arviota, jonka Engels antoi v. 1892 positivistista à la Huxley<sup>82</sup>.

*muuttumattoman* perusajatuksen: kiinnipitämisen *materialismista* ja halveksuvaa pilaa kaikenlaista hämäämistä, kaikenlaista sekavuutta, kaikenlaisia *idealismiin* poikkeamisia kohtaan. Näissä kahdessa jyrkässä vastakohdassa liikkuvat *kaikki* Marxin filosofiset huomautukset,— professorifilosofian näkökannalta niiden vika onkin tässä „ahtaudessa” ja „yksipuolisuudessa”. Itse asiassa tässä haluttomuudessa ottaa lukuun epäsikiömäisiä materialismin ja idealismin sovittamishaihatteluja on Marxin mitä suurin ansio, Marxin, joka kulki *eteenpäin* varmasti määriteltyä filosofista tietä.

Täysin Marxin hengessä ja kiinteässä yhteistoiminnassa hänen kanssaan Engels kaikissa filosofisissa teoksissaan *joka* kysymyksessä asettaa lyhyesti ja selvästi vastakkain materialistisen ja idealistisen linjan eikä ota vakavalta kannalta niin vuonna 1878 kuin 1888 eikä myöskään 1892<sup>83</sup> loputtomia ponnisteluja materialismin ja idealismin „yksipuolisuuden” „voittamiseksi”, *uuden* linjan, jonkinlaisen „positivismin”, „realismin” tai muun professorimaisen puoskarismin julistamiseksi. Koko taistelun Dühringiä vastaan Engels kävi *kokonaan* materialismin johdonmukaisen noudattamisen tunnuksella syyttäen materialisti Dühringiä asian ytimen pilaamisesta sanarorskalla, syyttäen häntä fraasista, sellaisista ajatuskäänteistä, jotka ilmentävät myönnytystä idealismille, idealismin kannalle siirtymistä. Joko loppuun saakka johdonmukainen materialismi tahii filosofisen idealismin valhe ja sekavuus—siinä se kysymyksen asettelu, joka esiintyy „Anti-Dühringin” *jokaisessa pykälässä* ja joka on voinut jäädä huomaamatta ainoastaan sellaisilta ihmisiltä, joiden aivot ovat jo taantumuksellisen professorifilosofian turmelemat. Ja aina vuoteen 1894 saakka, jolloin viimeinen alkulause tekijän tarkastamaan ja viimeisen kerran täydentämään „Anti-Dühringiin” on kirjoitettu, Engels, jatkaen sekä uuden filosofian että uuden luonnontieteen seuraamista, piti yhtä päättävästi kiinni selvästä ja lujasta kannastaan ja heitti syrjään uusien järjestelmien ja järjestelmäpahasten rojun.

Että Engels seurasi uutta filosofiaa, se näkyy „Ludwig Feuerbachista”. Vuoden 1888 alkulauseessa puhutaan sellaisestakin ilmiöstä kuin klassillisen saksalaisen filosofian henkiinheräämisestä Englannissa ja Skandinaviassa, mutta

vallitsevasta uskantilaisuudesta ja humelaisuudesta ei Engelsillä ole (ei alkulauseessa eikä kirjan tekstissä) muuta sanottavaa, paitsi äärimmäisintä halveksumista. On aivan ilmeistä, että huomattessaan saksalaisen ja englantilaisen *muotifilosofian* toistelevan Hegeliä edeltäneitä kantilaisuuden ja humelaisuuden vanhoja virheitä Engels oli valmis odottamaan hyvää jopa *Hegeliin kääntymisestä-kin* (Englannissa ja Skandinaviassa) toivoen, että suuri idealisti ja dialektikko auttaa näkemään matalat idealistiset ja metafyyssilliset harhailut.

Syventymättä tarkastelemaan suunnatonta määrää uskantilaisuuden vivahteita Saksassa ja humelaisuuden vivahteita Englannissa, Engels torjuu *jo kynnykseltä* niiden peruspoikkeamisen materialismista. Engels selittää kummankin koulukunnan *koko suunnan „tieteelliseksi takaskeleeksi”*. Ja minkäläisen arvion hän antaa näiden uskantilaiden ja humelaiden — joista hän varmasti tunsi esimerkiksi Huxleyn — epäilemättä „positivistisesta”, levinneen oppisanaston kannalta epäilemättä „realistisesta” tendenssistä? Sen „positivismin” ja sen „realismin”, joka on viehättänyt ja yhä viehättää lukematonta määrää sekapäitä, Engels julisti *parhaassa tapauksessa poroporvarimaiseksi tavaksi salakuljettaa materialismia*, samalla kun sitä julkisesti haukutaan ja sanoudutaan irti siitä! Riittää, kun hiukankin miettii *tällaista* arviota T. Huxleystä, tuosta mitä suurimmasta luonnontutkijasta ja monin verroin paljoa realistisemmasta realistista ja positiivisemmasta positivistista kuin Mach, Avenarius ja kump. — ymmärtääkseen, millaisella halveksumisella Engels kohtelisi pienen marxilaisryhmän nykyistä innostumista „uusimpaan positivismiin” tai „uusimpaan realismiin” y.m.s.

Marx ja Engels olivat alusta loppuun saakka puoluemiehiä filosofiassa, he kykenivät huomaamaan materialismista poikkeamiset sekä idealismin ja fideismin sukoilun kaikissa ja kaikenlaisissa „uusimmissa” suuntauksissa. Sen vuoksi he arvioivat Huxley’a *yksinomaan* materialismin johdonmukaisen noudattamisen näkökannalta. Sen vuoksi he moittivat Feuerbachia siitä, että hän ei vienyt materialismia loppuun saakka, siitä, että hän kielsi materialismin joidenkin materialistien virheiden takia, siitä, että hän taisteli uskontoa vastaan tarkoituksenaan uusia sitä tai sepittää uusi uskonto, siitä, että hän ei kyennyt sosiologiassa pääse-

mään irti idealistisesta fraasista ja tulemaan materialistiksi.

Ja tätä opettajainsa suurinta ja arvokkainta perinnettä J. Dietzgen piti suuressa arvossa ja omaksui sen, olkoot hänen erilliset virheensä dialektisen materialismin esityksessä millaisia tahansa. J. Dietzgen teki paljon syntiä taitamattomilla poikkeamisillaan materialismista, mutta hän ei yrittänyt milloinkaan periaatteellisesti erota siitä, nostaa „uutta” lippua, ratkaisevalla hetkellä hän julisti aina varmasti ja ehdottomasti: minä olen materialisti, meidän filosofiamme on materialistista. „Kaikista puolueista”, sanoi Josef Dietzgenimme aivan oikein, „on keskivälin puolueinhottavin... Niin kuin politiikassa puolueet ryhmittyvät yhä enemmän ja enemmän vain kahteen leiriin... samoin tiedekin jakaantuu kahteen pääluokkaan (Generalklassen): metafysiikkoihin tuolla, fyysiikkoihin eli materialisteihin täällä\*. Väliainekset ja sovitteluntoiset puoskarit kaikenlaisine nimineen, spiritualistit, sensualistit, realistit j.n.e., j.n.e. luisuvat matkan varrella milloin toiseen, milloin toiseen virtaukseen. Me vaadimme päättäväisyyttä, me tahdomme selvyyttä. Idealisteiksi\*\* nimittävät itseään taantumukselliset pimentolaiset (Retraitebläser), ja materialisteiksi on sanottava kaikkia niitä, jotka pyrkivät vapauttamaan ihmisjärjen metafysiillisestä hölynpölystä... Jos vertaamme näitä kahta puoluetta kiinteään ja nestemäiseen, niin keskelle jää jotain puuromaista”\*\*\*.

Se on totta! „Realistit” y.m.s., siihen luettuna myös „positivistit”, machilaiset j.n.e.— kaikki se on viheliäistä puuroa, halveksittava *keskivälin puolue* filosofiassa, puolue, joka kussakin kysymyksessä sotkee toisiinsa materialistisen ja idealistisen suuntauksen. Kun yritetään hypätä ulos näistä kahdesta perussuuntauksesta filosofiassa, niin se ei ole mitään muuta kuin „sovittelevaa puoskarointia”.

Siitä, että idealistisen filosofian „tieteellinen pappispimitys” on varsinaisen pappispimityksen pelkkä esikartano, ei J. Dietzgenillä ole epäilyksen häivääkään. „Tieteellinen

\* Tässäkin on taitamaton, epätarkka sanonta: „metafyysikkojen” asemesta olisi pitänyt sanoa „idealistit”. J. Dietzgen itse asettaa toisissa kohdissa metafysiikot dialektikkojen vastakohtaksi.

\*\* Huomattakoon, että J. Dietzgen oikeasee jo virheensä ja selittää *täsmällisemmin*, millainen on materialismin vihollisten puolue.

\*\*\* Ks. kirjoitusta: „Sosialidemokraattinen filosofia”, kirjoitettu vuonna 1876. „Kleinere philosophischen Schriften”, 1903, S. 135 („Pieniä filosofisia kirjoitelmia”, 1903, s. 135. *Toim.*).

pappispimitys", kirjoittaa hän, „pyrkii vakavasti avustamaan uskonnollista pappispimitystä” (l. c., 51). „Varsinkin tietoteorian ala, ihmishengen väärin ymmärtäminen, muodostaa sellaisen täikuopan” (Lausgrube), johon kummankin lajin pappispimitys „laskee munia”. „Diplomoituja lakeijoita, jotka puhuvat „ihannearvoista” ja harjoittavat kansan pimittämistä pinnistetyllä (geschraubter) idealismilla” (53),—sellaisia ovat filosofianprofessorit J. Dietzgenin mielestä. „Samoin kuin jumalalla on antipodinsa perkeleessä, on professoripapilla (Kathederpfaffen) vastapuolensa materialistissa”. Materialismin tietoteoria on „universaalinen ase uskontoa vastaan” (55),—eikä ainoastaan „yleisesti tunnettua, varsinaista, tavallista pappien uskontoa vastaan, vaan myös humaltuneiden (benebelter) idealistien puhdasta, ylevää professoriuskontoa” vastaan (58).

Vapaa-ajattelijaprofessorien „puolinaisuuteen” verraten Dietzgen oli valmis pitämään parempana „uskonnollista rehellisyyttä” (60)—siellä „vallitsee systeemi”, siellä on eheitä ihmisiä, jotka eivät irrota teoriaa käytännöstä. „Filosofia ei ole tiede, vaan suojelukeino sosialidemokratiaa vastaan” (107) herroille professoreille. „Ne, jotka nimittävät itseään filosofiiksi, professorit ja yksityisdosentit, ovat kaikki vapaa-ajattelustaan huolimatta enemmän tai vähemmän vajonneet ennakkoluuloihin, mystiikkaan... kaikki ne ovat sosialidemokratiaan nähden... samaa taantumuksellista massaa” (108). „Voidakseen kulkea oikeaa tietä, antamatta minkään uskonnollisen ja filosofisen hullutuksen (Welsch) johtaa itseään harhaan, pitäisi tutkia hakoteitten hakotietä (der Holzweg der Holzwege), s.o. filosofiaa” (103).

Ja katsokaa nyt, filosofiassa esiintyvien puolueiden näkökannalta, Machia ja Avenariusta koulukuntineen. Oo, nämä herrat *kerskuvat puolueettomuudellaan*, ja jos heillä onkin vastapuoli, niin se on vain yksi ja *vain... materialisti*. *Kaikkien* machilaisten *kaikkien* kirjoitelmien läpi kulkee punaisena lankana se tylsäjärkinen luulo, että he „kohoavat” materialismin ja idealismin „yläpuolelle”, sivuuttavat tämän „vanhentuneen” vastakohtan, mutta *todellisuudessa* koko tuo veljessarja kompastuu *joka hetki* idealismiin käyden yhtämittaista ja herkeämätöntä taistelua materialismia vastaan. Jonkun Avenariuksen hiotut tieto-opilliset tempuilit pysyvät professorikeksintönä, yrityksenä perustaa „oma” filosofinen pikkulahko, mutta *käytännössä*,

nykyisen yhteiskunnan aatteiden ja suuntausten taistelun yleisessä tilanteessa, noiden tieto-opillisten oveluuksien *objektiivinen* tehtävä on yksi ja ainoa: tien raivaaminen idealismille ja fideismille, niiden uskollinen palveleminen. Eihän tosiaankaan ole sattuma, että empiriokriitikkojen pieneniseen koulukuntaan tarttuvat sekä Wardin tapaiset englantilaiset spiritualistit että ranskalaiset uskriitikot, jotka ylistävät Machia taistelusta materialismia vastaan, kuin myös saksalaiset immanentit! J. Dietzgenin sanonta: „diplomoidut fideismin lakeijat” käy kuin naulan kantaan Machiin, Avenariukseen ja koko heidän koulukuntaansa\*.

Venäläisten machilaisien, jotka ovat saaneet päähänsä „sovitaa” machilaisuutta marxilaisuuden kanssa, onnettomuus onkin juuri siinä, että he ovat kerran uskoneet itsensä taantumuksellisten filosofianprofessorien haltuun ja tämän tehtyään ovat lähteneet liukumaan kaltevaa pintaa. Ne menetelmät, joita käyttäen on eri tavoin yritetty kehittää ja täydentää Marxia, ovat olleet hyvin yksinkertaisia. Luetaan Ostwaldia, uskotaan Ostwaldia, toistetaan Ostwaldin sanat, ja tätä nimitetään marxilaisuudeksi. Luetaan Machia, uskotaan Machia, toistetaan Machin sanat, ja tätä nimitetään marxilaisuudeksi. Luetaan Poincaréta, uskotaan Poincaréta, toistetaan Poincarén sanat, ja tätä nimitetään marxilaisuudeksi! *Yhteenkään* näistä professoreista, jotka pystyvät antamaan erittäin arvokkaita teoksia kemian, historian ja fysiikan erikoisaloilla, *yhteenkään heidän sanaansa ei saa uskoa* silloin, kun kysymys on filosofiasta. Miksi? Samasta syystä, josta *ei yhteenkään* taloustieteen

\* Vielä esimerkki siitä, kuinka taantumuksellisen porvarillisen filosofian laajalle levinneet virtaukset todellisuudessa käyvät machilaisuutta hyväkseen. Uuden uutukaisen amerikkalaisen filosofian ehkä „viimeisin muoti” on „pragmatismi” (kreikkalaisesta pragma—teko, toiminta; toiminnan filosofia). Pragmatismista filosofiset aikakauslehdet puhuvat kenties eniten. Pragmatismi pilkkaa sekä materialismia että idealismia metafysiikkaa, ylistää kokemusta ja ainoastaan kokemusta, pitää käytäntöä ainoana kriteerinä, vetoaa positivistiseen virtaukseen yleensä, *nojaa erikoisesti Ostwaldiin, Machiin, Pearsoniin, Poincaréhen, Duhemiin*, siihen, että tiede ei ole „todellisuuden ehdoton kopio”, ja... aivan onnellisesti johtaa tästä kaikesta jumalan—käytännöllisessä tarkoituksessa, ainoastaan käytäntöä varten, ilman mitään metafysiikkaa, astumatta laisinkaan kokemuksen ulkopuolelle (vrt. *William James*, „Pragmatism. A new name for some old ways of thinking”, N. Y. and L., 1907, p. 57 ja 106 erik.) („Pragmatismi. Uusi nimi erälle vanhoille ajattelun teille”, New York ja Lontoo, 1907, ss. 57 ja 106 erik. *Toim.*). Eroavuudet machilaisuuden ja pragmatismien välillä ovat yhtä mitättömiä ja kymmenesarvoisia materialismin kannalta katsoen kuin eroavuudet empiriokritisismien ja empiriomonismin välillä. Verratkaa vaikkapa Bogdanovin ja pragmatismien antamaa totuuden määrittelmää: „totuus on pragmatistien kannalta lajikesite kaikenlaisille määrättyille työarvoille (working-values) kokemuksessa” (ib., p. 68).

professoriin, joka pystyy antamaan erittäin arvokkaita teoksia tosiasia-aineistoa koskevien erikoistutkimusten alalla, *ei yhteenkään heidän sanaansa* saa uskoa silloin, kun tulee puhe taloustieteen yleisestä teoriasta. Sillä tämä viimeksi mainittu on samanlainen *puoluekantainen* tiede nykyisessä yhteiskunnassa kuin *tieto-oppikin*. Suurin piirtein eivät taloustieteilijäprofessorit ole mitään muuta kuin kapitalistiluokan oppineita käskyläisiä, ja filosofian professorit — teologien oppineita käskyläisiä.

Marxilaisten tehtävä on kummassakin tapauksessa kyetä omaksuma ja uudesti muokkaamaan ne saavutukset, joihin nämä „käskyläiset” pääsevät (te ette esimerkiksi voi ottaa askeltakaan uusien taloudellisten ilmiöiden tutkimisen alalla, ellette käytä näiden käskyläisten teoksia) — ja *osata* karsia pois niiden taantumuksellinen tendenssi, osata noudattaa *omaa* linjaansa ja taistella meille vihamielisten voimien ja luokkien *koko linjaa* vastaan. Tätäpä juuri eivät ole osanneet meidän machilaisemme, jotka *orjallisesti* seuraavat taantumuksellista professorifilosofiaa. „Me kenties erehdymme, mutta me etsimme”, kirjoitti Lunatsharski „Kirjoitelmien” tekijään nimessä. — Ette *te* etsi, vaan *teidä etsitään*, siinä vika! Ette te käy käsiksi teidän, s.o. marxilaiselta (sillä te haluatte olla marxilaisia) näkökannaltanne jokaiseen porvarisfilosofisen muodin käänteeseen, vaan tämä muoti käy teihin käsiksi, se tyrkyttää teille uusia, idealismin maun mukaan tehtyjä väärennyksiään, tänään à la Ostwald, huomenna à la Mach, ylihuomenna à la Poincaré. Ne tyhmät „teoreettiset” temppuilut („energetikalla”, „elementeillä”, „introjektilla” y.m.s. temppuilut), joihin te naiivisti uskotte, pysyvät ahtaan, piskuisen koulukunnan rajoissa, mutta näiden temppuilujen aatteelliseen ja *yhteiskunnalliseen tendenssiin* tarttuvat heti Wardit, uskriitikot, immanentit, Lopatinit, pragmatistit, ja se *tekee palveluksensa*. Innostus empiriokritisiimiin ja „fyysilliseen” idealismiin menee ohi yhtä nopeasti kuin innostus uskantilaisuuteen ja „fysiologiseen” idealismiin, mutta fideismi ottaa jokaisesta sellaisesta innostuksesta itselleen saaliin, muunnellen tuhansin eri tavoin temppuilujaan filosofisen idealismin hyväksi.

Suhtautuminen uskontoon ja suhtautuminen luonnontieteeseen valaisee mainiosti tätä *todellista* luokkakantaista



empiriokritismin hyväksikäyttöä porvarillisen taantumuksen taholta.

Ottakaa ensimmäinen kysymys. Luuletteko te pelkäksi sattumaksi sitä, että marxilaisuuden filosofiaa *vastaan* tähdätyssä kollektiivisessa teoksessa Lunatsharski on mennyt puheissaan aina „korkeimpien inhimillisten potenssien jumalallistamiseen”, „uskonnolliseen ateismiin”\* saakka j.n.e.? Jos te niin luulette, niin yksinomaan sen vuoksi, että venäläiset machilaiset ovat antaneet yleisölle vääriä tietoja *koko* machilaisesta virtauksesta Euroopassa ja tämän virtauksen suhtautumisesta uskontoon. Ei siinä kaikki, että tässä suhtautumisessa ei ole mitään Marxin, Engelsin, J. Dietzgenin, eikä edes Feuerbachinkaan suhtautumisen kaltaista; se on *aivan päinvastainen*, alkaen Petzoldtin lausunnoista: empiriokritisismi „ei ole ristiriidassa teismien eikä ateismien kanssa” („Einf. i. d. Philosophie der reinen Erfahrung” \*\*, I, 351), tai Machin lausunnoista — „uskonnolliset mielipiteet ovat yksityisasiasia” (ransk. käännös, p. 434) ja päättyen *suoranaiseen fideismiin*, suoranaiseen *mustasotnilaisuuteen*, jota edustavat sekä Cornelius — joka ylistelee Machia ja jota Mach ylistelee, — että Carus ja kaikki immanentit. *Filosofin* puolueettomuus tässä kysymyksessä on jo lakeijanpalvelusta fideismille, eivätkä Mach ja Avenarius tieto-oppinsa lähtökohtien vuoksi kohoa eivätkä voi kohota puolueettomuutta korkeammalle.

Kun te kerran kiellätte meille aistimuksessa esiintyvän objektiivisen todellisuuden, niin te olette jo kokonaan menettäneet aseenne fideismiä vastaan, sillä te olette jo luisuneet agnostisismiin tai subjektivismiin, eikä se muuta tarvitsekaan. Jos aistimaailma on objektiivinen realiteetti, niin kaikelle muulle „realiteetille” tai kvasi-realiteetille (muistakaa, että Bazarov uskoi immanenttien „realismiin”, immanenttien, jotka julistivat jumalan „reaaliseksi käsitteeksi”) on ovi suljettu. Jos maailma on liikkuvaa materiaa, niin sitä voidaan ja täytyy tutkia loputtomiin *tämän* liikunnan, *tämän* materian liikunnan äärettömän monimutkaisissa ja yksityiskohtaisissa ilmenemismuodoissa ja

\* „Kirjoitelma”, ss. 157. 159. „Zagranitshnaja Gazetassa” <sup>64</sup> sama tekijä puhuu „tieteellisestä sosialismista sen uskonnollisessa merkityksessä” (№ 3, s. 5), ja „Obrazovanijessa” <sup>65</sup>, 1908, № 1, s. 164, hän kirjoittaa suoraan: „Jo kauan on minussa ollut kysymässä uusi uskonto”...

\*\* — „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung” — „Johdatus puhtaan kokemuksen filosofiaan”. *Toim.*

haarautumissa, mutta sen ulkopuolella, „fyysillisen”, ulkomaailman ulkopuolella, jonka jokainen tuntee, ei voi olla mitään. Ja viha materialismia kohtaan, parjausryöpyt materialisteja vastaan — kaikki tämä kuuluu päiväjärjestykseen sivistyneessä ja demokraattisessa Euroopassa. Kaikki tämä jatkuu yhä vieläkin. Kaiken tämän *salaavat* yleisöltä venäläiset machilaiset, jotka eivät ole *ainoatakaan kertaa* koettaneet edes yksinkertaisesti verrata Machin, Avenariuksen, Petzoldtin ja kumpp. materialisminvastaisia hyökkäilyjä niihin lausuntoihin, joita Feuerbach, Marx, Engels ja J. Dietzgen ovat antaneet materialismin *hyväksi*.

Mutta Machia ja Avenariusta fideismiin liittävien suhteiden „salaaminen” ei auta mitään. Tosiasiat puhuvat puolestaan. Eivät mitkään ponnistelut maailmassa saa irrotetuksi näitä taantumuksellisia professoreja siitä häpeäpaulusta, johon Wardin, uuskriitikkojen, Schuppen, Schubert-Soldernin, Leclairen, pragmatistien y.m. suudelmat ovat heidät naulanneet. Mainittujen henkilöiden vaikutus filosofeina ja professoreina, heidän aatteidensa laaja levinneisyys „sivistyneen”, t.s. porvarillisen yleisön keskuudessa, heidän luomansa erikoinen kirjallisuus on kymmenin verroin laajempi ja runsaampi kuin Machin ja Avenariuksen erikoinen pikkukoulukunta. Tämä koulukuntapahanen palvelee sitä, ketä sen on määräkin palvella. Koulukuntapahasta käytetään, kuten asiaan kuuluukin.

Häpeälliset jutut, joihin Lunatsharski on alentunut, eivät ole poikkeus, vaan ne ovat empiriokritismin, niin venäläisen kuin saksalaisenkin, synnyttämiä. Niitä ei voida puolustella tekijän „hyvillä aikomuksilla”, hänen sanojensa „erikoisella merkityksellä”: jos se olisi suora ja tavanomainen, t.s. välittömästi fideistinen tarkoitus, niin emme rupeaisi keskustelemaankaan tekijän kanssa, sillä varmaankaan ei löytyisi ainoatakaan marxilaista, jolle moiset lausunnot *eivät* antaisi aiheita laskea Anatoli Lunatsharskia *kokonaan* samaan joukkoon Pjotr Struven kanssa. Jos tätä ei ole tapahtunut (ja tätä ei ole *vielä* tapahtunut), niin yksinomaan sen vuoksi, että me näemme „erikoisen” tarkoituksen ja *käymme sotaa, niin kauan kuin vielä on maaperää* toverilliselle sodankäynnille. Lunatsharskin lausuntojen häpeällisyys onkin juuri siinä, että hän *saattoi* yhdistää ne „hyviin” aikomuksiinsa. Hänen „teoriansa” vika onkin juuri siinä, että se sallii *tuollaisia* keinoja ja *tuollaisia*

johtopäätöksiä hyvien aikomusten toteuttamiseksi. Onnettomuus onkin juuri siinä, että „hyvät” aikomukset jäävät *parhaassa tapauksessa* Kallen, Pekan ja Santerin subjektiiviseksi asiaksi, mutta tuollaisten lausuntojen *yhteiskunnallinen merkitys* on ehdoton ja kiistaton, eikä sitä voida heikentää millään varauksilla eikä selityksillä.

Täytyy olla sokea ollakseen näkemättä aatteellista sukulaisuutta Lunatsharskin „korkeimpien inhimillisten potenssien jumalallistamisen” ja Bogdanovin psyykkillisen koko fyysillisen luonnon tilalle „yleisen sijaistamisen” välillä. Se on sama ajatus, joka on toisessa tapauksessa ilmaistu etupäässä esteettiseltä, toisessa tieto-opilliselta näkökannalta. „Sijaistaminen”, käydessään asiaan käsiksi *vaieten* ja toiselta puolelta, *jumalallistaa* jo „korkeimmat inhimilliset potenssit”, kun se repäisee „psyykkillisen” irti ihmisestä ja sijaistaa äärettömän laajan, abstraktisen, jumalallisenkuolleen, „psyykkillisen yleensä” *koko fyysillisen luonnon tilalle*. Entä Jushkevitchin „Logos”, joka tuodaan „olevaisen irrationaaliseen virtaan”?

Kun kynsi juuttui kiinni, niin koko lintu on mennyttä. Ja meidän machilaisemme ovat kaikki juuttuneet idealismiin, t.s. miedonnettuun, hiottuun fideismiin, he juuttuivat siihen sillä samalla hetkellä, jolloin ottivat „aistimuksen” erikoisena „elementtinä” eikä ulkomaailman kuvana. Ei-kenenkään aistimus, ei-kenenkään sielunelämä, ei-kenenkään henki, ei-kenenkään tahto,— siihen väistämättä luisuu, ellei tunnusta materialistista teoriaa, jonka mukaan ihmisen tajunta *kuvastaa* objektiivisesti reaalista ulkomaailmaa.

##### 5. ERNST HAECKEL JA ERNST MACH

Katsokaamme, millainen on machilaisuuden suhde *filosofisena virtauksena* luonnontieteeseen. Koko machilaisuus *taistelee* alusta loppuun luonnontieteen „metafysiikkaa” vastaan, nimittäen näin *luonnonhistoriallista materialismia*, s.o. luonnontutkijain valtavan enemmistön vaistonvaraista, tajuamatonta, muotoamatonta, filosofisesti tiedotonta vakaumusta meidän tajuntamme heijastaman ulkomaailman objektiivisesta todellisuudesta. Ja meidän machilaisemme vaikenavat vilpillisesti tästä *tosiasiasta*, hämäten tai sotkien luonnontutkijain vaistonvaraisen materialismin *erottamattoman* yhteyden *filosofiseen materialismiin*,

suuntaukseen, joka on aikoja sitten tunnettu ja jonka Marx ja Engels ovat satoja kertoja todistaneet oikeaksi.

Katsokaa Avenariusta. Jo ensimmäisessä teoksessaan: „Filosofia ajatteluna maailmasta pienimmän voimankulutuksen periaatteen mukaan”, joka ilmestyi vuonna 1876, hän käy sotaa luonnontieteen metafysiikkaa \*, s.o. luonnontieteen historiallista materialismia vastaan, ja käy tätä sotaa, kuten hän itse v. 1891 myönsi (kuitenkaan „oikaisematta” mieliteitään!), tieto-opillisen idealismin kannalta.

Katsokaa Machia. Hän on taistellut herkeämättä, vuodesta 1872, tahi vielä aikaisemmin, ja vuoteen 1906 saakka luonnontieteen metafysiikkaa vastaan, mutta hän on tällöin kyllin tunnollinen myöntääkseen, että hänen perässään ja hänen mukanaan kulkee „koko joukko filosofeja” (immanentit mukaan luettuna), mutta „hyvin harvat luonnontutkijat” („Aistimusten analyysi”, s. 9). Vuonna 1906 Mach myöntää yhtä tunnollisesti, että „luonnontutkijain enemmistö noudattaa materialismia” („Erk. u. Irrtum”, 2. painos, S. 4 \*\*).

Katsokaa Petzoldtia. Vuonna 1900 hän julistaa, että „luonnontieteet ovat kauttaaltaan (ganz und gar) metafysiikan kyllästämiä”. „Niiden kokemus täytyy vielä puhdistaa” („Einf. i. d. Ph. d. r. Erf.”, Bd. I, S. 343 \*\*\*). Me tiedämme, että Avenarius ja Petzoldt „puhdistavat” kokemusta meille aistimuksessa esiintyvän objektiivisen todellisuuden kaikenlaisesta tunnustamisesta. Vuonna 1904 Petzoldt selittää, että „nykyaikaisen luonnontutkijan mekaniikka maailmankatsomus ei ole oleellisesti parempi kuin muinaisten intialaisten maailmankatsomus”. „On aivan yhdentekevää, pitääkö maailmaa pystyssä tarun elefantti vaiko molekyyli ja atomit, jos ne ajatellaan tietopillisesti reaalisiksi eikä vain kuvallisesti (bloss bildlich) käytetyiksi” (käsitteiksi). (Bd. II, S. 176).

Katsokaa Willyä — ainoaa machilaisten keskuudessa sen verran säädyllistä miestä, että hän häpeää sukulaisuuttaan immanentteihin, — ja hänkin selittää vuonna 1905... „Luonnontieteetkin ovat loppujen lopuksi monessa suhteessa sel-

\* §§ 79, 114 y.m.

\*\* — „Erkenntnis und Irrtum”, 2. painos, S. 4 — „Tieto ja harha”, 2. painos, s. 4. Toim.

\*\*\* — „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung”, Bd. I, S. 343 — „Johdatus puhtaasti kokemuksen filosofiaan”, I nide, s. 343. Toim.

lainen auktoriteetti, josta meidän täytyy päästä vapaiksi” („Geg. d. Schulweisheit”, S. 158 \*).

Tuohan on kaikki *silkkaa obskurantismia*, aivan ilmettyä taantumuksellisuutta. Se, että atomeja, molekyyliä, elektroneja j.n.e. pidetään *materian objektiivisesti reaalisien liikkeen* likipitäen oikeana kuvastuksena meidän päässämme, on samaa kuin että uskotaan maailmaa kantavaan elefanttiin! Ymmärrettävää on, että tuollaiseen muoti-positivistin narrinpukuun pukeutuneeseen *obskuranttii* immanentit tarttuivat *kaksin käsin*. Ei ole *ainoatakaan* immanenttia, joka ei suu vaahdossa syöksyisi luonnontieteen „metafysiikan”, luonnontutkijain „materialismin” kimppuun *juuri* sen vuoksi, että luonnontutkijat *tunnustavat* materian (ja sen osasten), ajan, paikan, luonnon lainmukaisuuden j.n.e., j.n.e. objektiivisen todellisuuden. Kauan ennen fysiikan alalla tehtyjä uusia löytöjä, jotka loivat „fysikaalisen idealismin”, Leclair taisteli Machiin nojautuen „nykyaikaisen luonnontieteen materialistista perussuuntausta” (Grundzug) vastaan („Der Realismus u.s.w.” \*\*, 1879, 6. §:n otsikko), Schubert-Soldern kävi sotaa luonnontieteen metafysiikkaa vastaan (II luvun otsikko kirjassa „Grdl. einer Erkenntnistheorie”, 1884 \*\*\*), Rehmke löi luonnonhistoriallista „materialismia”, tätä „*kadun metafysiikkaa*” („Phil. u. Kantian.”, 1882, S. 17 \*\*\*\*) j.n.e., j.n.e.

Ja immanentit tekivät aivan oikeutetusti tästä luonnonhistoriallisen materialismin „metafyysillisyyden” *machilaisesta* ajatuksesta *suoranaisia ja avoimia* fideistisiä johtopäätöksiä. Jos luonnontiede ei piirrä meille teorioissaan objektiivista todellisuutta, vaan *ainoastaan* metaforeja, symboleita, inhimillisen kokemuksen muotoja j.n.e., niin on aivan kiistatonta, että ihmiskunnalla on oikeus toisella alalla luoda itselleen *yhtä „reaalisia* käsitteitä”, kuten jumalan j.n.e.

\* — „Gegen die Schulweisheit”, S. 158 — „Kouluviisautta vastaan”, s. 158. *Toim.*

\*\* — „Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik” — „Nykyisen luonnontieteen realismi Berkeleyn ja Kantin tietokritiikin valossa”, *Toim.*

\*\*\* — „Grundlagen einer Erkenntnistheorie”, 1884 — „Tietoteorian perusteet”, 1884. *Toim.*

\*\*\*\* — „Philosophie und Kantianismus”, 1882, S. 17 — „Filosofia ja kantilaisuus”, 1882, s. 17. *Toim.*

Luonnontieteilijä Machin filosofian suhde luonnontieteen on sama kuin kristityn Juudaksen suudelman suhde Kristukseen. Mach kavaltaa aivan samalla tavalla luonnontieteen fideismille, siirtyen itse asiassa filosofisen idealismin puolelle. Machin luopuminen luonnonhistoriallisesta materialismista on kaikissa suhteissa taantumuksellinen ilmiö: näimme tämän riittävän havainnollisesti silloin, kun oli puhe „fysikaalisten idealistien” taistelusta vanhan filosofian kannalle jääneiden luonnontutkijain *enemmistöä* vastaan. Näemme sen vielä selvemmin, jos vertaamme kuuluisaa luonnontutkijaa Ernst Haeckeliä kuuluisaan (taantumuksellisen poroporvariston keskuudessa) filosofiin Ernst Machiin.

Se myrsky, jonka E. Haeckelin „Maailman arvoitukset” ovat aiheuttaneet kaikissa sivistysmaissa, on näyttänyt erinomaisen havainnollisesti toisaalta filosofian *puolueellisuuden* nykyaikaisessa yhteiskunnassa ja toisaalta materialismin idealismia ja agnostisismia vastaan käymän taistelun todellisen yhteiskunnallisen merkityksen. *Sadat tuhannet* kappaleet tätä kirjaa, joka heti käännettiin kaikille kielille ja ilmestyi erikoisina helppohintaisina painoksina, osoittivat silmännähtävästi, että tämä kirja „meni kansaan”, että on lukijajoukkoja, jotka E. Haeckel sai heti puolelleen. Kansan suosion saavuttaneesta kirjasta tuli luokkataistelun ase. Filosofian- ja teologianprofessorit ryhtyivät maailman kaikilla äärillä tuhansin eri tavoin sättimään ja nujertamaan Haeckeliä. Kuuluisa englantilainen fyysikko Lodge otti puolustaakseen jumalaa Haeckeliä vastaan. Venäläinen fyysikko hra Chwolson lähti Saksaan julkaistakseen siellä katalan mustasotnialaisen kirjasen Haeckeliä vastaan ja vakuuttaakseen kunnianarvoisille herroille poroporvareille, ettei koko luonnontiede ole nykyään „naiivin realismin” kannalla\*. Lukemattomat ovat ne teologit, jotka nousivat sotajalalle Haeckeliä vastaan. Ei ole sitä raivokasta herjausta, jota viralliset filosofianprofessorit eivät olisi syytäneet häntä kohti\*\*. On

\* O. D. Chwolson. „Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot”, 1906. Vrt. S. 80 („Hegel, Haeckel, Kossuth ja kahdestoista käsky”, 1906. Vrt. s. 80. Toim.).

\*\* Heinrich Schmidtin kirjanen „Taistelu „Maailman arvoitusten” takia” (Bonn, 1900) antaa oivallisen kuvan filosofian- ja teologianprofessorien sotaretkestä Haeckeliä vastaan. Mutta tämä kirjanen on nyt ehtinyt jo suuresti vanheta.

hauskaa katsella, kuinka näillä kuolleen skolastiikan parissa kuivettuneilla muumioilla — kenties ensi kerran elämässä — silmät alkavat säkenöidä ja posket rusottaa niistä korvapuusteista, joita Ernst Haeckel heille antoi. Puhtaan tieteen ja näköjään kaikkein abstraktisimman teorian uhripapit suorastaan voihkivat raivosta, ja kaikessa tässä filosofisten kihojen (idealisti Paulsenin, immanentti Rehmken, kantilaisen Adickesin ynnä muiden, joiden nimet herra yksin tietää mahtaa) mylvinnässä kuuluu selvästi yksi perussävel: luonnontieteen „*metafysiikkaa*” vastaan, „dogmatismia” vastaan, „luonnontieteen arvon ja merkityksen liioittelua” vastaan, „luonnonhistoriallista *materialismia*” vastaan. Hän on materialisti, us! ota kiinni! ota kiinni materialisti! hän pettää yleisöä, kun ei nimitä itseään suoraan materialistiksi — tämä se erikoisesti saattaa kunianarvoiset herrat professorit raivon valtaan.

Ja erittäin kuvaavaa koko tässä tragikomediasa \* on se seikka, että Haeckel itse *kieltää materialismia*, torjuu tämän nimen. Eikä siinä kaikki: hän ei ainoastaan ole hylkäämättä kaikkea uskontoa, vaan keksii oman uskontonsa (jotakin Bulgakovin „ateistisen uskon” tai Lunatsharskin „uskonnollisen ateismin” tapaista), puoltaen *periaatteellisesti* uskonnon liittoa tieteen kanssa! Mistä on sitten kysymys? Minkä „kohtalokkaan väärinkäsityksen” takia meteli on syntynyt?

Asia on niin, että E. Haeckelin filosofinen naiivius, se seikka, että häneltä puuttui varmoja puoluepäämääriä, että hän halusi ottaa lukuun vallitsevan poroporvarillisen ennakkoluulon materialismia vastaan, hänen henkilökohtaiset sopuilutendenssinsä ja ehdotuksensa uskonnon suhteen, — kaikki tämä toi sitä silmäänpistävämmiin esiin hänen kirjasensa *yleisen hengen*, luonnonhistoriallisen materialismin *hävittämisen mahdottomuuden*, sen *sovittamattoman ristiriidan kaiken* virallisen professorifilosofian ja teologian kanssa. Haeckel ei henkilökohtaisesti halua rikkoo välejänsä poroporvareiden kanssa, mutta se, mitä

\* Traagillisen ainekseen toi Haeckelillä vastaan tämän vuoden (1908) keväällä tehty murhayritys. Useiden nimettömien kirjeiden jälkeen, joissa Haeckeliä tervehdittiin sentapaisilla nimityksillä kuin: „koira”, „jumalaton”, „apina” j.n.e., muuan aito saksalainen mies heitti Haeckelin työhuoneeseen Jenassa melko suuren kiven.

hän esittää sellaisella horjumattoman naiivilla vakaumuksella, ei sovi *ensinkään* yhteen vallitsevan filosofisen idealismin minkään vivahteen kanssa. Kaikki nämä vivahteet, alkaen jonkun Hartmannin mitä karkeimmista taantumuksellisista teorioista aina Petzoldtin positivismiin, joka luulottelee olevansa uudenaikaista, edistyksellistä ja etumaista, tai Machin empiriokritisismiä saakka, *kaikki* ne ovat yhtä mieltä siinä, että luonnonhistoriallinen materialismi on „metafysiikkaa”, ja että jos luonnontieteen teorioiden ja johtopäätösten katsotaan olevan objektiivisia totuuksia, niin se merkitsee „naiivinta realismia” j.n.e. Ja Haeckelin jokainen sivu *lyö vasten kasvoja* juuri tätä *kaiken* professorifilosofian ja teologian „pyhitettyä” oppia. Luonnontutkija, joka ehdottomasti ilmaisee XIX vuosisadan lopun ja XX vuosisadan alun luonnontutkijain valtavan enemmistön varmimpia, vaikkakin vielä muotoilemattomia käsityksiä, mielialoja ja tendenssejä, näytti heti, helposti ja yksinkertaisesti sen, mitä professorifilosofia yritti salata yleisöltä ja itseltään, nimittäin että on olemassa tukipylväs, joka tulee yhä laajemmaksi ja vankemmaksi ja josta kilpistyvät kaikki filosofisen idealismin, positivismin, realismin, empiriokritismin ja muun konfuusionismin tuhannen ja yhden pikkukoulukunnan kaikki ponnistelut ja yritykset. Tämä tukipylväs on *luonnonhistoriallinen materialismi*. Se „naiivien realistien” (t.s. koko ihmiskunnan) vakaumus, että meidän aistimuksemme ovat objektiivisesti todellisen ulkomaailman kuvia, on luonnontutkijain suuren joukon herkeämättä kasvava ja lujittuva vakaumus.

Uusien filosofisten pikkukoulukuntien perustajain, uusien tieto-opillisten „ismien” sepittäjäin asia on hävitty — hävitty ainiaaksi ja auttamattomasti. He voivat rimpuilla „originelleine” pikku järjestelmineen, he voivat pyrkiä hauskutamaan erinäisiä ihailijoita kiinnostavalla kinastelulla siitä, kumpiko, empiriokriittinen Bobtshinski vai empiriomonistinen Dobtshinski, sanoi ensin „ee!”, he voivat jopa luoda laajan „erikois”-kirjallisuuden, kuten „immanentit”, — mutta luonnontieteen kehitys, kaikista hapuiluistaan ja horjumisistaan huolimatta, luonnontieteilijäin materialismin kaikesta tiedottomuudesta huolimatta, huolimatta eilisestä innostuksesta muodissa olleeseen „fysiologiseen idealismiin” tai tämänpäiväiseen muodissa olevaan „fysikaaliseen idealismiin”, heittää *pois* kaikki pikku järjestelmät ja kaikki



temppuilut, työntäen yhä uudelleen esille *luonnonhistoriallisen materialismin* „metafysiikan”.

Tässä yksi esimerkki Haeckeliltä edelläsanotun valaistamiseksi. „Elämän ihmeet” nimisen kirjan tekijä vertailee monistista ja dualistista tietoteoriaa; mainitsemme tämän vertailun mielenkiintoisimmat kohdat:

## MONISTINEN TIETOTEORIA:

## DUALISTINEN TIETOTEORIA:

3. Tiedostaminen on fysiologinen ilmiö; aivot ovat anatominen elin.

4. Ihmisaivojen ainoa osa, jossa tieto sijaitsee, on aivokuoren määrätty osa, fronema.

5. Fronema on erittäin täydellinen dynamokone, jonka osia miljoonat fyysiset solut (froneettisolut) ovat. Kuten kaikilla muillakin ruumiinelimillä, on tämän aivonosan (henkinen) toiminto niiden solujen toimintojen lopputulos, jotka sen muodostavat\*.

3. Tiedostaminen ei ole fysiologinen ilmiö, vaan puhtaasti henkinen prosessi.

4. Se aivojen osa, joka näennäisesti toimii tiedostamisen elimenä, on itse asiassa vain välikappale, joka auttaa henkisten ilmiöiden esilletuomista.

5. Järjen *elimenä* fronema ei ole autonominen, vaan on yhdessä osiensa (froneettisolujen) kanssa ainoastaan välittäjä ei-materiaalisen hengen ja ulkomaailman välillä. Ihmisjärki eroaa olennaisesti korkeampien eläinten järjestä ja alempien eläinten vaistosta.

Tästä tyypillisestä otteesta Haeckelin teoksista näette, että hän ei ryhdy erittelemään filosofisia kysymyksiä eikä osaa asettaa vastakkain materialistista ja idealistista tietoteoriaa. Hän *pilkkaa kaikkia* idealistisia, ja laajemminkin: kaikkia erikoisesti filosofisia temppuiluja, luonnontieteen näkökannalta *eikä jätä varaa sellaiselle ajatuksellekaan*, että jokin muu kuin *luonnonhistoriallisen materialismin* tietoteoria olisi mahdollinen. Hän tekee pilaa filosofiasta

\* Käytän ranskalaista käännöstä: „Les merveilles de la vie”, Paris, Schleicher, Tabl. I et XVI („Elämän ihmeet”, Pariisi, Schleicher, taulukot I ja XVI. *Toim.*).“

materialistin kannalta *näkemättä sitä*, että hän on materialistin kannalla!

Filosofien voimaton kiukku tätä kaikkivoipaa materialismia vastaan on ymmärrettävää. Esitimme edellä „aito venäläisen” Lopatinin lausunnon. Ja hra Rudolf Willy, etumaisin „empirokriitikko”, joka on leppymättömän vihamielinen idealismille (leikki pois!), antaa seuraavan lausunnon: „kaaosmainen sekoitus joitakin luonnonhistoriallisia lakeja, kuten energian säilymisen laki j.n.e., eräiden skolastisten substanssi- ja olio-sinänsä-perinteiden kanssa” („Geg. d. Schulw.”, S. 128 \*).

Mikä on saanut suutuksiin kunnianarvoisan „uusimman positivistin”? Kuinkapa hän saattaa olla suuttumatta, kun hän heti älysi, että kaikki hänen opettajansa Avenariuksen suuret opit — esimerkiksi, että aivot eivät ole ajattelun elin, että aistimukset eivät ole ulkomaailman kuvia, että materia („substanssi”) eli „olio sinänsä” ei ole objektiivinen realiteetti j.n.e. — ovat Haeckelin näkökannalta *silkkaa idealistista siansaksaa!*? Haeckel ei sanonut tätä, sillä hän ei harrastanut filosofiaa, eikä ollut tutustunut „empirokritisismiin” *sellaisenaan*. Mutta R. Willy ei voi olla näkemättä, että sata tuhatta Haeckelin lukijaa merkitsee sataa tuhatta sylkäisyä Machin ja Avenariuksen *filosofiaan*. Ja R. Willy pyyhkii itseään etukäteen — *Lopatinin malliin*. Sillä hra Lopatinin ja hra Willyn yleensä kaikenlaista materialismia vastaan ja varsinkin luonnonhistoriallista materialismia vastaan esittämien todisteiden *ydinajatus* on aivan yhtäläinen. Meille, marxilaisille, ei ero hra Lopatinin ja hra Willyn, Petzoldtin, Machin ja kumpp. välillä ole suurempi kuin ero protestanttisten ja katolilaisten jumaluusoppineiden välillä.

„Sota” Haeckeliä vastaan *näytti toteen*, että tämä meidän mielipiteemme vastaa *objektiivista todellisuutta*, s.o. nykyisen yhteiskunnan ja sen aatteellisten luokkatendenssien luokkaluonnetta.

Vielä pieni esimerkki. Machilainen Kleinpeter käänsi englannista saksaksi Amerikassa levinneen Karl Snyderin teoksen: „Maailmankuva nykyisen luonnontieteen kannalta” („Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft”, Lpz.,

\* — „Gegen die Schulweisheit”, S. 128 — „Kouluviisautta vastaan”, s. 128. Toim.

1905). Tämä teos esittää selvästi ja helppotajuisesti koko joukon uusimpia löytöjä fysiikan ja muilla luonnontieteen aloilla. Ja machilaisen Kleinpeterin piti nyt varustaa Snyder esipuheella, jossa esitetään *varauksia*, esim. sellaisia, että Snyderin tieto-oppi on „epätyydyttävä” (S. V). Mistä on kysymys? Siitä, että Snyder ei jätä hetkeksikään epäilyn varaa sen suhteen, että maailmankuva on kuva siitä, kuinka materia liikkuu ja kuinka „*materia ajattelee*” (S. 228, l. c.). Seuraavassa teoksessaan „Maailmankone” (Lond. and N.Y., 1907; Karl Snyder: „The World Machine”) Snyder sanoo, viitaten siihen, että hän omisti kirjansa noin vuosina 460—360 e. Kr. eläneen Demokritos Abderalaisen muistolle: „Demokritosta on usein sanottu materialismin esi-isäksi. Tämä filosofinen koulukunta on hiukan poissa muodista meidän aikanamme; mutta kannattaa mainita, että käytännössä koko meidän maailmankäsitystemme uusin edistys on perustunut materialistisiin käsityksiin. Materialistiset käsitykset ovat suoraan sanoen (practically speaking) aivan *kiertämättömiä* (unescapable) luonnonhistoriallisissa tutkimuksissa” (p. 140).

„Voidaan tietysti, jos niin haluttaa, unelmoida yhdessä kiltin piispa Berkeleyyn kanssa, että kaikki on unelmaa. Mutta niin mieluisia kuin utuisen idealismin temput ovatkin, ei kuitenkaan löydy monta ihmistä, jotka — niin erilaisia kuin heidän mielipiteensä ulkomaailman probleemeista lienevätkin — epäilisivät sitä, että he itse ovat olemassa. Ei tarvitse kauankaan seurata *Minän ja Ei-Minän* virvatulia vakuuttuakseen siitä, että olettaessamme oman olemassaolomme me jo päästämme aistiemme kuu-desta portista sisälle kokonaisen joukon ilmiöitä. Sumuhypoteesi, teoria valosta eetterin liikuntana, atomiteoria ja kaikki samantapaiset opit voidaan selittää pelkiksi mukaviksi „työhypoteeseiksi”; mutta on muistutettava, että niin kauan kuin näitä oppeja ei ole kumottu, ne pysyvät enemmän tai vähemmän samalla perustalla kuin sekin hypoteesi, että olento, jota te, rakastettava lukija, nimitätte omaksi itsekseen, tarkkailee näitä rivejä” (p. 31—32).

Kuvitelkaahan machilaisen katkeraa kohtaloa, kun valtameren molemmilla puolilla olevat luonnontieteilijät pilkkaavat ja pitävät silkkana pötynä hänen hienoja mielirakennelmiaan, jotka tyypistävät luonnontieteen kategoriat pelkiksi työhypoteeseiksi! Onko ihme, jos Rudolf Willy

vuonna 1905 käy sotaa Demokritosta vastaan, aivan kuin tämä olisi elävä vihollinen, valaisten täten suuremmoisesti filosofian puolueellisuutta ja tuoden yhä uudelleen ja uudelleen julki todellisen kantansa tässä puoluetistelussa? „Totta kyllä”, kirjoittaa hän, „Demokritos ei tiennyt sitä, että atomit ja tyhjä tila ovat vain näennäisiä käsitteitä, jotka suorittavat pelkkiä apupalveluksia (blosse Handlangerdienste) ja joita käytetään tarkoituksenmukaisuusnäkökohtia silmälläpitäen niin kauan kuin ne ovat käyttökelpoisia. Demokritos ei ollut niin vapaa, että olisi ymmärtänyt tämän; mutta eiväthän meidän nykyaikaiset luonnontieteilijämmeäkään, harvoja poikkeuksia lukuunottamatta, ole vapaita. Vanhan Demokritoksen usko on meidän luonnontieteilijämme uskoa” (l. c., S. 57).

Onhan siinä syytä epätoivoon! Aivan „uudella tavalla”, „empirokriittillisesti” on todistettu, että paikka ja atomit ovat „työhypoteeseja”, mutta luonnontieteilijät pilkkaavat tätä *berkeleyläisyyttä* ja seuraavat Haeckeliä! Emme me mitään idealisteja ole, se on parjausta, mehän vain työskentelemme (yhdessä idealistien kanssa) kumotaksemme Demokritoksen tieto-opillisen linjan, olemme työskennelleet jo yli 2 000 vuotta — ja kaikki on ollut turhaa! Eikä meidän johtajallemme Ernst Machille jää muuta neuvoksi kuin omistaa viimeinen teoksensa, elämänsä ja filosofiansa yhteenvedot, „Tieto ja harha”, *Wilhelm Schuppelle* ja kirjan tekstissä todeta murhemielin, että luonnontieteilijäin enemmistö on materialisteja, ja että Haeckeliä kohtaan „mekin” olemme *myötätuntoisia*... hänen „vapaamielisyytensä” vuoksi (S. 14).

Tässä hän piirsi täyden kuvan itsestään, tämä taantumuksellisen poroporvarillisuuden ideologi, joka seuraa mustasotnialaista W. Schuppea ja „on myötätuntoinen” Haeckelin vapaamielisyyttä kohtaan. Sellaisia he ovat kaikki, nuo humaniset poroporvarit Euroopassa vapaamielisine myötätuntoineen sekä aatteellisine (ynnä poliittisine ja taloudellisine) ihastumisineen Wilhelm Schuppeihin\*. Puolueettomuus filosofiassa on vain halveksittavaa, verhottua ringinpalvelusta idealismille ja fideismille.

\* Kirjoitelmissaan machilaisuutta vastaan Plehanov ei huolehtinut niin paljon Machin kumoamisesta kuin ryhmäkuntalaisen vahingon aiheuttamisesta bolshevismille. Tästä pikkumaisesta ja vihällisestä teoreettisten peruserimielisyyksien hyväksikäyttämisestä on hän jo saanut ansaitun rangaistuksen — menshevikkimachilaisten kahden kirjan muodossa \*\*.

Verratkaa lopuksi sitä lausuntoa Haeckelistä, jonka on antanut Franz Mehring, mies, joka sekä halusi että osasi olla marxilainen. Heti „Maailman arvoitusten” ilmestyttyä, jo vuoden 1899 lopulla, Mehring osoitti viipymättä, että „Haeckelin teos niin heikkoine kuin hyvinekin puolineen on varsin omiaan tuomaan selvyyttä puolueessamme jonkin verran sekaisin menneihin käsityksiin siitä, mitä sille on toisaalta *historiallinen* materialismi ja toisaalta historiallinen *materialismi*” \*. Haeckelin puutteellisuus on siinä, että hänellä ei ole aavistustakaan *historiallisesta* materialismista, ja että hän menee puheissaan moniin huutaviin mielettömyyksiin niin politiikan suhteen kuin myös „monistisen uskonnon” suhteen j.n.e., j.n.e. „Haeckel on materialisti ja monisti, mutta ei *historiallinen*, vaan luonnonhistoriallinen materialisti” (sama).

„Lukekoon Haeckelin kirjan se, joka tahtoo saada kouraantuntuvan todistuksen tästä kykenemättömyydestä (luonnonhistoriallisen materialismin kykenemättömyydestä sopeutua yhteiskunnallisiin kysymyksiin), se, joka haluaa saada tietää, kuinka välttämätöntä on luonnonhistoriallisen materialismin laajentaminen historialliseksi materialismiksi, jotta siitä tulisi todella voittamaton ase ihmiskunnan suuressa vapaustaistelussa.

„Mutta Haeckelin kirjaa ei ole luettava ainoastaan tämän vuoksi. Sen tavattoman heikko puoli on erottamattomasti sidottu sen tavattoman vahvaan puoleen: havainnolliseen, selvään — sekä laajuudeltaan että tärkeydeltään valtaosan kirjasta muodostavaan — esitykseen luonnontieteiden kehityksestä tällä (XIX) vuosisadalla, eli toisin sanoen: *luonnonhistoriallisen materialismin voittokulun* esitykseen” \*\*.

---

\* *Fr. Mehring*. „Die Welträtsel”. „N. Z.”, 1899—1900, 18, 1, 418 („Maailman arvoitukset”. „Uusi aika”, 1899—1900, 18, 1, 418. *Toim.*).

\*\* Sama, s. 419.

## LOPPULAUSE

Neljältä näkökannalta on marxilaisen lähdeittävä arvioimaan empiriokritisismiä.

Ensiksikin ja ennen kaikkea on verrattava toisiinsa tuon filosofian ja dialektisen materialismin teoreettisia perusteita. Tällainen vertailu, jolle kolme ensimmäistä lukua on omistettu, osoittaa tieto-opillisten kysymysten *koko linjalla* empiriokritisismiin — joka uusilla tempuilla, sanoilla ja oveluuksilla peittelee *idealismiin ja agnostisismiin* vanhoja virheitä — *täydellisen taantumuksellisuuden*. Ainoastaan silloin, kun ollaan ehdottoman tietämättömyyden vallassa sen suhteen, mitä on filosofinen materialismi yleensä ja mitä on Marxin ja Engelsin dialektinen metodi, voidaan puhua empiriokritisismiin „yhdistämisestä” marxilaisuuteen.

Toiseksi, on määriteltävä empiriokritisismiin paikka yhtenä hyvin pienenä ammattifilosofien koulukuntana nykyajan muiden filosofisten koulukuntain joukossa. Aloittaen Kantista, sekä Mach että Avenarius lähtivät hänestä ei materialismia kohti, vaan päinvastaiseen suuntaan, Humea ja Berkeleyä kohti. Kuvitellen „puhdistavansa kokemuksen” yleensä, Avenarius puhdisti todellisuudessa ainoastaan agnostisismiin kantilaisuudesta. Koko Machin ja Avenariuksen koulukunta kulkee idealismiin yhä varmemmin, kiinteästi yhteenliittyneenä yhden kaikkein taantumuksellisimman koulukunnan, n.s. immanenttien kanssa.

Kolmanneksi, on otettava huomioon machilaisuuden ilmeinen yhteys erääseen koulukuntaan uusimman luonnontieteen eräällä alalla. Materialismin puolella on edelleenkin luonnontieteilijäin valtava enemmistö, sekä yleensä että

myöskin kyseessäolevalla erikoisalalla, nimittäin fysiikassa. Viime vuosien suurten löytöjen aikaansaaman vanhojen teoriain luhistumisen vaikutuksesta, uuden fysiikan kriisin vaikutuksesta, kriisin, joka on erittäin havainnollisesti osoittanut meidän tietojemme suhteellisuuden, uusien fysiikkokojen vähemmistö luisui dialektiikkaa tuntemattomana relativismin kautta idealismiin. Meidän päivinämme muodissa oleva fysikaalinen idealismi on yhtä taantumuksellista ja yhtä lyhytaikaista innostusta kuin äskeisessä menneisyydessä muodissa ollut fysiologinen idealismi.

Neljänneksi, empiriokritisismien tieto-opillisen skolastiikan takaa ei voida olla näkemättä puolueiden taistelua filosofiassa, taistelua, joka viime kädessä ilmentää nykyisen yhteiskunnan toisilleen vihamielisten luokkien tendenssejä ja ideologiaa. Uusin filosofia on yhtä puolueellista kuin kaksi tuhatta vuotta sitten. Asian ytimen kannalta katsoen — sitä peitellään kirjanoppineen-veijarimaisilla uusilla nimityksillä ja niukkajärkisellä puolueettomuudella — taistelevia puolueita ovat materialismi ja idealismi. Viimeksi mainittu on ainoastaan fideismin hiottu, hienostettu muoto, fideismin, joka on täysissä aseissa, jonka hallussa on valtavia järjestöjä ja joka herkeämättä jatkaa vaikutustaan joukkoihin, kääntäen omaksi hyödykseen filosofisen ajattelun pienimmänkin horjahduksen. Empiriokritisismien objektiivinen luokkatehtävä on itse asiassa kokonaan palvelusta fideisteille heidän taistelussaan yleensä materialismia vastaan ja varsinkin historiallista materialismia vastaan.

---

LISÄYS IV LUVUN 1. §:ään \*<sup>67</sup>MILTA TAHOLTA N. G. TSHERNYSHEVSKI LAHTI  
ARVOSTELEMAAN KANTILAISUUTTA?

Neljännän luvun ensimmäisessä pykälässä osoitimme seikkaperäisesti, kuinka materialistit ovat arvostelleet ja arvostelevat Kantia aivan päinvastaiselta puolelta kuin Mach ja Avenarius häntä arvostelevat. Mielestämme on tähän paikallaan lisätä, vaikkapa lyhyestikin, viittaus suuren venäläisen hegeliläisen ja materialistin N. G. Tshernyshevskin tieto-opilliseen kantaan.

Hiukan sen jälkeen, kun Feuerbachin saksalainen oppilas Albrecht Rau oli arvostellut Kantia, yritti suuri venäläinen kirjailija N. G. Tshernyshevski, hänkin Feuerbachin oppilas, ensimmäisen kerran esittää suoraan suhteensa sekä Feuerbachiin että Kantiin. N. G. Tshernyshevski esiintyi venäläisessä kirjallisuudessa jo viime vuosisadan 50-luvulla Feuerbachin kannattajana, mutta meidän sensuurimme ei sallinut hänen edes mainita Feuerbachin nimeä. „Taiteen esteettiset suhteet todellisuuteen” nimisen teoksensa suunnitellun kolmannen painoksen alkulauseessa v. 1888 N. G. Tshernyshevski yritti suoraan viitata Feuerbachiin, mutta sensuuri ei myöskään vuonna 1888 päästänyt julkisuuteen yksinkertaista viittaustakaan Feuerbachiin! Alkulause näki päivänvalon vasta vuonna 1906: ks. N. G. Tshernyshevskin „Koottujen teosten” X nide, 2. osa, ss. 190—197. Tässä „Alkulauseessa” N. G. Tshernyshevski omistaa puolisen sivua Kantin sekä niiden luonnontutkijain arvostelulle, jotka filosofisissa johtopäätöksissään seuraavat Kantia.

\* Ks. tätä osaa, ss. 187—198. *Toim.*



Tässä tämä N. G. Tshernyshevskin mainio lausunto vuodelta 1888:

„Ne naturalistit, jotka kuvittelevat olevansa kaikkikäsitävien teoriain rakentajia, pysyvät itse asiassa metafyyssillisiä järjestelmiä luoneiden vanhojen ajattelijain — ja tavallisesti ajattelijain, joiden järjestelmät oli jo osaksi murskanut Schelling ja lopullisesti Hegel — oppilaina, ja tavallisesti heikkoina oppilaina. Riittää, kun palautamme mieliin, että enemmistö naturalisteista, jotka yrittävät rakentaa inhimillisen ajattelun toiminnan lakien laajoja teorioita, kertailevat Kantin metafyyssillistä teoriaa tietomme subjektiivisuudesta”... (kaikki asiat sotkeneiden venäläisten machilaisten tiedoksi: Tshernyshevski on Engelsistä jäljessä, kun hän terminologiassaan sekoittaa materialismin ja idealismin vastakohtan metafyyssillisen ajattelun ja dialektisen ajattelun vastakohtaan, mutta Tshernyshevski on täysin Engelsing tasolla, kun hän moittii Kantia ei realismista, vaan agnostisismista ja subjektivismista, ei „olion sinänsä” tunnustamisesta, vaan kyvyttömyydestä johtaa meidän tietomme tästä objektiivisesta lähteestä),... „selittävät Kantin sanoilla, että meidän aistihavaintomme muodoilla ei ole yhtäläisyyttä esineiden todellisen olemassaolon muotojen kanssa”... (kaikki asiat sotkeneiden venäläisten machilaisten tiedoksi: Tshernyshevskin suorittama Kantin arvostelu on aivan vastakkainen Avenariuksen—Machin ja immanenttien suorittamalle Kantin arvostelulle, sillä Tshernyshevskille, samoin kuin jokaiselle materialistille, meidän aistihavaintomme muodot ovat esineiden todellisen, s.o. objektiivisesti reaalisena olemassaolon kaltaisia),... „että tämän vuoksi todella olemassaolevat esineet ja niiden todelliset ominaisuudet, niiden väliset todelliset suhteet eivät ole meidän tiedostettavissamme”... (kaikki asiat sotkeneiden venäläisten machilaisten tiedoksi: Tshernyshevskille, samoin kuin jokaiselle materialistille, ovat esineet, se on, Kantin konstikkaalla kielellä puhuen, „oliot sinänsä”, *todella* olemassa ja ovat *täysin* meidän tiedostettavissamme, sekä olemassaolonsa että ominaisuuksiensa kuin myös todellisten suhteittensa puolesta)... „ja jos ne olisivat tiedostettavissa, niin ne eivät voisi olla ajattelumme esineenä, ajattelumme, joka pukee koko tieto-aineiston todellisen olemassaolon muodoista kokonaan eroaviin muotoihin, ja että myöskin itse ajattelun laeilla on vain subjektiivinen merkitys”...

(machilaisten sekapäitten tiedoksi: Tshernyshevskille, samoin kuin jokaiselle materialistille, ajattelun laeilla ei ole vain subjektiivinen merkitys, t.s. ajattelun lait heijastavat esineiden todellisen olemassaolon muotoja, ovat täysin yhdenkaltaisia eikä erilaisia kuin nämä muodot),... „että todellisuudessa ei ole mitään sellaista, mikä ilmenee syyn yhteytenä vaikutukseen, koska ei ole edelläkäypää eikä seuraavaa, ei kokonaista eikä osia, ja niin edespäin ja niin edespäin”... (Machilaisten sekapäitten tiedoksi: Tshernyshevskille, samoin kuin jokaiselle materialistille, todellisuudessa on olemassa se, mikä ilmenee syyn yhteytenä vaikutukseen, on olemassa objektiivinen syysuhde eli luonnon välttämättömyys)... „Kun naturalistit lakkaavat puhumasta tuota ja samankaltaista metafyyssillistä lorua, niin silloin he pystyvät laatimaan ja luultavasti laativatkin luonnontieteen pohjalla täsmällisempien ja täydellisempien käsitteiden järjestelmän, kuin mitä Feuerbach on esittänyt”... (Machilaisten sekapäitten tiedoksi: Tshernyshevski nimittää metafyyssilliseksi loruksi *kaikkia* poikkeamisia materialismista sekä idealismiin että agnostisismiin päin)... „Mutta toistaiseksi pysyy parhaana esityksenä niin sanottuja inhimillisen tiedonhalun peruskysymyksiä koskevista tieteellisistä käsitteistä se, mitä Feuerbach on tehnyt” (ss. 195—196). Inhimillisen tiedonhalun peruskysymyksiksi Tshernyshevski nimittää sitä, mitä nykykielellä nimitetään tietoteorian eli tieto-opin peruskysymyksiksi. Tshernyshevski on ainoa todella suuri venäläinen kirjailija, joka pystyi 50-luvulta vuoteen 88 saakka pysymään eheän filosofisen materialismin tasolla ja torjumaan uuskantilaisten, positivistien, machilaisten ja muiden sekapäiden viheliäisen lorun. Mutta Tshernyshevski ei kyennyt, oikeammin sanoen ei voinut, Venäjän olojen takapajuisuuden vuoksi kohota Marxin ja Engelsin dialektiseen materialismiin.

---