

LENIN

OPERE COMPLETE

Proletari din toate țările, uniți-vă!

LENIN

OPERE
COMPLETE

18

TRADUCEREA ÎN LIMBA ROMÂNĂ
APARE ÎN URMA HOTĂRIRII C.C.
AL P.M.R. EA A FOST ÎNTOCMITĂ
CUPĂ ORIGINALUL ÎN LIMBA RUSĂ.
ED. A V-A

INSTITUTUL DE MARXISM-LENINISM
DE PE LÎNGĂ C.C. AL P.C.U.S.

V. I. LENIN

OPERE
COMPLETE

EDIȚIA A DOUA

EDITURA POLITICĂ
BUCUREȘTI — 1963

INSTITUTUL DE MARXISM-LENINISM
DE PE LÎNGĂ C.C. AL P.C.U.S.

V. I. LENIN

VOL.

18

*MATERIALISM
ȘI EMPIRIOCRITICISM*

EDITURA POLITICĂ
BUCUREȘTI — 1963

P R E F A Ț A

Volumul al optsprezecelea al Operelor complete ale lui V. I. Lenin cuprinde lucrarea „Materialism și empiriocriticism“, scrisă în februarie-octombrie 1908 și apărută în volum în mai 1909, precum și celebrele „Zece întrebări către referent“, folosite ca teze de I. F. Dubrovinski, care, din însărcinarea lui V. I. Lenin, a luat poziție împotriva concepțiilor machiste ale lui Bogdanov și ale adepților acestuia la referatul prezentat la Geneva în mai 1908.

„Materialism și empiriocriticism“ este principala operă filozofică a lui V. I. Lenin. Însemnătatea ei istorică constă în aceea că în cuprinsul ei V. I. Lenin a dezvoltat mai departe filozofia marxistă, a răspuns la problemele filozofice fundamentale care se puneau în fața partidului în acea perioadă și a generalizat pe plan filozofic noile cuceriri ale științelor naturii. În această lucrare, Lenin a supus unei critici atotcuprinzătoare filozofia idealistă burgheză reacționară și revizionismul filozofic. Lucrarea „Materialism și empiriocriticism“ este un model de partinitate bolșevică în lupta împotriva dușmanilor marxismului, luptă în care pasiunea revoluționară se îmbină în mod organic cu rigoarea științifică.

Dezvoltînd în mod creator învățătura lui K. Marx și F. Engels, V. I. Lenin a elaborat sub toate aspectele, potrivit noilor condiții istorice, toate părțile constitutive ale marxismului, inclusiv materialismul dialectic și istoric. Fiecare lucrare a lui Lenin, chiar dacă nu este consacrată unor probleme strict filozofice, reprezintă un model de

aplicare a dialecticii materialiste — cea mai profundă și multilaterală teorie a dezvoltării — la analiza situației istorice și a fenomenelor economice și politice ale vieții sociale.

F. Engels a arătat că cu fiecare descoperire epocală, fie ea și în domeniul științelor naturii, materialismul trebuie să-și schimbe forma (vezi K. Marx și F. Engels. Opere alese în două volume, vol. II, 1955, pag. 353—354 *). În condiții istorice schimbate, când capitalismul intrase în stadiul imperialist al dezvoltării sale, când începuse o revoluție în științele naturii, V. I. Lenin a fost acela care a dat materialismului filozofic un nou aspect. Deosebit de mare este însemnătatea pe care a avut-o în dezvoltarea materialismului dialectic cartea „Materialism și empiriocriticism“ — operă clasică a etapei leniniste a dezvoltării gândirii filozofice marxiste.

Lucrarea „Materialism și empiriocriticism“ a fost scrisă de Lenin în acea perioadă din istoria Rusiei când absolutismul țarist, după ce înăbușise revoluția din 1905—1907, a instaurat în țară un regim de sălbatică teroare polițienească și când în toate domeniile vieții sociale bîntuia cu furie reacțiunea. „În loc de politică — decădere, demoralizare, sciziuni, haos, renegare și pornografie. Atracția idealismului filozofic sporește, misticismul servește ca veșmînt al stărilor de spirit contrarevoluționare“ — astfel a caracterizat V. I. Lenin situația din țară după înfrîngerea primei revoluții ruse (Opere, vol. 31, E.S.P.L.P. 1956, pag. 11). Justificarea ideologică a contrarevoluției, reînvierea misticismului religios și-au pus amprenta pe activitatea științifică, literară și artistică. În filozofie predominau cele mai reacționare forme de idealism, care negau caracterul legic al dezvoltării naturii și societății și posibilitatea de a le cunoaște pe acestea. În mediul burghez, și îndeosebi în cercurile intelectualității, a căpătat o largă răspîndire „căutarea de dumnezeu“ — curent filozofic-religios reacționar, ai cărui reprezentanți susțineau că poporul rus „l-a pierdut pe dumnezeu“ și că de aceea el

* Vezi și F. Engels: „Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane“, Editura politică, 1959, ediția a IV-a, pag. 21. — Nota trad.

trebuie din nou „găsit“. În literatură și în artă a fost proclamat cultul individualismului, apolitismul, „arta pură“, renunțarea la tradițiile democrat-revoluționare ale gândirii sociale ruse. Forțele contrarevoluționare făceau tot posibilul pentru a calomnia clasa muncitoare și partidul ei, pentru a submina bazele teoretice ale marxismului. În aceste condiții, apărarea filozofiei marxiste se impunea ca o sarcină urgentă și deosebit de importantă.

V. I. Lenin a arătat că, date fiind bogăția și multilateralitatea conținutului ideologic al marxismului, în diferite perioade istorice trece pe primul plan când una, când alta dintre laturile sale. Dacă în ajunul revoluției din 1905—1907 cea mai mare însemnătate a avut-o aplicarea teoriei economice a lui Marx la realitatea rusă, iar în perioada revoluției — problemele de tactică, după revoluție a trecut pe primul plan filozofia marxistă. „Nu este o întâmplare — scria Lenin — că perioada reacțiunii sociale și politice, perioada «asimilării» bogatelor învățăminte ale revoluției este perioada în care problemele teoretice fundamentale, printre care și cele filozofice ale oricărui curent *viu* se situează pe unul dintre primele locuri“ (Opere, vol. 17, E.S.P.L.P. 1957, pag. 58). Așa cum în ajunul primei revoluții ruse Lenin a infirmat teoriile liberalo-narodnice și a aplicat teoria economică a lui Marx la condițiile din Rusia, iar în anii revoluției a opus oportunismului menșevicilor singura tactică justă — tactica bolșevică, tot astfel în anii reacțiunii el a demascat revizuirea machistă a marxismului, a elaborat sub toate aspectele filozofia marxistă și a arătat că numai ea poate servi ca bază teoretică a activității partidului proletar, a strategiei și tacticii lui, a liniei lui politice.

Reacțiunea care bîntuia în Rusia nu constituia un fenomen „pur rusesc“. În epoca imperialismului, burghezia din toate țările a făcut o cotitură bruscă, după cum scria Lenin, de la democrație la „reacțiune pe toată linia“ — în economie, în politică și în ideologie. La sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea în Europa s-a răspîndit așa-numita filozofie a „experienței critice“ — empiriocriticismul, sau machismul. Apărută ca o va-

riantă a pozitivismului, ea pretindea că ar fi „unica“ filozofie „științifică“ și că ar fi înlăturat atît unilateralitatea materialismului cît și pe aceea a idealismului, cu toate că în realitate sub această formă se ascundea un fond reacționar, idealist-subiectiv. De ideile empiriocriticismului erau influențați unii remarcabili oameni de știință (H. Poincaré, A. Einstein și alții). O serie de social-democrați care se considerau „discipoli ai lui Marx“ au văzut în machism „ultimul cuvînt al științei“, merit „să înlocuiască“ filozofia materialist-dialectică a marxismului. Revizuirea machistă a bazelor filozofice ale marxismului a fost o manifestare a oportunismului internațional. K. Kautsky, unul dintre liderii social-democrației germane, considera că este posibilă o „completare“ a marxismului cu gnoseologia machistă; pe aceeași poziție se situa și social-democratul austriac F. Adler. În scrisoarea adresată lui A. M. Gorki la 31 ianuarie (13 februarie) 1908, Lenin a dezvăluit legătura dintre oportunism și idealismul filozofic: „Materialismul, ca filozofie, este *pretutindeni desconsiderat la ei*. «Neue Zeit», organul cel mai ferm și mai competent, este indiferent față de problemele filozofiei și n-a fost niciodată un partizan fervent al materialismului filozofic, iar în ultimul timp a publicat fără nici o rezervă lucrări scrise de empiriocritici... Toate curentele mic-burghize din cadrul social-democrației combat cel mai mult materialismul filozofic, trag spre Kant, spre neokantianism, spre filozofia criticistă“ (Opere, vol. 34, E.S.P.L.P. 1958, pag. 389).

În Rusia machismul era propovăduit nu numai de dușmani fățiși ai proletariatului și ai partidului său (V. V. Lesevici, V. M. Cernov ș.a.), ci și de un grup de intelectuali social-democrați din care făceau parte atît menșevici — N. Valentinov, P. S. Iușkevici și alții — cît și unii care aderaseră la bolșevici — A. Bogdanov, V. Bazarov, A. V. Lunacearski și alții; acest grup de intelectuali folosea machismul în încercările lor de a revizui materialismul dialectic. Trebuie arătat că Bogdanov și adepții săi revizuiau nu numai principiile filozofice, ci și principiile tactice ale partidului proletar, preconizau tac-

tica sectară a „otzovismului“ și se pronunțau împotriva folosirii posibilităților legale în lupta politică. În condițiile dezbinării ideologice din anii reacțiunii, revizuirea machistă a marxismului, orientată spre subminarea bazelor teoretice ale partidului și dezarmarea ideologică a proletariatului, constituia un pericol serios, agravat de faptul că machiștii, și îndeosebi A. V. Lunacearski, încercau să facă din socialism o nouă religie (așa-numita „zidire de dumnezeu“), considerînd că, într-o formă religioasă, socialismul va fi „mai apropiat și mai pe înțelesul“ poporului rus. Trebuia arătată esența reacționară a machismului, trebuia apărat marxismul, trebuiau lămurite problemele fundamentale ale materialismului dialectic și interpretate în lumina acestuia noile descoperiri din domeniul științelor naturii. Aceste sarcini au fost îndeplinite de V. I. Lenin în cartea „Materialism și empiriocriticism“.

Lenin considera că este necesar ca lucrarea „Materialism și empiriocriticism“ să fie editată cît mai repede cu putință. „Este... important — scria el — ca această carte să apară cît mai curînd. De apariția ei mă leagă nu numai obligații publicistice, dar și serioase îndatoriri politice“ (Opere, vol. 37, Editura politică, 1958, pag. 385). El urgenta editarea cărții deoarece în iunie 1909 urma să aibă loc consfătuirea redacției lărgite a ziarului „Proletarii“ (de fapt a Centrului bolșevic), la care urma să se dea lupta decisivă împotriva lui Bogdanov și a adepților lui.

Împotriva revizuirii machiste a marxismului a luat poziție și G. V. Plehanov, ceea ce a fost pozitiv apreciat de Lenin. Dar critica pe care Plehanov a făcut-o machismului avea un caracter limitat; în lucrările sale el a ignorat legătura dintre machism și criza științelor naturii și a comis greșeli în expunerea materialismului dialectic. Mai mult, pornind de la concepțiile sale fracționist-menșevice, Plehanov a încercat să găsească o legătură între machism și bolșevism, aducînd astfel serioase prejudicii apărării teoriei marxiste împotriva revizionismului. Revizionistii în domeniul filozofiei marxiste au fost înfrînți datorită luptei consecvente duse de bolșevici în frunte cu V. I. Lenin, luptă în care rolul hotărîtor l-a avut

lucrarea „Materialism și empiriocriticism“. Această luptă a avut o mare însemnătate internațională; ea a spulberat afirmațiile liderilor oportuniști ai Internaționalei a II-a că filozofia n-ar avea nici o legătură cu politica, că concepțiile filozofice ale fiecărui membru de partid ar fi o chestiune privată și că poți fi marxist fără a fi materialist-dialectician în filozofie.

Spre deosebire de epoca în care au trăit K. Marx și F. Engels, când pe primul plan se pune sarcina de a dezvolta și apăra concepția materialistă a istoriei și dialectica materialistă, la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, în lupta împotriva idealismului filozofic a căpătat o însemnătate hotărâtoare apărarea și dezvoltarea materialismului filozofic marxist și a gnoseologiei materialist-dialectice. Filozofii burghezi căutau să demonstreze teoretic imposibilitatea de a cunoaște realitatea obiectivă, susțineau că noțiunea de materie ar fi „învechită“, reduceau sarcina științei la „analiza senzațiilor“ etc. Această filozofie idealistă, ostilă științei, machiștii încercau s-o confirme cu ajutorul celor mai noi descoperiri din domeniul științelor naturii, s-o prezinte drept ultimul cuvânt al științei. V. I. Lenin a demonstrat inconsistența acestor încercări, care însemnau în fond o reînviere a concepțiilor subiectiv-idealiste ale lui Berkeley și Hume.

Lenin a dezvăluit rădăcinile sociale și de clasă ale machismului, a arătat că acesta slujește interesele burgheziei în lupta ei împotriva proletariatului și a concepției sale despre lume — materialismul dialectic și istoric. Totodată Lenin a demască definitiv caracterul reacționar al revizuirii machiste a marxismului, a dezvăluit esența idealistă, antimarxistă a „empiriomonismului“ lui Bogdanov, a „empiriosimbolismului“ lui Iușkevici etc.

În lupta împotriva filozofiei idealiste reacționare, V. I. Lenin a apărut cu succes materialismul filozofic marxist. Dezvoltând tezele fundamentale ale acestui materialism, el a dat materiei o definiție clasică, care este o generalizare a istoriei luptei duse de materialism împotriva idealismului și metafizicii, precum și a noilor descoperiri

ale științelor naturii. „Materia — scria Lenin — e categoria filozofică care desemnează realitatea obiectivă, dată omului în senzațiile lui, copiată, fotografiată, oglindită de senzațiile noastre și existentă independent de ele“ (volumul de față, pag. 129). Lenin consideră materia în legătură indisolubilă cu mișcarea și subliniază că realitatea obiectivă nu este altceva decât materia în mișcare. Definiția leninistă a materiei joacă un rol important în lupta împotriva filozofiei idealiste contemporane, ai cărei reprezentanți, falsificând realizările științelor naturii, încearcă și ei să demonstreze „caracterul spiritual“ al existenței, distructibilitatea materiei, transformarea ei în energie, pe care ei o consideră drept „esență nematerială“ etc.

În cartea „Materialism și empiriocriticism“, Lenin a dezvoltat mai departe formularea dată de F. Engels problemei fundamentale a filozofiei — problema raportului dintre materie și conștiință. Referindu-se la primatul materiei față de conștiință, Lenin a subliniat că opoziția absolută dintre materie, existență, de o parte, și conștiință, gândire, de altă parte, nu depășește cadrul „problemei gnoseologice fundamentale“ și că „dincolo de acest cadru relativitatea acestei opoziții este neîndoielnică“ (pag 148).

Marele merit al lui Lenin constă în faptul că în lupta împotriva idealismului subiectiv și a agnosticismului, el a dezvoltat multilateral teoria marxistă a cognoscibilității lumii, teoria reflectării. Lenin a apărut cu succes teza materialistă că psihicul, conștiința este produsul cel mai înalt al materiei, este o funcție a creierului omenesc, subliniind totodată că gândirea, conștiința este reflectarea lumii exterioare. El a definit admirabil senzația ca imagine subiectivă a lumii obiective și a criticat teoria agnostică a simbolurilor sau hieroglifelor, potrivit căreia senzațiile nu sînt decât semne convenționale, și nu imagini ale lucrurilor reale. Această teorie este propovăduită și în zilele noastre de către reprezentanții diferitelor curente ale filozofiei burgheze contemporane, așa încît critica leninistă a tezelor ei are o însemnătate actuală.

Lenin a dezvoltat procesul complex, dialectic al cunoașterii și a arătat că dialectica nu este altceva decât teoria

marxistă a cunoașterii. Spre această teză deosebit de importantă, formulată de Lenin mai târziu, în anii 1914—1915, în lucrarea „Karl Marx“ și în „Caiete filozofice“, ne conduce întreaga înlănțuire a raționamentelor lui Lenin despre esența teoriei marxiste a cunoașterii în cartea „Materialism și empiriocriticism“. „În domeniul teoriei cunoașterii, ca și în toate celelalte domenii ale științei — scria el —, trebuie să privim lucrurile în mod dialectic, adică să nu considerăm cunoașterea noastră ca ceva definitiv și imuabil, ci să analizăm în ce mod apare *cunoașterea* din *necunoaștere*, în ce mod cunoașterea incompletă, neprecisă devine mai completă și mai precisă“ (pag. 99). Un exemplu strălucit de aplicare a dialecticii la cercetarea procesului cunoașterii omenești îl constituie analiza teoriei adevărului, făcută în lucrarea „Materialism și empiriocriticism“. V. I. Lenin definește adevărul ca un proces complex și contradictoriu al dezvoltării cunoașterii și examinează acest proces sub două aspecte: în opoziție cu diferitele forme de idealism subiectiv și de agnosticism, el subliniază caracterul obiectiv al conținutului cunoștințelor noastre, independența lui față de subiect; în același timp Lenin arată că cunoașterea este procesul de transformare a adevărului relativ în adevăr absolut, opunînd astfel teoria materialist-dialectică a adevărului atît relativismului cît și metafizicii. „Prin natura ei, gîndirea omenească — scria Lenin — e în stare să ne dea și ne dă adevărul absolut, care se alcătuiește din suma adevărurilor relative. Fiecare treaptă de dezvoltare a științei adaugă noi grăunțe la această sumă a adevărului absolut, dar limitele adevărului fiecărei teze științifice sînt relative, fiind cînd largite, cînd îngustate de progresul ulterior al cunoștințelor“ (pag. 134).

V. I. Lenin a dezvoltat însemnătatea practicii în procesul cunoașterii ca bază și scop al cunoașterii, ca criteriu al adevărului, și a arătat că punctul de vedere al vieții, al practicii trebuie să fie primordial și fundamental în teoria cunoașterii și că acest punct de vedere ne duce în mod inevitabil la materialism. În cartea sa, V. I. Lenin a arătat că adevărul marxismului este confirmat de întregul mers

al dezvoltării țărilor capitaliste în ultimele decenii. În zilele noastre, adevărul teoriei marxiste este confirmat nu numai de dezvoltarea luptei de clasă în țările capitalului, ci și de practica construirii socialismului și comunismului în țările lagărului socialist. Revizionistii, atât cei din trecut cât și cei din zilele noastre, prezintă într-o lumină falsă practica dezvoltării sociale și, învinuindu-i pe marxisti de dogmatism, se străduiesc să justifice revizuirea marxismului. Demascînd încercările de revizuire a bazelor teoriei marxiste, Lenin a arătat totodată necesitatea de a aborda în mod creator marxismul. „Singura concluzie care rezultă din părerea, împărtășită de marxisti, că teoria lui Marx reprezintă un adevăr obiectiv — scria el — este următoarea : mergînd *pe calea* teoriei marxiste, ne vom apropia din ce în ce mai mult de adevărul obiectiv (fără a-l epuiza vreodată); *orice altă cale* nu poate să ducă decît la confuzie și la minciună“ (pag. 143). Întregul conținut al cărții „Materialism și empiriocriticism“ reprezintă o fundamentare profundă a posibilității cunoașterii obiective a legilor naturii și societății și este pătruns de încredere în puterea rațiunii omenești. Modul în care V. I. Lenin a elaborat teoria științifică, materialist-dialectică a cunoașterii constituie un exemplu strălucit de dezvoltare creatoare a materialismului dialectic.

La sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea a început o adevărată revoluție în științele naturii : au fost descoperite razele Roentgen (1895), radioactivitatea (1896), electronul (1897), a cărui studiere a scos la iveală variabilitatea masei sale în funcție de viteză, a fost descoperit radiul (1898) etc. Dezvoltarea științei a scos la iveală caracterul limitat al tabloului fizic al lumii așa cum îl concepeau oamenii de știință pînă atunci. A început revizuirea unei serii întregi de noțiuni, elaborate de fizica veche, clasică, ai cărei reprezentanți se situau, de regulă, pe pozițiile materialismului spontan, inconștient, adesea metafizic, din al cărui punct de vedere noile descoperiri din domeniul fizicii păreau inexplicabile. Fizica clasică pornea de la identificarea metafizică a materiei ca categorie filozofică, cu anumite reprezentări privind

structura ei. Când însă aceste reprezentări s-au schimbat radical, filozofii idealiști, precum și unii fizicieni au început să vorbească despre „dispariția“ materiei, să demonstreze „inconsistența“ materialismului, să nege semnificația obiectivă a teoriilor științifice, să considere că scopul științei se reduce la descrierea fenomenelor etc.

V. I. Lenin a arătat că posibilitatea interpretării idealiste a descoperirilor științifice este cuprinsă în însuși procesul cunoașterii realității obiective, este generată chiar de progresul științei. Astfel, legea conservării și transformării energiei a fost folosită de W. Ostwald pentru fundamentarea „energetismului“, pentru dovedirea „dispariției“ materiei și a transformării ei în energie. Descoperirea tainelor atomului, încercările de a descoperi părțile lui componente elementare au dus la creșterea rolului matematicii în dezvoltarea fizicii, ceea ce, privit în sine, era un fenomen pozitiv. Dar într-o perioadă de modificare radicală a tabloului fizic al lumii, matematizarea fizicii, ca și principiul relativității cunoștințelor noastre au contribuit la ivirea unei crize a fizicii și au constituit izvoarele gnoseologice ale idealismului „fizic“. În realitate, așa cum a arătat V. I. Lenin, noile descoperiri din domeniul fizicii nu numai că nu infirmau, ci, dimpotrivă, confirmau materialismul dialectic, spre care ducea întreaga dezvoltare a științelor naturii. Caracterizînd drumul complex al dezvoltării fizicii, spontanele ei căutări orientate spre găsirea unei teorii filozofice juste, V. I. Lenin scria: „Fizica contemporană a și început să facă acest pas, și în cele din urmă îl va face definitiv, dar spre această unică metodă justă și unică filozofie justă a științelor naturii ea înaintează nu în linie dreaptă, ci în zigzaguri, nu în mod conștient, ci spontan, nu văzînd clar «scopul» ei «final», ci apropiindu-se de el pe dibuite, eziînd, iar cîteodată chiar mergînd cu spatele spre el“ (pag. 328).

Revoluția profundă în concepțiile despre natură începută la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea a coincis cu intensificarea reacțiunii politice și sociale provocate de intrarea capitalismului într-un stadiu nou, în stadiul imperialist al dezvoltării sale. În

aceste condiții, filozofia idealistă, profitînd de revoluția din domeniul fizicii, a încercat să înlătore materialismul din științele naturii, să impună fizicii o interpretare gnoseologică idealistă a noilor descoperiri, să împace știința cu religia. „Esența crizei fizicii contemporane — scria Lenin — constă în răsturnarea vechilor legi și principii fundamentale, în negarea realității obiective din afara conștiinței, adică în înlocuirea materialismului prin idealism și prin agnosticism“ (pag. 268). Această „înlocuire“ a fost înlesnită și de faptul că în societatea capitalistă înseși condițiile de trai ale omului de știință îl împing pe acesta spre idealism și religie.

V. I. Lenin nu s-a limitat să analizeze esența crizei fizicii, dar a arătat și calea de ieșire din această criză, și anume însușirea de către fizicieni a materialismului dialectic. Dezvoltarea științelor naturii în U.R.S.S. și în țările de democrație populară, precum și lucrările oamenilor de știință progresiști din țările capitaliste au confirmat această previziune leninistă.

În cartea „Materialism și empiriocriticism“ se dă o generalizare filozofică a noilor descoperiri din domeniul științelor naturii, pe care Lenin le-a abordat ca filozof înarmat cu cea mai înaintată metodă de gândire, adică tocmai cu ceea ce le lipsea specialiștilor din domeniul fizicii. Această metodă este dialectica materialistă, ale cărei categorii sînt singurele care pot reflecta dialectica obiectivă a naturii. În opoziție atît cu metafizica cît și cu relativismul, această metodă pune accentul, după cum spune Lenin, pe caracterul aproximativ și relativ al cunoștințelor noastre despre structura și proprietățile materiei, pe faptul că în natură nu există limite absolute, că materia în mișcare trece dintr-o stare în alta etc.

Pornind de la dialectica materialistă, Lenin a formulat teza că materia este inepuizabilă. „Electronul — scria el — este tot atît de *inepuizabil* ca și atomul, natura este infinită, dar ea are o *existență* infinită, și tocmai această recunoaștere, singura categorică, singura necondiționată, a *existenței* ei în afara conștiinței și a senzațiilor omului este aceea care deosebește materialismul dialectic de agnos-

ticismul și de idealismul relativist“ (pag. 273). Această deosebit de profundă idee a lui Lenin a fost confirmată sub toate aspectele de dezvoltarea ulterioară a științei (descoperirea radioactivității artificiale, a structurii complexe a nucleului atomic, teoria contemporană a particulelor „elementare“ etc.).

În cartea sa, V. I. Lenin a analizat și o serie de alte probleme filozofice ale științelor naturii, cum sînt: problema diversității calitative a materiei și a formelor mișcării ei, principiul cauzalității, problema realității obiective a spațiului și timpului ca forme fundamentale de existență a materiei etc. Aceste idei ale lui Lenin au fost rezultatul generalizării de pe pozițiile materialismului dialectic a unei întregi etape din dezvoltarea științelor naturii, și în special a fizicii, etapă care a marcat începutul acelei revoluții în știință și tehnică care continuă și în zilele noastre.

În cartea „Materialism și empiriocriticism“, V. I. Lenin a arătat unitatea indisolubilă dintre materialismul dialectic și materialismul istoric, a dezvoltat tezele fundamentale ale materialismului istoric, în primul rînd teza privitoare la rolul determinant al existenței sociale în raport cu conștiința socială. Lenin a opus materialismul istoric teoriei idealiste a lui Bogdanov cu privire la identitatea existenței și a conștiinței, precum și încercărilor antiștiințifice ale machiștilor de a substitui legilor specifice ale dezvoltării sociale așa-zisa „energetică socială“, diferite legi biologice și alte legi ale științelor naturii.

V. I. Lenin a dezvăluit legătura strînsă dintre machism și religie și a arătat că idealismul, ca curent filozofic, servește ca mijloc pentru menținerea și sprijinirea religiei. În urma studierii multilaterale a empiriocriticismului, comparîndu-l cu celelalte varietăți ale idealismului, V. I. Lenin a ajuns la concluzia că idealismul „...nu e decît o formă rafinată de fideism, care stă înarmat pînă în dinți, dispune de organizații uriașe și continuă să-și exercite neîncetat înrîurirea asupra maselor, profitînd de cea mai mică oscilare a gîndirii filozofice“ (pag. 376). „Materialism și empiriocriticism“ este o operă a ateismului proletar militant, care

este bazat pe concepția consecvent științifică despre lume — materialismul dialectic și materialismul istoric, și care nu se împacă cu nici o formă de apărare a religiei.

În lupta împotriva revizuirii machiste a marxismului, V. I. Lenin a îmbogățit principiul marxist al partinității științei, al partinității filozofiei. În cartea sa, Lenin a demascat falsa nepartinitate a filozofiei burgheze, camuflată prin tot felul de trucuri terminologice și printr-o scolastică „savantă”. El a arătat că într-o societate împărțită în clase antagoniste, dezvoltarea filozofiei se manifestă inevitabil sub forma luptei dintre cele două orientări fundamentale în filozofie — materialismul și idealismul, care exprimă, de regulă, interesele claselor progresiste și, respectiv, interesele claselor reacționare. Dezvăluind caracterul antiștiințific al idealismului, Lenin îi opune tradiția filozofică materialistă (de la Democrit și pînă la Feuerbach și Cernîșevski), care a atins culmea dezvoltării sale în filozofia marxistă. V. I. Lenin privește istoria filozofiei ca o luptă „între tendințele sau liniile filozofice reprezentate de Platon și de Democrit” și subliniază că filozofia modernă este tot atît de partinică ca și cea de acum două mii de ani, că dezvoltarea ideilor filozofice este în mod organic legată de practica luptei politice și că în filozofie oamenii „fără partid” sînt de o obtuzitate tot atît de iremediabilă ca și în politică.

Referindu-se la oamenii de știință burghezi reacționari, Lenin scria: „*Nimic* din ceea ce spun acești profesori, care în domeniile lor de specialitate, cum sînt chimia, istoria, fizica, sînt în stare să dea lucrări dintre cele mai valoroase, nimic din ceea ce spun ei *nu poate fi crezut* atunci cînd vine vorba de filozofie” (pag. 359). Temîndu-se de cercetarea obiectivă a legităților dezvoltării sociale, care condamnă capitalismul la pieire, burghezia cere „slujitorilor” ei să falsifice concluziile acestei cercetări și să demonstreze „caracterul veșnic” și „imuabil” al orînduirii capitaliste. Tocmai de aceea oamenii de știință care se situează pe pozițiile ideologiei burgheze nu pot fi obiectivi. Proletariatul însă, care este chemat să elibereze

omenirea de sub jugul exploatării și care este moștenitorul legitim al tuturor valorilor culturale create de omenire, inclusiv al celor create de societatea burgheză, nu se poate dispensa de însușirea culturii trecutului. „Sarcina marxistilor — scria V. I. Lenin — este de a ști să-și însușească și să prelucreze... rezultatele obținute de acești «slujitori»... și de a ști să rețeze tendințele reacționare ale acestora, de a ști să-și promoveze linia lor proprie și să lupte împotriva întregii linii a forțelor și a claselor dușmane nouă” (pag. 360). Îndeplinirea acestei duble sarcini trasate de Lenin are un rol de seamă în lupta pentru construirea societății comuniste. În procesul construirii comunismului, dat fiind că el se desfășoară în condițiile coexistenței celor două sisteme sociale opuse: socialismul și capitalismul, capătă o deosebită însemnătate cea de-a doua latură a acestei sarcini — lupta împotriva ideologiei burgheze, luptă în cadrul căreia principiul partinității proletare revoluționare, dezvoltat de V. I. Lenin, are o importanță primordială.

Lucrarea lui Lenin „Materialism și empiriocriticism” a jucat un rol de seamă în înarmarea ideologică a partidului bolșevic, în lupta împotriva tuturor formelor și varietăților de oportunism, împotriva tuturor falsificatorilor de orice fel ai marxismului în mișcarea muncitorească din Rusia. În această lucrare, V. I. Lenin a subliniat armonia logică a edificiului materialismului dialectic. „Din această filozofie a marxismului, turnată dintr-o singură bucată de oțel — scria el —, nu poți detașa nici o teză fundamentală, nici o parte esențială fără a te abate de la adevărul obiectiv, fără a cădea în brațele minciunii burgheze, reacționare” (pag. 342). Aceste admirabile cuvinte ale lui V. I. Lenin au fost confirmate de întreaga dezvoltare a gândirii filozofice marxiste, de lupta ei victorioasă împotriva concepției reacționare despre lume a burgheziei imperialiste.

Lucrarea lui V. I. Lenin este și în zilele noastre o armă puternică a partidelor comuniste și muncitorești în lupta lor pentru puritatea teoriei marxiste, împotriva ideologiei burgheze și a revizionismului contemporan. Ea ne învață

să abordăm în mod marxist, profund științific, fenomenele vieții sociale contemporane, să descoperim legitățile dezvoltării ei, să elaborăm pe această bază strategia și tactica luptei de clasă și să dezvăluim rădăcinile de clasă și gnoseologice ale revizionismului. Demascînd tertipurile revizioniştilor în lupta împotriva marxismului, Lenin scria: „O falsificare din ce în ce mai subtilă a marxismului, o travestire tot mai subtilă a teoriilor antimaterialiste în veșminte marxiste — iată ce caracterizează revizionismul contemporan și în domeniul economiei politice, și în problemele de tactică, și în domeniul filozofiei în genere, atît în cel al gnoseologiei cît și în cel al sociologiei“ (pag. 347). Aceste indicații leniniste au o însemnătate deosebit de mare în lupta împotriva revizioniştilor contemporani. Lucrarea lui Lenin servește ca model în lupta împotriva filozofiei și sociologiei burgheze contemporane; în această lucrare sînt demascate principalele procedee și metode „de critică“ a marxismului folosite de ideologii burgheziei reacționare: înlocuirea legilor dezvoltării sociale cu factori biologici, psihologici și cu alți „factori“, apărarea pseudoumanistă a personalității umane sub falsul pretext că marxismul ar desconsidera-o, tendința de a falsifica marxismul sub pretextul de a-l „dezvolta“ etc.

V. I. Lenin a arătat — și dezvoltarea ulterioară a științelor naturii a confirmat — că materialismul dialectic este unica filozofie justă a științelor naturii, cea mai consecventă și cea mai științifică metodă de gîndire. Lucrarea lui Lenin a ajutat multor oameni de știință progresiști să găsească drumul just în domeniul lor de activitate, să se debaraseze de filozofia idealistă și să treacă pe pozițiile concepției materialist-dialectice, științifice despre lume. Analiza dezvoltării științelor naturii la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, generalizarea filozofică profundă a realizărilor obținute de științele naturii, caracterizarea făcută de Lenin crizei fizicii și indicarea căii de ieșire din această criză au o deosebită însemnătate în lupta împotriva falsificării idealiste contemporane a descoperirilor științifice, pentru triumful

materialismului dialectic în științele naturii, pentru progresul continuu al științei.

„Materialism și empiriocriticism“, această mare operă a filozofiei marxiste, este deosebit de importantă pentru însușirea concepției materialist-dialectice despre lume. Această lucrare filozofică a lui V. I. Lenin continuă să servească și astăzi cauza luptei împotriva filozofiei și sociologiei burgheze reacționare, împotriva revizionismului și dogmatismului, cauza cunoașterii și a transformării revoluționare a lumii.

*Institutul de marxism-leninism
de pe lângă C.C. al P.C.U.S.*

ZECE ÎNTREBĂRI CĂTRE REFERENT¹

*Scris în mai 1908, înalte
de 15 (28) ale lunii*

*Publicat pentru prima oară în 1925,
în „Culegeri din Lenin”, vol. III*

Se tipărește după manuscris

1. Recunoaște referentul că filozofia marxismului este *materialismul dialectic* ?

Dacă nu recunoaște, de ce nu a analizat el niciodată nenumăratele pasaje în care Engels se pronunță în acest sens ?

Dacă recunoaște, atunci de ce numesc machiștii „filozofie marxistă” „revizuirea” de către ei a materialismului dialectic ?

2. Recunoaște referentul împărțirea fundamentală a sistemelor filozofice așa cum o face Engels, adică împărțirea în *materialism* și *idealism*, și că drept linie de mijloc, care oscilează între aceste două orientări, este considerată de Engels *linia* lui Hume în filozofia modernă, pe care Engels o numește „agnosticism”, declarând totodată kantianismul o varietate a agnosticismului ?²

3. Recunoaște referentul că la baza teoriei cunoașterii a materialismului dialectic se află recunoașterea lumii exterioare și a reflectării ei în capul omului ?

4. Consideră referentul juste considerațiile lui Engels cu privire la transformarea „lucrurilor în sine” în „lucruri pentru noi” ?³

5. Consideră referentul justă afirmația lui Engels că „adevăratele unitate a lumii constă în materialitatea ei” ? (*Anti-Dühring*, ediția a 2-a, 1886, pag. 28, secțiunea I, § IV despre schematica lumii)⁴.

6. Consideră referentul justă afirmația lui Engels că „materia poate fi tot atât de puțin concepută fără mișcare ca și mișcarea fără materie” ? (*Anti-Dühring*, 1886, ediția

a 2-a, pag. 45, § 6 despre filozofia naturii, cosmogonie, fizică, chimie)⁵.

7. Recunoaște referentul că ideea de cauzalitate, necesitate, legitate etc. este reflectarea în capul omului a legilor naturii, a lumii reale? Sau poate consideră el că Engels nu a avut dreptate atunci cînd a afirmat această teză (Anti-Dühring, S. 20—21, § III despre apriorism, și S. 103—104, § XI despre libertate și necesitate)⁶.

8. Știe referentul că Mach s-a declarat de acord cu Schuppe, șeful școlii imanente, și chiar i-a dedicat ultima și principala sa lucrare filozofică?⁷ Cum explică referentul această aderare a lui Mach la filozofia vădit idealistă a lui Schuppe, care este un apărător al *obscurantismului popesc* și în general un reacționar vădit în filozofie?

9. De ce nu ne-a spus nimic referentul despre „pățania” sa cu tovarășul său de ieri (la „Eseuri”), menșevicul Iușkevici, care astăzi (repetînd spusele lui Rahmetov) l-a declarat pe Bogdanov *idealist*?⁸ Știe referentul că în ultima sa carte⁹, Petzoldt a calificat drept *idealiști* o serie întreagă de discipoli ai lui Mach?

10. Este referentul în măsură să confirme că machismul nu are nimic comun cu bolșevismul? că Lenin a protestat în repetate rînduri împotriva machismului?¹⁰ că menșevicii Iușkevici și Valentinov sînt empiriocritici de cea mai „pură” speță?

MATERIALISM ȘI EMPIRIOCRITICISM

INSEMĂRI CRITICE
DESPRE O FILOZOFIE REACȚIONARĂ ¹¹

*Scris în februarie—octombrie 1908 ;
completarea la § 1, cap. IV —
în martie 1909*

*Publicat în volum în mai 1909,
la Moscova, în editura „Zveno”*

*Se tipărește după textul
ediției din 1909, confruntat
cu textul ediției din 1929*

ВЛ. ИЛЬИНЪ.

МАТЕРИАЛИЗМЪ
И
ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМЪ

**критическія замѣтки объ одной
реакціонной философіи.**

ИЗДАНИЕ „ЗВЕНО“
МОСКВА
1909

Coperta primei ediții a cărții lui V. I. Lenin
„Materialism și empiriocriticism”. — 1909

Micșorat

PREFAȚĂ LA EDIȚIA ÎNTII

O serie întreagă de autori care se pretind marxiști au întreprins la noi anul acesta o adevărată ofensivă împotriva filozofiei marxiste. În mai puțin de o jumătate de an au apărut patru cărți consacrate mai ales și aproape în întregime unor atacuri împotriva materialismului dialectic. Este vorba, în primul rând, de volumul „Eseuri asupra (? ar fi trebuit spus : împotriva) filozofiei marxiste“, Petersburg, 1908, culegere de articole semnate de Bazarov, Bogdanov, Lunacearski, Berman, Helfond, Iușkevici și Suvorov ; urmează apoi cărțile : „Materialism și realism critic“ de Iușkevici, „Dialectica în lumina teoriei contemporane a cunoașterii“ de Berman, „Construcțiile filozofice ale marxismului“ de Valentinov.

Toate aceste persoane nu pot să nu știe că Marx și Engels și-au numit de zeci de ori concepțiile filozofice materialism dialectic. Și toate aceste persoane, unite — în ciuda serioaselor deosebiri dintre vederile lor politice — prin vrăjmășia lor împotriva materialismului dialectic, se pretind totuși marxiști în filozofie ! Dialectica lui Engels nu este decât „mistică“, spune Berman ; concepțiile lui Engels „s-au învechit“, aruncă în treacăt, ca ceva de la sine înțeles, Bazarov, ceea ce trebuie să însemne că materialismul a fost infirmat de vitejii noștri oșteni, care invocă semeț „cea mai modernă teorie a cunoașterii“, „cea mai nouă filozofie“ (sau „cel mai nou pozitivism“), „filozofia științelor moderne ale naturii“ sau chiar „filozofia

științelor naturii din secolul al XX-lea“. Sprijinindu-se pe toate aceste doctrine pretins moderne, vajnicii noștri nimicitori ai materialismului dialectic se încumetă chiar să propage fideismul fățiș * (ceea ce se vede cel mai clar la Lunacearski, dar nicidecum numai la el!¹³); atunci însă când trebuie să-și precizeze deschis atitudinea față de Marx și Engels, curajul le piere ca prin farmec și ei pierd orice respect pentru propriile lor convingeri. În fapt, ei se dezic cu totul de materialismul dialectic, adică de marxism. În vorbe, ei recurg la tot felul de subterfugii, încearcă să ocolească fondul problemei, să-și disimuleze renegarea, să substituie materialismului în genere doctrina unuia sau altuia dintre materialişti, și refuză categoric să analizeze direct nenumăratele profesii de credință materialiste ale lui Marx și Engels. E o adevărată „revoltă în genunchi“, cum a spus pe bună dreptate un marxist. E un revizionism filozofic tipic, căci numai revizionişti și-au câștigat o faimă tristă cu atitudinea lor de renegare a concepțiilor fundamentale ale marxismului și cu teama sau incapacitatea lor de „a se răfui“ deschis, direct, clar și categoric cu concepțiile abandonate de ei. Când unor marxiști ortodocși li se întâmplă să reconsidere unele teze învechite ale lui Marx (de pildă când Mehring a reconsiderat unele teze de ordin istoric¹⁴), asta se făcea întotdeauna în termeni atât de categorici și în chip atât de temeinic, încât nimeni n-a putut găsi vreodată în asemenea manifestări publicistice nici cel mai mic echivoc. •

Există, de altfel, în aceste „Eseuri «asupra» filozofiei marxiste“ o frază care seamănă a adevăr. Este fraza în care Lunacearski spune: „poate că noi“ (adică, pe cât se pare, toți colaboratorii „Eseurilor“) „ne înșelăm, dar sîntem în căutare“ (pag. 161). Că prima parte a acestei fraze conține un adevăr absolut, iar cea de-a doua unul relativ, este un lucru pe care mă voi strădui să-l dovedesc cu toată temeinicia în cartea de față, pe care o supun atenției cititorului. Pentru moment mă voi mărgini să remarc că dacă

* Fideismul este doctrina care pune în locul științei credința sau care în genere atribuie credinței o anumită valoare¹³.

filozofii noștri ar fi vorbit nu în numele marxismului, ci în numele cîtorva marxiști aflați „în căutare“, ei ar fi dat dovadă de mai mult respect atît față de ei înșiși cît și față de marxism.

În ceea ce mă privește pe mine, sînt și eu un „căutător“ în domeniul filozofiei. Și anume: în însemnările de față îmi propun să aflu unde anume s-au poticnit acești oameni, care ne oferă drept marxism ceva neînchipuit de încîlcit, de confuz și de reacționar.

Autorul

Septembrie 1908

PREFAȚA LA EDIȚIA A DOUA

Cu excepția câtorva îndreptări de text, ediția de față nu se deosebește de cea precedentă. Nădăjduiesc că, independent de polemica împotriva „machiștilor” ruși, ea va fi de folos ca o lucrare de inițiere în domeniul filozofiei marxiste, al materialismului dialectic, precum și al concluziilor filozofice care decurg din noile descoperiri ale științelor naturii. Cât privește ultimele lucrări ale lui A. A. Bogdanov, pe care n-am avut posibilitatea să le cunosc, indicațiile necesare pot fi găsite în articolul tov. V. I. Nevski, publicat la sfârșitul acestui volum¹⁵. Ca propagandist și mai ales ca activist al școlii de partid, tov. V. I. Nevski a avut toată posibilitatea de a se convinge că, sub aparența unei „culturi proletare”¹⁶, A. A. Bogdanov promovează concepții burgheze și reacționare.

N. Lenin

2 septembrie 1920

IN LOC DE INTRODUCERE
 CUM AU COMBĂTUT UNII „MARXIȘTI“ MATERIALISMUL
 ÎN 1908 ȘI CUM L-AU COMBĂTUT UNII IDEALIȘTI
 ÎN 1710

Cine cunoaște cât de cât literatura filozofică știe că ar fi greu de găsit în zilele noastre măcar un singur profesor de filozofie (sau de teologie) care să nu se îndeletnicească, direct sau indirect, cu infirmarea materialismului. De sute și de mii de ori materialismul a fost declarat definitiv infirmat și pentru a o sută și o mie una oară el continuă să fie infirmat pînă în ziua de astăzi. Toți revizionistii noștri se ocupă cu infirmarea materialismului, avînd totodată aerul că-l combat propriu-zis numai pe materialistul Plehanov și nu pe materialistul Engels, nu pe materialistul Feuerbach și nici concepțiile materialiste ale lui J. Dietzgen, și că, în afară de aceasta, ei combat materialismul din punctul de vedere al „celui mai nou“ și „mai modern“ pozitivism¹⁷, al „celor mai noi“ și „mai moderne“ științe ale naturii etc. Fără a da aici citate, pe care oricine le poate găsi cu sutele în sus-menționatele cărți, voi aminti argumentele cu ajutorul cărora combat materialismul Bazarov, Bogdanov, Iușkevici, Valentinov, Cernov* și ceilalți machiști. Această din urmă expresie, care e mai scurtă și mai simplă și, pe lîngă aceasta, s-a și încetățenit în literatura rusă, o voi întrebuița pretutindeni cu același înțeles ca expresia „empiriocritici“. Că Ernst Mach este în momentul de față cel mai popular

* V. Cernov. „Studii filozofice și sociologice“, Moscova, 1907. Autorul este un tot atît de fervent adept al lui Avenarius și adversar al materialismului dialectic ca și Bazarov & Co.

reprezentant al empiriocriticismului este un lucru îndeobște recunoscut în literatura filozofică *, iar abaterile lui Bogdanov și Iușkevici de la machismul „pur“ au o importanță cu totul secundară, precum vom arăta mai încolo.

Materialiștii, ni se spune, admit incogitabilul și incognoscibilul: „lucrurile în sine“, materia „în afara experienței“, în afara cunoașterii noastre. Ei cad într-un adevărat misticism, deoarece admit că există ceva transcendent, situat dincolo de limitele „experienței“ și ale cunoașterii. Susținând că materia, prin acțiunea ei asupra organelor noastre senzoriale, ar genera senzațiile, materialiștii iau ca bază „necunoscutul“, neantul, întrucît ei înșiși declară că simțurile noastre sînt singurul izvor al cunoașterii. Materialiștii cad în „kantianism“ (Plehanov, de pildă, admitînd existența „lucrurilor în sine“, adică a lucrurilor în afara conștiinței noastre); ei „dedublează“ lumea, propovăduiesc „dualismul“, întrucît, după ei, dincolo de fenomene mai există lucrul în sine, dincolo de datele nemijlocite ale simțurilor mai există și altceva, un fetiș, un „idol“, un absolut, un izvor de „metafizică“, o dublură a religiei („sfînta materie“, cum zice Bazarov).

Acestea sînt argumentele machiștilor împotriva materialismului, argumente repetate și reluate în diferite variante de către sus-menționații autori.

Spre a ne da seama dacă aceste argumente sînt într-adevăr noi și dacă sînt într-adevăr îndreptate numai împotriva unui anumit materialist rus „care a căzut în kantianism“, vom reproduce o serie de citate dintr-o lucrare aparținînd unui vechi idealist, și anume dintr-o lucrare a lui George Berkeley. Această incursiune istorică e cu atît mai necesară în introducerea de față la însemnările noastre, cu cît în cele ce urmează va trebui să ne referim de repetate ori la Berkeley și la orientarea inițiată de el în filozofie, căci machiștii prezintă într-o lumină falsă atît atitudinea lui Mach față de Berkeley cît și esența liniei filozofice a acestuia din urmă.

* Vezi, de exemplu, *Dr. Richard Hönlswald. „Über die Lehre Hume's von der Realität der Aussendunge“*, Berlin, 1904, S. 26.

Lucrarea episcopului George Berkeley, apărută în 1710 sub titlul „Tratat asupra principiilor cunoașterii omenești” *, începe cu următoarele considerații : „Oricine examinează *obiectele* cunoașterii omenești vede îndată că ele reprezintă sau idei (ideas) pe care le percepem în mod efectiv prin simțurile noastre, sau idei pe care le căpătăm observînd operațiile minții și emoțiile, sau, în fine, idei care se formează cu ajutorul memoriei și al imaginației... Prin văz am idci de lumină și de culori în diferitele lor gradații și varietăți. Prin pipăit am senzația de tare sau de moale, de cald sau de rece, de mișcare sau de rezistență... Simțul mirosului îmi dă mirosurile ; gustul — senzațiile de gust ; auzul — sunetele... Și, cum multe dintre aceste idei sînt observate asociate unele cu altele, ele ajung să fie denumite cu un singur nume și sînt considerate astfel ca un lucru oarecare. De exemplu, dacă se observă că o anumită culoare, un anumit gust, miros, formă, consistență sînt îmbinate laolaltă (to go together), toate acestea se consideră ca un lucru distinct, desemnat prin numele *măr* ; alte colecții de idei (collections of ideas) alcătuiesc o piatră, un copac, o carte și alte asemenea lucruri sensibile...” (§ 1).

Acesta e conținutul primului paragraf al lucrării lui Berkeley. Trebuie să reținem că la temelia filozofiei sale el pune „senzațiile de tare, moale, cald, rece, culorile, gusturile, mirosurile” etc. Pentru Berkeley, lucrurile sînt „colecții de idci”, el înțelegînd însă prin cuvîntul „idei” tocmai sus-menționatele, să zicem, însușiri sau senzații și nu niște idci abstracte.

Mai departe Berkeley spune că în afară de aceste „idci sau obiecte ale cunoașterii” mai există și acel ceva care le percepe, „mintea, spiritul, sufletul sau *eul*” (§ 2). Se înțelege de la sine, conchide filozoful, că „ideile” nu pot exista în afara minții care le percepe. Pentru a ne convinge de acest lucru e de ajuns să reflectăm asupra sensului cuvîntului „a exista”. „Cînd spun că masa la care scriu există, aceasta înseamnă că o văd și o simt ; și dacă

* George Berkeley. „A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge”, vol. I of Works, edited by A. Fraser, Oxford, 1871. Există o traducere în limba rusă.

aș ieși din cameră aș spune că masa există, înțelegînd prin aceasta că, dacă aș fi în cameră, aș putea s-o percep...". Așa spune Berkeley în § 3 al lucrării sale și începe chiar aici să polemizeze cu cei pe care îi numește materialişti (§§ 18, 19 ș.a.). Mi-e absolut imposibil să înțeleg, spune el, cum se poate vorbi despre existența absolută a lucrurilor în afara oricărei legături cu faptul că ele sînt percepute de cineva. A exista înseamnă a fi perceput (their, adică a lucrurilor, *esse is percipi*, § 3, maximă a lui Berkeley citată în manualele de istorie a filozofiei). „Printre oameni predomină în mod ciudat părerea că munții, casele, râurile, într-un cuvînt toate lucrurile percepute prin simțuri au o existență, naturală sau reală, deosebită de aceea care constă în a fi percepute de intelect“ (§ 4). Această părere e „o contradicție vădită“, afirmă Berkeley. „Căci ce sînt sus-menționatele obiecte dacă nu lucruri pe care le percepem prin simțuri? și ce percepem noi dacă nu propriile noastre idei sau senzații (ideas or sensations)? și nu e oare pur și simplu absurd ca niște idei sau senzații ori combinații de-ale lor să poată exista fără să fie percepute?“ (§ 4).

În locul expresiei „colecții de idei“, Berkeley folosește acum cu același înțeles expresia „combinații de senzații“, acuzînd totodată pe materialişti că ar avea tendința „absurdă“ de a merge și mai departe, de a căuta o sursă oarecare pentru acest complex... adică, vreau să spun, pentru această combinație de senzații. În § 5 materialiştii sînt învinuiți că-și bat capul cu o abstracție, întrucît separarea senzației de obiect este, după părerea lui Berkeley, o abstracție goală. „În realitate — spune el la sfîrșitul § 5, omis în ediția a doua — obiectul și senzația sînt unul și același lucru (are the same thing), și de aceea primul nu poate fi separat prin abstractizare de cea de-a doua“. „Veți spune însă — scrie Berkeley — că ideile pot fi copii sau imagini (resemblances) ale unor lucruri ce există în afara minții, într-o substanță necugetătoare. La aceasta răspund că o idee nu poate semăna cu nimic altceva decît cu o altă idee; o culoare sau o figură nu pot semăna cu nimic altceva decît cu o altă culoare sau cu o altă figură... Întreb: putem noi percepe aceste presupuse originale sau

lucruri exterioare ale căror imagini sau reprezentări ar fi ideile noastre ori nu putem? Dacă da, înseamnă că ele sînt idei, și în acest caz nu am făcut nici un pas înainte; iar dacă veți spune că nu, voi ruga pe oricine să spună dacă are vreun sens să se afirme că o culoare seamănă cu ceva invizibil, că ceva tare sau moale seamănă cu ceva ce nu poate fi pipăit etc.“ (§ 8).

„Argumentele“ folosite de Bazarov împotriva lui Plehanov în problema dacă pot exista în afara noastră lucruri independent de acțiunea lor asupra noastră nu se deosebesc, precum poate vedea cititorul, nici cu o iotă de argumentele pe care Berkeley le-a folosit împotriva materialistilor fără a-i numi în mod expres. Berkeley consideră că ideea existenței „materiei sau a substanței corporale“ (§ 9) este o „contradicție“, o „absurditate“ atît de vădită, încît, la drept vorbind, nici nu face să-ți pierzi timpul ca s-o combați. „Dar — spune el —, întrucît această doctrină (tenet) a existenței materiei s-a înrădăcinat, pe cît se pare, adînc în mințile filozofilor și atrage după sine atît de numeroase concluzii dăunătoare, prefer să fiu considerat prolix și obositor decît să omit cel mai mic lucru care ar putea contribui la deplina demascare și dezrădăcinare a acestei prejudecăți“ (§ 9).

Vom vedea îndată ce anume concluzii dăunătoare are în vedere Berkeley. Să isprăvim mai întîi cu argumentele lui teoretice împotriva materialistilor. Negînd existența „absolută“ a obiectelor, adică existența lucrurilor în afara cunoașterii omenești, Berkeley expune totodată în așa fel părerile adversarilor săi, încît reiese că aceștia ar admite „lucrul în sine“. În § 24 Berkeley scrie cu litere cursive că părerea combătută de el admite „*existența absolută a obiectelor sensibile în sine* (objects in themselves) *sau în afara minții*“ (pag. 167—168, ed. cit.). Cele două linii fundamentale în filozofie sînt schițate aici cu franchețea, claritatea și precizia care disting pe filozofii clasici de fabricanții de sisteme „noi“ din zilele noastre. Materialismul înseamnă recunoașterea „obiectelor în sine“ sau în afara minții; ideile și senzațiile sînt copii sau imagini ale acestor obiecte. Doctrina contrară (idealismul): obiectele

nu există „în afara minții“ ; obiectele sînt „combinări de senzații“.

Acestea au fost scrise în 1710, cu 14 ani înainte de a se fi născut Immanuel Kant, iar machiștii noștri — bazați pe o filozofie pretins „nouă“ — au făcut descoperirea că admiterea „lucrurilor în sine“ se datorește infectării sau denaturării materialismului prin kantianism ! „Noile“ descoperiri ale machiștilor se datoresc uimitoarei lor ignoranțe în domeniul istoriei orientărilor filozofice fundamentale.

O altă idee „nouă“ a lor este aceea că noțiunile „materie“ sau „substanță“ nu sînt decît niște rămășițe ale unor vechi concepții necritice. Mach și Avenarius, vedeți dv., au făcut să progreseze gîndirea filozofică, au adîncit analiza și au înlăturat aceste „absoluturi“, aceste „esențe imuabile“ etc. Pentru a verifica aceste afirmații la sursa inițială, luați-l pe Berkeley și veți vedea că ele nu sînt decît niște născociri pretențioase. Berkeley spune cît se poate de explicit că materia este o „non-entity“ (o entitate inexistentă, § 68), că materia e *neant* (§ 80). „Dacă ții neapărat — spune el în zeflema materialiştilor —, puteți întrebuița cuvîntul «materie» în sensul în care alții întrebuițează cuvîntul «neant»“ (pag. 196—197, ed. cit.). La început, zice Berkeley, s-a crezut că culorile, mirosurile etc. „există în mod real“ ; apoi s-a renunțat la această părere și s-a recunoscut că ele există numai în funcție de senzațiile noastre. Dar această înlăturare a vechilor concepții greșite n-a fost dusă pînă la capăt ; a mai rămas noțiunea de „substanță“ (§ 73) — altă „prejudecată“ (pag. 195), definitiv spulberată de episcopul Berkeley în 1710 ! Iar în 1908 se mai găsesc la noi farsori care iau în serios afirmațiile lui Avenarius, Petzoldt, Mach & Co. că numai „cel mai nou pozitivism“ și „cele mai noi științe ale naturii“ au izbutit să înlătore aceste noțiuni „metafizice“.

Aceiași farsori (inclusiv Bogdanov) își asigură cititorii că tocmai această nouă filozofie a scos la iveală eroarea „dedublării lumii“ în doctrina materialiştilor veșnic combătuți, care vorbesc de o „reflectare“ în conștiința omului a lucrurilor existente în afara conștiinței lui. Pe tema acestei

„dedublări“, sus-menționații autori au scris o puzderie de cuvinte pline de emfază. Dintr-o scăpare sau din ignoranță ei n-au adăugat însă că aceste noi descoperiri au fost descoperite încă în 1710.

„Cunoașterea noastră (în ceea ce privește ideile sau lucrurile) — scrie Berkeley — a devenit foarte neclară și confuză și a fost îndrumată spre cele mai periculoase erori în urma presupunerii unei duble (twofold) existențe a obiectelor sensibile, și anume: o existență *inteligibilă*, sau în minte, și alta *reală*, în afara minții“ (adică în afara conștiinței). Și Berkeley ia în derîdere această părere „absurdă“ care admite posibilitatea de a cugeta incogitabilul! Izvorul acestei „absurdități“ îl constituie, firește, distincția care se face între „lucruri“ și „idei“ (§ 87), „admiterea obiectelor exterioare“. Același izvor generează, potrivit descoperirii făcute de Berkeley în 1710 și potrivit celor redescoperite de Bogdanov în 1908, credința în fetișuri și în idoli. „Existența materiei — afirmă Berkeley — sau a unor corpuri pe care nu le percepem a fost nu numai sprijinul principal al ateștilor și al fataliștilor, ci și principiul pe care se bazează idolatria în toate variatele ei forme“ (§ 94).

Iată-ne, așadar, ajunși și la acele „dăunătoare“ concluzii ale „absurdei“ doctrine a existenței lumii exterioare care l-au determinat pe episcopul Berkeley nu numai să combată din punct de vedere teoretic această doctrină, dar să și urmărească cu patimă pe adepții ei ca pe niște dușmani. „Pe temelia doctrinei despre materie sau despre substanța corporală — scrie el — au fost înălțate toate sistemele nelegiuite ale ateismului și ale negării religiei... E de prisos să mai spunem ce prieten de nădejde le-a fost ateștilor, în toate timpurile, substanța materială. Toate sistemele lor monstruoase depind de ea într-un mod atât de evident și atât de necesar, încât, odată înlăturată această piatră unghiulară, toată construcția se va năruie în mod inevitabil. De aceea n-ar avea nici un rost să ne ocupăm în mod special de absurdele doctrine ale diferitelor jalnice secte ateiste“ (§ 92, pag. 203—204, ed. cit.).

„Odată alungată din natură, materia va căra cu sine atâtea concepții sceptice și ateiste, atâtea controverse și

probleme încurcate“ („principiul economiei gândirii“, descoperit de Mach în 1870—1880 ! „filozofia ca mod de a concepe lumea potrivit principiului celui mai mic efort“, expusă de Avenarius în 1876 !), „care le stăteau teologilor și filozofilor ca sarea în ochi ; materia a pricinuit genului uman atîta trudă zadarnică, încît, chiar dacă argumentele pe care le-am adus împotriva ei ar fi considerate ca insuficient de concludente (în ceea ce mă privește le socot într-un totu evident), am totuși convingerea că toți prietenii adevărului, ai păcii și ai religiei au toate motivele să dozească ca aceste argumente să fie considerate îndestulătoare“ (§ 96).

Sincer și cam simplist își expunea ideile episcopul Berkeley ! În zilele noastre, aceleași idei cu privire la necesitatea ca, din considerente de „economie“, „materia“ să fie îndepărtată din domeniul filozofiei sînt înveșmîntate într-o formă mult mai rafinată și încurcată printr-o „nouă“ terminologie, pentru ca în felul acesta oamenii naivi să le poată lua drept „cea mai nouă“ filozofie !

Dar Berkeley nu s-a limitat să destăinuie tendințele filozofiei sale, ci s-a străduit totodată să-i acopere nuditatea idealistă, s-o înfățișeze ca lipsită de absurdități și acceptabilă pentru „bunul-simț“. Prin filozofia noastră — spunea el apărîndu-se instinctiv împotriva unor eventuale acuzații de idealism subiectiv și de solipsism, cum s-ar spune astăzi —, prin filozofia noastră „nu ne lipsim de nici un obiect din natură“ (§ 34). Natura rămîne, rămîne și deosebirea dintre lucrurile reale și himere, numai că „și unele și altele există deopotrivă în conștiință“. „Eu nu tăgăduiesc existența nici unui lucru pe care îl putem cunoaște prin simțurile noastre sau prin reflecție. Nu mă îndoiesc cîtuși de puțin că lucrurile pe care le văd cu ochii mei și le pipăi cu mîinile mele există, există în mod real. Singurul lucru a cărui existență o negăm este ceea ce *filozofii* (subliniat de Berkeley) numesc materie sau substanță corporală. Negarea ei nu aduce nici o pagubă restului omenirii, care, îndrăznesc s-o spun, nu-i va observa niciodată lipsa... Ateistul are într-adevăr nevoie de această fantomă a unui nume deșert pentru a-și fundamenta impietatea...“.

Și mai clar este exprimată această idee în § 37, în care Berkeley răspunde la acuzația că filozofia sa desființează substanțele corporale: „Dacă cuvîntul *substanță* este luat în sensul obișnuit (vulgar), în care el desemnează o combinaire de calități sensibile, cum sînt întinderea, soliditatea, greutatea și altele asemănătoare, nu pot fi acuzat că le-aș desființa pe acestea. Dar dacă cuvîntul *substanță* este luat într-un sens filozofic, ca bază a accidentelor sau calităților (existente) în afara conștiinței, recunosc într-adevăr că o desființez, dacă e în genere posibil să desființezi ceva ce n-a existat niciodată, nici măcar în imaginație“.

Nu degeaba deci dă filozoful englez Fraser, idealist și adept al berkeleyanismului, care a editat și a adnotat operele lui Berkeley, doctrinei acestuia denumirea de „realism natural“ (pag. X, ed. cit.). Această terminologie amuzantă trebuie relevată neapărat, pentru că ea exprimă într-adevăr intenția lui Berkeley de a da doctrinei sale o aparență de realism. În cursul expunerii noastre vom întîlni de multe ori „pozitiviști“ dintre „cei mai noi“ care repetă sub altă formă, sub alt înveliș verbal același truc sau aceeași falsificare. Berkeley nu neagă existența lucrurilor reale! Berkeley nu contrazice părerea întregii omeniri! Berkeley neagă „numai“ doctrina filozofilor, adică teoria cunoașterii care pune în mod serios și categoric la baza tuturor raționamentelor ei recunoașterea lumii exterioare și a reflectării ei în conștiința oamenilor. Berkeley nu neagă științele naturii, care s-au situat întotdeauna și continuă să se situeze (de cele mai multe ori inconștient) pe terenul acestei teorii a cunoașterii, adică pe terenul teoriei materialiste a cunoașterii. Într-adevăr în § 59 citim: „Din experiența noastră“ (Berkeley — filozofia „experienței pure“) * „în ceea ce privește coexistența și succesiunea ideilor în conștiința noastră putem trage... concluzii juste asupra celor ce ne-ar apărea nouă dacă am fi puși în condiții mult deosebite de acelea în care ne aflăm în prezent. În aceasta constă cunoașterea naturii, cunoaștere care“ (ascultați!) „își poate păstra valoarea și certitudinea în perfecță concordanță cu cele ce au fost spuse mai sus“.

* Fraser subliniază în prefața sa că Berkeley, ca și Locke, „apelează exclusiv la experiență“ (pag. 117).

Să considerăm lumea exterioară, natura, ca „o combina-re de senzații“ pe care divinitatea le provoacă în mintea noastră. Acceptați acest lucru și nu mai căutați în afara conștiinței, în afara omului, „bazele“ acestor senzații, și eu voi recunoaște în cadrul teoriei mele idealiste a cunoașterii *întreaga* știință a naturii, *întreaga* valoare și cer-titudine a concluziilor ei. Eu am nevoie tocmai de acest cadru și numai de acest cadru pentru concluziile mele în favoarea „păcii și a religiei“. Aceasta este ideea lui Berkeley. Această idee, care exprimă just esența filozofiei idea-liste și semnificația ei socială, o vom regăsi ulterior acolo unde vom vorbi despre atitudinea machismului față de științele naturii.

Deocamdată însă vom releva încă o descoperire dintre cele mai noi, pe care P. Iușkevici, unul dintre cei mai noi pozitivisti și realiști critici, a împrumutat-o în secolul al XX-lea de la episcopul Berkeley. „Empiriosimbolismul“ — iată această descoperire. „Teoria favorită“ a lui Berkeley, scrie A. Fraser, este teoria „simbolismului natural universal“ (pag. 190, ed. cit.) sau a „simbolismului naturii“ (Natural Symbolism). Dacă aceste cuvinte n-ar figura într-o ediție apărută în 1871, filozoful fideist englez Fraser ar putea fi bănuț că l-a plagiat pe matematicianul și fizi-cianul contemporan Poincaré și pe „marxistul“ rus Iuș-kevici !

Cît privește teoria propriu-zisă a lui Berkeley, care a stîrnit entuziasmul lui Fraser, ea a fost expusă de episcop în următoarele cuvinte :

„Legătura dintre idei“ (nu uitați că pentru Berkeley ideile și lucrurile sînt totuna) „nu presupune raporturi de la *cauză* la *efect*, ci numai raporturi de la *indiciu* sau *semn* la lucrul *semnificat*“ (§ 65). „Este, așadar, evident că acele lucruri care din punctul de vedere al noțiunii de *cauză* (under the notion of a cause) ce conlucrează sau contribuie la producerea unui *efect* sînt cu totul inexplicabile și ne duc la mari absurdități pot fi în mod cu totul firesc explicate... dacă le privim ca *indicii* sau *semne* care sîrvesc pentru informarea noastră“ (§ 66). Se înțelege că, după părerea lui Berkeley și a lui Fraser, cea care ne in-formează cu ajutorul acestor „empiriosimboluri“ nu este

altcineva decît divinitatea. Iar rolul gnoseologic al *simbolismului* în teoria lui Berkeley este acela de a înlocui „doctrina” „care pretinde să explice lucrurile prin cauze corporale” (§ 66).

Avem în fața noastră două orientări filozofice în problema cauzalității. Una „pretinde să explice lucrurile prin cauze corporale” și e clar că ea se află în legătură cu „absurda” „doctrină a materiei”, combătută de episcopul Berkeley. Cealaltă reduce „noțiunea de cauză” la noțiunea de „indiciu sau semn” care servește „pentru informarea noastră” (de către Dumnezeu). Aceste două orientări, îmbrăcate în veșmintele secolului al XX-lea, le vom regăsi atunci cînd vom analiza poziția machismului și cea a materialismului dialectic în această problemă.

Apoi, în legătură cu problema realității trebuie să remarcăm de asemenea că Berkeley, refuzînd să admită existența lucrurilor în afara conștiinței, se străduiește să găsească un criteriu cu ajutorul căruia să se poată face distincție între real și fictiv. În § 36 el spune că „ideile” evocate de mintea omenească după placul ei sînt „palide, slabe, instabile în comparație cu acelea pe care le percepem prin simțuri. Aceste din urmă idei, întipărite în noi în virtutea unor anumite reguli sau legi ale naturii, denotă acțiunea unei minți mai puternice și mai înțelepte decît cea omenească. Aceste idei au, precum se spune, mai multă *realitate* decît cele dintîi, înțelegîndu-se prin aceasta că sînt mai clare, mai ordonate, mai distincte și că nu sînt ficțiuni ale minții care le percepe...”. În altă parte (§ 84) Berkeley încearcă să lege noțiunea realului de perceperea simultană a acelorași senzații de către mai mulți oameni. Cum se poate ști, de pildă, dacă a fost sau nu reală transformarea apei în vin despre care ni se povestește? „Dacă toți cei prezenți la masă au văzut vinul, dacă i-au simțit mirosul, dacă l-au băut și i-au simțit gustul și au constatat asupra lor efectul vinului băut, cred că n-ar putea să încapă vreo îndoială asupra realității acestui vin”. Iar Fraser comentează: „Perceperea simultană a unora și acelorași idei *senzoriale* de către mai multe persoane, spre deosebire de perceperea pur individuală sau personală a

obiectelor și emoțiilor *imaginare*, este considerată aici ca o dovadă a *realității* ideilor din prima categorie“.

Rezultă, așadar, că idealismul subiectiv al lui Berkeley nu trebuie înțeles în sensul că el ar ignora deosebirea dintre percepția individuală și cea colectivă. Dimpotrivă, el încearcă să întemeieze pe această deosebire criteriul realității. În felul acesta, deducînd „ideile“ din acțiunea divinității asupra minții omului, Berkeley ajunge la idealism obiectiv : lumea nu mai este o reprezentare a mea, ci rezultatul unei cauze spirituale supreme, care creează și „legile naturii“, și legile în virtutea cărora ideile „mai reale“ se deosebesc de cele mai puțin reale etc.

Într-o altă lucrare, intitulată „Trei dialoguri între Hylas și Philonous“ (1713), în care Berkeley caută să-și expună într-o formă cît mai populară concepțiile, el înfățișează astfel opoziția dintre doctrina sa și doctrina materialistă :

„Afirm, ca și voi“ (materialiștii), „că din moment ce asupra noastră se exercită o acțiune din afară trebuie să admitem existența unor forțe care se află în afara noastră și care aparțin unei ființe diferite de propria noastră ființă. Părerile noastre se despart însă atunci cînd este vorba de a răspunde la întrebarea ce este această puternică ființă. Eu afirm că ea este spirit, voi afirmați că e materie sau nu știu ce (pot să adaug că nici voi nu știți ce) a treia natură...“ (pag. 335, ed. cit.).

Fraser comentează : „Iată miezul întregii probleme. După părerea materialiştilor, fenomenele senzoriale sînt provocate de o *substanță materială* sau de o necunoscută a «treia natură» ; după părerea lui Berkeley, de o Voință Rațională ; după părerea lui Hume și a pozitiviştilor, originea lor este absolut necunoscută, iar noi nu putem decît să le generalizăm ca pe niște fapte, pe cale inductivă, potrivit obișnuinței“.

Berkeleyanul englez Fraser ajunge aici, din punctul său de vedere idealist consecvent, la aceleași „linii“ fundamentale ale filozofiei care au fost atît de clar definite de materialistul Engels. În lucrarea sa „Ludwig Feuerbach“, Engels împarte pe filozofi în „două mari tabere“ : în materialişti și idealişti. Engels, care ia în considerare, în ambele orientări, teorii mult mai dezvoltate, mai variate

și cu un conținut mai bogat decât ia Fraser, vede deosebirea fundamentală dintre materialiști și idealiști în faptul că pentru materialiști factorul prim este natura, iar factorul secund spiritul, pe când pentru idealiști invers. Între unii și ceilalți Engels situează pe adepții lui Hume și Kant, care neagă posibilitatea cunoașterii lumii sau, cel puțin, a cunoașterii ei depline, numindu-i *agnosticici*¹⁸. În lucrarea „L. Feuerbach“, Engels aplică acest din urmă termen numai adepților lui Hume (pe care Fraser îi numește „pozitiviști“ și chiar lor înșiși le place să-și zică astfel), dar în articolul „Despre materialismul istoric“, Engels vorbește în mod expres despre punctul de vedere al „agnosticului neokantian“¹⁹, considerând neokantianismul²⁰ ca o varietate a agnosticismului*.

Nu putem insista aici asupra acestei extrem de juste și de profunde idei enunțate de Engels (și pe care machiștii o ignorează fără pic de jenă). Mai încolo vom reveni pe larg asupra ei. Deocamdată ne mărginim să relevăm această terminologie marxistă și această coincidență a extremelor: punctul de vedere al unui materialist consecvent și acela al unui idealist consecvent asupra principalelor orientări filozofice. Spre a ilustra aceste orientări (cu care vom avea mereu de-a face în cursul expunerii noastre), vom reda pe scurt vederile celor mai de seamă filozofi ai secolului al XVIII-lea, care au urmat o altă cale decât cea a lui Berkeley.

Iată ce spune Hume în a sa „Cercetare asupra intelectului omenesc“, în capitolul (al 12-lea) consacrat filozofiei sceptice: „Poate fi socotit evident faptul că oamenii înclină, în virtutea unui instinct natural sau a predispoziției lor naturale, să dea crezare simțurilor și că, fără a raționa sau chiar înainte de a face uz de rațiune, presupunem totdeauna existența unei lumi exterioare (external universe), care nu depinde de percepția noastră și care ar exista și în cazul în care noi și toate celelalte creaturi capabile să perceapă am fi absenți sau am fi nimiciți. Până și animalele sînt călăuzite de această părere și-și păstrează

* Fr. Engels. „Über historischen Materialismus“, „Neue Zeit“¹¹, XI. Jg., Bd. I (1892—1893), Nr. 1, S. 18. Traducerea din limba engleză este făcută chiar de Engels. Traducerea rusă apărută în culegerea „Materialismul istoric“ (Petersburg, 1908, pag. 167) nu este fidelă.

această credință în obiectele exterioare în toate gândurile, planurile și acțiunile lor... Această părere universală și primordială a tuturor oamenilor este însă repede spulberată de cea mai simplă (slightest) filozofie, care ne învață că minții noastre nu-i poate fi accesibil vreodată nimic altceva decît o imagine sau o percepție și că simțurile nu sînt decît canalurile (inlets) prin care se transmit aceste imagini, ele nefiind în stare să stabilească vreo legătură directă (intercourse) între intelect și obiect. Masa pe care o vedem pare mai mică atunci cînd ne depărtăm de ea, dar masa reală, care există independent de noi, nu suferă nici o schimbare; minții noastre i s-a înfățișat, așadar, numai imaginea (image) mesei. Acestea sînt indicațiile evidente ale rațiunii și nici un om care judecă nu s-a îndoit vreodată că lucrurile (existences) despre care spunem «această masă», «acel copac» nu sînt decît percepții ale minții noastre... Cu ce argument s-ar putea dovedi că percepțiile din mintea noastră trebuie să fie provocate de obiecte exterioare cu totul distincte de aceste percepții, deși asemănătoare cu ele (dacă acest lucru este posibil), și nu provin din energia minții însăși sau din acțiunea vreunui spirit invizibil și necunoscut ori dintr-o altă cauză și mai necunoscută?... Cum ar putea fi rezolvată această problemă? Prin experiență, bineînțeles, ca și toate celelalte probleme de acest fel. Dar experiența tace în această privință și nu poate să nu tacă. Intelectului nu i se înfățișează niciodată altceva decît percepții și el nu are nici o posibilitate de a dobîndi vreo experiență relativ la corelația dintre percepții și obiecte. De aceea ipoteza unei asemenea corelații e lipsită de orice bază logică. A recurge la veracitatea Ființei Supreme pentru a dovedi veracitatea simțurilor noastre înseamnă a ocoli problema într-un mod cu totul neașteptat... Din moment ce punem problema lumii exterioare, pierdem toate argumentele cu care ar putea fi dovedită existența unei atare Ființe*.

Același lucru îl spune Hume în „Tratatul asupra naturii umane“, partea a IV-a, secțiunea a II-a: „Despre scepticismul față de simțuri“. „Percepțiile noastre sînt uni-

* David Hume. „An Enquiry concerning Human Understanding“, Essays and Treatises, vol. II. Lond., 1822, pp. 150—153.

cele noastre obiecte“ (pag. 281 a traducerii franceze de Renouvier și Pillon, 1878). Hume numește scepticism refuzul de a explica senzațiile prin acțiunea lucrurilor, a spiritului etc., refuzul de a reduce percepțiile la lumea exterioară, pe de o parte, la divinitate sau la un spirit necunoscut, pe de altă parte. Iar autorul prefetei la traducerea franceză a lucrării amintite mai sus, F. Pillon, filozof de orientare înrudită cu cea a lui Mach (precum vom vedea mai jos), afirmă pe drept cuvânt că pentru Hume subiectul și obiectul nu constituie decît „grupuri de percepții diferite“, „elemente ale conștiinței, impresii, idei etc.“, că nu se poate vorbi decît „de gruparea și de combinarea acestor elemente“*. Tot așa și humeistul englez Huxley, creatorul termenului — precis și just — „agnosticism“, subliniază în cartea sa despre Hume că acesta, considerînd „senzațiile“ drept „stări primare, ireductibile ale conștiinței“, nu e tocmai consecvent în problema dacă originea senzațiilor trebuie să fie explicată prin acțiunea obiectelor asupra omului sau prin puterea creatoare a minții. El (Hume) admite „realismul și idealismul ca ipoteze deopotrivă de verosimile“**. Hume nu depășește cadrul senzațiilor. „Culoare roșie și culoare albastră, miros de trandafir etc. sînt percepții simple... Trandafirul roșu ne dă o percepție complexă (complex impression), care poate fi redusă la percepțiile simple — culoare roșie, miros de trandafir etc.“ (pag. 64—65, *ibid.*). Hume admite și „poziția materialistă“ și pe cea „idealistă“ (pag. 82): „colecția de percepții“ poate fi generată de „eul“ fichtean, poate fi „imaginea sau cel puțin simbolul“ a ceva real (real something). Astfel îl interpretează Huxley pe Hume.

Cît despre materialiști, iată ce spune referitor la Berkeley cel mai de seamă dintre enciclopediști²², Diderot: „Se numesc *idealiști* acei filozofi care, fiind conștienți numai de propria lor existență și de senzațiile ce se succed în interiorul lor, nu admit nimic altceva. Extravagant sistem, care, după părerea mea, putea fi creat numai de niște orbi! Și, spre rușinea minții omenești, spre rușinea filo-

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

** *Th. Huxley. „Hume“*, London, 1879, p. 74.

zofiei, acest sistem e cel mai greu de combătut, deși e cel mai absurd” *. Și Diderot, apropiindu-se întru totul de punctul de vedere al materialismului contemporan (care consideră că pentru a infirma idealismul nu sînt suficiente numai argumentele și silogismele, că nu este vorba aici de argumente teoretice), relevă asemănarea dintre premisele idealistului Berkeley și cele ale senzualistului Condillac. După părerea lui Diderot, Condillac ar fi trebuit să se ocupe de combaterea lui Berkeley pentru a preîntîmpina deducerea unor asemenea concluzii absurde din concepția după care senzațiile sînt singurul izvor al cunoștințelor noastre.

În „Convorbire între d’Alembert și Diderot“, acesta din urmă își expune în felul următor vederile filozofice : „...Presupune că un pian ar fi înzestrat cu sensibilitate și memorie și spune-mi : n-ar începe el oare să repete singur ariile pe care le vei fi executat pe claviatura lui ? Sîntem instrumente înzestrate cu sensibilitate și memorie. Simțurile noastre sînt ca niște clape pe care le atinge natura ce ne înconjură și care se ating adesea singure ; iată tot ce se petrece, după părerea mea, într-un pian organizat ca d-ta și ca mine“. D’Alembert răspunde că un asemenea pian ar trebui să aibă facultatea de a se hrăni și de a da naștere unor pianе mici. — Fără îndoială, răspunde Diderot. Priviți însă acest ou. „Cu el pot fi răsturnate toate școlile teologice și toate bisericile de pe pămînt. Ce este acest ou ? O masă lipsită de sensibilitate pînă a nu fi fost introdus în el germenul ; iar după ce germenul a fost introdus, ce devine el ? Rămîne tot o masă lipsită de sensibilitate, întrucît acest germen, la rîndul lui, nu este decît un lichid inert și brut. Cum va trece această masă la o nouă organizare, la sensibilitate, la viață ? Cu ajutorul căldurii. Cine va produce căldura ? Mișcarea“. Vietatea ieșită din ou dispune de toate emoțiile d-tale, săvîrșește toate acțiunile d-tale. „Vei pretinde oare, împreună cu Descartes, că avem de-a face cu o simplă mașină de imitat ? Va rîde de d-ta și un copil mic, iar filozofii îți vor obiecta că, dacă este o mașină, d-ta nu ești decît tot

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

o astfel de mașină. Dacă însă vei recunoaște că între animale și d-ta nu e decît o deosebire de organizare, vei da dovadă de bun-simț și de putere de judecată, vei avea dreptate ; de aici va rezulta însă o concluzie împotriva d-tale, și anume că dintr-o materie inertă, dispusă într-un anumit mod, impregnată de o altă materie inertă, de căldură și de mișcare se pot obține sensibilitatea, viața, memoria, conștiința, emoțiile, gîndirea“. Una din două, continuă Diderot : sau admiți prezența în ou a unui oarecare „element ascuns“, care pătrunde în el pe căi neștiute într-un anumit moment al dezvoltării, element despre care nu se știe dacă ocupă sau nu un spațiu, dacă e material sau anume creat în acest scop. Aceasta contrazice bunul-simț și duce la contradicții și la absurdități. Sau rămîne de făcut „o presupunere simplă, care lămurește totul, anume aceea că sensibilitatea este o însușire generală a materiei sau un produs al organizării ei“. La obiecția lui d’Alembert că această presupunere admite o însușire esențialmente incompatibilă cu materia, Diderot răspunde :

„Și de unde știi d-ta că sensibilitatea este esențialmente incompatibilă cu materia, d-ta care nu cunoști esența nici unui lucru, nici a materiei, nici a sensibilității ? Înțelegi oare d-ta mai bine natura mișcării, existența ei într-un corp oarecare, transmiterea ei de la un corp la altul ?“ D’Alembert : „Fără să cunosc natura sensibilității sau natura materiei, văd că sensibilitatea este o calitate simplă, unică, indivizibilă și incompatibilă cu un subiect sau un substrat (suppôt) divizibil“. Diderot : „Galimatie metafizică-teologică ! Cum ? Nu vezi d-ta că toate calitățile materiei, toate formele ei sensibile sînt esențialmente indivizibile ? Nu există impenetrabilitate mai mare sau mai mică. Poate exista o jumătate a unui corp rotund, dar nu poate exista o jumătate a rotunjimii...“. „Fii fizician și recunoaște caracterul derivat al unui efect atunci cînd îl vezi producîndu-se, chiar dacă nu poți explica legătura dintre cauză și efect. Fii logic și nu substitui unei cauze care există și care explică totul o altă cauză care nu poate fi înțeleasă, a cărei legătură cu efectul poate fi și mai puțin înțeleasă, care generează nenumărate greutăți și care nu rezolvă nici una“. D’Alembert : „Dar dacă renunț la

această cauză ?". Diderot : „Nu există decît o singură substanță în univers, în om și în animal. O flașnetă e făcută din lemn, omul din carne. Canarul este din carne, muzicantul — din carne altfel organizată ; și unul și altul au însă aceeași origine, aceeași formație, aceleași funcțiuni și același scop". D'Alembert : „Și cum se stabilește armonia de sunete dintre cele două pianе ale d-tale ?". Diderot : „...Instrumentul sensibil sau animalul s-a convins din experiență că, scoțînd cutare sunet, urmează cutare efect în afara lui, că alte instrumente sensibile ca și el sau alte animale asemănătoare se apropic, se îndepărtează, cer, oferă, pricinuesc răni, dezmiardă, și aceste efecte s-au asociat în memoria lui și în memoria celorlalte animale cu formarea anumitor sunete ; și observă că în relațiile dintre oameni nu există decît sunete și acțiuni. Iar ca să poți să-ți dai seama cît de întemeiat este sistemul meu, mai observă că în fața lui se ridică aceeași dificultate de neînvins pe care a scos-o în evidență și Berkeley împotriva existenței corpurilor. A fost un moment de nebunie cînd pianul înzestrat cu sensibilitate și-a închipuit că el este singurul pian care există pe lume și că toată armonia universului se realizează în el" *.

Aceste pagini au fost scrise în 1769. Și cu aceasta încheiem scurta noastră incursiune istorică. Cît privește „pianul nebun" și armonia universală din interiorul omului, vom mai avea nu o dată prilejul să le întîlnim atunci cînd vom examina „cel mai nou pozitivism".

Deocîndată ne mărginim la o singură concluzie : „ultra-modernii" machiști n-au adus împotriva materialiştilor nici un argument, literalmente nici un singur argument, pe care să nu-l fi invocat și episcopul Berkeley.

Notăm cu titlu de curiozitate că unul dintre acești machiști, Valentinov, dîndu-și vag seama de falsitatea poziției sale, s-a străduit „să șteargă urmele" înrudirii sale cu Berkeley și a făcut-o într-un chip destul de amuzant. La pagina 150 a cărții sale citim : „...Atunci cînd, vorbindu-se despre Mach, se face aluzie la Berkeley, ne întrebăm

* Ibid., vol. II, pag. 114—118. (Vezi și „Materialiștii francezi din veacul al XVIII-lea", Editura de stat pentru literatura științifică, București, 1954, pag. 127—130. — Nota trad.)

de care Berkeley este vorba ? De Berkeley care în mod tradițional este considerat solipsist, de Berkeley care propovăduia prezența nemijlocită a divinității și providența ei ? În general vorbind (?), de Berkeley episcopul filozofant care nimicește ateismul sau de Berkeley analistul profund ? Cu Berkeley solipsistul și propovăduitorul metafizicii religioase Mach nu are într-adevăr nimic comun“. Valentinov face confuzie, nefiind în stare să-și dea clar seama de ce a trebuit el să ia apărarea „profundului analist“, idealistul Berkeley, împotriva materialistului Diderot. Diderot a opus net una alteia orientările filozofice fundamentale. Valentinov le încurcă, consolându-ne totodată într-un chip amuzant : „Nu credem, — scrie el — ca o eventuală «afinitate» între concepțiile lui Mach și concepțiile idealiste ale lui Berkeley să constituie o crimă filozofică, chiar dacă o asemenea afinitate ar exista într-adevăr“ (149). Să confunzi cele două linii fundamentale, ireconciliabile, în filozofie, — într-adevăr, ce crimă poate fi aici ? La aceasta se și reduce doar întreaga înțelepciune a lui Mach și a lui Avenarius. De analiza acestei înțelepciuni ne vom ocupa în cele ce urmează.

CAPITOLUL I

TEORIA CUNOAȘTERII A EMPIRIOCRITICISMULUI
ȘI CEA A MATERIALISMULUI DIALECTIC. I

I. SENZAȚII ȘI COMPLEXE DE SENZAȚII

Premisele fundamentale ale teoriei cunoașterii a lui Mach și Avenarius au fost expuse de ei deschis, simplu și clar în primele lor lucrări filozofice. Ne vom adresa deci acestor lucrări, amînînd pentru mai tîrziu analiza îndreptărilor și ajustărilor făcute ulterior de acești autori.

„Sarcina științei — scria Mach în 1872 — nu poate consta decît în următoarele: 1. Cercetarea legilor conexiunii dintre reprezentări (psihologia). — 2. Descoperirea legilor conexiunii dintre senzații (fizica). — 3. Elucidarea legilor conexiunii dintre senzații și reprezentări (psihofizica)*. E cît se poate de clar.

Obiectul fizicii îl constituie conexiunea dintre senzații și nu conexiunea dintre lucruri sau corpuri, ale căror imagini sînt senzațiile noastre. Iar în 1883, în „Mecanica“ sa, Mach repetă aceeași idee: „Senzațiile nu sînt nici «simboluri ale lucrurilor». Mai curînd se poate spune că «lucrul» este simbolul mintal al unui complex de senzații relativ stabil. Nu lucrurile (corpurile), ci culorile, sunetele, presiunile, spațiile, timpurile (ceea ce numim în mod obișnuit senzații) sînt adevăratele *elemente* ale lumii**.

Despre cuvîntul „elemente“, care reprezintă rodul a doisprezece ani de „meditație“, vom vorbi ceva mai încolo. Acum trebuie să notăm doar că Mach declară aici deschis

* 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.

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

Н. ЛЕНИН = В. УЛЬЯНОВ =

**МАТЕРИАЛИЗМ И
ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ**

**КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ
ОБ ОДНОЙ РЕАКЦИОННОЙ
ФИЛОСОФИИ**



**ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
1920**

Coperta ediției a doua a cărții lui V. I. Lenin
„Materialism și empiriocriticism”. — 1920

Micșorot

că lucrurile sau corpurile sînt complexe de senzații și că el opune în mod cu totul neechivoc punctul său de vedere filozofic teoriei contrare, care afirmă că senzațiile sînt „simboluri” ale lucrurilor (sau mai precis: imagini sau oglindiri ale lucrurilor). Această din urmă teorie este *materialismul filozofic*. Materialistul Friedrich Engels, de pildă, binecunoscutul colaborator al lui Marx și întemeietor al marxismului, vorbește în lucrările sale în mod constant și fără excepție despre lucruri și despre imaginile sau oglindirile lor mintale. (Gedanken-Abbilder), fiind de la sine înțeles că aceste imagini mintale nu se nasc decît din senzații. S-ar părea că această idee fundamentală a „filozofiei marxiste” trebuie să fie cunoscută tuturor acelorora care vorbesc despre ea și, mai ales, tuturor acelorora care scriu în numele acestei filozofii. Dată fiind însă confuzia extraordinară creată de machiștii noștri, sîntem nevoiți să repetăm lucruri cunoscute de toată lumea. Deschizînd la primul capitol din „Anti-Dühring”, citim: „...lucrurile și imaginile lor mintale...” * Sau în primul capitol al secțiunii despre filozofie: „Dar de unde ia gîndirea aceste principii”? (este vorba de principiile fundamentale ale oricărei cunoașteri). „Din ea însăși? Nu... Niciodată gîndirea nu poate scoate sau deduce din ea însăși formele existenței, ci numai din lumea exterioară... Principiile nu sînt punctul de plecare al cercetării” (cum reiese la Dühring, care se pretinde materialist, dar care nu este în stare să promoveze în mod consecvent materialismul), „ci rezultatul ei final; ele nu se aplică naturii și istoriei omenirii, ci se abstrag din ele; nu natura și omenirea se orientează după aceste principii, ci, dimpotrivă, principiile sînt exacte numai în măsura în care concordă cu natura și cu istoria. Acesta este singurul mod materialist de a concepe problema, iar concepția opusă a d-lui Dühring este o concepție idealistă, care răstoarnă complet lucrurile cu capul în jos și construiește lumea reală din idei...” (ibid., pag. 21)²³. Și acest unic „mod materialist de a concepe problema” Engels îl promovează, repetăm, peste tot și fără excepție, criticîndu-l fără cruțare pe

* Fr. Engels. „Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft”, 5. Auflage, Stuttgart, 1904, S. 6.

Dühring pentru cea mai mică abatere de la materialism la idealism. Oricine va citi cât de cât atent „Anti-Dühring“ și „Ludwig Feuerbach“ va întâlni zeci de pasaje în care Engels vorbește despre lucruri și oglindirile lor în capul omului, în conștiința, în gândirea noastră etc. Engels nu spune că senzațiile sau reprezentările sînt „simboluri“ ale lucrurilor, căci materialismul consecvent trebuie să spună aici „imagini“ sau oglindiri și nu „simboluri“, precum vom arăta în chip amănunțit la locul cuvenit. Deocamdată însă nu este vorba de cutare sau cutare formulare folosită de materialism, ci de opoziția dintre materialism și idealism, de ceea ce deosebește cele două linii fundamentale în filozofie. Trebuie oare să pornim de la lucruri spre senzație și idee? Sau de la idee și senzație spre lucruri? Prima linie, adică linia materialistă, este urmată de Engels. Cea de-a doua, adică linia idealistă, este urmată de Mach. Nici un fel de subterfugii și nici un fel de sofisme (pe care le vom mai întâlni din belșug) nu vor înlătura faptul clar și indiscutabil că doctrina lui E. Mach, potrivit căreia lucrurile sînt complexe de senzații, nu este decît idealism subiectiv, nu este decît o simplă rumegare a berkeleyanismului. Dacă corpurile sînt „complexe de senzații“, cum spune Mach, sau „combinări de senzații“, cum spunea Berkeley, rezultă în mod necesar că întregul univers nu este decît o reprezentare a mea. Cine pornește de la o astfel de premisă nu poate să ajungă la concluzia că în afară de propria sa persoană mai există și alți oameni: este solipsism de cea mai pură speță. Oricît s-ar dezice de acest solipsism Mach, Avenarius, Petzoldt & Co., în realitate însă ei nu pot scăpa de el fără să cadă în flagrante absurdități logice. Pentru a inveda într-un mod și mai pregnant acest element fundamental al filozofiei machiste, vom reproduce în completare cîteva citate din lucrările lui Mach. Iată o mostră din „Analiza senzațiilor“ (traducere rusă de Kotlear, ed. Skirmunt. Moscova, 1907):

„Avem în fața noastră un corp cu vîrfurile S. Dacă atingem vîrfurile S, dacă-l punem în contact cu corpul nostru, simțim o înțepătură. Putem vedea vîrfurile S fără a simți vrece înțepătură. Dar cînd simțim o înțepătură, îl vom găsi pe S aplicat pe piele. Vîrfurile vizibile sînt, așadar, un nucleu

constant, pe cînd întepătura este ceva întîmplător, care, în funcție de împrejurări, poate să fie sau să nu fie legat de nucleu. Datorită repetării frecvente a unor fenomene analoge ne deprindem în cele din urmă să considerăm toate proprietățile corpurilor ca «acțiuni» care emană de la asemenea nuclee constante și se exercită asupra *Eului* nostru prin intermediul corpului nostru, «acțiuni» pe care noi le numim «senzații»...» (pag. 20).

Cu alte cuvinte : oamenii „se deprind” să se situeze pe punctul de vedere al materialismului, să considere că senzațiile sînt rezultatul acțiunii pe care corpurile, lucrurile, natura o exercită asupra organelor noastre senzoriale. Această „deprindere”, dăunătoare pentru filozofii idealști (dar însușită de întreaga omenire și de toate științele naturii !), îi displace enorm lui Mach și de aceea el se hotărăște s-o distrugă :

„...Nucleele acestea își pierd însă astfel tot conținutul lor senzorial, devenind simboluri abstracte și goale...”

E vechi cîntecul, onorate domnule profesor ! E, cuvînt cu cuvînt, o repetare a spuselor lui Berkeley, care susținea că materia nu este decît un simbol abstract și gol. În realitate, însă, Ernst Mach e acela care umblă gol-goluț. Întrucît, din moment ce el nu admite că „conținutul senzorial” îl constituie tocmai realitatea obiectivă, existentă independent de noi, nu-i rămîne decît *Eul* „abstract și gol”, scris neapărat cursiv și cu majuscule *EU* = „pianul nebun ce-și închipuie că numai el există pe lume”. Din moment ce afirmă că „conținutul senzorial” al senzațiilor noastre nu-l constituie lumea exterioară, înseamnă că nu există nimic în afara acestui *Eu* gol-goluț care se îndeletnicește cu deșarte jonglerii „filozofice”. Prostească și sterilă îndeletnicire !

„...E just, așadar, să considerăm că lumea se compune numai din senzațiile noastre. În acest caz însă nu cunoaștem *nimic altceva decît* senzațiile noastre, iar ipoteza că există nuclee și că abia interacțiunea dintre ele este aceea care generează senzațiile devine cu totul inutilă și superfluă. Un asemenea punct de vedere n-ar putea conveni decît realismului *inconsecvent* sau criticismului *inconsecvent*”.

Am reprodus în întregime paragraful 6 al „observațiilor antimetafizice“ ale lui Mach. Textul acestui paragraf e de la un capăt la altul plagiat după Berkeley. Nici un argument, nici un licăr de gândire, afară doar de afirmația că „noi percepem numai senzațiile noastre“. De aici nu se poate trage decît o singură concluzie, și anume că „lumea se compune numai din senzațiile mele“. Mach nu are dreptul să substituie cuvîntului „mele“ cuvîntul „noastre“. Prin acest singur cuvînt Mach dă dovadă de aceeași „inconsecvență“ pe care el o impută altora. Căci dacă „ipoteza“ existenței lumii exterioare, ipoteza că acul există independent de mine și că între corpul meu și vîrfurile acului are loc o interacțiune, este „inutilă“, dacă toată această ipoteză e într-adevăr „inutilă și superfluă“, atunci e „inutilă și superfluă“ înainte de toate „ipoteza“ existenței altor oameni. Există numai *Eul* meu, iar toți ceilalți oameni, ca și întreaga lume exterioară, cad în categoria „nucleelor“ inutile. Din acest punct de vedere nu e permis să se spună: senzațiile „noastre“, și dacă Mach folosește totuși o asemenea expresie, aceasta nu arată decît inconsecvența sa flagrantă. Toate acestea dovedesc doar că filozofia lui este o înșirare de vorbe inutile și deșarte, în care nu crede nici autorul lor.

Iată un exemplu care ilustrează în chip concludent inconsecvența și confuzia din gândirea lui Mach. În § 6 al capitolului al XI-lea din „Analiza senzațiilor“ citim: „Dacă ar fi posibil ca eu însumi sau altcineva, folosind tot felul de mijloace fizice și chimice, să observe creierul meu în momentul în care eu percep ceva, s-ar putea stabili de care anume procese din organism sînt legate cutare sau cutare senzații...“ (197).

Foarte bine! Înseamnă, așadar, că senzațiile noastre sînt legate de anumite procese care au loc în organismul nostru în general și în creierul nostru în particular? Da, Mach admite în termeni destul de neechivoci această „ipoteză“, și din punctul de vedere al științelor naturii ar fi cam greu să n-o admită. Dar, dați-mi voie, aceasta nu este altceva decît „ipoteza“ existenței „nucleelor și a interacțiunii dintre ele“ pe care filozoful nostru a declarat-o superfluă și inutilă! Corpurile, ni se spune, sînt

complexe de senzații ; a merge mai departe — ne asigură Mach —, a considera că senzațiile sînt produsul acțiunii pe care corpurile o exercită asupra organelor noastre senzoriale, înseamnă a cădea în metafizică, a admite o ipoteză inutilă, superfluă etc. etc., exact ca la Berkeley. Dar creierul este un corp. Prin urmare nici creierul nu este decît un complex de senzații. Aceasta înseamnă că prin intermediul unui complex de senzații eu (și nici acest eu nu este altceva decît un complex de senzații) percep complexe de senzații. Splendidă filozofie ! Întîi să declarî că senzațiile sînt „adevăratele elemente ale lumii“, să construiești pe această temelie un berkeleyanism „original“, iar după aceea să strecuri pe furiș punctul de vedere contrar, și anume că senzațiile sînt legate de anumite procese din organism. Dar, la rîndul lor, aceste „processe“ nu sînt și ele legate de schimbul de substanțe dintre „organism“ și lumea exterioară ? Ar putea să aibă loc acest schimb de substanțe dacă prin intermediul senzațiilor sale organismul nu ar dobîndi o reprezentare obiectiv justă despre această lume exterioară ?

Mach nu-și pune asemenea întrebări supărătoare ; el unește în mod mecanic crîmpeie din doctrina lui Berkeley cu concepții proprii științelor naturii, care se situează în mod spontan pe pozițiile teoriei materialiste a cunoașterii... „Uneori se pune de asemenea întrebarea — scrie Mach în același paragraf — dacă «materia» (anorganică) nu posedă și ea facultatea de a simți“... Înseamnă deci că facultatea de a simți a materiei *organice* nici nu este pusă la îndoială ? Că senzațiile nu constituie ceva primordial, ci una dintre însușirile materiei ? Mach sare dintr-o dată peste toate absurditățile berkeleyanismului !... „Această întrebare e cît se poate de firească — spune el — dacă pornim de la reprezentările fizice curențe, larg răspîndite, potrivit cărora materia este *realul nemijlocit* și neîndoielnic dat, pe care se clădește totul, și organicul și anorganicul“... Să reținem această mărturisire cu adevărat prețioasă a lui Mach, și anume că reprezentările *fizice* curențe, larg răspîndite, consideră materia ca o realitate nemijlocită și că numai una dintre varietățile acestei realități (materia organică) posedă facultatea, clar exprimată, de a simți...

„Căci în cazul acesta — continuă Mach — senzația trebuie să ia naștere dintr-o dată undeva în edificiul alcătuit din materie, sau trebuie să existe dinainte în însuși fundamentul acestui edificiu. Din punctul *nostru* de vedere, această problemă este esențialmente falsă. Pentru noi, materia nu este datul primar. Primordial date sînt mai curînd *elementele* (care, într-un anumit sens bine determinate, se numesc senzații)“...

Așadar, datul primar îl constituie senzațiile, deși ele sînt „legate“ numai de anumite procese de materia organică ! Și, debitînd o asemenea absurditate, Mach pare a reproșa materialismului („reprezentărilor fizice obișnuite, larg răspîndite“) faptul că problema „originii“ senzației continuă să rămînă nerezolvată. Este un exemplu care ilustrează sugestiv felul în care fideiștii și acoliții lor „infirmă“ materialismul ! Parcă vreo altă doctrină filozofică „rezolvă“ o problemă pentru a cărei rezolvare n-au fost încă adunate date suficiente ? Nu ne spune chiar Mach în același paragraf : „Atîta timp cît această problemă (de a se ști „pînă unde se întind în lumea organică senzațiile“) nu este rezolvată nici măcar într-un singur caz special, nu se poate da răspuns la întrebarea de mai sus“ ?

Deosebirea dintre materialism și „machism“ se reduce, așadar, în această problemă la următoarele. În deplin acord cu științele naturii, materialismul consideră materia ca factor prim, iar conștiința, gîndirea, senzația ca factor secund, căci, în forma ei clar exprimată, senzația este legată numai de formele superioare ale materiei (de materia organică), pe cînd „în însuși fundamentul edificiului materiei“ nu poate fi decît presupusă existența unei facultăți asemănătoare cu senzația. O asemenea ipoteză a fost formulată de renumitul naturalist german Ernst Haeckel, de biologul englez Lloyd Morgan și de alții, fără să mai vorbim de sus-amintita supoziție a lui Diderot. Machismul adoptă punctul de vedere opus, idealist, și duce imediat la absurd, căci, în primul rînd, drept factor prim este considerată senzația, cu toate că e legată numai de anumite procese care au loc în materia organizată într-un chip determinat, și, în al doilea rînd, premisa fundamentală că corpurile sînt complexe de senzații este contrazisă de

presupunerea existenței altor ființe vii și în general a altor „complexe” în afară de marele *EU* dat.

Cuvîntul „element”, pe care mulți naivi îl consideră (precum vom vedea) drept o inovație sau descoperire, în realitate nu face decît să încurce problema printr-un termen ce nu spune nimic, creînd falsă aparență a unei rezolvări sau a unui pas înainte. Aparență falsă, deoarece în fapt mai rămîne de cercetat în ce mod se face legătura între materia aparent neînzestrată cu nici un fel de sensibilitate și o materie care, compusă din aceiași atomi (sau electroni), posedă totodată, clar exprimată, facultatea de a simți. Materialismul, punînd în termeni preciși această problemă, nesoluționată încă, creează un imbold pentru soluționarea ei, pentru noi cercetări experimentale. Machismul însă, care nu este decît o varietate de idealism confuz, încurcă problema și orientează greșit cercetările printr-un subterfugiu pur verbal, prin introducerea cuvîntului „element”.

Iată un pasaj din ultima lucrare filozofică, de concluzii și de sinteză, a lui Mach, pasaj care învederează toată falsitatea acestui subterfugiu idealist. În lucrarea „Cunoaștere și eroare” citim : „În timp ce nu există nici o dificultate de a construi (aufzubauen) din senzații, adică din elemente *psihice*, orice element *fizic*, este pur și simplu de neînchipuit (ist keine Möglichkeit abzusehen) cum am putea înfățișa (darstellen) vreo trăire *psihică* cu ajutorul elementelor folosite de fizica contemporană, adică cu ajutorul masei și al mișcării (luate în accepția rigidă — Starrheit — a lor care convine numai acestei științe speciale)” *.

Engels vorbește de repetate ori, și în termeni cît se poate de categorici, de rigiditatea de noțiuni de care suferă foarte mulți naturaliști moderni, de concepțiile lor metafizice (în sensul marxist al cuvîntului, adică de concepțiile lor antidialectice). Mai încolo vom vedea că tocmai în acest punct s-a poticnit și Mach, nepricepînd sau necunoscînd corelația dintre relativism și dialectică. Dar nu despre aceasta este vorba acum. Important e să notăm aici

* E. Mach. „Erkenntnis und Irrtum”, 2. Auflage, 1906, S. 12, Anmerkung.

cît de evident se manifestă *idealismul* lui Mach, cu toată terminologia sa confuză, chipurile nouă. Nu există, vedeți dv., nici o dificultate de a construi din senzații, adică din elemente psihice, orice element fizic ! O, da, asemenea construcții nu prezintă, desigur, nici o dificultate, pentru că sînt construcții pur verbale, scolastică găunoasă menită să strecoare pe furiș fideismul. De aceea nu-i de mirare că Mach își dedică lucrările sale imanenților, și că imanenții, adică adepții celui mai reacționar idealism filozofic, i se aruncă de gît. Partea proastă însă e că „pozitivismul modern“ al lui Ernst Mach a întîrziat cu vreo două sute de ani : la timpul său, Berkeley a arătat îndeajuns de clar că „din senzații, adică din elemente psihice“, nu se poate „construi“ nimic altceva în afară de *solipsism*. Cît privește materialismul, căruia Mach îi opune și aici punctul său de vedere fără a spune „dușmanului“ pe nume, am văzut din exemplul lui Diderot care este adevăratul punct de vedere al materialiştilor. În cadrul acestui punct de vedere, facultatea de a simți nu se deduce din mișcarea materiei și nici nu se reduce la această mișcare, ci este considerată ca una dintre însușirile materiei în mișcare. În această privință, Engels împărtășește punctul de vedere al lui Diderot. Engels s-a delimitat de materialistii „vulgari“ Vogt, Büchner și Moleschott, printre altele, tocmai pentru că aceștia admiteau în mod eronat că creierul secretă gîndirea *tot așa* cum ficatul secretă fierea. Dar Mach, care subliniază mereu opoziția dintre punctul său de vedere și cel al materialismului, ignorează, bineînțeles, pe toți marii materialişti, pe Diderot și pe Feuerbach, pe Marx și pe Engels, exact așa cum fac toți ceilalți profesori oficiali de filozofie oficială.

Pentru caracterizarea vederilor fundamentale ale lui Avenarius, așa cum le-a formulat el inițial, luăm prima lui lucrare filozofică de sine stătătoare : „Filozofia ca mod de a concepe lumea potrivit principiului celui mai mic efort“ („Prolegomene la o Critică a experienței pure“), apărută în 1876. În al său „Empiriomonism“ (cartea I, ed. a 2-a, 1905, pag. 9, notă), Bogdanov afirmă că „în dezvoltarea concepțiilor lui Mach punctul de plecare l-a constituit idealismul filozofic, în timp ce pe Avenarius îl

caracterizează din capul locului o coloratură realistă“. Bogdanov face o astfel de afirmație deoarece l-a crezut pe cuvânt pe Mach : vezi „Analiza senzațiilor“, traducerea rusă, pag. 288. Rău a făcut însă Bogdanov că l-a crezut pe Mach ; afirmația sa este diametral opusă adevărului. Dimpotrivă, idealismul lui Avenarius apare atât de limpede în sus-menționata lucrare din 1876, încât însuși Avenarius a fost nevoit să recunoască acest lucru în 1891. În prefața sa la „Conceptia umană despre lume“, Avenarius scrie : „Oricine a citit prima mea lucrare sistematică, «Filozofia etc.», se va gândi îndată că voi încerca să tratez problemele «Criticii experienței pure» în primul rând dintr-un punct de vedere idealist“ („Der menschliche Weltbegriff“, 1891, Vorwort, S. IX) ; „dar sterilitatea idealismului filozofic“ m-a făcut „să mă îndoiesc de justetea căii mele de pînă acum“ (S.X). În literatura filozofică acest punct de vedere inițial, idealist, al lui Avenarius este îndeobște cunoscut ; în acest sens voi invoca, dintre scriitorii francezi, părerea lui Cauwelaert, care spune că punctul de vedere filozofic expus de Avenarius în „Prolegomene“ este un „idealism monist“ * ; dintre scriitorii germani îl voi numi pe Rudolf Willy, discipolul lui Avenarius, care afirmă că „în tinerețea sa, și mai ales în lucrarea sa din 1876, Avenarius era pe de-a-ntregul fascinat (ganz im Banne) de așa-numitul idealism gnoseologic“ **.

Și ar fi, de altfel, ridicol să se nege prezența idealismului în „Prolegomenele“ lui Avenarius, din moment ce el însuși declară acolo în mod expres că „numai senzația poate fi gândită ca ceea ce există“ (pag. 10 și 65 ale ediției a doua germane ; sublinierile din citate ne aparțin în întregime). Astfel își expune chiar Avenarius conținutul § 116 al lucrării sale. Iată textul integral al acestui paragraf : „Am admis mai înainte că ceea ce există (sau : existentul, das Seiende) este substanță înzestrată cu sensibilitate ; substanța căzînd...“ (c „mai economic“, vedeți dv., și cere „mai puțin efort“ să gîndești că nu există

* F. Van Cauwelaert, „L'empiriocriticisme“, în „Revue Néo-Scholastique“ 24, 1907, februarie, pag. 51.

** Rudolf Willy. „Gegen die Schulweisheit. Eine Kritik der Philosophie“, München 1905, S. 170.

nici o „substanță“ și nici o lume exterioară !) „...rămîne senzația : de aceea existentul trebuie gîndit ca senzație, la a cărei temelie nu mai există nimic străin de senzație“ (nichts Empfindungsloses).

Senzația există, prin urmare, fără „substanță“, adică gîndirea există fără creier ! Există oare într-adevăr filozofi în stare să susțină o filozofie atît de absurdă ? Există. Printre ei se numără și profesorul Richard Avenarius. Și asupra acestei susțineri, oricît de greu i-ar fi unui om cu judecată sănătoasă s-o ia în serios, va trebui să ne oprim puțin. Iată cum raționează Avenarius în §§ 89—90 ale aceleiași lucrări.

„...Teza că mișcarea generează senzația se întemciază pe o experiență aparentă. Această experiență, al cărei act singular îl constituie percepția, ar consta în aceea că senzația ia naștere într-o anumită substanță (creierul), datorită unei mișcări transmise (excitația) și cu concursul altor condiții materiale (de exemplu al sîngelui). Dar, independent de faptul că această generare a senzației n-a fost constatată niciodată în mod nemijlocit (selbst), pentru a realiza această experiență ipotetică ca pe o experiență reală în toate părțile ei ar fi necesară cel puțin o dovadă empirică în sensul că senzația, provocată, precum se preține, într-o anumită substanță printr-o mișcare transmisă, n-a existat încă înainte, într-un fel sau în altul, în această substanță, astfel încît apariția senzației nu poate fi înțeleasă decît prin intermediul actului creator al mișcării transmise. Așadar, numai dovada că acolo unde acum apare o senzație n-a existat înainte nici o senzație, oricît de mică, ar putea stabili un fapt care, ca act creator, ar contrazice tot restul experienței și ar modifica radical tot restul concepției despre natură (Naturanschauung). O atare dovadă nu e furnizată însă de nici o experiență și nici n-ar putea fi furnizată de vreo experiență ; dimpotrivă, starea cu desăvîrșire lipsită de sensibilitate a substanței care ar dobîndi ulterior această facultate nu este decît o ipoteză. Iar această ipoteză complică și întunecă cunoașterea noastră în loc de a o simplifica și clarifica.

Dacă, examinată mai îndeaproape, așa-zisa experiență potrivit căreia mișcarea transmisă ar genera senzația într-o

substanță care începe să simtă chiar în acel moment s-a dovedit a fi o simplă aparență, mai rămîne totuși în restul conținutului acestei experiențe destul material pentru a constata fie și o relativă proveniență a senzației din condițiile mișcării, în sensul că senzația existentă, dar latentă sau minimă sau, dintr-o cauză sau alta, inaccesibilă conștiinței noastre, este eliberată sau intensificată sau devine cunoscută în virtutea mișcării transmise. Dar nici această părțică rămasă din conținutul experienței nu este decît o simplă aparență. Dacă, dispunînd de un sistem de observație ideal, am urmări mișcarea în momentul în care, emanînd de la substanța A aflată în mișcare, se transmite printr-o serie de centre intermediare și ajunge pînă la substanța B înzestrată cu sensibilitate, vom constata în cazul cel mai bun că în substanța B senzația se dezvoltă sau se intensifică concomitent cu recepționarea mișcării ce-i parvine, dar nicidecum că acest lucru s-ar întîmpla datorită mișcării...⁴

Am reprodus într-adins în întregime acest pasaj în care Avenarius se străduiește să infirme materialismul, pentru ca cititorul să poată vedea cu ce sofisme într-adevăr jalnice operează „cea mai nouă” filozofie empiriocritică. Cu aceste considerații ale idealistului Avenarius vom compara acum considerațiile *materialiste* ale lui... Bogdanov, fie și numai pentru a-l pedepsi pe acesta pentru faptul de a fi trădat materialismul !

În vremuri de mult trecute, acum nouă ani de zile, cînd Bogdanov era pe jumătate „materialist științific-naturalist” (adică adept al teoriei materialiste a cunoașterii, adoptată spontan de marea majoritate a cercetătorilor contemporani ai naturii) și cînd nu era decît pe jumătate dezorientat de confuzionistul Ostwald, el scria : „Din antichitate și pînă în vremurile noastre persistă în psihologia descriptivă împărțirea faptelor de conștiință în trei grupuri : domeniul senzațiilor și al reprezentărilor, acela al sentimentelor și acela al impulsurilor... Din primul grup fac parte, luate ca atare în conștiință, *imaginile* fenomenelor lumii exterioare și interioare... O asemenea imagine se numește «senzație» atunci cînd este provocată direct de fenomenul exterior corespunzător ei prin intermediul orga-

nelor simțurilor exterioare” *. Iar ceva mai departe putem citi : „Senzația... apare în conștiință ca rezultat al unui impuls transmis din mediul exterior prin organele simțurilor exterioare” (pag. 222). Sau și mai departe : „Senzațiile alcătuiesc baza vieții conștiinței, legătura nemijlocită a acesteia cu lumea exterioară” (pag. 240). „În procesul senzației are loc la fiecare pas transformarea energiei excitației exterioare într-un fapt de conștiință” (pag. 133). Și chiar și în 1905, când, cu concursul binevoitor al lui Ostwald și Mach, Bogdanov a reușit să treacă de la punctul de vedere materialist în filozofie la cel idealist, el scria (din nebagare de seamă !) în „Empiriomonism” : „Precum se știe, energia excitației exterioare, transformată în aparatul terminal al nervului într-o formă «telegrafică» de curent nervos, încă nu îndeajuns de studiată, dar lipsită de orice misticism, atinge în primul rând neuronii din așa-numitele centre «inferioare» : ganglionare, rahidiene, subcorticale” (vol. I, ed. a 2-a, 1905, pag. 118).

Pentru orice naturalist nederutat de filozofia de catedră, ca și pentru orice materialist, senzația este într-adevăr legătura nemijlocită dintre conștiință și lumea exterioară, transformarea energiei excitației exterioare într-un fapt de conștiință. Orice om a observat de milioane de ori și observă efectiv la fiecare pas această transformare. Sofismul filozofiei idealiste constă în aceea că senzația este considerată nu ca o legătură între conștiință și lumea exterioară, ci ca o barieră, ca un zid care desparte conștiința de lumea exterioară, nu ca imagine a fenomenului exterior corespunzător senzației, ci ca „singura realitate existentă”. Avenarius n-a făcut decît să dea o formă ușor modificată acestui vechi sofism, pe care l-a uzat pînă la refuz încă episcopul Berkeley. Deoarece nu cunoaștem încă toate condițiile legăturii pe care o observăm în fiecare moment între senzație și materia organizată într-un anumit mod, de aceea admitem numai existența senzației — iată la ce se reduce sofismul lui Avenarius.

* A. Bogdanov. „Elementele fundamentale ale concepției istorice asupra naturii”, Petersburg, 1899, pag. 216.

Pentru a încheia caracterizarea tezelor idealiste fundamentale ale empiriocriticismului, vom menționa pe scurt pe reprezentanții englezi și francezi ai acestui curent filozofic. În ceea ce-l privește pe englezul Karl Pearson, Mach declară în mod expres că „e de acord în toate punctele esențiale cu concepțiile gnoseologice (erkenntniskritischen) ale acestuia“ („Mecanica“, ed. cit., pag. IX). La rîndul său, K. Pearson își exprimă și el acordul cu Mach *. Pentru Pearson, „lucrurile reale“ sînt „percepții senzoriale“ (sense impressions). Orice admitere a existenței lucrurilor dincolo de sfera percepțiilor senzoriale nu este, după Pearson, altceva decît metafizică. El combate cu toată energia materialismul (fără a cunoaște nici pe Feuerbach, nici pe Marx și Engels), iar argumentele lui nu se deosebesc de cele analizate mai sus. Lui Pearson însă îi este atît de străină orice dorință de a se camufla sub paravanul materialismului (aceasta constituie o specialitate a machiștilor ruși), el este atît de... imprudent, încît, fără a inventa etichete „noi“ pentru filozofia sa, declară pur și simplu că atît concepțiile sale cît și cele ale lui Mach sînt concepții „idealiste“ (pag. 326, ed. cit.)! Pearson își trage genealogia direct de la Berkeley și Hume. Filozofia lui Pearson, precum vom vedea de repetate ori în cele ce urmează, se distinge de aceea a lui Mach prin caracterul ei mai unitar și mai consecvent.

Mach subliniază în mod expres solidaritatea sa cu fizicienii francezi P. Duhem și Henri Poincaré **. De concepțiile filozofice, deosebit de confuze și de inconsecvente, ale acestor autori ne vom ocupa în capitolul despre fizica nouă. Deocamdată e de ajuns să menționăm că pentru Poincaré lucrurile nu sînt decît „grupuri de senzații“ *** și că o idee asemănătoare este enunțată în trecut și de Duhem ****.

* Karl Pearson. „The Grammar of Science“, 2nd ed., London, 1900, p. 326.

** „Analiza senzațiilor“, pag. 4. Comp. prefața la „Erkenntnis und Irrtum“, ediția a 2-a.

*** Henri Poincaré. „La Valeur de la Science“, Paris, 1905 (există o traducere în limbă rusă), passim.

**** P. Duhem. „La théorie physique, son objet et sa structure“, P., 1906. Comp. pp. 6, 10.

Să vedem acum în ce mod Mach și Avenarius, după ce au recunoscut caracterul idealist al concepțiilor lor inițiale, au căutat să le corecteze în scrierile lor ulterioare.

2. „DESCOPERIREA ELEMENTELOR LUMII“

Astfel își intitulează articolul consacrat lui Mach docentul Friedrich Adler de la Universitatea din Zürich, aproape unicul autor german care de asemenea vrea să-l completeze pe Marx cu doctrina machistă*. Și trebuie să fim drepiți cu acest docent naiv: în simplitatea lui, el apără machismul ca funia pe spânzurat. Chestiunea este pusă, în orice caz, în termeni clari și preciși: „a descoperit“ oare într-adevăr Mach „elementele lumii“? Dacă da, e de la sine înțeles că numai oamenii cei mai înapoiți și mai ignoranți mai pot fi azi materialști. Sau poate că această descoperire nu este altceva decât o întoarcere a lui Mach la anumite vechi erori filozofice?

Am văzut pe Mach și pe Avenarius situându-se, primul în 1872 și al doilea în 1876, pe poziții pur idealiste; pentru ei lumea este ansamblul senzațiilor noastre. În 1883 apare „Mecanica“ lui Mach; în prefața la prima ediție, autorul se referă în mod expres la „Prolegomenele“ lui Avenarius, declarând că salută ideile lui „extrem de înrudite“ (sehr verwandte) cu propria sa filozofie. Iată ce se spune în această „Mecanică“ despre elemente. „Toate științele naturii nu pot decât să înfățișeze (nachbilden und Vorbilden) complexe ale acelor *elemente* pe care noi le denumim în mod obișnuit *senzații*. Este vorba de conexiunea dintre aceste elemente. Conexiunea dintre A (căldură) și B (foc) ține de domeniul *fizicii*, conexiunea dintre A și N (nervi) de domeniul fiziologiei. Nici una dintre aceste conexiuni nu există *separat*; amândouă există laolaltă. Numai temporar putem face abstracție de una sau de cealaltă. Până și procesele aparent pur mecanice sînt, așadar, întotdeauna și procese fiziologice“ (pag. 499, ed.

* Friedrich W. Adler. „Die Entdeckung der Weltelemente (Zu E. Machs 70. Geburtstag)“, Der Kampf²⁴, 1908, nr. 5 (Februar). Tradus în „The International Socialist Review“²⁴, 1908, nr. 10 (April). Un articol al acestui autor a fost tradus în limba rusă în culegerea „Materialismul istoric“.

germ. cit.). Același lucru se spune și în „Analiza senzațiilor“ : „...Acolo unde paralel cu expresiile «element», «complex de elemente» sau în locul acestor expresii sînt folosiți termenii «senzație», «complex de senzații», trebuie să avem totdeauna în vedere că elementele sînt *senzații numai în conexiunea arătată*“ (și anume în conexiunea dintre A, B, C și K, L, M, adică în conexiunea dintre „complexele denumite în mod obișnuit corpuri“ și „complexul denumit corpul nostru“), „în relația arătată, în dependența funcțională arătată. În cadrul unei alte dependențe funcționale, ele sînt totodată obiecte fizice“ (traducerea rusă, pag. 23 și 17). „Culoarea este un obiect fizic dacă luăm în considerare, de pildă, dependența ei de sursa de lumină ce o luminează (de alte culori, de căldură, de spațiu etc.). Dar dacă luăm în considerare *dependența ei de retină* (elementele K, L, M...), ea este un obiect *psihologic, o senzație*“ (ibid., pag. 24).

Descoperirea elementelor lumii constă, așadar, în :

- 1) a declara senzație tot ce există,
- 2) a numi senzațiile elemente,
- 3) a împărți elementele în fizice și psihice ; elementele psihice sînt cele ce depind de nervii omului și în general de organismul omenesc, cele fizice nu depind ;
- 4) a afirma că conexiunea elementelor fizice și cea a elementelor psihice nu există separat una de cealaltă, ci numai laolaltă ;
- 5) a spune că numai temporar se poate face abstracție de una sau alta dintre aceste conexiuni,
- 6) a declara că „noua“ teorie nu este „unilaterală“*.

Unilateralitate, într-adevăr, nu există aici ; în schimb există un adevărat talmeș-balmeș de puncte de vedere filozofice opuse. Din moment ce luați ca punct de plecare *numai* senzațiile, prin folosirea cuvîntului „element“ nu eliminați „unilateralitatea“ idealismului vostru, ci încurcați numai lucrurile și, vă ascundeți în mod laș de propria

* În „Analiza senzațiilor“, Mach scrie : „Aceste elemente se numesc în mod obișnuit senzații. Deoarece însă această denumire presupune deja o anumită teorie unilaterală, preferăm să vorbim pe scurt de elemente“ (pag. 27—28).

voastră teorie. În vorbe, înlăturați opoziția dintre fizic și psihic *, dintre materialism (care consideră ca factor prim natura, materia) și idealism (care consideră ca factor prim spiritul, conștiința, senzația); în fapt, însă, restabiliți imediat această opoziție, o restabiliți pe furiș, abătându-vă de la teza voastră fundamentală ! Căci, dacă elementele nu sînt decît senzații, nu aveți nici un drept să admiteți existența acestor „elemente” *independent* de nervii mei, de conștiința mea. Iar din moment ce admiteți existența unor obiecte fizice independente de nervii mei, de senzațiile mele, obiecte care generează senzații numai prin acțiunea lor asupra retinei mele, înseamnă că părăsiți în mod rușinos idealismul vostru „unilateral” pentru a îmbrățișa punctul de vedere al materialismului „unilateral” ! Din moment ce culoarea constituie o senzație numai în raport cu retina (precum vă obligă științele naturii să recunoașteți), înseamnă că razele de lumină, căzînd pe retină, produc senzația de culoare. Înseamnă că în afara noastră, independent de noi și de conștiința noastră, există mișcarea materiei, să zicem unde de eter de o anumită lungime și de o anumită frecvență, care, acționînd asupra retinei, îi produc omului senzația unei anumite culori. Tocmai acesta este punctul de vedere al științelor naturii, care explică senzațiile de culori diferite prin lungimea diferită a undelor de lumină, care există în afara retinei omului, în afara omului și independent de el. Aceasta nu este altceva decît materialism : acționînd asupra organelor noastre senzoriale, materia generează senzația. Senzația depinde de creier, de nervi, de retină etc., adică de materia organizată într-un anumit mod. Existența materiei nu depinde de senzație. Factorul prim este materia. Senzația, gîndirea, conștiința reprezintă cel mai înalt produs al materiei, organizată într-un mod deosebit. Acesta este punctul de vedere al materialismului, în general, și al lui Marx și Engels, în special. Mach și Avenarius strecoară *pe furiș* materialismul cu ajutorul cuvîntelului „element”, care, *pretind ei*, fe-

* „Opoziția dintre Eu și lume, dintre senzație sau fenomen și obiect dispăre, iar totul se reduce la conexiunea elementelor” („Analiza senzațiilor”, pag. 21).

rește teoria lor de „unilateralitatea“ idealismului subiectiv, îngăduindu-le, *chipurile*, să admită dependența psihicului de retină, de nervi etc. și independența fizicului de organismul omului. În realitate, trucul cu cuvîntul „element“ este, bineînțeles, un sofism de cea mai ieftină speță, căci orice materialist, citindu-i pe Mach și pe Avenarius, va pune imediat întrebarea : dar ce sînt aceste „elemente“ ? Ar fi într-adevăr o copilărie să se creadă că prin născocirea unui cuvînt nou ar putea fi ocolite orientările filozofice fundamentale. Una din două : ori „elementele“ sînt *senzații*, cum afirmă toți empiriocriticii, și Mach, și Avenarius, și Petzoldt * ș.a., și atunci filozofia dv., domnilor, nu este decît un *idealism* care încearcă zadarnic să acopere goliciunea solipsismului său cu veșmintele unei terminologii mai „obiective“ ; ori „elementele“ nu sînt *senzații*, și atunci „noul“ vostru cuvînt este *lipsit de orice sens*, iar voi nu faceți decît să vă dați ifose pentru o nimica toată.

Luați-l, de pildă, pe Petzoldt — ultimul cuvînt al empiriocriticismului, cum îl caracterizează V. Lesevici **, primul și cel mai de seamă empiriocritic rus. Definind elementele ca *senzații*, Petzoldt declară în volumul al doilea al lucrării menționate : „Trebuie să ne ferim de greșeala acelor care în teza : «senzațiile sînt elementele lumii» consideră cuvîntul «senzație» ca desemnînd ceva pur subiectiv și deci eteric, care transformă într-o iluzie (*verflüchtigendes*) tabloul obișnuit al lumii“ ***.

Fiecare cu ce-l doare ! Petzoldt simte că lumea „se volatilizează“ (*verflüchtigt sich*) sau se transformă într-o iluzie, din moment ce senzațiile sînt considerate a fi elementele lumii. Și bunul Petzoldt crede că drege lucrurile specificînd că senzația nu trebuie să fie considerată drept ceva pur subiectiv ! Ce sofism ridicol ! Parcă se schimbă ceva în funcție de faptul că „vom considera“ senzația drept *senzație* sau că ne vom strădui să extindem sensul

* *Joseph Petzoldt*. „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung“. Bd. I, Leipzig, 1900, S. 113 : „Numim elemente senzațiile în accepția lor obișnuită de percepții (*Wahrnehmungen*) simple, care nu pot fi descompuse“.

** *V. Lesevici*. „Ce este filozofia științifică“ (citește : filozofia la modă, de catedră, eclectică), Petersburg, 1891, pag. 229 și 247.

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

acestui cuvânt. Va dispărea oare astfel faptul că senzațiile omului depind de nervi, de retină, de creier etc. care funcționează normal? că lumea exterioară există independent de senzațiile noastre? Dacă nu vreți să vă eschivați prin subterfugii, dacă doriți într-adevăr „să vă feriți“ de subiectivism și de solipsism, trebuie să vă feriți în primul rînd de tezele idealiste fundamentale ale filozofiei voastre, trebuie să înlocuiți linia idealistă a filozofiei voastre (de la senzații la lumea exterioară) cu linia materialistă (de la lumea exterioară la senzații), trebuie să aruncați inconsistentul și confuzul vostru „element“, care nu e decît un ornament verbal, și să spuneți simplu: culoarea este rezultatul acțiunii unui obiect fizic asupra retinei sau, cu alte cuvinte, senzația este rezultatul acțiunii materiei asupra organelor noastre de simț.

Să revenim la Avenarius. Cele mai prețioase indicații în privința „elementelor“ ni le oferă ultima lui lucrare (care e, poate, și cea mai importantă pentru înțelegerea filozofiei lui): „Observații asupra obiectivului psihologiei“*. Autorul prezintă, printre altele, un mic și extrem de „sugestiv“ tablou (pag. 410, vol. XVIII), pe care îl și reproducem în partea lui esențială:

„Elemente, complexe de elemente:

- | | |
|---|--|
| I. Lucruri sau corporalul
(Sachhaftes) | lucruri corporale. |
| II. Idei sau idealul (Gedankenhaftes) | Lucruri necorporale, amintiri și fan-tezii“. |

Comparați cu acest tablou cele spuse de Mach în încheierea considerațiilor sale pe tema „elementelor“ („Analiza senzațiilor“, pag. 33): „Nu corpurile dau naștere senzațiilor, ci complexe de elemente (complexe de senzații) alcătuiesc corpurile“. Frumoasă „descoperire a elementelor lumii“, care a înlăturat unilateralitatea idealismului și cea a materialismului! Mai întîi ni se spune că „elementele“ reprezintă ceva nou, care e în același timp și fizic și psi-

* R. Avenarius. „Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie“, in „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“, Bd. XVIII (1894) și XIX (1895).

hic, iar apoi se introduce pe furiș un mic corectiv : în locul grosolanei distincții materialiste dintre materie (corpuri, lucruri) și psihic (senzații, amintiri, fantezii) ni se oferă doctrina „celui mai nou pozitivism“ cu privire la elementele corporale și elementele ideale. Adler (Fritz) nu s-a ales cu cine știe ce câștig de pe urma „descoperirii elementelor lumii“ !

Polemizînd cu Plehanov, Bogdanov scria în 1906 : „...Nu mă pot considera adept al lui Mach în domeniul filozofiei. În concepția mea filozofică generală există o singură idee luată de la Mach, și anume ideea că elementele experienței sînt neutre în raport cu «fizicul» și cu «psihicul» și că aceste din urmă caracteristici depind exclusiv de *conexiunea* experienței“ („Empiriomonism“, cartea a III-a, Petersburg, 1906, pag. XLI). E ca și cum un om religios ar spune : nu mă pot considera credincios, deoarece de la credincioși am luat „numai un singur lucru“ : credința în Dumnezeu. „Singura idee“ luată de Bogdanov de la Mach constituie tocmai *eroarea fundamentală* a machismului, viciul fundamental al acestei filozofii. Devierile lui Bogdanov de la empiriocriticism, cărora el însuși le atribuie o foarte mare importanță, au în realitate o semnificație cu totul secundară și nu depășesc cadrul deosebirilor de amănunt, parțiale, individuale dintre diferiții empiriocritici care îl aprobă pe Mach și sînt aprobați de el (lucru asupra căruia vom reveni mai pe larg ulterior). De aceea, cînd Bogdanov se supără că a fost pus în aceeași oală cu machiștii, el atestă doar că nu înțelege deosebirile *fundamentale* dintre materialism și ceea ce este comun lui Bogdanov și tuturor celorlalți machiști. Nu importă cum a dezvoltat sau cum a corectat sau a înrăutățit Bogdanov machismul. Important e faptul că el a părăsit punctul de vedere materialist, condamnîndu-se prin aceasta în mod inevitabil la confuzie și la rătăcirii idealiste.

În 1899, precum am văzut, Bogdanov împărtășea un punct de vedere just, scriind : „Imaginea omului care se află în fața mea, imagine ce mi-e dată în mod nemijlocit de vederea mea, este o senzație“ *. El nu și-a dat osteneală

* „Elementele fundamentale ale concepției istorice asupra naturii“, pag. 216. Comp. citatele precedente.

să facă critica concepției sale anterioare. Crezându-l pe cuvînt, orbește pe Mach, el a început să repete după el că „elementele” experienței sînt neutre atît față de fizic cît și față de psihic. „După cum a arătat cea mai nouă filozofie pozitivă — scrie Bogdanov în „Empiriomonism”, cartea I (ediția a 2-a, pag. 90) —, elementele experienței psihice sînt identice cu elementele oricărei experiențe în general, deoarece sînt identice cu elementele experienței fizice”. Sau în 1906 (cartea a III-a, pag. XX) : „Cît privește acuzația de «idealism», se poate vorbi oare de idealism numai pentru că elementele «experienței fizice» sînt recunoscute ca fiind identice cu elementele «psihice» sau cu senzațiile elementare, cînd aceasta este pur și simplu un fapt neîndoielnic ?”

Iată adevărata sursă a tuturor avatarurilor filozofice ale lui Bogdanov, sursă comună lui și tuturor celorlalți machiști. Se poate vorbi și trebuie să se vorbească de idealism atunci cînd „elementele experienței fizice” (adică fizicul, lumea exterioară, materia) sînt considerate identice cu senzațiile, pentru că aceasta nu este altceva decît un berkeleyanism de cea mai pură speță. Nici urmă de filozofie nouă sau pozitivă și nici un fapt neîndoielnic nu găsim aici, ci pur și simplu un vechi și răsuflet sofism idealist. Și dacă l-ați întreba pe Bogdanov cum dovedește el „faptul neîndoielnic” că fizicul este identic cu senzațiile, nu veți auzi de la el nici un argument, în afară de eternul refren al idealiştilor : eu nu simt decît senzațiile mele ; „mărturia conștiinței de sine” (die Aussage des Selbstbewusstseins, în „Prolegomenele” lui Avenarius, pag. 56, ediția a 2-a germană, § 93); sau : „în experiența noastră” (care ne spune că „sîntem substanțe înzestrate cu sensibilitate”) „senzația ne e dată cu mai multă certitudine decît substanțialitatea” (ibid., pag. 55, § 91) etc. etc. Bogdanov (crezându-l pe cuvînt pe Mach) ia drept „fapt neîndoielnic” un subterfugiu filozofic reacționar, căci în realitate nu s-a adus și nici nu se poate aduce măcar un singur fapt care să infirme concepția potrivit căreia senzația este o imagine a lumii exterioare, concepție pe care Bogdanov o împărtășea în 1899 și pe care științele naturii o împărtășesc și astăzi. În peregrinările sale filozofice, fi-

zicianul Mach a părăsit cu desăvârșire calea „științelor moderne ale naturii“, împrejurare importantă, neobservată de Bogdanov, asupra căreia va trebui să revenim pe larg ulterior.

Unul dintre factorii care l-au ajutat pe Bogdanov să efectueze atât de rapid saltul de la materialismul naturalistilor la idealismul confuz al lui Mach este (pe lângă influența lui Ostwald) teoria lui Avenarius despre seria dependentă și independentă a experienței. În lucrarea sa „Empiriomonism“, cartea I, Bogdanov însuși expune astfel esența acestor teorii : „În măsura în care datele experienței apar ca *dependente de starea unui anumit sistem nervos*, ele formează *lumea psihică* a persoanei respective ; în măsura în care datele experienței sînt considerate în afara unei asemenea *dependențe*, avem în fața noastră *lumea fizică*. De aceea Avenarius dă acestor două domenii ale experienței denumirea de *serie dependentă* și *serie independentă* a experienței“ (pag. 18).

Nenorocirea e însă tocmai că această teorie a „seriei“ *independente* (de senzațiile omului) strecoară pe furiș materialismul, ceea ce este nelegitim, arbitrar, eclectic din punctul de vedere al unei filozofii care afirmă că corpurile sînt complexe de senzații, că senzațiile sînt „identice“ cu „elementele“ fizicului. Căci din moment ce ați recunoscut că sursa de lumină și undele luminoase există *independent* de om și de conștiința omului, că culoarea depinde de acțiunea pe care aceste unde o exercită asupra retinei, ați adoptat de fapt punctul de vedere materialist și ați *dărîmat din temelie* toate „faptele neîndoielnice“ ale idealismului, inclusiv „complexele de senzații“, elementele descoperite de cel mai nou pozitivism și celelalte ineptii de același fel.

Nenorocirea e tocmai că Bogdanov (la fel ca ceilalți machiști ruși) n-a sesizat esența concepțiilor idealiste inițiale ale lui Mach și Avenarius, nu și-a făcut o idee clară despre tezele lor idealiste fundamentale și de aceea n-a observat că e nelegitimă și eclectică încercarea lor ulterioară de a strecura pe furiș materialismul. Or, după cum este îndeobște recunoscut în literatura filozofică idealismul inițial al lui Mach și Avenarius, tot așa este îndeobște

recunoscut și faptul că ulterior empiriocriticismul s-a străduit să cotească în direcția materialismului. Autorul francez Cauwelaert, citat de noi mai sus, vede în „Prolegomenele” lui Avenarius un „idealism monist”, în „Critica experienței pure” (1888—1890) un „realism absolut”, iar în „Concepția umană despre lume” (1891) o încercare de „a explica” această schimbare la față. Menționăm că termenul realism este folosit aici în sensul de contrariu al idealismului. Urmîndu-l pe Engels, eu folosesc în acest sens numai cuvîntul „materialism”, considerînd că această terminologie este singura justă, mai ales dacă ținem seama de faptul că termenul „realism” a fost acaparat de pozitivisti și de ceilalți confuzioniști care oscilează între materialism și idealism. Aici e de ajuns să arătăm că Cauwelaert are în vedere faptul neîndoielnic că, în „Prolegomenele” sale (1876), Avenarius consideră că senzația este singura realitate și că — potrivit principiului „economiei gîndirii”! — „substanța” trebuie să fie eliminată, pe cînd în „Critica experienței pure” fizicul este considerat ca *serie independentă*, iar psihicul, deci și senzațiile, ca serie dependentă.

Rudolf Willy, discipolul lui Avenarius, recunoaște și el că maestrul său a fost „pe de-a-ntregul” idealist în 1876 și că ulterior a realizat o „împăcare” (Ausgleich) între această doctrină și „realismul naiv” (op. cit., *ibid.*), adică punctul de vedere spontan, inconștient materialist pe care se situează întreaga omenire, admițînd că lumea exterioară există independent de conștiința noastră.

Oskar Ewald, autorul unei cărți intitulată „Avenarius — întemeietor al empiriocriticismului”, scrie că această filozofie întrunește în ea elemente (în sensul omenesc al acestui cuvînt, și nu în cel machist) idealiste și „realiste” (trebuia spus: materialiste), care se contrazic reciproc. De pildă, „modul absolut (de a privi lucrurile) ar eterniza realismul naiv, iar cel relativ ar întrona pentru totdeauna idealismul exclusiv”*. Avenarius numește mod absolut de a privi lucrurile ceea ce la Mach corespunde conexiunii „elementelor” în afara corpului nostru, iar mod relativ

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

cea ce la același autor corespunde conexiunii „elementelor“ dependente de corpul nostru.

Deosebit de interesantă este însă pentru noi, sub acest raport, părerea lui Wundt, care, deși asemenea majorității autorilor sus-menționați împărtășește un punct de vedere idealist confuz, a analizat totuși empiriocriticismul mai atent, poate, decît toți ceilalți. Iată ce spune în această privință P. Iușkevici : „E curios că Wundt vede în empiriocriticism cea mai științifică formă a ultimului tip de materialism“ *, adică a aceluși tip de materialism pentru care psihicul este în funcție de procese corporale (și pe care, adăugăm noi, Wundt îl consideră situat între spinozism²⁸ și materialism absolut **).

E drept că părerea lui W. Wundt este extrem de curioasă. Dar și mai „curioasă“ este atitudinea d-lui Iușkevici față de cărțile și articolele de filozofie de care se ocupă. Este, de altfel, atitudinea tipică pe care o au în această privință machiștii noștri. Petrușka al lui Gogol citea și se mira că din litere se formează întotdeauna cuvinte. D-l Iușkevici l-a citit pe Wundt și găsește „curios“ faptul că Wundt îl acuză pe Avenarius de materialism. Dacă Wundt nu are dreptate, de ce nu-l combateți ? Iar dacă are dreptate, de ce nu căutați să lămuriți în ce constă opoziția dintre materialism și empiriocriticism ? D-l Iușkevici găsește că opinia idealistului Wundt este „curioasă“, dar elucidarea fondului chestiunii este considerată de acest machist o trudă cu totul inutilă (probabil în virtutea principiului „economiei de gândire“)...

Fapt este că, împărtășind cititorului acuzația de materialism pe care Wundt o aduce lui Avenarius, dar omițînd să precizeze că, după părerea lui Wundt, unele laturi ale empiriocriticismului au un caracter materialist, altele un caracter idealist, iar legătura dintre unele și celelalte este artificială, Iușkevici *denaturează cu desăvîrșire lucrurile*. Una din două : ori acest gentleman nu înțelege nimic din ceea ce citește, ori a vrut pur și simplu să-și aducă, prin intermediul lui Wundt, o laudă nemeritată ; vedeți, pare

* P. Iușkevici, „Materialism și realism critic“, Petersburg, 1908, pag. 15.

** W. Wundt, „Über naiven und kritischen Realismus“, în „Philosophische Studien“¹⁹, Bd. XIII. 1897. S. 334.

a spune dînsul, nici pe noi profesorii oficiali nu ne consideră confuzioniști, ci, dimpotrivă, ne consideră materialști.

Sus-menționatul studiu al lui Wundt este, de fapt, o carte de peste 300 de pagini, consacrată analizei amănunțite a școlii imanente și a celei empiriocritice. Pentru ce a reunit Wundt în studiul său aceste două școli? Pentru că le consideră *înrrudite îndeaproape*, și această părere, împărtășită de Mach, Avenarius și Petzoldt, precum și de imanenți, e fără îndoială justă, precum vom vedea în cele ce urmează. În prima parte a acestui studiu, Wundt arată că imanenții sînt idealști, subiectiviști, adepți ai fideismului. Este iarăși, precum vom vedea mai jos, o părere cu totul justă, pe care el însă o exprimă cu un balast inutil de erudiție profesorală, cu subtilități și rezerve inutile, explicabile prin faptul că Wundt însuși este și el idealist și fideist. El nu le reproșează imanenților că sînt idealști și adepți ai fideismului, ci că, după părerea lui, deduc în mod greșit aceste mari principii. În partea a doua și a treia a studiului, Wundt se ocupă de empiriocriticism. El subliniază în mod expres că unele teze teoretice deosebit de importante ale empiriocriticismului (modul de a concepe „experiența”, ideea de „coordonare principială”, despre care vom vorbi în cele ce urmează) sînt *identice* cu cele ale imanenților (die empiriokritische in Übereinstimmung mit der immanenten Philosophie annimmt, pag. 382 din studiul lui Wundt). Alte teze teoretice au fost împrumutate de Avenarius de la materialism, iar în ansamblu empiriocriticismul este un „*amestec pestriț*” (bunte Mischung, pag. 57 din lucrarea citată), ale cărui „diferite părți componente sînt cu totul eterogene” (an sich einander völlig heterogen sind, pag. 56).

Unul dintre fragmentele materialiste ale amestecului avenariuso-machist este, consideră Wundt, în special doctrina lui Avenarius despre „*seria vitală independentă*”. Dacă luați ca punct de plecare „sistemul C” (Avenarius, care e un mare amator de jocuri savante de-a termeni noi, desemnează prin această expresie creierul omului sau sistemul nervos în general), — dacă psihicul este pentru voi o funcție a creierului, înseamnă că acest „sistem C” este

„o substanță metafizică“, declară Wundt (op. cit., pag. 64), iar doctrina voastră este materialism. Trebuie spus că mulți idealști, precum și toți agnosticii (inclusiv kantienii și humeiștii) numesc pe materialiștii metafizicieni, deoarece lor li se pare că a recunoaște existența independent de conștiința omului a unei lumi exterioare înseamnă a depăși limitele experienței. Despre această terminologie și despre caracterul ei complet greșit din punctul de vedere al marxismului vom vorbi la locul cuvenit. Aici este important să arătăm că, după părerea unanimă a filozofilor aparținând diferitelor partide, adică diferitelor orientări filozofice, admiterea ideii de serie „independentă“ în doctrina lui Avenarius (ca și în doctrina lui Mach, care exprimă aceeași idee cu alte cuvinte) constituie *un împrumut făcut din arsenalul materialismului*. Dacă porniți de la ideea că tot ce există e senzație sau că corpurile sînt complexe de senzații, nu puteți ajunge la concluzia că fizicul există *independent* de conștiința noastră și că senzațiile sînt o *funcție* a materiei organizate într-un anumit mod, fără ca prin aceasta să dărîmați propriile voastre premise fundamentale, întreaga „voastră“ filozofie. În filozofia lor, Mach și Avenarius combină premisele fundamentale ale idealismului cu unele concluzii materialiste tocmai pentru că teoria lor este o mostră a acelei „mizerabile ciorbe eclecticice“³⁰ despre care vorbește, cu un binemeritat dispreț, Friedrich Engels*.

În ultima lucrare filozofică a lui Mach, „Cunoaștere și eroare“, ediția a 2-a, 1906, acest eclecticism apare deosebit de pregnant. Am văzut mai sus că în această lucrare Mach declară : „Nu există nici o dificultate de a construi din senzații, adică din elemente psihice, orice element fizic“. În aceeași carte citim : „Relații de dependență din afară

* Prefata la „Ludwig Feuerbach“, datată februarie 1888. Aceste cuvinte ale lui Engels se referă la filozofia de catedră germană în general. Machiștii, care se pretind marxști, dar care nu sînt în stare să înțeleagă semnificația și conținutul acestei idei a lui Engels, încearcă uneori să se eschiveze printr-un subterfugiu lamentabil : „Engels nu l-a cunoscut încă pe Mach“ (Fritz Adler în „Materialismul istoric“, pag. 370). Pe ce se întemeiază această părere ? Oare pe faptul că Engels nu-l citează pe Mach sau pe Avenarius ? Alte temeluri nu există, iar acesta nu are nici o valoare, căci Engels nu menționează nominal pe *nici unul* dintre eclecticici, dar este puțin probabil ca el să nu-l fi cunoscut pe Avenarius, care, începînd din 1876, a editat o revistă trimestrială de filozofie „științifică“

de U (= Umgrenzung, adică „limita spațială a corpului nostru“, pag. 8) constituie fizica în cea mai largă accepție a cuvîntului“ (pag. 323, § 4). „Pentru a obține în forma lor pură (rein erhalten) aceste relații de dependență, trebuie să excludem pe cît posibil influența observatorului, adică a elementelor care se află în interiorul lui U“ (ibid.). Așa va să zică ! La început pițigoii s-a lăudat că va aprinde marea, că va construi, adică, elementele fizice din cele psihice, dar apoi s-a văzut că elementele fizice se află dincolo de limita elementelor psihice, „care se află înăuntrul corpului nostru“ ! Halal filozofie, nimic de zis !

Încă un exemplu : „Gaz perfect (ideal, vollkommenes), lichid perfect, corp perfect elastic nu există ; fizicianul știe că ficțiunile lui nu sînt decît aproximativ corespunzătoare faptelor, pe care el le simplifică în mod arbitrar ; el e conștient de această abatere, care nu poate fi înlăturată“ (pag. 418, § 30).

De care abatere (Abweichung) este vorba aici ? Ce anume și de la ce anume se abate ? Ideile (teoriei fizice) se abat de la fapte. Dar ce sînt ideile ? Ideile sînt „urme ale senzațiilor“ (pag. 9). Și ce sînt faptele ? Faptele sînt „complexe de senzații“ ; rezultă, prin urmare, că abaterea urmelor senzațiilor de la complexe de senzații nu poate fi înlăturată.

Ce înseamnă toate acestea ? Nimic altceva decît că Mach își *uită* propria lui teorie și că, de îndată ce începe să vorbească despre diferite probleme de fizică, judecă simplu, fără tertipuri idealiste, adică în mod materialist. Toate „complexele de senzații“ și toate aceste subtilități berkeleyene dispar ca prin farmec. Teoria fizicienilor se dovedește a fi o reflectare a corpurilor solide, lichide sau gazoase existente în afara noastră și independent de noi ; și, deși această reflectare este, desigur, aproximativă, greșesc totuși aceia care numesc „arbitrară“ această aproximație sau simplificare. *În fapt*, senzațiile sînt considerate aici de Mach așa cum le consideră întreaga știință a naturii „neepurată“ de discipolii lui Berkeley și Hume, adică drept *imagini ale lumii exterioare*. Teoria proprie a lui Mach este idealism subiectiv, dar, atunci cînd e necesar un moment de obiectivitate, Mach introduce fără jenă în

raționamentele sale premisele teoriei opuse, adică ale teoriei materialiste a cunoașterii. Eduard Hartmann, acest idealist consecvent și reacționar consecvent în domeniul filozofiei, *care privește cu simpatie lupta machiștilor împotriva materialismului*, este foarte aproape de adevăr când spune că punctul de vedere filozofic al lui Mach se sprijină pe „amestecarea realismului naiv cu iluzionismul absolut” *. Acesta este adevărul. Doctrina potrivit căreia corpurile ar fi complexe de senzații etc. este un iluzionism absolut, adică solipsism, întrucât din acest punct de vedere toată lumea nu este nimic altceva decât o iluzie a mea, în timp ce sus-citatele considerații ale lui Mach, precum și un întreg șir de alte considerații fragmentare din lucrările lui, exprimă punctul de vedere al așa-zisului „realism naiv”, adică al teoriei materialiste a cunoașterii preluate în mod inconștient, spontan de la cercetătorii naturii.

Avenarius și profesorii care îl urmează încearcă să camufleze acest amestec sub paravanul teoriei „coordonării principiale”, la a cărei examinare vom trece îndată după ce vom încheia cu acuzația de materialism ce i-a fost adusă lui Avenarius. D-l Iușkevici, căruia i s-a părut curioasă opinia lui Wundt, pe care el de altfel n-a înțeles-o, n-a avut curiozitatea să afle el însuși sau n-a binevoit să comunice cititorului ce atitudine au avut față de această acuzație cei mai apropiați dintre discipolii și continuatorii lui Avenarius. Cunoașterea acestei atitudini este însă necesară pentru lămurirea chestiunii, dacă vrem să știm ce raport există între filozofia lui Marx, adică între materialism, și filozofia empiriocriticismului. Și apoi, dacă machismul nu este decât o confuzie, un amestec de materialism și idealism, este important să știm încotro s-a îndreptat — dacă ne putem exprima astfel — acest curent atunci când idealiștii oficiali au început să-l repudieze pentru concesiile făcute de el materialismului.

Lui Wundt i-au răspuns, între alții, doi dintre cei mai fideli și mai ortodocși discipoli ai lui Avenarius: J. Petzoldt și Fr. Carstanjen. Petzoldt a respins cu nobilă indignare învinuirea de materialism, dezonorantă pentru un

* Eduard von Hartmann. „Die Weltanschauung der modernen Physik”, Lpz., 1902, S. 219.

profesor german, invocînd... „Prolegomenele“ lui Avenarius, care, după cum pretinde el, ar fi înlăturat noțiunea de substanță ! Comodă teorie dacă poți încadra în ea și lucrări pur idealiste, și teze materialiste admise în chip arbitrar ! „Critica experienței pure“ de Avenarius, scria Petzoldt, desigur că nu contrazice această doctrină, adică materialismul, dar nu e mai puțin adevărat că nu contrazice nici doctrina spiritualistă, direct opusă *. Excelentă apărare ! Este tocmai ceea ce numește Engels mizerabilă ciorbă eclectică. Bogdanov, care nu vrea să se declare machist și vrea să fie considerat marxist (în domeniul filozofiei), calcă pe urmele lui Petzoldt. El socoate că „empiriocriticismul... n-are nimic comun nici cu materialismul, nici cu spiritualismul și nici cu vreo altă metafizică în general“ **, că „adevărul... nu e la mijloc între cele două orientări antagoniste“ (materialismul și spiritualismul), „ci în afara lor“ ***. Dar ceea ce lui Bogdanov i se pare a fi adevărul nu este în realitate altceva decît confuzie, oscilare între materialism și idealism.

Combătînd opinia lui Wundt, Carstanjen scria că el respinge cu hotărîre orice încercare de „a strecura pe ne-simțite (unterschieben) un moment materialist“, care e „cu desăvîrșire străin criticii experienței pure“ ****. „Empiriocriticismul este scepticism $\kappa\alpha\tau'\epsilon\lambda\theta\epsilon\lambda\eta\sigma\mu\sigma$ (prin excelență) în ceea ce privește conținutul noțiunilor“. În această accentuată subliniere a neutralității machismului există un pic de adevăr : corectivul pe care Mach și Avenarius l-au adus idealismului lor inițial se reduce în întregime la admiterea unor concesii echivoce făcute materialismului. În locul punctului de vedere consecvent al lui Berkeley : lumea exterioară nu e decît senzația mea, apare uneori punctul de vedere al lui Hume : suprim întrebarea dacă există sau nu ceva dincolo de senzațiile mele. Iar acest punct de vedere agnostic duce în mod inevitabil la oscilări între materialism și idealism.

* J. Petzoldt. „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung“, Bd. I. S. 351, 352.

** „Empiriomonism“, cartea I, edția a 2-a, pag. 21.

*** Op. cit., pag. 93.

**** Fr. Carstanjen. „Der Empiriokritizismus, zugleich eine Erwiderung auf W. Wundt's Aufsätze“, „Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Philosophie“, Jahrg. 22 (1898), SS 73 și 213,

3. COORDONAREA PRINCIPIALĂ ȘI „REALISMUL NAIV”

Teoria coordonării principiale a lui Avenarius este expusă în lucrările sale : „Concepția umană despre lume” și „Observații asupra obiectului psihologiei”. În această din urmă lucrare, care a fost scrisă mai târziu, Avenarius subliniază că expune aici, ce-i drept, într-o manieră întrucâtva diferită, totuși nu *alte* idei, ci idei *identice* cu cele cuprinse în „Critica experienței pure” și „Concepția umană despre lume” („Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie”, 1894, pag. 137 din revista citată). Esența acestei teorii o constituie teza „*coordonării*” (adică a legăturii corelative) „*indisolubile*” (unauflöslliche) *a Eului nostru și a mediului* (pag. 146). „În termeni filozofici — adaugă imediat Avenarius — s-ar putea spune : «*Eu și non-Eu*»”. Atît pe unul — *Eul* — cît și pe celălalt — *mediul* — „le găsim *întotdeauna* date împreună” (immer ein Zusammen-Vorgefundenes). „Nici o descriere completă a celor date (sau a celor găsite de noi : des Vorgefundenen) nu poate conține un «mediu» fără un *Eu* (ohne ein Ich) *al cărui* mediu să fie acest mediu, cel puțin al aceluia *Eu* care descrie cele găsite” (sau cele date : das Vorgefundene, pag. 146). *Eul* capătă totodată denumirea de *termen central* al coordonării ; *mediul* — pe acela de *contratermen* (Gegenglied). (Vezi „Der menschliche Weltbegriff”, ed. a 2-a, 1905, pag. 83—84, § 148 și urm.)

Avenarius pretinde că prin această teorie el recunoaște întreaga valoare a așa-numitului *realism naiv*, adică a concepției obișnuite, nefilozofice, naive a tuturor oamenilor, care nici nu se întreabă măcar dacă ei înșiși și *mediul* înconjurător, lumea exterioară, există sau nu în realitate. Mach, declarîndu-se solidar cu Avenarius, se străduiește și el să apară în postură de apărător al „*realismului naiv*” („Analiza senzațiilor”, pag. 39). Toți machiștii ruși, fără excepție, i-au crezut pe Mach și pe Avenarius că aceasta este într-adevăr o apărare a „*realismului naiv*” : se recunoaște *Eul*, se recunoaște și *mediul*, — ce mai vreți ?

Ca să ne dăm seama de partea cui se află aici maximum de *naivitate* reală, trebuie s-o luăm ceva mai de departe.

Reproducem aici o convorbire populară între un filozof și cititor :

„*Cititorul* : Trebuie să existe un sistem de lucruri (după părerea filozofiei obișnuite) și abia din aceste lucruri trebuie să fie dedusă conștiința“.

„*Filozoful* : Vorbești acum ca un filozof de profesie... și nu din punctul de vedere al bunului-simț și al conștiinței reale...“

Spune-mi, gândindu-te bine înainte de a răspunde : apare oare în sinea ta sau în fața ta vreun lucru altfel decât împreună cu conștiința acestui lucru sau prin intermediul conștiinței lui ?...“

„*Cititorul* : Dacă mă gândesc bine, trebuie să fiu de acord cu tine“.

„*Filozoful* : Acum vorbești tu însuși, vorbești din sufletul tău, exprimi ceea ce este în sufletul tău. Nu căuta deci să ieși din propria ta piele, să cuprinzi ceva altfel decât poți cuprinde (sau concepe), și anume : conștiința și lucrurile (subliniat de filozof), lucrurile și conștiința ; sau mai precis : nu te strădui să cuprinzi nici una, nici alta separat, ci numai acel ceva care abia ulterior se descompune în una și alta și care este în mod absolut subiectiv-obiectiv și obiectiv-subiectiv“.

Aveți aici toată esența coordonării principale empirio-critice, a celei mai noi apărări a „realismului naiv“ de către cel mai nou pozitivism ! Ideea coordonării „indisolubile“ este expusă aici cu toată claritatea și tocmai din punctul de vedere că aceasta ar constitui o apărare autentică a concepției umane obișnuite, nedeformate de savanțlăcurile „filozofilor de profesie“. Or, convorbirea de mai sus este luată dintr-o lucrare care a apărut în 1801 și care aparține unui reprezentant clasic al idealismului subiectiv, lui Johann Gottlieb Fichte*.

Doctrina lui Mach și Avenarius pe care o examinăm aici nu este nimic altceva decât o parafrazăre a idealismului subiectiv. Pretenția lor de a se fi ridicat deasupra materialismului și idealismului și de a fi înlăturat opoziția din-

* 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.

tre punctul de vedere care pornește de la lucruri pentru a ajunge la conștiință și punctul de vedere contrar nu e decît pretenția lipsită de temei a unui fichteism renovat. Fichte și-a închipuit și el că a legat „indisolubil” „eul” și „mediul”, conștiința și lucrurile, că „a soluționat” problema spunînd că omul nu poate ieși din propria lui piele. Cu alte cuvinte, este reluat argumentul lui Berkeley: nu percep decît senzațiile mele, n-am dreptul să presupun „obiecte în sine” în afara senzațiilor mele. Modul diferit de a se exprima al lui Berkeley în 1710, al lui Fichte în 1801 și al lui Avenarius în 1891—1894 nu schimbă cîtuși de puțin fondul chestiunii, adică linia filozofică fundamentală a idealismului subiectiv. Lumea este senzația mea; non-*Eul* este „afirmat” (creat, produs) de *Eul* nostru: lucrurile sînt insolubil legate de conștiință; coordonarea insolubilă a *Eului* nostru și a mediului este coordonarea principală empiriocritică, — toate acestea nu sînt decît una și aceeași teză, aceleași boarfe vechi, prezentate sub o firmă mai mult sau mai puțin revopsită.

Referirea la „realismul naiv”, pe care l-ar apăra o asemenea filozofie, constituie un *sofism* de cea mai ieftină speță. „Realismul naiv” al fiecărui om sănătos, care n-a fost într-o casă de nebuni sau în vreo școală a filozofilor idealști, constă în aceea că lucrurile, mediul, lumea există *independent* de senzațiile noastre, de conștiința noastră, de *Eul* nostru și, în general, de om. Aceeași *experiență* (în sensul omenesc al cuvîntului și nu în cel machist) în baza căreia ne-am format convingerea neștrămutată că *independent* de noi există alți oameni și nu numai simple complexe ale senzațiilor mele de înalt, scund, galben, tare etc., aceeași *experiență* ne face să ne convingem că lucrurile, lumea, mediul există independent de noi. Senzațiile noastre, conștiința noastră nu sînt decît o *image* a lumii exterioare, și e de la sine înțeles că o reflectare nu poate exista fără lucrul reflectat, pe cînd lucrul reflectat există independent de cel în care se produce reflectarea. Această convingere „naivă” a omenirii este pusă *în mod conștient* la baza teoriei materialiste a cunoașterii.

Dar acest mod de a aprecia „coordonarea principală” nu este el cumva rezultatul unei prejudecăți materialiste

împotriva machismului? Nicidecum. Filozofii de specialitate, care nu nutresc nici o simpatie pentru materialism, ba chiar îl detestă și adoptă unul sau altul dintre sistemele idealiste, sînt de acord că coordonarea principială a lui Avenarius & Co. nu este decît idealism subiectiv. Wundt, de pildă, a cărui „curioasă” opinie n-a fost înțeleasă de d-l Iușkevici, declară categoric că teoria lui Avenarius — potrivit căreia descrierea completă a celor ce ne sînt date sau a celor găsite de noi este imposibilă fără un *Eu* oarecare, fără cel ce observă sau descrie — constituie „o eronată amestecare a conținutului experienței reale cu ceea ce se gîndește despre aceasta din urmă”. Științele naturii, spune Wundt, fac abstracție de orice observator. „Or, această abstracție e posibilă numai pentru că necesitatea de a-l vedea (*hinzudenken*, literal : a-l asocia prin gîndire) în orice conținut al experienței pe individul care trăiește experiența, necesitate acceptată de filozofia empiriocritică de acord cu cea imanentă, este în general o presupunere nefundată din punct de vedere empiric și care rezultă dintr-o eronată amestecare a conținutului experienței reale cu ceea ce se gîndește despre aceasta din urmă” (studiul citat, pag. 382). Căci imanenții (Schuppe, Rehmke, Leclair, Schubert-Soldern), care își exprimă ei înșiși, precum vom vedea mai jos, calda lor simpatie pentru Avenarius, au ca punct de plecare *tocmai* această idee a legăturii „indisolubile” dintre subiect și obiect. Înainte însă de a-l fi analizat pe Avenarius, W. Wundt demonstrează în mod amănunțit că filozofia imanentă nu este decît o „modificare” a berkeleyanismului și că, oricît s-ar dezaice imanenții de Berkeley, în realitate deosebiri verbale nu trebuie să ne împiedice să vedem „conținutul mai profund al acestor doctrine filozofice”, și anume : berkeleyanismul și fichteanismul*.

Analizînd „Filozofia experienței pure” a lui Avenarius, autorul englez Norman Smith expune într-o manieră și mai neechivocă și în termeni și mai categorici aceeași concluzie :

* Studiul citat, § C : „Filozofia imanentă și idealismul lui Berkeley”, pag. 373, 375. Comp. 386 și 407. Despre inevitabilitatea solipsismului din acest punct de vedere, vezi pag. 381.

„Majoritatea cititorilor lucrării lui Avenarius «Concepția umană despre lume» vor conveni, probabil, că, oricât de convingătoare ar fi critica lui (la adresa idealismului), rezultatele lui pozitive sînt cu desăvîrșire iluzorii. Dacă am încerca să interpretăm teoria sa a experienței așa cum vor unii să ne-o prezinte, și anume ca o teorie autentic realistă (genuinely realistic), ea se sustrage oricărei expunerii clare: întreaga ei semnificație se reduce la negarea subiectivismului, pe care ea pretinde că-l infirmă. Dar dacă traducem termenii tehnici ai lui Avenarius într-un limbaj mai obișnuit, dăm de adevăratul izvor al acestei mistificări. Avenarius ne-a abătut atenția de la punctele slabe ale poziției sale, îndreptîndu-și atacul principal tocmai împotriva aceluși punct slab» (adică împotriva punctului idealist) „care este fatal propriei lui teorii” *. „În toate raționamentele lui Avenarius îi aduce mari servicii ambiguitatea termenului «experiență». Acest termen (experience) desemnează cînd pe cel ce trăiește experiența, cînd conținutul experienței; această din urmă accepție este în mod expres subliniată atunci cînd este vorba de natura *Eului* nostru (of the self). Aceste două accepții ale cuvîntului «experiență» coincid în practică cu importanta distincție pe care o face Avenarius între modul absolut și modul relativ de a privi lucrurile» (am arătat mai sus semnificația acestei distincții pe care o face Avenarius); „și aceste două puncte de vedere nu sînt, efectiv, puse de acord în filozofia lui, căci, admitînd ca legitimă premisa că experiența este în chip ideal completată de gîndire» (descrierea completă a mediului este în chip ideal completată de gîndul despre *Eul* care observă), „el emite implicit o ipoteză pe care nu o poate pune de acord cu propria sa afirmație că nu există nimic neraportat la *Eul* nostru (to the self). Completarea ideală a realității date, obținută prin descompunerea corpurilor materiale în elemente inaccesibile simțurilor noastre» (este vorba de elementele materiale descoperite de științele naturii, de atomi, de electroni etc., și nu de elementele inventate de Mach și de Avenarius) „sau prin descrierea pămîntului așa cum era

* Norman Smith. „Avenarius' Philosophy of Pure Experience” în „Mind” *, vol. XV, 1906, pp. 27—28.

pe vremea cînd nu exista pe el nici o ființă omenească, toate acestea nu sînt, strict vorbind, o completare a experienței, ci o completare a ceea ce aflăm prin experiență. Toate acestea nu fac decît să completeze una dintre verigile coordonării, pe care Avenarius le consideră inseparabile. Aceasta ne duce nu numai la ceea ce n-a fost niciodată aflat prin experiență (n-a constituit obiectul experienței, has not been experienced), ci și la ceea ce nu poate fi niciodată și în nici un chip aflat prin experiența unor ființe cum sîntem noi. În salvarea lui Avenarius intervine însă aici din nou ambiguitatea termenului «experiență». Avenarius consideră că gîndirea este o formă de experiență tot atît de adevărată (autentică, genuine) ca și percepția senzorială, dar în felul acesta el revine la vechiul argument răsufat (time-worn) al idealismului subiectiv, și anume că gîndirea și realitatea sînt inseparabile, pentru că realitatea poate fi percepută numai în gîndire, iar gîndirea presupune existența celui care gîndește. Așadar, nu o restabilire originală și profundă a realismului, ci pur și simplu o restabilire a idealismului subiectiv în forma sa cea mai rudimentară (crudest) — iată rezultatul final al considerațiilor pozitive ale lui Avenarius“ (p. 29).

Mistificarea săvîrșită de Avenarius, care repetă în întregime eroarea lui Fichte, este admirabil dezvăluită aici. Faimoasa înlăturare a opoziției dintre materialism (Smith spune greșit : realism) și idealism prin intermediul cuvîntelului „experiență“ s-a dovedit a fi o legendă de îndată ce am început să trecem la anumite probleme concrete, cum e, de pildă, aceea a existenței pămîntului *înainte* de apariția omului, *înainte* de apariția oricărei ființe înzestrată cu sensibilitate. Vom vorbi imediat mai pe larg despre acest lucru. Aici însă ținem să arătăm că masca de pe fața lui Avenarius, de pe „realismul“ lui fictiv e smulșă nu numai de N. Smith, adversar al teoriei lui, ci și de imanentul W. Schuppe, care a salutată cu căldură apariția „Concepției umane despre lume“, ca o *confirmare a realismului naiv* *. Într-adevăr, cu un *asemenea* „realism“, adică cu această mistificare a materialismului cum este cea oferită de Avenarius, W. Schuppe este *întru totul* de acord.

* Vezi scrisoarea deschisă a lui W. Schuppe către R. Avenarius în „*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*“, Bd. 17, 1893, SS. 364—388.

Un asemenea „realism“, scria el lui Avenarius, am revendicat întotdeauna cu același drept ca și dv., hochverehrter Herr Kollege (prea-stimate domnule coleg), căci eu, filozof imanent, am fost calomniat cînd s-a spus că aș fi un idealist subiectiv. „Conceptul de gîndire din filozofia mea... se împacă foarte bine (verträgt sich vortrefflich), prea-stimate domnule coleg, cu «teoria experienței pure» formulată de dv.“ (pag. 384). „Legătura și inseparabilitatea celor doi termeni ai coordonării“ este dată în realitate numai de *Eul* nostru (das Ich, adică conștiința de sine abstractă, fichteană, gîndirea detașată de creier). „Ceea ce ați vrut să eliminați a fost în mod tacit presupus de dv.“, îi scria (pag. 388) Schuppe lui Avenarius. Și e greu de spus cine îl demască mai temeinic pe mistificatorul Avenarius: Smith, cu critica sa directă și clară, sau Schuppe, cu elogioasele sale aprecieri la adresa lucrării de sinteză a lui Avenarius. În filozofie, sărutul lui Wilhelm Schuppe nu e cu nimic mai bun decît sărutul lui Piotr Struve sau al d-lui Menșikov în politică.

La fel și O. Ewald, care îl laudă pe Mach că nu s-a lăsat influențat de materialism, spune despre coordonarea principială: „A declara legătura corelativă dintre termenul central și contratermen o necesitate gnoseologică de neevitat înseamnă a îmbrățișa, oricît de mari și de tipătoare ar fi literele cu care scrie pe firmă «empiriocriticism», un punct de vedere care nu se deosebește prin nimic de idealismul absolut“. (Acest din urmă termen e incorect; trebuia spus: idealism subiectiv, căci idealismul absolut al lui Hegel se împacă cu existența pămîntului, a naturii, a lumii fizice înainte de apariția omului, considerînd că natura nu e decît o „alteritate“ a ideii absolute.) „Și, dimpotrivă, dacă nu ne menținem în mod consecvent pe terenul acestei coordonări și lăsăm contratermenilor independența lor, se ivesc dintr-o dată toate posibilitățile metafizice, îndeosebi în direcția realismului transcendental“ (op. cit., pag. 56—57).

D-l Friedländer, care se ascunde sub pseudonimul Ewald, numește metafizică și realism transcendental *materialismul*. Apărînd el însuși punctul de vedere al uneia dintre varietățile idealismului, d-l Friedländer este întru

totul de acord cu machiștii și kantienii că materialismul e metafizică, „de la un capăt la celălalt metafizică arhi-primitivă“ (pag. 134). În privința caracterului „transcendental“ și metafizic al materialismului, autorul acesta nu trește idei similare cu cele ale lui Bazarov și ale tuturor machiștilor noștri, și despre aceasta vom mai avea prilejul să vorbim ulterior. Aici însă importă să constatăm încă o dată cât de repede se evaporează *în fapt* searbăda pretenție pseudosavantă de a depăși idealismul și materialismul și cu câtă implacabilă intransigență se pune problema. „A lăsa contratermenilor independența“ înseamnă a considera (dacă traducem pe bună limbă omenească limbajul afectat al fandositolui de Avenarius) că natura, lumea exterioară, este independentă de conștiința și de senzațiile omului, iar aceasta este materialism. O teorie a cunoașterii care pornește de la premisa că obiectul este indisolubil legat de senzațiile omului („complexe de senzații“ = corpuri; „elemente ale lumii“ care sînt identice în psihic și în fizic; coordonarea propovăduită de Avenarius etc.) alunecă inevitabil pe panta idealismului. Acesta e adevărul simplu și de neocolit, care, cu puțină atenție, poate fi lesne descoperit sub vrafurile terminologiei chinuite, cvasiștiințifice a lui Avenarius, Schuppe, Ewald și a altora, terminologie care încurcă intenționat lucrurile și îndepărtează marele public de filozofie.

„Concilierea“ teoriei lui Avenarius cu „realismul naiv“ a fost, în cele din urmă, pusă la îndoială pînă și de priii lui discipoli. R. Willy declară, de pildă, că afirmația curentă potrivit căreia Avenarius ar fi ajuns la „realism naiv“ trebuie înțeleasă cum grano salis*. „Ca dogmă, realismul naiv n-ar putea fi altceva decît credința în lucruri în sine existente în afara omului (ausserpersönliche), în forma lor senzorial-palpabilă“**. Cu alte cuvinte, singura teorie a cunoașterii care se acordă realmente și nu în mod fictiv cu „realismul naiv“ este, după părerea lui Willy, materialismul! Willy, bineînțeles, respinge materialismul, dar se vede nevoit să recunoască totuși că în „Concepția umană despre lume“ unitatea „experienței“,

* — cu anumite rezerve. — Nota trad.

** R. Willy. „Gegen die Schulweisheit“, S. 170.

unitatea „eului“ și a mediului, este restabilită de Avenarius „printr-o serie de noțiuni auxiliare și intermediare complicate și, în parte, extrem de artificiale“ (pag. 171). Fiind o reacție împotriva idealismului inițial al lui Avenarius, „Concepția umană despre lume“ „are în totul caracterul unei *concilierii* (eines Ausgleiches) între realismul naiv al bunului-simț și idealismul gnoseologic al filozofiei de catedră. N-aș putea însă afirma că această conciliere ar fi în stare să restabilească unitatea și integritatea experienței“ (Willy spune : Grunderfahrung, adică a experienței fundamentale : încă un cuvânt nou !) (170).

Prețioasă mărturisire ! „Experiența“ lui Avenarius n-a izbutit să concilieze idealismul cu materialismul. Willy pare a respinge *filozofia de catedră* a experienței, pentru a o înlocui cu filozofia triplu confuză a experienței „fundamentale“...

4. A EXISTAT OARE NATURA ÎNAINTEA OMULUI ?

Am văzut mai sus că această problemă este extrem de spinoasă pentru filozofia lui Mach și Avenarius. Științele naturii afirmă în mod categoric că pământul a fost cândva într-o stare în care nici omul și nici vreo altă ființă vie n-a existat și nici nu putea exista pe el. Materia organică este un fenomen mult mai nou, produs al unei dezvoltări îndelungate. N-a existat, prin urmare, materie înzestrată cu sensibilitate — n-au existat nici un fel de „complexe de senzații“ —, nici un *Eu*, chipurile, „indisolubil“ legat de mediu, cum susține doctrina lui Avenarius. Materia este factorul prim, iar gândirea, conștiința, senzațiile sînt produsul unei dezvoltări foarte avansate. Așa spune teoria materialistă a cunoașterii, al cărei punct de vedere este în mod spontan împărtășit de științele naturii.

Se pune întrebarea : au sesizat oare reprezentanții de seamă ai empiriocriticismului această contradicție dintre teoria lor și științele naturii ? Da, au sesizat-o și s-au întrebat deschis cu ce raționamente ar putea fi înlăturată această contradicție. Trei răspunsuri la această întrebare

prezintă un interes deosebit din punctul de vedere al materialismului : răspunsul dat de R. Avenarius însuși și cele date de discipolii săi J. Petzoldt și R. Willy.

Avenarius încearcă să înlăture această contradicție dintre empiriocriticism și științele naturii recurgînd la teoria termenului central „potențial“ al coordonării. Coordonarea, precum știm, constă în legătura „indisolubilă“ dintre *Ein* și mediu. Pentru a înlătura absurditatea vădită a acestei teorii, se introduce noțiunea de termen central „potențial“. Cum rămîne, de pildă, cu dezvoltarea omului din embrion ? Există oare un mediu (= „contratermen“) atunci cînd „termenul central“ nu e decît un embrion ? Sistemul embrional C, răspunde Avenarius, constituie un „termen central potențial în raport cu un mediu individual viitor“ („Observații“, pag. 140 din art. cit.). Termenul central potențial nu e niciodată egal cu zero, nici chiar atunci cînd nu există încă părinții (elterliche Bestandteile), ci numai „părțile constitutive ale mediului“, susceptibile să devină părinți (pag. 141).

Așadar, coordonarea e insolubilă. Afirmația acestui lucru este obligatorie pentru empiriocritic dacă vrea să salveze bazele filozofiei sale : senzațiile și complexe de senzații. Omul este termenul central al acestei coordonări. Dar cînd omul nu există încă, cînd el nu s-a născut încă, termenul central nu e totuși egal cu zero, el devine doar termen central *potențial* ! E pur și simplu de mirare că se găsesc oameni în stare să-l ia în serios pe un filozof care oferă asemenea raționamente ! Pînă și Wundt, care precizează că e departe de a fi adversarul oricărei metafizici (adică al oricărui fideism), se vede nevoit să constate aici „o voalare mistică a noțiunii de experiență“ prin intermediul cuvîntului „potențial“, care anihilează orice coordonare (op. cit., pag. 379).

Într-adevăr, se poate vorbi oare în mod serios de o coordonare a cărei insolubilitate constă în faptul că unul dintre termenî se află în stare potențială ?

Ce este aceasta dacă nu misticism, dacă nu anticamera directă a fideismului ? Dacă e de conceput un termen central potențial în raport cu un mediu viitor, de ce n-ar fi

de conceput și în raport cu un mediu trecut, adică după moartea omului? Veți spune: Avenarius n-a tras din teoria sa această concluzie. Da, dar de pe urma acestui fapt absurda și reacționara lui teorie a devenit doar mai lașă, fără să devină mai bună. Avenarius nu și-a dezvoltat în 1894 pînă la capăt teoria sau s-a temut s-o dezvolte pînă la capăt, s-o ducă pînă la ultimele ei consecințe, dar R. Schubert-Soldern a invocat în 1896, precum vom vedea, tocmai această teorie și tocmai pentru a trage concluzii teologice, ceea ce i-a adus în 1906 aprobarea lui Mach, care a spus: Schubert-Soldern urmează „o cale foarte apropiată” (de machism) („Analiza senzațiilor”, pag. 4). Engels a avut tot dreptul să-l hărțuiască pe Dühring, care era ateu declarat, pentru faptul că prin inconsecvența sa a lăsat o porțiță fideismului în sistemul său filozofic. Engels i-a reproșat de cîteva ori acest lucru — și pe bună dreptate — materialistului Dühring, care, cel puțin în 1870—1880, nu trăsesse concluzii teologice. Iar la noi se găsesc oameni care vor să treacă drept mariști, dar care răspîndesc totodată în mase o filozofie direct învecinată cu fideismul!

„...Ar putea să pară — scrie tot acolo Avenarius — că tocmai din punct de vedere empiriocritic științele naturii n-ar avea dreptul să se întrebe cum a fost mediul nostru actual în perioadele care au precedat în timp existența omului” (pag. 144). Și tot el răspunde: „Cel ce-și pune o astfel de întrebare nu poate evita să asocieze mintal propriul său Eu (sich hinzuzudenken, adică să se închipuie prezent în acele perioade). „Într-adevăr — continuă Avenarius —, ceea ce vrea naturalistul (chiar dacă nu e pe deplin conștient de acest lucru) se reduce, în fond, la întrebarea cum ar trebui el să descrie pămîntul sau lumea înainte de apariția viețuitoarelor și a omului dacă s-ar asocia în gînd ca spectator, cam în felul cum ne-am putea închipui că, cu ajutorul unor instrumente perfecționate, observăm de pe pămîntul nostru istoria unei alte planete sau chiar a unui alt sistem solar”.

Lucrurile nu pot exista independent de conștiința noastră: „noi asociem mintal întotdeauna propriul nostru Eu, ca rațiune care tinde să cunoască aceste lucruri”.

Această teorie a necesității de „a asocia mintal“ conștiința umană oricărui lucru, naturii din perioada dinainte de apariția omului este expusă de mine, în primul alineat, cu cuvintele „celui mai nou pozitivist“, R. Avenarius, iar în cel de-al doilea cu cuvintele idealistului subiectiv J.G.Fichte *. Sofistica acestei teorii este atât de evidentă, încât te simți oarecum jenat s-o examinezi mai îndeaproape. „Dacă ne asociem mintal“, prezența noastră va fi *imaginară*, pe când existența pământului înaintea apariției omului *este reală*. În realitate, omul *nu putea* fi un spectator al pământului incandescent, să zicem, iar „asocierea mintală“ a prezenței lui în asemenea împrejurări constituie exact același *obscurantism* ca și în cazul când aș căuta să demonstrez existența iadului invocând argumentul că, dacă m-aș „asocia mintal“ ca observator, aș putea să observ iadul. „Concilierea“ empiriocriticismului cu științele naturii constă în aceea că Avenarius binevoiește „să asocieze mintal“ ceva ce este cu desăvârșire *exclus* de științele naturii. Nici un om cât de cât instruit și cu mintea cât de cât sănătoasă nu se îndoiește că pământul a existat și pe vremea când *nu putea* exista pe el nici un fel de viață, nici un fel de senzație, nici un „termen central“, așa încât întreaga teorie a lui Mach și Avenarius, din care rezultă că pământul ar fi un complex de senzații („corpurile sînt complexe de senzații“) sau „un complex de elemente în care psihicul este identic cu fizicul“, ori „un contratermen în raport cu care termenul central nu poate fi niciodată egal cu zero“, nu este decît *obscurantism filozofic* și nu face decît să ducă la absurd idealismul subiectiv.

J. Petzoldt s-a simțit profund jenat când a văzut pe ce poziție absurdă s-a trezit Avenarius. În a sa „Introducere în filozofia experienței pure“ (vol. II), el consacră un întreg paragraf (§ 65) „problemei realității perioadelor anterioare (sau timpurii, frühere) ale pământului“.

„În doctrina lui Avenarius — spune Petzoldt — *Eul* (das Ich) are alt rol decît la Schuppe“ (menționăm că Petzoldt declară categoric și de repetate ori : filozofia noastră a fost creată de *trei* oameni : Avenarius, Mach și Schuppe),

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

„dar, cu toate acestea, încă prea însemnat, poate, pentru teoria lui“ (impresionat de felul în care Schuppe, afirmând că și la Avenarius totul se bazează de fapt numai pe *Eu*, a smuls masca de pe fața lui Avenarius, Petzoldt vrea să introducă un corectiv). „Avenarius — continuă Petzoldt — a spus odată : «Am putea concepe, desigur, un ținut în care n-a călcat încă picior de om ; dar, pentru a putea *gîndi* (subliniat de Avenarius) un asemenea mediu, este nevoie de ceea ce noi numim *Eu* (Ich-Bezeichnetes), de un *Eu* al *cărui* *gînd* (subliniat de Avenarius) să fie acest *gînd*» («Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», 18. Bd., 1894, S. 146, Anmerkung)“.

Petzoldt obiectează :

„Importantă din punct de vedere gnoseologic nu este însă nicidecum *problema* dacă putem *gîndi* în general un asemenea ținut, ci aceea dacă avem dreptul să *gîndim* că el există sau a existat independent de orice *gîndire* individuală“.

Ce-i drept e drept. Oamenii pot concepe și-și pot „asocia mental“ tot ce vreți, inclusiv iadul și tot felul de draci. Lunacearski și-a „asociat mental“ chiar... — ca să ne exprimăm mai blînd — noțiuni religioase³² ; dar sarcina teoriei cunoașterii constă tocmai în a arăta caracterul ireal, fantezist, reacționar al unor asemenea asocieri mentale.

„...Căci pentru Avenarius și pentru filozofia pe care o reprezintă ea e de la sine înțeles că procesul *gîndirii* nu poate avea loc fără un sistem C (adică fără creier)...“

Nu e adevărat. Teoria propovăduită de Avenarius în 1876 este o teorie a *gîndirii* fără creier. Teoria lui din 1891—1894 conține și ea, precum vom vedea imediat, un element similar de absurditate idealistă.

„...Dar este oare acest sistem C o *condiție a existenței* (subliniat de Petzoldt), să zicem, a erei secundare (Sekundärzeit) a pămîntului ?“ Și, reproducînd în acest loc suscitările considerației ale lui Avenarius despre ceea ce vor propriu-zis științele naturii și despre felul în care am putea „să asociem mental“ un observator, Petzoldt obiectează :

„Nu, noi vrem să știm dacă sîntem în drept să *gîndim* că pămîntul acelei îndepărtate epoci a existat tot așa pre-

cum îl concepem a fi existat ieri sau acum câteva clipe. Sau trebuie într-adevăr să considerăm (cum voia *Willy*) că existența pământului este condiționată de dreptul de a gândi că în epoca respectivă a existat o dată cu pământul cel puțin un singur sistem C, aflat fie și pe cea mai joasă treaptă de dezvoltare?“ (asupra acestei idei a lui *Willy vom reveni imediat*).

„Avenarius evită această ciudată concluzie a lui *Willy*, spunând că cel ce-și pune o astfel de întrebare nu se poate disocia mintal (*sich wegdenken*, adică nu se poate concepe absent) sau nu poate evita să asocieze mintal propriul său Eu (*sich hinzuzudenken*: vezi «Concepția umană despre lume», pag. 130, prima ediție germană). În felul acesta însă Avenarius face din *Eu* individual al celui ce-și pune această întrebare sau din gândul la acest *Eu* nu o condiție a simplului act al cugetării la acest pământ nelocuit, ci o condiție a dreptului nostru de a crede în existența pământului în acel timp.

Aceste căi greșite pot fi ușor evitate dacă nu se acordă acestui *Eu* o atît de mare importanță teoretică. Singurul lucru pe care trebuie să-l ceară teoria cunoașterii atunci cînd ia în considerare diferitele teorii asupra lucrurilor îndepărtate de noi în spațiu și în timp, este ca aceste lucruri să poată fi gândite și să poată fi determinate în mod univoc (*eindeutig*); tot restul e de resortul științelor speciale“ (vol. II, pag. 325).

Petzoldt a botezat legea cauzalității „lege a determinării univoce“ și a introdus în teoria sa, precum vom vedea mai jos, *aprioritatea* acestei legi. Aceasta înseamnă că, pentru a scăpa de idealismul subiectiv și de solipsismul lui Avenarius („acordă o importanță excesivă *Eului* nostru“, așa se numește asta în jargonul profesoral!), Petzoldt recurge la ajutorul unor idei *kantiene*. Insuficiența momentului obiectiv în doctrina lui Avenarius, imposibilitatea concilierii acestei doctrine cu cerințele științelor naturii, care declară că pământul (obiectul) a existat cu mult înaintea apariției ființelor vii (a subiectului), l-au obligat pe Petzoldt să se agațe de cauzalitate (determinare univocă). Pământul a existat, căci existența lui înainte de apariția omului este în mod cauzal legată de existența actuală a

pământului. În primul rînd, de unde a apărut cauzalitatea? Ea este apriorică, afirmă Petzoldt. În al doilea rînd, nu se leagă oare în mod cauzal și reprezentările despre iad, despre draci și despre „asocierile mintale“ ale lui Lunacearski? În al treilea rînd, teoria „complexelor de senzații“ se dovedește a fi în orice caz dărîmată de Petzoldt. Petzoldt n-a rezolvat contradicția constatată de el la Avenarius, ci s-a încurcat și mai mult, pentru că soluția nu poate fi decît una singură: recunoașterea faptului că lumea exterioară, care se reflectă în conștiința noastră, există independent de aceasta din urmă. Numai această soluție materialistă este realmente compatibilă cu științele naturii și numai ea înlătură rezolvarea idealistă pe care au dat-o problemei cauzalității Petzoldt și Mach, lucru despre care vom vorbi aparte.

Al treilea empiriocritic, R. Willy, a relevat pentru prima oară, în 1896, în articolul său „Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt“ („Empiriocriticismul, singurul punct de vedere științific“), că filozofia lui Avenarius se lovește de dificultatea semnalată mai sus. Cum rămîne cu lumea anterioară omului? — se întrebă Willy * și răspunde mai întîi în deplin acord cu Avenarius: „Ne transpunem cu *gîndul* în trecut“. După aceea însă el declară că nu e de loc obligatoriu să înțelegem prin *experiență* neapărat experiența omului. „Căci lumea animalelor, chiar dacă e vorba de cel mai neînsemnat vierme, trebuie să fie privită pur și simplu ca formată din oameni (Mitmenschen) primitivi, din moment ce considerăm viața animalelor numai în legătură cu experiența generală“ (73—74). Așadar, înainte de apariția omului pămîntul a fost „experiența“ unui vierme, care îndeplinea funcția de „termen central“ pentru a salva astfel „coordonarea“ și filozofia lui Avenarius! Nu e de mirare că Petzoldt a căutat să se delimiteze de asemenea raționamente, care nu numai că sînt ineptii crase (viermelui i se atribuie idei despre pămînt care corespund teoriilor geologice), dar nici nu-l ajută cîtuși de puțin pe filozoful nostru, căci

* „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“, vol. 20, 1896, pag. 72.

pămîntul a existat nu numai înainte omului, ci și înainte oricăror ființe vii în general.

A doua oară Willy s-a ocupat de această problemă în 1905. De data aceasta viermele este lăsat la o parte *. Dar „legea determinării univoce“ a lui Petzoldt nu-l satisface, desigur, pe Willy, care vede în ea doar un „formalism logic“. Problema existenței lumii înainte de apariția omului, spune autorul, așa cum o pune Petzoldt, nu ne aduce ea oare „iarăși la lucrurile în sine ale așa-zisului bun-simț?“ (cu alte cuvinte la materialism! Ce oroare, într-adevăr!). Ce înseamnă milioanele de ani în decursul cărora n-a existat viață? „Nu este oare și timpul un lucru în sine? Desigur că nu! ** Și dacă e așa, înseamnă că lucrurile din afara omului nu sînt decît reprezentări, frînturi de fantezie umană, pe care noi, oamenii, le schițăm cu ajutorul cîtorva fragmente pe care le găsim în jurul nostru. Și de ce n-ar fi într-adevăr așa? Trebuie oare filozoful să se teamă de torentul vieții?... Eu îmi spun: lasă la o parte subtilitățile sistemelor și prinde clipa trecătoare (ergreife den Augenblick), căci numai ea dă fericire“ (177—178).

Prin urmare: ori materialism, ori solipsism — iată la ce concluzie a ajuns R. Willy, cu toate frazele lui bombastice, analizînd problema existenței naturii înainte de apariția omului.

Să rezumăm. În fața noastră au compărut trei auguri ai empiriocriticismului, care s-au străduit din răspuțeri să concilieze filozofia lor cu științele naturii și să astupe găurile solipsismului. Avenarius repetă argumentul lui Fichte și substituie lumii reale una imaginară. Petzoldt se îndepărtează de idealismul lui Fichte și se apropie de idealismul kantian. Willy, după ce a scrîntit-o cu „viermele“, se lasă păgubaș de toate și, fără să vrea, spune adevărul: ori materialism, ori solipsism, ori chiar nimic altceva în afară de clipa prezentă.

Nu ne mai rămîne decît să-i arătăm cititorului *cum* au înțeles și cum au expus această problemă machiștii noștri

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

** Despre aceasta vom discuta cu machiștii mai încolo.

autohtoni. Iată ce spune în această privință Bazarov în „Eseuri *«asupra»* filozofiei marxiste“, pag. 11 :

„Și acum, călăuziți de fidelul nostru vademecum *^a (este vorba de Plehanov), „vom coborî în cea din urmă și cea mai groaznică sferă a infernului solipsist, în sfera în care, după cum ne încredințează Plehanov, orice idealism subiectiv este amenințat de necesitatea de a-și reprezenta lumea în formele de contemplare ale ihtiozaurilor și arheopterixelor. «Să ne transpunem cu gândul — scrie el, Plehanov — într-o eră în care nu existau pe pământ decât strămoși foarte îndepărtați ai omului, în era secundară de pildă. Se pune întrebarea : cum stăteau atunci lucrurile cu spațiul, timpul și cauzalitatea ? Ale cui forme subiective erau ele atunci ? Ale ihtiozaurilor ? Al cui intelect dicta pe atunci naturii legile lui ? Intelectul arheopterixului ? Filozofia lui Kant nu poate da un răspuns la aceste întrebări ; ea trebuie să fie deci respinsă, fiindcă este absolut incompatibilă cu știința contemporană» („L. Feuerbach“, pag. 117)“.

Aici Bazarov își întrerupe citatul din Plehanov tocmai înaintea unei fraze care, după cum vom vedea îndată, este deosebit de importantă : „Idealismul spune : fără subiect nu există obiect. Istoria pământului arată că obiectul a existat cu mult înainte de a fi apărut subiectul, adică cu mult înainte de a fi apărut organisme înzestrate, într-o măsură perceptibilă, cu conștiință... Istoria dezvoltării vădește veracitatea materialismului“.

Să continuăm însă citatul din Bazarov :

„...Dar lucrul în sine al lui Plehanov ne dă oare răspunsul căutat ? Să ne amintim că și Plehanov recunoaște că nu putem avea nici o reprezentare despre lucruri așa cum sînt în sine ; noi cunoaștem numai manifestările lor, rezultatele acțiunii lor asupra organelor noastre senzoriale. «În afara acestei acțiuni ele nu au nici un fel de înfățișare» („L. Feuerbach“, pag. 112). Dar ce organe senzoriale au existat în era ihtiozaurilor ? Evident că numai organele senzoriale ale ihtiozaurilor și ale viețuitoarelor asemănătoare lor. Numai reprezentările ihtiozaurilor au fost atunci

* — călăuză. — Nota trad.

manifestări reale, efective ale lucrurilor în sine. Prin urmare, și după Plehanov reiese că un paleontolog care dorește să rămână pe terenul «realității» trebuie să înfățișeze istoria erei secundare în formele de contemplare ale ihtiozaurilor. Înseamnă, așadar, că nici aici nu facem un pas înainte în comparație cu solipsismul».

Acesta este textul integral (rugăm pe cititor să nu ne ia în nume de rău lungimea acestui citat, care nu putea fi scurtat) al raționamentului acestui machist, raționament care ar trebui immortalizat ca model de confuzie fără seamăn.

Bazarov își închipuie că l-a prins cu vorba pe Plehanov. Dacă lucrurile în sine, zice el, n-au nici o înfățișare în afara acțiunii lor asupra organelor noastre senzoriale, înseamnă că ele n-au existat în era secundară decât ca „în-fățișare” a organelor senzoriale ale ihtiozaurilor. Și acesta este raționamentul unui materialist?! Dacă „în-fățișarea” este un rezultat al acțiunii exercitate de „lucrurile în sine” asupra organelor senzoriale, înseamnă oare aceasta că lucrurile *nu există independent* de orice organe senzoriale??

Să admitem însă pentru moment că Bazarov într-adevăr „n-a înțeles” cuvintele lui Plehanov (oricât de nevro-similă ar fi această presupunere), că ele nu i s-au părut destul de clare. Fie și așa. Întrebăm: ce vrea în fond Bazarov? Să se exerseze în atacuri împotriva lui Plehanov (pe care tot ei, machiștii, îl ridică la rangul de unic reprezentant al materialismului!) sau să lămurească problema *materialismului*? Dacă vi s-a părut că Plehanov nu e clar sau că se contrazice etc., de ce n-ați luat alți materialişti? Oare pentru că nu-i cunoașteți? Dar ignoranța nu constituie un argument.

Dacă Bazarov într-adevăr nu știe că premisa fundamentală a materialismului este recunoașterea existenței lumii exterioare, a existenței *lucrurilor* în afara conștiinței noastre și independent de ea, avem într-adevăr în fața noastră un caz de ignoranță crasă. Vom aminti cititorului pe Berkeley, care în 1710 reproșa materialiştilor că recunosc „obiecte în sine” care există independent de conștiința noastră și sînt oglindite de aceasta din urmă. Desigur, oricine este liber să se situeze de partea lui Berkeley sau

a altcuiva *împotriva* materialiştilor, acest lucru e de netăgăduit, dar tot atît de netăgăduit e că cine vorbește de materialişti și denaturează sau ignorează principiul de bază al *întregului* materialism nu face decît să încurce lucrurile într-un chip de neiertat.

Are dreptate Plehanov cînd spune că pentru idealism nu există obiect fără subiect, în timp ce pentru materialism obiectul există independent de subiect, reflectîndu-se mai mult sau mai puțin just în conștiința acestuia din urmă? Dacă *nu* are dreptate, e de la sine înțeles că un om care respectă cît de cît marxismul trebuie să arate *această* eroare a lui Plehanov și să discute *nu* punctul de vedere al lui Plehanov, ci punctul de vedere al unui alt materialist, al lui Marx, de pildă, sau al lui Engels, Feuerbach, în problema materialismului și a existenței naturii înainte de apariția omului. Dar dacă are dreptate sau, în orice caz, dacă nu sînteși în stare să găsești aici o eroare, încercarea dv. de a încurca ițele, de a amesteca în capul cititorului cele mai elementare noțiuni despre materialism în opoziție cu idealismul nu este decît o necuviință literară.

Iar pentru marxiștii pe care această problemă îi interesează *independent* de fiecare cuvîntel rostit de Plehanov, voi invoca părărea lui L. Feuerbach, care, după cum știe toată lumea (*cu excepția* lui Bazarov poate), a fost materialist și sub influența căruia Marx și Engels au ajuns, precum se știe, de la idealismul lui Hegel la filozofia lor materialistă. În replica sa către R. Haym, Feuerbach scrie :

„Natura, care nu este un obiect al omului sau al conștiinței, constituie firește, pentru filozofia speculativă sau cel puțin pentru idealism, un lucru în sine kantian“ (mai încolo ne vom ocupa amănunțit de confuzia pe care o fac machiștii noștri între lucrul în sine kantian și cel materialist), „o abstracție lipsită de realitate; dar tocmai natura este aceea care aduce idealismului falimentul definitiv. Științele naturii, cel puțin în starea lor actuală, ne conduc în mod necesar la un punct în care n-au existat încă condițiile pentru existența omului, cînd natura, adică pămîntul, n-a fost încă un obiect al ochiului omenesc și

al conștiinței omului, cînd natura a fost, prin urmare, o realitate absolut neumană (absolut unmenschliches Wesen). La aceasta idealismul ar putea să obiecteze: dar și această natură este o natură gîndită de tine (von dir gedachte). Firește, dar de aici nu rezultă că această natură n-a existat în realitate cîndva, după cum din faptul că Socrate și Platon nu există pentru mine atunci cînd nu mă gîndesc la ei nu rezultă că ei n-au existat cîndva în realitate fără mine*.

Iată deci ce gîndea Feuerbach despre materialism și idealism privite din punctul de vedere al naturii anterioare apariției omului. Sofismul lui Avenarius (acela „de a-l asocia mintal pe observator“) a fost spulberat de Feuerbach, care, deși nu cunoștea „cel mai nou pozitivism“, cunoștea însă foarte bine vechile sofisme idealiste. Or, Bazarov nu ne oferă absolut nimic în afară de repetarea acestui sofism al idealiştilor: „Dacă aș fi fost acolo (pe pămînt, în perioada anterioară apariției omului), aș fi văzut lumea în cutare fel“ („Eseuri *asupra* filozofiei marxiste“, pag. 29). Cu alte cuvinte: dacă fac această supoziție vădit absurdă și contrară științelor naturii (că omul ar fi putut fi observator al perioadei anterioare apariției lui), voi putea să înlătur contradicția din filozofia mea!

De aici ne putem face o idee despre competența în materie sau despre procedeele publicistice ale lui Bazarov, care n-a suflat o vorbă măcar despre „dificultatea“ de care s-au lovit Avenarius, Petzoldt și Willy și, punînd totul într-o singură oală, a oferit cititorului un talmeș-balmeș atît de neverosimil, încît n-a mai rămas nici o deosebire între materialism și solipsism! Idealismul este prezentat drept „realism“, iar materialismului i se atribuie negarea existenței lucrurilor în afara acțiunii lor asupra organelor senzoriale! Una din două: ori Feuerbach n-a cunoscut deosebirea elementară dintre materialism și idealism, ori Bazarov & Co. au prefăcut din temelie adevărurile elementare ale filozofiei.

* L. Feuerbach. *Sämtliche Werke*, herausg. von Bolin und Jodl, Band VII Stuttgart, 1903, S. 510; sau *Karl Grün* „L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung“, I. Band, Leipzig, 1874, SS. 423—435.

Sau să-l luăm pe Valentinov. Priviți-l pe acest filozof, care e, firește, încântat de ideile lui Bazarov : 1) „Berkeley este părintele teoriei corelativității subiect-obiect“ (148). Dar această teorie nu este nicidecum o expresie a idealismului lui Berkeley, departe de așa ceva ! E „o analiză profundă“ ! 2) „În modul cel mai realist, în afara formelor (!) interpretării lor idealiste obișnuite (numai ale interpretării !), principiile fundamentale ale teoriei au fost formulate de Avenarius“ (148). Precum se vede, pruncii se lasă ușor mistificați ! 3) „Concepția lui Avenarius asupra punctului de plecare al cunoașterii este următoarea : orice individ se găsește pe sine într-un anumit mediu sau, cu alte cuvinte, individul și mediul ne sînt dați ca doi termeni inseparabili și strîns legați (!) ai uneia și aceiași coordonări“ (148). Perfect ! Și toate acestea nu sînt idealism ; Valentinov și Bazarov s-au ridicat deasupra materialismului și idealismului ; această „legătură inseparabilă“ dintre obiect și subiect e cît se poate de „realistă“. 4) „Este justă oare afirmația contrară : nu există contratermen căruia să nu-i corespundă un termen central — un individ ? E de la sine înțeles (!) că nu e justă... În era arhaică pămîntul era acoperit de păduri..., dar nu existau încă oameni“ (148). Legătură inseparabilă înseamnă că poți separa ! Nu-i așa că e ceva „de la sine înțeles“ ? 5) „Cu toate acestea, din punctul de vedere al teoriei cunoașterii, problema obiectului în sine este lipsită de orice sens“ (148). Ba bine că nu ! Pe vremea cînd nu existau încă organisme înzestrate cu sensibilitate, lucrurile erau totuși „complexe de elemente“ *identice* cu senzațiile ! 6) „Școala imanentă, reprezentată prin Schubert-Soldern și Schuppe, a dat acestor (!) idei o formă nepotrivită și a intrat în impasul solipsismului“ (149). Privite în sine, „aceste idei“ n-ar fi încă solipsism, iar empiriocriticismul n-ar fi de loc o variantă a teoriei reacționare a imanențelor, care mint, așa-dar, atunci cînd își exprimă simpatia pentru Avenarius !

Asta nu-i filozofie, domnilor machiști, ci o incoerență înșirare de cuvinte.

5. GÂNDEȘTE OARE OMUL CU CREIERUL ?

La această întrebare, Bazarov dă un răspuns categoric afirmativ. „Dacă am lua — scrie el — teza lui Plehanov că «conștiința este o stare internă (? Bazarov) a materiei» și i-am da o formă mai satisfăcătoare, spunînd, de pildă, că «orice proces psihic este funcția unui proces cerebral», nici Mach și nici Avenarius nu ar contesta o asemenea teză...“ („Eseuri *«asupra»* filozofiei marxiste“, 29).

Șoarecele nu cunoaște o fiară mai puternică decît pisica. Machiștii ruși nu cunosc un materialist care să fie mai tare ca Plehanov. Dar de unde au scos ei că *numai* Plehanov a formulat sau că el este acela care a formulat pentru prima oară teza materialistă potrivit căreia conștiința este o stare internă a materiei ? Și dacă lui Bazarov nu i-a plăcut formularea pe care Plehanov o dă materialismului, de ce discută el punctul de vedere al lui Plehanov și nu pe cel al lui Engels sau Feuerbach ?

Fiindcă machiștii se tem să recunoască adevărul. Ei se războiesc cu materialismul, dar se prefac că polemizează cu Plehanov : procedeu laș și neprinciplal.

Să trecem însă la empiriocriticism. Avenarius „nu ar contesta“ că gîndirea este o funcție a creierului. Aceste cuvinte ale lui Bazarov conțin un neadevăr flagrant. Avenarius nu numai că *contestă* această teză materialistă, ci și creează o întrecagă „teorie“ menită s-o infirme. „Creierul nostru — spune Avenarius în „Conceptia umană despre lume“ — nu este lăcașul, sediul sau făuritorul gîndirii, nu este instrumentul sau organul, purtătorul sau substratul ei etc.“ (pag. 76, pasaj citat și aprobat de Mach în „Analiza senzațiilor“, pag. 32). „Gîndirea nu este locatarul sau stăpînitorul creierului, a doua jumătate sau latură a lui etc., dar nici nu este un produs sau, cel puțin, o funcție fiziologică sau chiar, în general, o stare a creierului“ (ibidem). Tot atît de categoric se exprimă Avenarius în „Observațiile“ sale : „Reprezentările“ „nu sînt funcții (fiziologice, psihice, psihofizice) ale creierului“ (§ 115, pag. 419, op. cit.). Senzațiile nu sînt „funcții psihice ale creierului“ (§ 116).

Așadar, după părerea lui Avenarius, creierul nu este organul gândirii, gândirea nu e o funcție a creierului. Să luăm lucrările lui Engels și vom găsi imediat formulări net materialiste, diametral opuse celor de mai sus. „Gândirea și conștiința — spune Engels în „Anti-Dühring“ — ...sînt produse ale creierului omenesc“ (pag. 22, ediția a 5-a germană)³³. Aceeași idee este de multe ori repetată în această lucrare. În „Ludwig Feuerbach“ găsim următoarea expunere a concepțiilor lui Feuerbach și Engels: „Lumea materială (stoffliche), perceptibilă prin simțuri, căreia îi aparținem noi înșine, este singura realitate“, „conștiința și gândirea noastră, oricît de suprasenzoriale ar părea, sînt produsul (Erzeugniss) unui organ material, fizic, produsul creierului. Materia nu este un produs al spiritului, ci spiritul înșuși nu este decît produsul cel mai înalt al materiei. Aceasta este, firește, materialism curat“ (ediția a 4-a germană, pag. 18). Sau la pag. 4: reflectarea proceselor naturii „în creierul care gîndește“³⁴ etc. etc.

Avenarius respinge acest punct de vedere materialist, declarînd că „gîndirea creierului“ este un „fetișism al științelor naturii“ („Concepția umană despre lume“, ediția a 2-a germană, pag. 70). Avenarius nu-și face, așadar, nici un fel de iluzii asupra faptului că în această privință el este în divergență totală cu științele naturii. El recunoaște, precum recunosc și Mach și toți imanenții, că științele naturii împărtășesc punctul de vedere spontan, inconștient materialist. El recunoaște și declară în mod expres că e *categoric în dezacord* cu „psihologia dominantă“ („Observații“, pag. 150 și multe altele). Această psihologie dominantă săvîrșește o inadmisibilă „introiecție“ — încă un cuvîntel nou, fabricat de filozoful nostru —, adică introduce gîndirea în creier, introduce senzațiile în noi. Aceste „două cuvinte“ (în noi = in uns) — spune Avenarius în același loc — conțin tocmai ipoteza (Annahme) pe care empiriocriticismul o contestă. „Această *introducere* (Hineinverlegung) în om a celor văzute etc. este ceea ce noi numim *introiecție*“ (pag. 153, § 45).

Introiecția este în divergență „principlă” cu „concepția naturală despre lume” (natürlicher Weltbegriff) atunci când spune : „în mine”, în loc de a spune „în fața mea” (vor mir, pag. 154), „când face dintr-o parte componentă a mediului (real) o parte componentă a gândirii (ideale)” (ibid.). „Din amecanicul” (cuvînt nou, în loc de : psihicul) „care se manifestă liber și limpede în cele ce ne sînt date (sau : în cele găsite de noi, im Vorgefundenen), introiecția face ceva ce se ascunde misterios (Latitierendes, spune în maniera sa «originală» Avenarius) în sistemul nervos central” (ibid).

Avem aici aceeași *mistificare* pe care am văzut-o cu prilejul faimoasei apărări a „realismului naiv” de către empiriocriticii și imanenți. Avenarius procedează după regula pișicherului turghenievian³⁵ : să înfieriți cu indignare viciele pe care știți că le ai și tu. Avenarius caută să-și dea aerul unui om care luptă împotriva idealismului : din introiecție, vrea să spună el, se deduce de obicei idealismul filozofic, transformînd lumea exterioară într-o senzație, într-o reprezentare etc., pe cînd eu, Avenarius, apăr „realismul naiv”, susțin că tot ceea ce ne este dat, atît „Eul” cît și mediul, sînt deopotrivă de reale, eu nu introduc lumea exterioară în creierul omului.

Avem aici o sofistică întru totul identică cu aceea pe care am întîlnit-o în cazul faimoasei coordonări. Distrăgînd atenția cititorului prin atacuri împotriva idealismului, Avenarius apără în fapt, cu ajutorul unei terminologii ușor modificate, același idealism : gîndirea nu este o funcție a creierului, creierul nu este organul gîndirii, senzațiile nu sînt o funcție a sistemului nervos ; nu, senzațiile sînt „elemente”, care într-o anumită legătură sînt numai psihice, iar în altă legătură fizice (deși „identice” în ambele cazuri). Cu noua sa terminologie confuză, cu noile sale cuvînte artificiale care ar exprima, chipurile, o „teorie” nouă, Avenarius n-a făcut decît să bată pasul pe loc și să revină la teza sa idealistă fundamentală.

Și dacă machiștii noștri ruși (de pildă Bogdanov) n-au observat această „mistificare”, luînd drept infirmare a idealis-

mului ceea ce nu este decît o „nouă“ apărare a lui, în schimb analiza empiriocriticismului în lucrările unui filozof de specialitate ne oferă o apreciere lucidă a fondului ideilor avenariusiene, așa cum apare el dacă înlăturăm terminologia artificială care-l învăluie.

În 1903 Bogdanov soria în articolul „Gîndirea autoritară“ (apărut în culegerea „Din psihologia societății“, pag. 119 și urm.):

„Richard Avenarius ne-a dat cel mai încheșat și mai armonios tablou filozofic al dezvoltării dualismului spirit-corp. Fondul «teoriei introiecției» a lui Avenarius constă în următoarele“ (în mod nemijlocit noi observăm numai corpurile fizice și nu putem face decît ipoteze în ceea ce privește trăirile altora, adică în ceea ce privește psihicul altor oameni). „...Această ipoteză se complică prin faptul că trăirile altuia sînt plasate în interiorul corpului său, sînt introduse (introiectate) în organismul lui. Aceasta este însă o ipoteză superfluă, ba chiar una care generează o sumedenie de contradicții. Avenarius relevă sistematic aceste contradicții, înfățișîndu-ne o serie consecutivă de momente istorice în dezvoltarea dualismului și apoi și a idealismului filozofic ; aici însă nu este necesar să-l urmăm pe Avenarius...“ „Introiecția apare ca o explicație a dualismului spirit-corp“.

Dînd crezare afirmației că „introiecția“ este îndreptată împotriva idealismului, Bogdanov s-a lăsat prins în undița filozofiei de catedră. Luînd drept bună, *fără să cerceteze*, aprecierea pe care a dat-o introiecției chiar Avenarius, Bogdanov n-a observat *ascușișul* îndreptat împotriva materialismului. Introiecția tăgăduiește că gîndirea este o funcție a creierului, că senzațiile sînt o funcție a sistemului nervos central al omului ; aceasta înseamnă că, în dorința de a infirma materialismul, ea tăgăduiește adevărul cel mai elementar al fiziologiei. „Dualismul“ se dovedește a fi infirmat *în maniera idealistă* (cu toată indignarea diplomatică a lui Avenarius împotriva idealismului), căci sensibilitatea și gîndirea

apar nu ca factor secund, derivat din materie, ci ca *factor prim*. Avenarius infirmă aici dualismul numai în măsura în care „infirmă“ existența obiectului fără subiect, a materiei fără gândire, a lumii exterioare independente de senzațiile noastre, adică îl infirmă în *maniera idealistă*: absurda negare a faptului că imaginea vizuală a copacului este o funcție a retinei, a nervilor și a creierului meu i-a fost necesară lui Avenarius în sprijinul teoriei legăturii „indisolubile“ a experienței „complete“, care include și „*Eul*“ nostru, și copacul, adică mediul.

Teoria introiecției nu este decît o confuzie care strecoară aberații idealiste și este în contradicție cu științele naturii, care susțin în modul cel mai categoric că gândirea este o funcție a creierului, că senzațiile, *adică* imaginile *lumii exterioare*, există în noi, fiind generate de acțiunea lucrurilor asupra organelor noastre senzoriale. Înlăturarea materialistă a „dualismului spirit-corp“ (adică monismul materialist) constă în a afirma că spiritul nu există independent de corp, că spiritul e factorul secund, că e o funcție a creierului, o reflectare a lumii exterioare. Înlăturarea idealistă a „dualismului spirit-corp“ (adică monismul idealist) constă în a afirma că spiritul *nu este* o funcție a corpului, că, prin urmare, spiritul este factorul prim, că „mediul“ și „*Eul*“ există numai în legătura insolubilă a unora și acelorași „complexe de elemente“. În afară de aceste două moduri, diametral opuse, de înlăturare a „dualismului spirit-corp“ nu poate exista vreun al treilea mod, abstracție făcînd de eclecticism, care este un mișmaș de materialism și idealism. Și tocmai acest mișmaș oferit de Avenarius a fost luat de Bogdanov & Co. drept „adevăr în afara materialismului și a idealismului“.

Filozofii de specialitate nu sînt însă atît de naivi și de creduli ca machiștii ruși. Fiecare din acești domni profesori titulari își apără, ce-i drept, sistemul „*său*“ de a combate materialismul sau, cel puțin, de „a concilia“ materialismul cu idealismul; dar, cînd este vorba de un

concurrent, ei scot la iveală fără menajamente frânturile dispartate de materialism și de idealism din feluritele sisteme „cele mai noi” și mai „originale”. Dacă în undița lui Avenarius s-au putut lăsa prinși câțiva tineri intelectuali, în schimb pe bătrînul vulpoi Wundt nu-l poți duce cu asemenea tertipuri. Idealistul Wundt a smuls cu totul nepoliticos masca de pe fața mășcăriciului de Avenarius, *aducîndu-i laude pentru tendința antimaterialistă a teoriei introiecției*.

„Dacă empiriocriticismul — scrie Wundt — reproșează materialismului vulgar faptul că, folosind formule cum e, de pildă, aceea că creierul «posedă» sau «produce» gîndirea, el exprimă un raport care în genere nu poate fi constatat printr-o observare și descriere de fapt” (pentru W. Wundt este, probabil, «fapt cert» că omul gîndește fără ajutorul creierului!), „...reproșul este, fără îndoială, întemeiat” (studiul citat, pag. 47—48).

Ba bine că nu! Împotriva materialismului idealistii vor merge totdeauna mîna în mîna cu filozofi eclecticii ca Avenarius și Mach! Păcat doar, adaugă Wundt, că această teorie a introiecției „nu are nici o legătură cu teoria seriei vitale independente, fiind doar post factum adăugată din afară la aceasta din urmă într-o manieră destul de artificială” (pag. 365).

Introiecția, afirmă O. Ewald, „nu este decît o ficțiune a empiriocriticismului, care îi este necesară pentru a-și disimula erorile” (op. cit., 44). „Ne aflăm astfel în fața unei strănii contradicții: pe de o parte, înlăturarea introiecției și reconstruirea concepției naturale despre lume sînt menite să redea acestei lumi caracterul de realitate vie; pe de altă parte, prin intermediul coordonării principale empiriocriticismul duce la teoria pur idealistă a corelativității absolute a contratermenului și a termenului central. Avenarius se învîrtește astfel într-un cerc vicios. El a pornit la război împotriva idealismului, dar a depus în fața lui armele încă înainte de a deschide ostilitățile. El a vrut să elibereze lumea obiectelor de sub tutela subiectului, dar a înlănțuit-o din nou de subiect. Ceea ce spulberă el în realitate prin critica sa nu este decît o ca-

ricatură de idealism și nu o expresie gnoseologică într-adevăr adecvată a acestuia" (op. cit., 64—65).

„În propoziția sa frecvent citată — spune Norman Smith — că creierul nu este nici sediul, nici organul și nici purtătorul gândirii, Avenarius neagă singurii termeni de care dispunem pentru definirea raporturilor dintre gândire și creier" (art. cit., pag. 30).

Nu trebuie să ne mire, de asemenea, faptul că teoria introiecției, aprobată de Wundt, se bucură de simpatiile spiritualistului fățiș James Ward *, care duce un război sistematic împotriva „naturalismului și agnosticismului“, îndeosebi împotriva lui T. Huxley (nu pentru că e un materialist insuficient de consecvent și de hotărât, cum îi reproșa Engels, ci) pentru că sub agnosticismul lui se ascunde, în fond, materialismul.

Este demn de relevat că, ignorând diferitele tertipurii filozofice și nerecunoscând nici introiecția, nici coordonarea și nici „descoperirea elementelor lumii“, machistul englez K. Pearson ajunge la rezultatul inevitabil al machismului debarasat de toate aceste „voaluri“, și anume: la idealismul subiectiv pur. Pearson nu vrea să știe de nici un fel de „elemente“. „Percepțiile senzoriale“ (sense-impressions) — iată primul și ultimul lui cuvânt. El nici nu pune la îndoială faptul că omul gândește cu ajutorul creierului. Contradicția dintre această teză (singura conformă cu știința) și punctul de plecare al filozofiei lui rămîne dezgolită, izbitoare. În lupta sa înverșunată împotriva noțiunii de materie ca ceva ce există independent de percepțiile noastre senzoriale (cap. VII al lucrării sale „Gramatica științei“), Pearson își iese pur și simplu din fire. Repetând toate argumentele lui Berkeley, el declară că materia e pur și simplu neant. Când se pune însă problema raportului dintre creier și gândire, Pearson declară categoric: „Pomînd de la voința și conștiința care sînt legate de un mecanism material, nu putem trage concluzia că ar exista ceva asemănător voinței și conștiinței fără

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

acest mecanism" *. Mai mult chiar, rezumînd această parte a cercetărilor sale, Pearson formulează următoarea teză: „Conștiința n-are nici un sens dincolo de cadrul unui sistem nervos înrudit cu al nostru; nu este logic să se afirme că întreaga materie e conștientă“ (dar e logic să se presupună că întreaga materie posedă o proprietate înrudită în esență cu senzația, proprietatea reflectării), „dar și mai nelogic e să se afirme că conștiința sau voința există în afara materiei“ (ibid., pag. 75, teza a 2-a). Pearson ajunge astfel la o confuzie nemaipomenită. Materia nu este altceva decît ansamblul unor grupuri de percepții senzoriale; aceasta e teza lui, aceasta e filozofia lui. Rezultă, așadar, că senzațiile și gîndirea sînt factorul prim, iar materia factorul secund. Nu, zice Pearson, nu există conștiință fără materie și chiar, pare-se, fără un sistem nervos! Ceea ce înseamnă că senzația și conștiința sînt factorul secund. Marea stă pe pămînt, pămîntul stă pe balenă, balena plutește pe mare. „Elementele“ lui Mach, coordonarea și introiecția lui Avenarius nu numai că nu înlătură această confuzie, ci încurcă și mai mult lucrurile, ștergînd orice urme printr-un jargon filozofic erudit.

Un jargon asemănător, despre care e de ajuns să spunem două cuvinte, este terminologia specială a lui Avenarius, care a creat o sumedenie de „notale“, „securale“, „fidențiale“ etc. etc. Machiștii noștri ruși se jenează să folosească această galimatie profesorală și o ocolesc în majoritatea cazurilor, bombardînd doar arareori pe cititor (pentru a-l asurzi) cu vreun „existențial“ etc. Dar dacă unii oameni naivi văd în aceste cuvînțele cine știe ce biomecanică, filozofii germani — ei înșiși amatori de cuvinte „savante“ — își bat joc de Avenarius. A spune „notal“ (notus = cunoscut) sau a spune că cutare lucru mi-e cunoscut e absolut același lucru, observă Wundt în paragraful intitulat „Caracterul scolastic al sistemului empiriocritic“. Și e într-adevăr o scolastică de cea mai pură și mai obscură speță. R. Willy, unul dintre cei mai devotați discipoli ai lui Avenarius, a avut curajul să recunoască pe față acest lucru. „Avenarius a vrut să creeze o biomeca-

* „The Grammar of Science“, 2nd ed., Lond., 1900, p. 58

nică — scrie el —, dar adevărul e că la înțelegerea vieții creierului se poate ajunge numai prin descoperiri în domeniul faptelor și nicidecum cu procedeele folosite de Avenarius. Biomecanica lui Avenarius nu se întemeiază pe nici un fel de observații noi; ea se caracterizează prin construcții pure ce nu au nici măcar caracterul unor ipoteze care să deschidă o anumită perspectivă, ci sînt simple șabloane speculative (blosse Spekulierschablonen), care, asemenea unui zid, ne împiedică să vedem orizontul*.

Machiștii ruși vor ajunge curînd aidoma amatorilor de mode care se extaziază în fața unei pălării uzate, pe care filozofii burghezi ai Europei au aruncat-o de mult la coșul cu vechituri.

6. DESPRE SOLIPSISMUL LUI MACH ȘI AVENARIUS

Am văzut că punctul de plecare și teza fundamentală a filozofiei empiriocritice este idealismul subiectiv. Lumea nu e decît ansamblul senzațiilor noastre; cuvîntul „element“, teoria „seriei independente“, teoria „coordonării“ și a „introiecției“ disimulează această teză fundamentală, dar nu o modifică cîtuși de puțin. Absurditatea acestei filozofii constă în faptul că ea duce la solipsism, la teza că există numai individul care filozofează. Machiștii noștri ruși își asigură însă cititorii că „a-l acuza“ pe Mach „de idealism și chiar de solipsism“ înseamnă a da dovadă de „subiectivism extrem“. Așa spune Bogdanov în prefața lui la „Analiza senzațiilor“, pag. XI, și această afirmație este repetată în fel și chip de toată tagma machiștilor.

Și acum, după ce am văzut prin ce mijloace încearcă Mach și Avenarius să-și camufleze solipsismul, nu ne rămîne decît să adăugăm că „extrem de subiective“ sînt tocmai afirmațiile lui Bogdanov & Co., căci în literatura filozofică autori de cele mai diferite orientări au descoperit de mult păcatul fundamental al machismului, indiferent de paravanul sub care s-ar camufla. Ne vom limita

* R. Willy. „Gegen die Schulweisheit“, S. 169. Pedantul de Petzoldt nu va face, desigur, asemenea mărturisiri. Cu mulțumirea de sine a filistinului el rumegă scplastica „biologică“ a lui Avenarius (vol. I, cap. II).

la o simplă înșirare de păreri care dovedesc îndeajuns „subiectivismul“ *ignoranței* machiștilor noștri. Menționăm totodată că aproape toți filozofii de specialitate înclină spre o variantă sau alta de idealism, care pentru ei nu constituie cîtuși de puțin un motiv de reproș, cum e pentru noi, marxiștii, dar ei constată *adevărata* orientare filozofică a lui Mach, opunînd unui sistem idealist un altul, tot idealist, care li se pare însă mai consecvent.

În cartea sa consacrată analizei doctrinei lui Avenarius, O. Ewald spune: „Creatorul empiriocriticismului“ se condamnă volens-nolens* la solipsism (op. cit., pag. 61—62).

Hans Kleinpeter, discipol al lui Mach și cu care Mach se solidarizează în mod expres în prefața sa la „Erkenntnis und Irrtum“, scrie: „Tocmai Mach ne oferă o pildă a compatibilității idealismului gnoseologic cu cerințele științelor naturii“ (pentru eclecticici totul și toate „sînt compatibile“!), „o pildă că acestea din urmă pot foarte bine avea ca punct de plecare solipsismul, fără a se opri la el“ („Archiv für systematische Philosophie“³⁶, Band VI, 1900, S. 87).

Vorbind despre „Analiza senzațiilor“ a lui Mach, E. Lucka arată că, abstracție făcînd de unele confuzii (Mißverständnisse), se poate spune că „Mach se situează pe terenul idealismului pur“. „E de neînțeles cum poate Mach să conteste că e berkeleyan“ („Kantstudien“³⁷, Band VIII, 1903, SS. 416, 417).

W. Jerusalem, kantian arhireacționar, cu care Mach se solidarizează în aceeași prefață („o mai strînsă afinitate“ de idei decît crezuse înainte Mach: S. X, Vorwort la „Erk. u. Irrt.“, 1906), scrie: „fenomenalismul consecvent duce la solipsism“, și de aceea trebuie să împrumutăm cîte ceva de la Kant! (vezi „Der kritische Idealismus und die reine Logik“, 1905, S. 26).

R. Höningwald: „...imanenții și empiriocriticii se află în fața alternativei: sau solipsism, sau o metafizică în spiritul lui Fichte, Schelling sau Hegel“ („Über die Lehre Hume's von der Realität der Außendinge“, 1904, S. 68).

* — vrînd-nevrînd. — Nota trad.

Într-o carte consacrată combaterii ideilor materialistului Haeckel, fizicianul englez Oliver Lodge vorbește în treacăt, ca de un lucru îndeobște cunoscut, de „solipsiștii de felul lui Pearson și Mach“ (Sir Oliver Lodge. „La vie et la matière“, Paris, 1907, p. 15).

În privința machistului Pearson, revista „Nature“³⁸, organ al naturaliștilor englezi, a exprimat prin gura geometrului E. T. Dixon o părere cât se poate de categorică, care merită să fie reprodusă nu pentru că ar conține ceva nou, ci pentru că, în naivitatea lor, machiștii ruși au luat drept „filozofie a științelor naturii“ confuziile filozofice ale lui Mach (Bogdanov, pag. XII și altele din prefața la „Analiza senzațiilor“).

„La baza întregii lucrări a lui Pearson — scrie Dixon — se află teza că, deoarece în mod nemijlocit putem cunoaște numai percepțiile noastre senzoriale (sense-impressions), înseamnă că lucrurile despre care vorbim în mod obișnuit ca de lucruri obiective, exterioare nu sînt decît grupuri de percepții senzoriale. Profesorul Pearson admite însă și existența altor conștiințe, și o admite nu numai tacit, prin faptul că în cartea sa se adresează acestor conștiințe, ci și în mod expres în numeroase pasaje din această carte“. Existența altor conștiințe este dedusă de Pearson prin analogie, din observarea mișcărilor pe care le fac corpurile altor oameni: din moment ce e reală conștiința altor oameni, înseamnă că se admite și existența altor oameni în afara mea! „Evident că în modul acesta nu am putea combate ideile unui idealist consecvent care ar afirma că nu numai lucrurile exterioare, ci și conștiințele altor oameni sînt nereale și există numai în imaginația lui; dar a admite realitatea altor conștiințe înseamnă a admite și realitatea mijloacelor prin care deducem existența altor conștiințe, adică... realitatea aspectului exterior al corpurilor omenеști“. Ca să ieșim din acest impas trebuie să admitem „ipoteza“ că percepțiilor noastre senzoriale le corespunde o realitate obiectivă în afara noastră. Această ipoteză explică în mod satisfăcător percepțiile noastre senzoriale. „Mi-e cu neputință să mă îndoiesc în mod serios că, asemenea celorlalți oameni, profesorul

Pearson crede și el în această ipoteză. Dar dacă ar trebui să recunoască în mod categoric acest lucru, el ar fi nevoit să scrie din nou aproape fiecare pagină din lucrarea sa «Gramatica științei»* *.

Filozofia idealistă, atât de admirată de Mach, e luată în rîs de naturaliștii care gîndesc.

Iată, în încheiere, și părerea fizicianului german L. Boltzmann. Machiștii vor spune, desigur, așa cum a spus Fr. Adler, că acesta e un fizician de școală veche. Aici însă nu este vorba nicidecum de teoriile fizicii, ci de problema fundamentală a filozofiei. Împotriva celor „captivați de noile dogme gnoseologice”, Boltzmann scria: „Neîncrederea în reprezentările pe care le putem doar deduce din percepțiile senzoriale nemijlocite a dus la o idee extremă, diametral opusă vechii credințe naive. Unii spun: ne sînt date numai percepțiile senzoriale, nu avem dreptul să facem nici un pas mai departe. Dar, dacă ar fi consecvenți, acești oameni ar trebui să-și pună și următoarea întrebare: ne sînt date oare și propriile noastre percepții senzoriale de ieri? În mod nemijlocit ne este dată numai o singură percepție senzorială sau o singură idee, și anume aceea pe care o gîndim la un moment dat. Aceasta înseamnă că, pentru a fi consecvenți, acești oameni ar trebui să nege nu numai existența altor oameni în afară de propriul lor *Eu*, ci și existența tuturor reprezentărilor din trecut” **.

Pe bună dreptate punctul de vedere „fenomenologic”, pretins „nou”, al lui Mach & Co. este tratat de acest fizician ca o veche absurditate a idealismului filozofic subiectiv.

Nu, de orbire „subiectivistă” sînt loviți tocmai cei care „n-au observat” că solipsismul este eroarea fundamentală a lui Mach.

* „Nature”, 1892, July 21, p. 269.

** Ludwig Boltzmann, „Populäre Schriliten”, Leipzig, 1905, S. 132. Comp. SS. 169, 177, 187 și altele.

CAPITOLUL AL III-LEA

TEORIA CUNOAȘTERII A EMPIRIOCRITICISMULUI
ȘI CEA A MATERIALISMULUI DIALECTIC. II

1. „LUCRUL ÎN SINE“.

SAU CUM ÎL COMBATE V. CERNOV PE F. ENGELS

Machiștii noștri au scris atît de mult pe tema „lucru-
lui în sine“, încît, adunate la un loc, toate aceste scrieri
ar forma maldăre de hîrtie tipărită. „Lucrul în sine“ este
adevărata bête noire a lui Bogdanov și Valentinov, Baza-
rov și Cernov, Berman și Iușkevici. Nu există cuvinte
„tari“ pe care aceștia să nu le fi aruncat la adresa „lucru-
lui în sine“, nu există ironii cu care să nu-l fi copleșit.
Și cu cine se războiesc ei din cauza acestui nenorocit „lu-
cru în sine“? În acest punct filozofii machiști ruși încep
să se împartă după partidele politice. Toți machiștii care
se pretind marxiști se războiesc cu „lucrul în sine“ în
accepția lui *plehanovistă*, acuzîndu-l pe Plehanov că s-a
încurcat și a alunecat spre kantianism și că s-a îndepărtat
de Engels. (De prima dintre aceste acuzații ne vom ocupa
în capitolul al patrulea, iar de cea de-a doua ne vom
ocupa aici.) Machistul V. Cernov, narodnic și dușman în-
verșunat al marxismului, îl atacă de-a dreptul pe *Engels*
pentru „lucrul în sine“.

Ne e rușine să recunoaștem, dar ar fi păcat să ascun-
dem că de data aceasta atitudinea deschis ostilă față de
marxism a făcut din d-l Viktor Cernov, în domeniul pu-
blicistic, un adversar *mai* principial decît cei care ne sînt
tovarăși de partid și oponenti în domeniul filozofiei³⁹.
Căci numai *conștiința încărcată* (sau în plus, poate, și
necunoașterea materialismului?) a făcut ca machiștii care
se pretind marxiști să-l ocolească prudent pe Engels, să-l
ignoreze cu desăvîrșire pe Feuerbach și să se învîrtească

exclusiv în jurul lui Plehanov. Căci ei nu fac decît să se învîrtească într-un cerc vicios și să se dedea la o cioro-văială meschină și plicticoasă, legîndu-se de un cuvînt sau altul al acestui discipol al lui Engels, dar eschivîndu-se în mod laș de la o analiză directă a concepției învățătorului însuși! Și deoarece scopul sumarelor însemnări de față este de a arăta caracterul reacționar al machismului și justetea materialismului lui Marx și Engels, vom lăsa la o parte zarva pe care au stîrnit-o împotriva lui Plehanov machiștii care se pretind marxiști și ne vom adresa direct lui Engels, pe care încercăm să-l infirme empiriocriticul V. Cernov. Articolul „Marxismul și filozofia transcendentă”, apărut în cartea sa „Studii filozofice și sociologice” (Moscova, 1907 — culegere de articole scrise, cu rare excepții, înainte de 1900), începe de-a dreptul cu încercarea de a stabili existența unei opoziții între Marx și Engels, aducînd totodată acestuia din urmă învinuiri de „materialism dogmatic naiv”, de „dogmatism materialist extrem de grosolan” (pag. 29 și 32). D-l V. Cernov declară că în sprijinul afirmațiilor sale e „de ajuns” să citeze considerațiile lui Engels împotriva lucrului în sine kantian și împotriva liniei filozofice a lui Hume. Cu aceste considerații vom și începe.

În lucrarea sa „Ludwig Feuerbach”, Engels declară că orientările filozofice fundamentale sînt materialismul și idealismul. Materialismul consideră natura factor prim, iar spiritul factor secund: el pune pe primul loc existența, iar pe locul al doilea gîndirea. Idealismul procedează invers. Engels ia ca punct de plecare această deosebire fundamentală dintre cele „două mari tabere” în care se împart filozofii „diferitelor școli” idealiste și materialiste, învinuind pur și simplu de „confuzie” pe cei care întrebuintează în alt sens expresiile idealism și materialism.

„Problema supremă a întregii filozofii”, „marea problemă fundamentală a oricărei filozofii, și îndeosebi a filozofiei moderne” — spune Engels —, este „problema raportului dintre gîndire și existență, dintre spirit și natură”. Împărțind pe filozofi în „două mari tabere” din punctul de vedere al acestei probleme fundamentale,

Engels arată că problema fundamentală a filozofiei „mai prezintă însă și o altă latură“, și anume: „ce raport există între ideile noastre despre lumea înconjurătoare și această lume însăși? Este oare gândirea noastră în stare să cunoască lumea reală? Sîntem noi oare în stare să obținem, în reprezentările și în noțiunile noastre despre lumea reală, o imagine justă (ein richtiges Spiegelbild) a realității?“ *

„Marea majoritate a filozofilor răspund afirmativ la întrebarea de mai sus“ — spune Engels, referindu-se nu numai la toți materialistii, ci și la cei mai consecvenți idealisti, de pildă la idealistul absolut Hegel, care vedea în lumea reală întruchiparea așa-zisei „idei absolute“, preexistente din veci, și considera că spiritul omului, cunoscînd în mod just lumea reală, cunoaște în și prin ea „ideea absolută“.

„Dar mai există alături de aceștia“ (adică alături de materialistii și idealistii consecvenți) „o altă serie de filozofi care neagă posibilitatea unei cunoașteri a lumii, sau cel puțin a unei cunoașteri complete. Printre aceștia se numără, dintre filozofii moderni, Hume și Kant, care au jucat un rol foarte important în dezvoltarea filozofiei...“ ⁴⁰

Citînd aceste cuvinte ale lui Engels, d-l Cernov se aruncă în luptă. La cuvîntul „Kant“ el dă următoarea notă:

„În 1888 era destul de ciudat să numești «moderni» niște filozofi cum sînt Kant și mai ales Hume. În acel timp ar fi fost mai firesc să se audă numele unor autori ca Cohen, Lange, Riehl, Laas, Liebmann, Göring etc. Se pare însă că Engels nu prea era tare în filozofia «modernă»“ (pag. 33, nota 2).

D-l V. Cernov nu se dezmente. Atît în problemele economice cît și în cele filozofice, el se comportă aidoma

* F. Engels. „L. Feuerbach“ etc., ediția a 4-a germană, pag. 15. Traducerea rusă, ediția Geneva 1905, pag. 12—13. D-l V. Cernov traduce textual prin „зеркальное отражение“ (reflectare de oglindă) cuvîntul german Spiegelbild, reproșîndu-i lui Plehanov că redă „Într-o formă foarte atenuată“ teoria lui Engels, deoarece spune în rusește pur și simplu „reflectare“ și nu „reflectare de oglindă“. D-l Cernov caută nod în papură: cuvîntul Spiegelbild este întrebunțat în limba germană și în sensul de Abbild (reflectare, imagine. — Nota trad.).

personajului turghenievean Vorosișov⁴¹, nimicind, prin simpla invocare a unor nume „savante“, cînd pe ignorantul de Kautsky *, cînd pe ignorantul de Engels ! Nenorocirea e însă că toate somitățile pe care le înșiră d-l Cernov sînt chiar acei *neokantieni* pe care, în aceeași pagină a lucrării sale „L. Feuerbach“, Engels îi numește teoreticieni *reacționari* care încearcă să reînvie cadavrele doctrinelor de mult infirmate ale lui Kant și Hume. Bravul domn Cernov n-a înțeles că în acest pasaj Engels îi vizează tocmai pe profesorii confuzioniști care sînt reputați ca gînditori cu autoritate (pentru machism) !

După ce arată că încă Hegel a adus argumente „decisive“ împotriva lui Hume și a lui Kant și că în completarea acestor argumente Feuerbach a formulat o serie de considerații mai mult spirituale decît profunde, Engels continuă : „Cea mai zdrobitoare dezmințire a acestor fantezii (sau născociri, Schrullen) filozofice, ca și a tuturor celorlalte, este practica, și anume experimentul și industria. Dacă putem dovedi justetea concepției noastre despre un fenomen natural reproducîndu-l noi înșine, producîndu-l din condițiile lui, ba punîndu-l chiar în slujba scopurilor noastre, s-a sfîrșit cu inezizabilul“ (sau incognoscibilul : unfassbaren — acest cuvînt important este omis atît în traducerea lui Plehanov cît și în aceea a d-lui V. Cernov) „lucru în sine“ al lui Kant. Substanțele chimice produse în corpurile vegetale și animale au rămas asemenea «lucruri în sine» pînă cînd chimia organică a început să le prepare una după alta ; prin aceasta «lucrul în sine» deveni un «lucru pentru noi», ca, de pildă, alizarina, materia colorantă extrasă din roibă, pe care n-o mai obținem din rădăcinile de roibă, ci o extragem mult mai ieftin și mai simplu din gudron“ (op. cit., pag. 16)⁴².

Citind acest raționament, d-l V. Cernov își iese cu totul din fire și-l nimicește definitiv pe bietul Engels. Ascultați : „Faptul că din gudron poate fi extrasă «mai ieftin și mai simplu» alizarina nu va stîrni, desigur, mirarea nici unui neokantian. Dar că din același gudron poate

* V. III. „Problema agrară“, partea 1, Petersburg, 1908, pag. 195 (vezi și V. I. Lenin. Opere complete, vol. 5, Editura politică, 1961, ediția a doua, pag. 145—146. — Nota trad.).

fi obținută tot atît de ieftin, o dată cu alizarina, și infirmarea «lucrului în sine», aceasta va părea, desigur, și nu numai neokantienilor, o descoperire remarcabilă și nemaiauzită“.

„Se pare că Engels, aflînd că, după Kant, «lucrul în sine» nu poate fi cunoscut, a transformat această teoremă în reciproca ei, conchizînd că tot ce nu este cunoscut constituie un lucru în sine...” (pag. 33).

Uite ce e, d-le machist : ești liber să minți, dar păstrează cel puțin măsura ! D-ta denaturezi chiar acum, sub privirile publicului, pasajul pe care l-ai citat din Engels și pe care vrei „să-l dărîmi“ fără să înțelegi măcar despre ce este vorba !

În primul rînd, nu este adevărat că Engels „se străduiește să infirme existența lucrului în sine“. Engels spune clar și răspicat că el contestă *inesizabilul* (sau *incognoscibilul*) lucru în sine al lui Kant. D-l Cernov denaturează concepția materialistă a lui Engels despre existența lucrurilor independent de conștiința noastră. În al doilea rînd, dacă teorema lui Kant afirmă că lucrul în sine este incognoscibil, teorema „*reciprocă*“ ar glăsuia astfel : *incognoscibilul* este lucrul în sine ; d-l Cernov a substituit însă incognoscibilului *ceea ce nu este cunoscut*, neînțelegînd că prin această substituție el a încurcat și a falsificat din nou concepția materialistă a lui Engels !

Dl. V. Cernov este atît de derutat de reacționarii filozofiei oficiale pe care și i-a ales ca mentori, încît s-a apucat să facă tapaj și să vocifereze împotriva lui Engels *fără să fi înțeles o iotă* din pasajul la care s-a referit. Să încercăm a explica acestui reprezentant al machismului despre ce este vorba aici.

Engels spune clar și categoric că obiecțiile lui sînt îndreptate atît împotriva lui Hume cît și împotriva lui Kant. Or, Hume nici nu pomeneste de „lucruri în sine ce nu pot fi cunoscute“. Ce au deci comun acești doi filozofi ? Faptul că ei *separă în principiu* „fenomenele“ de ceea ce se manifestă în ele, senzația de ceea ce se percepe prin ea, lucrurile pentru noi de „lucrurile în sine“, cu deosebirea că Hume nici nu vrea să audă de „lucruri în sine“, considerînd că însăși ideea de „lucru

în sine“ e inadmisibilă din punct de vedere filozofic, e pur și simplu „metafizică“ (cum spun adepții lui Hume și Kant), în timp ce Kant admite existența „lucrului în sine“, pe care însă îl declară „incognoscibil“, principial deosebit de fenomen, aparținând unui domeniu principial diferit, domeniului „de dincolo“ (Jenseits), care e inaccesibil cunoașterii, dar se revelează credinței.

În ce constă esența obiecției lui Engels? Ieri nu știam că în gudron există alizarină, azi am aflat că există⁴³. Se pune întrebarea: a existat ieri alizarina în gudron?

Firește că da. Orice îndoială în această privință ar fi o batjocură la adresa științelor moderne ale naturii.

Și din moment ce răspundem afirmativ la întrebarea de mai sus, decurg de aici trei importante concluzii gno-seologice:

1) Lucrurile există independent de conștiința noastră, independent de senzațiile noastre, în afara noastră, căci e neîndoielnic că alizarina a existat și ieri în gudron și tot atât de neîndoielnic e că ieri nu știam nimic despre această existență, nu căpătasem nici un fel de senzații din partea acestei alizarine.

2) Nu există și nici nu poate exista vreo deosebire principială între fenomen și lucru în sine. Nu există decât deosebirea dintre ceea ce este cunoscut și ceea ce încă nu este cunoscut, iar elucubrațiile filozofice ale acelor care pretind că între fenomen și lucru în sine există un hotar de nebrecut, că lucrul în sine se află „dincolo“ de fenomene (Kant) sau că ar fi posibil și necesar să ne despărțim printr-o barieră filozofică de problema lumii necunoscute încă într-o privință sau alta, dar existente în afara noastră (Hume), toate acestea nu sînt decât absurdități, Schrullen, tertipururi, născociri.

3) În domeniul teoriei cunoașterii, ca și în toate celelalte domenii ale științei, trebuie să privim lucrurile în mod dialectic, adică să nu considerăm cunoașterea noastră ca ceva definitiv și imuabil, ci să analizăm în ce mod apare *cunoașterea* din *necunoaștere*, în ce mod cunoașterea incompletă, neprecisă devine mai completă și mai precisă.

O dată ce veți adopta punctul de vedere al dezvoltării cunoașterii umane din necunoaștere, veți vedea că milioane de exemple tot atât de simple ca descoperirea alizarinei în gudron, milioane de observații nu numai din istoria științei și tehnicii, dar și din viața de fiecare zi a tuturor și a fiecăruia demonstrează omului transformarea „lucrurilor în sine“ în „lucruri pentru noi“, apariția „fenomenelor“, atunci când organele noastre senzoriale primesc un impuls din afară din partea unui obiect sau altuia, și dispariția „fenomenelor“, atunci când un obstacol sau altul împiedică un obiect — despre care știm că există — să exercite vreo acțiune asupra organelor noastre senzoriale. De aici rezultă în mod necesar o singură concluzie, la care ajung toți oamenii în practica lor vie și pe care materialismul o pune în mod conștient la baza gnoseologiei sale, și anume că în afara noastră și independent de noi există obiecte, lucruri, corpuri, că senzațiile noastre sînt imagini ale lumii exterioare. Teoria contrară a lui Mach (corpurile sînt complexe de senzații) este o jalnică ineptie idealistă. Iar d-l Cernov și-a vădit încă o dată, în „analizarea“ ideilor lui Engels, însușirile sale specific voroșiloviene: exemplul simplu invocat de Engels i s-a părut „straniu și naiv“! El consideră drept filozofie numai născocirile savante, nefiind în stare să facă distincție între eclecticismul profesoral și teoria materialistă consecventă a cunoașterii.

Examinarea tuturor celorlalte considerații ale d-lui Cernov nu este nici posibilă, nici necesară, pentru că ele nu sînt decît ineptii pretențioase (de pildă afirmația că atomul este un lucru în sine pentru materialisti!). Relevăm doar pasajul în care se spune că punctul de vedere al lui Marx se deosebește de cel al lui Engels, pasaj care are o legătură cu tema noastră (și care se pare că a derutat pe unii). Este vorba de teza *a doua* a lui Marx despre Feuerbach și de modul în care Plehanov a tradus cuvîntul *Diesseitigkeit* *.

* — caracter netranscendent. — *Nota trad.*

Iată această a 2-a teză :

„Problema dacă gândirea omenească ajunge la adevărul obiectiv nu este o problemă teoretică, ci una practică. În practică trebuie omul să dovedească adevărul, adică forța și caracterul real, netrascendent al gândirii sale. Controversa în jurul realității sau nerealității unei gândiri care se rupe de practică este o chestiune pur scolastică“⁴⁴.

În locul expresiei „să dovedească caracterul netrascendent al gândirii“ (traducere literală), Plehanov scrie : să facă dovada că gândirea „nu se oprește dincoace de fenomene“. Iar d-l V. Cernov țipă : „contradicția dintre Engels și Marx este înlăturată foarte simplu“ ; „rezultă că Marx ar fi admis, ca și Engels, cognoscibilitatea lucrurilor în sine și caracterul transcendent al gândirii“ (op. cit., pag. 34, notă).

E greu să ai de-a face cu un Voroșilov care în fiecare frază îngrămădește un noian de confuzii ! Este o ignoranță crasă, d-le Viktor Cernov, să nu știi că toți materialiiști admit cognoscibilitatea lucrurilor în sine. Este o ignoranță crasă sau o neglijență condamabilă, d-le Viktor Cernov, să uiți *chiar prima* frază a tezei, fără a observa că „adevărul obiectiv“ (gegenständliche Wahrheit) al gândirii *nu înseamnă altceva decât existența* obiectelor (= „lucrurile în sine“), reflectate în mod *veridic* de gândire. Numai un agramat, d-le Viktor Cernov, poate să afirme că din parafraza lui Plehanov (Plehanov dă o parafrază, și nu o traducere) „ar rezulta“ că Marx atribuie gândirii *un caracter transcendent*. Căci numai humeiștii și kantienii consideră că gândirea umană se oprește „dincoace de fenomene“. Pentru toți materialiiștii, inclusiv materialiiștii din secolul al XVII-lea cu care se războiește episcopul Berkeley (vezi „Introducere“), „fenomenele“ sînt „lucruri pentru noi“ sau *copii* ale „obiectelor în sine“. Firește, parafraza folosită de Plehanov nu este obligatorie pentru cei care vor să-l cunoască pe Marx însuși, dar este obligatoriu să aprofundezi ideea lui Marx, iar nu să te lansezi în tirade în maniera lui Voroșilov.

Este demn de relevat că, dacă unii preținși socialiști vădesc o anumită nedorință sau incapacitate de a apro-

funda „tezele“ lui Marx, în schimb uneori autori burgezi de lucrări de filozofie dau dovadă de mai multă conștiințiozitate. Cunoscut un asemenea autor, care, studiind filozofia lui Feuerbach, s-a ocupat de analiza „tezelor“ lui Marx. Este profesorul Albert Lévy, care, în capitolul al treilea al părții a doua a cărții sale despre Feuerbach *, a cercetat amănunțit influența acestuia din urmă asupra lui Marx. Fără a insista asupra chestiunii dacă Lévy îl interpretează peste tot în mod just pe Feuerbach și lăsînd la o parte felul cum îl critică pe Marx din punct de vedere burghez obișnuit, vom reproduce doar pasajul în care el examinează conținutul filozofic al celebrelor „teze“ ale lui Marx. „Marx“ — spune A. Lévy referindu-se la prima teză — „admite, pe de o parte, împreună cu întregul materialism anterior și cu Feuerbach, că reprezentărilor noastre despre lucruri le corespund obiecte reale și distincte (de sine stătătoare, distincts) în afara noastră...”

Precum poate vedea cititorul, lui Albert Lévy îi este din capul locului clară poziția fundamentală a oricărui materialism, a „întregului“ materialism „anterior“, și nu numai a celui marxist: admiterea existenței obiectelor reale în afara noastră, obiecte cărora le „corespund“ reprezentările noastre. Acest adevăr elementar, valabil pentru *întregul* materialism în general, e necunoscut doar machiștilor ruși. Și Lévy continuă:

„...El regretă, pe de altă parte, că materialismul a lăsat în seama idealismului aprecierea importanței forțelor active“ (adică a practicii omenești). „După părerea lui Marx, aceste forțe active trebuie să fie smulse idealismului, pentru a fi integrate în sistemul materialist, dîndu-li-se însă, firește, caracterul real și sensibil pe care idealismul nu i le putea recunoaște. Ideea lui Marx este, așadar, următoarea: așa precum reprezentărilor noastre le corespund obiecte reale în afara noastră, tot astfel activității noastre fenomenale îi corespunde o activitate reală în afara noastră, o activitate a lucrurilor; în acest

* Albert Lévy. „La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande“. Paris, 1904, pp. 249—338 — influența lui Feuerbach asupra lui Marx; pag. 290—298 — analiza „tezelor“.

sens, omenirea participă la absolut nu numai prin intermediul cunoașterii teoretice, ci și prin intermediul activității practice; și întreaga activitate omenească capătă astfel o demnitate, o măreție care-i permit să pășească alături de teorie; activitatea revoluționară capătă de aici înaintea o semnificație metafizică...“.

A. Lévy e profesor. Iar un profesor care se respectă nu poate să nu ocărăască pe materialişti, numindu-i metafizicieni. Pentru profesorii idealişti, humeişti și kantieni, orice materialism este „metafizică“, pentru că în spatele fenomenului (al lucrului pentru noi) el vede realul din afara noastră; de aceea A. Lévy are în fond dreptate când spune că, după Marx, „activității fenomenale“ a omenirii îi corespunde „o activitate a lucrurilor“, cu alte cuvinte practica omenească are nu numai o semnificație fenomenală (în sensul humeist și kantian al acestui cuvânt), ci și una obiectiv-reală. Criteriul practicii, după cum vom arăta pe larg la locul cuvenit (§ 6), are la Marx cu totul altă semnificație decât la Mach. „Omenirea participă la absolut“ înseamnă: cunoașterea omului reflectă adevărul absolut (vezi mai jos, § 5), practica omenirii, verificând reprezentările noastre, confirmă în ele ceea ce corespunde adevărului absolut. A. Lévy continuă:

„...Ajuns în acest punct, Marx se lovește, firește, de obiecțiile criticii. El a admis existența lucrurilor în sine, a căror traducere omenească o constituie teoria noastră, și de aceea nu poate ocoli obiecția curentă: care-i garanția fidelității acestei traduceri? Cum se poate dovedi că ideea umană vă dă un adevăr obiectiv? La această obiecție, Marx răspunde în teza a doua“ (pag. 291).

Precum vede cititorul, A. Lévy nu se îndoiește nici o clipă de faptul că Marx admite existența lucrurilor în sine!

2. DESPRE „TRANSCENSUS“, SAU CUM ÎL „PRÉLUCREAZĂ“ V. BAZAROV PE ENGELS

Dar dacă machişti ruși care se pretind marxiști au ocolit în mod diplomatic *una* dintre cele mai categorice și mai precise afirmații ale lui Engels, în schimb o *altă*

afirmație a fost „prelucrată“ de ei cu totul în spiritul lui Cernov. Oricît de plicticoasă și de trudnică ar fi sarcina de a îndrepta denaturările și falsificările de sens în citate, ea nu poate fi ocolită de acela care vrea să vorbească despre machiștii ruși.

Iată cum l-a prelucrat Bazarov pe Engels.

În articolul său „Despre materialismul istoric“ *, referindu-se la agnosticii englezi (filozofii liniei Hume), Engels spune :

„...Agnosticul nostru admite că tot ceea ce știm se bazează pe comunicările (Mitteilungen) pe care le primim prin mijlocirea simțurilor...“.

Să notăm, așadar, pentru machiștii noștri că agnosticul (humeistul) ia și el ca punct de plecare *senzațiile* și nu admite nici un alt izvor al cunoașterii. Agnosticul este un „pozitivist“ pur — iată un lucru pe care trebuie să-l știe adepții „celui mai nou pozitivism“ !

„...Dar — adaugă dînsul (agnosticul) — de unde știm noi că simțurile noastre ne dau imagini (Abbilder) juste ale obiectelor percepute de ele ? Iar în continuare ne relatează : atunci cînd vorbește despre lucruri sau despre însușirile acestora, nu se referă în realitate la înseși aceste lucruri și la însușirile acestora, despre care nu poate ști nimic cert, ci numai la impresiile pe care ele le-au făcut asupra simțurilor sale...“ ⁴⁵

Care sînt cele două linii filozofice pe care le opune aici Engels una alteia ? Prima linie consideră că simțurile noastre ne dau imagini juste ale lucrurilor, că noi cunoaștem *înseși aceste lucruri*, că lumea exterioară acționează asupra organelor noastre senzoriale. Acesta e materialismul cu care agnosticul nu este de acord. Dar care e *esența* liniei agnosticului ? Aceea că el nu *trece dincolo* de senzații, că *el se oprește dincoace de fenomene*, refuzînd să vadă ceva „cert“ dincolo de senzații. Despre *înseși aceste lucruri* (adică despre lucrurile în sine, despre „obiec-

* Prefața la traducerea engleză a lucrării „Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință“, prefață tradusă în limba germană chiar de Engels, în „Neue Zeit“, XI, 1 (1892—1893, nr. 1), pag. 15 și urm. O traducere rusă — singura, dacă nu mă înșel — a apărut în culegerea : „Materialismul istoric“, pag. 162 și urm. Pasajul reprodus mai jos este citat de Bazarov în „Eseuri «asupra» filozofiei marxiste“, pag. 64.

tele în sine“, cum spuneau materialişti cu care era în controversă Berkeley) nu putem şti nimic cert — iată ce declară cât se poate de categoric agnosticul. Cu alte cuvinte, în controversa la care se referă Engels, materialistul afirmă existenţa şi cognoscibilitatea lucrurilor în sine, pe când agnosticul *nu admite nici măcar ideea* de lucruri în sine, declarând că nu putem şti nimic cert în privinţa lor.

Se pune întrebarea : prin ce se deosebeşte punctul de vedere al agnosticului, expus de Engels, de punctul de vedere al lui Mach ? Prin „noul“ cuvîntel „element“ ? Dar e o adevărată copilărie să se creadă că terminologia e în stare să modifice linia filozofică, că senzaţiile botezate „elemente“ încetează să fie senzaţii ! Sau poate prin „ideea nouă“ că unele şi aceleaşi elemente formează într-o conexiune fizicul, iar în alta psihicul ? Dar n-aţi observat oare că şi agnosticul lui Engels pune „impresiile“ în locul „lucrurilor înseşi“ ? Înseamnă că *în fond* agnosticul face şi el distincţie între „impresiile“ fizice şi cele psihice ! Deosebirea este iarăşi *pur* terminologică. Când Mach declară : corpurile *sînt* complexe de senzaţii, el este berkeleyan. Când „se corectează“ spunînd : „elementele“ (senzaţiile) pot fi fizice într-o conexiune şi psihice în alta, el este agnostic, humeist. Între aceste două *linii* se mişcă filozofia lui Mach, fără a le depăşi, şi trebuie să fii foarte naiv ca să-l crezi pe cuvînt pe acest confuzionist cînd declară că „a depăşit“ realmente şi materialismul şi idealismul.

În expunerea sa, Engels în mod intenţionat nu citează nici un nume, pentru că el nu critică pe cutare sau cutare reprezentant al humeismului (filozofii de profesie sînt foarte înclinaţi să numească sisteme originale infimele lor modificări de terminologie sau de argumentare), ci *întreaga* linie a humeismului. Engels nu critică particularităţile, ci esenţa ; el ia punctele fundamentale în care *se îndepărtează* de materialism *toţi* humeiştii, şi de aceea critica lui vizează şi pe Mill, şi pe Huxley, şi pe Mach. Fie că spunem că materia este o posibilitate permanentă de senzaţii (după John Stuart Mill), fie — că materia reprezintă complexe mai mult sau mai puţin stabile de „elemente“ — senzaţii (după E. Mach), şi într-un caz şi în

celălalt rămînem *în limitele* agnosticismului sau humeismului; amîndouă aceste puncte de vedere sau, mai bine zis, amîndouă aceste formulări *se încadrează* în expunerea agnosticismului așa cum a fost făcută de Engels: agnosticul refuză să meargă dincolo de senzații, declarînd că *nu poate* ști nimic cert despre izvorul lor sau despre originalul lor etc. Și dacă Mach acordă o mare importanță divergenței dintre el și Mill în problema de față, aceasta se explică prin faptul că lui Mach i se potrivește de minune epitetul Flohknacker, dat de Engels profesorilor titulari. Introducînd mici corective și schimbînd terminologia, în loc să abandonați echivocul vostru punct de vedere fundamental, dv., domnilor, nu faceți decît să striviți purici.

Și cum combate materialistul Engels — la începutul articolului său Engels opune fățiș și categoric materialismul său agnosticismului — argumentele de mai sus?

„...Aceasta este, fără îndoială — spunc el —, un punct de vedere care pare să fie greu de combătut pe calea simplei argumentări. Dar, mai înainte ca oamenii să fi argumentat, ei au acționat. «La început a fost fapta». Și fapta omenească rezolvase această dificultate cu mult înainte ca sofisticăria omenească să o fi inventat. The proof of the pudding is in the eating“ (proba budincii o faci mîncînd-o).

„În momentul în care întrebuițăm un obiect pentru satisfacerea trebuințelor noastre potrivit proprietăților pe care le descoperim la el, în același moment supunem exactitatea sau inexactitatea percepțiilor simțurilor noastre unei probe care nu poate da greș. Dacă aceste percepții n-au fost exacte, atunci și aprecierea noastră cu privire la posibilitatea de utilizare a unui astfel de obiect trebuie să fie inexactă, și încercarea noastră de a-l utiliza trebuie să dea greș. Dar dacă ne atingem scopul, dacă constatăm că obiectul corespunde reprezentării noastre despre el, că îndeplinește funcția în vederea căreia a fost folosit, atunci avem dovada categorică că, înăuntrul acestor limite, percepțiile noastre despre obiect și despre proprietățile sale corespund * realității existente în afara noastră...“

* Traducătorul rus al acestei lucrări a lui Engels a folosit aici cuvîntul „sovpadat“, care într-un sens înseamnă „a corespunde“, iar în alt sens „a coincide“. — *Nota trad.*

Prin urmare, teoria materialistă, teoria reflectării obiectelor în gândirea noastră, este expusă în rîndurile de mai sus cu o claritate desăvîrșită : în afara noastră există lucruri. Percepțiile și reprezentările noastre sînt imagini ale acestor lucruri. Verificarea acestor imagini, separarea imaginilor adevărate de cele eronate se face cu ajutorul practicii. Dar să vedem ce spune Engels mai departe (Bazarov își încheie aici citatul din Engels sau din Plehanov, considerînd, probabil, de prisos să examineze punctul de vedere al lui Engels însuși).

„...Dimpotrivă, dacă constatăm că am făcut o greșală, de cele mai multe ori nu durează mult pînă cînd îi găsim cauza ; atunci constatăm fie că percepția care se află la baza încercării noastre a fost ea însăși incompletă și superficială, fie că a fost legată de rezultatele altor percepții într-un chip nejustificat de situație“ (traducerea rusă a lucrării „Despre materialismul istoric“ nu este fidelă). „Atîta vreme cît dezvoltăm și utilizăm just simțurile noastre și desfășurăm acțiunea noastră în limitele trasate de percepțiile just înregistrate și utilizate, vom constata că succesele acțiunilor noastre fac dovada concordanței (Übereinstimmung) percepțiilor noastre cu natura obiectivă (gegenständlich) a obiectelor percepute. După cîte știm pînă acum, n-am fost niciodată nevoiți să tragem concluzia că percepțiile simțurilor noastre, științificește controlate, produc în creierul nostru reprezentări despre lumea exterioară care prin natura lor se îndepărtează de realitate sau că există o neconcordanță inerentă între lumea exterioară și percepțiile simțurilor noastre despre ea.

Dar atunci vine agnosticul neokantian și ne spune...“⁴⁶

Să lăsăm pentru altădată examinarea argumentelor neokantiene. Menționăm doar că oricine cunoaște cît de cît această problemă sau chiar și numai un om pur și simplu atent nu poate să nu-și dea seama că ceea ce expune Engels în rîndurile de mai sus nu este altceva decît materialismul cu care se războiesc pretutindeni și întotdeauna toți machiștii. Priviți acum cu ce procedee îl prelucrează Bazarov pe Engels :

„Aici — scrie Bazarov cu privire la sus-indicatul frag-

ment din citat — Engels ia într-adevăr atitudine împotriva idealismului kantian...”

Nu e adevărat. Bazarov face confuzie. În fragmentul citat de el și pe care noi l-am reprodus mai complet, *nu ne spune absolut nimic nici* despre kantianism, *nici* despre idealism. Dacă Bazarov ar fi citit într-adevăr tot articolul lui Engels, el n-ar fi putut să nu vadă că *abia în alineatul următor* începe Engels să vorbească despre neokantianism și despre întreaga linie a lui Kant, și anume acolo unde am întrerupt citatul. Și dacă Bazarov ar fi citit cu atenție pasajul pe care chiar el l-a citat și dacă ar fi reflectat asupra conținutului acestuia, el n-ar fi putut să nu vadă că argumentele agnosticului, combătute aici de Engels, nu conțin *absolut nimic* idealist și nici kantian, deoarece idealismul începe numai acolo unde filozoful afirmă că lucrurile sînt senzațiile noastre; iar kantianismul începe acolo unde filozoful declară că lucrul în sine există, dar este incognoscibil. Bazarov a confundat kantianismul cu humeismul, și a făcut această confuzie pentru că, fiind el însuși pe jumătate berkeleyian și pe jumătate humeist de nuanță machistă, nu înțelege (după cum vom arăta în chip amănunțit mai încolo) deosebirea dintre opoziția humeistă față de kantianism și cea materialistă.

„...Dar vai! — continuă Bazarov — argumentarea lui este îndreptată în aceeași măsură împotriva filozofiei lui Plehanov ca și împotriva celei a lui Kant; școala Plehanov-Ortodox păcătuiește, după cum a semnalat deja Bogdanov, printr-o fatală eroare în ceea ce privește conștiința. Asemenea tuturor idealiștilor, Plehanov crede că tot ce este dat prin simțuri, adică dat în conștiință, este «subiectiv», că a lua ca punct de plecare numai ceea ce este efectiv dat înseamnă a fi solipsist, că existența reală poate fi găsită numai dincolo de limitele a tot ce este nemijlocit dat...”

Asta e ceva cu totul în maniera lui Cernov, care vrea să ne convingă că Liebknecht a fost un narodnic neaș rus! Dacă Plehanov e un idealist care s-a îndepărtat de Engels, de ce nu sînteți materialist dv., care vă pretindeți adept al lui Engels? Toate acestea nu sînt, tov. Bazarov, decît niște mizerabile mistificări! Prin expresia machistă

„*ceea ce este nemijlocit dat*“ începeți să ștergeți deosebirea dintre agnosticism, idealism și materialism. Când veți înțelege oare că „*ceea ce este nemijlocit dat*“, „*ceea ce este efectiv*“ nu e decît o confuzie a machiștilor, a imanenților și a altor reacționari în domeniul filozofiei, o mascaradă în care agnosticul (iar uneori, ca în cazul lui Mach, și idealistul) se travestește în materialist? Pentru materialist este „*efectiv dată*“ lumea exterioară, a cărei imagine o constituie senzațiile noastre. Pentru idealist sînt „*efectiv date*“ senzațiile, iar lumea exterioară este considerată a fi un „*complex de senzații*“. Pentru agnostic sînt „*nemijlocit date*“ tot senzațiile, cu deosebirea că el *nu merge mai departe* nici spre recunoașterea materialistă a realității lumii exterioare, nici spre afirmația idealistă că lumea e senzația noastră. Iată de ce expresia dv. : „*existența reală*“ (după Plehanov) „*poate fi găsită numai dincolo de limitele a tot ce este nemijlocit dat*“ constituie un nonsens, care rezultă în mod inevitabil din poziția dv. machistă. Dar dacă sînteți în drept să vă situați pe orice poziție vă convine, inclusiv cea machistă, n-aveți însă nici un drept să-l denaturați pe Engels din moment ce vă referiți la el. Or, din cuvintele lui Engels reiese cît se poate de clar că pentru materialist existența reală se află *dincolo de limitele* „*percepțiilor senzoriale*“, ale impresiilor și reprezentărilor omului, în timp ce agnosticul consideră că *dincolo* de aceste percepții nu se poate merge. Bazarov dă crezare afirmației lui Mach, Avenarius și Schuppe că ceea ce este „*nemijlocit*“ (sau efectiv) dat ar reuni, în cadrul faimoasei coordonări „*indisolubile*“, atît *Eul* care percepe cît și mediul perceptut, și caută să-i atribuie pe neobservate materialistului Engels această ineptie!

„...Pasajul de mai sus a fost parcă anume scris de Engels pentru a spulbera, într-o formă cît mai populară și mai accesibilă, această confuzie idealistă...”

Nu degeaba a făcut Bazarov școală la Avenarius! Discipolul continuă mistificarea la care recurge maestrul. Sub pretextul de a combate idealismul (despre care Engels nici nu vorbește aici), el strecoară prin contrabandă „*coordonarea*“ *idealistă*. Destul de abil, tov. Bazarov!

„...Agnosticul întreabă : de unde știm noi că simțurile noastre subiective ne dau o imagine justă a obiectelor ?...“

Eroare, tov. Bazarov ! Engels nu afirmă nici el și nu atribuie nici adversarului său, agnosticul, o ineptie ca aceea a simțurilor „*subiective*“. Nu există alte simțuri în afară de cele omenești, adică „*subiective*“, căci noi judecăm din punctul de vedere al omului și nu al unui duh al pădurii. Iar vrei să-i atribuieți lui Engels concepții machiste : agnosticul, spuneți dv., consideră că simțurile, mai precis : senzațiile sînt *numai* subiective (agnosticul *nu* consideră că este așa !), pe cînd Avenarius și cu mine „am coordonat“ obiectul într-o conexiune indisolubilă cu subiectul. Destul de abil, tov. Bazarov !

„...Ce numiți voi însă «just» ? — replică Engels. — Just este ceea ce e confirmat de practica noastră ; prin urmare, în măsura în care percepțiile noastre senzoriale sînt confirmate de experiență, ele nu sînt «subiective», adică nu sînt arbitrar, sau iluzorii, ci ca atare juste, reale...“

Eroare, tov. Bazarov ! Problemei existenței lucrurilor în afara senzațiilor, percepțiilor și reprezentărilor noastre i-ați substituit problema criteriului justeței reprezentărilor noastre despre „înseși aceste“ lucruri, sau, mai bine zis, cu ajutorul problemei a doua *ați eclipsat-o* pe cea dintîi. Engels însă spune clar și categoric că de agnostic îl desparte nu numai îndoiala acestuia în ceea ce privește justețea imaginilor, ci și faptul că acesta se îndoiește dacă se poate vorbi despre *lucrurile înseși*, dacă se poate ști „în mod cert“ că ele există. De ce i-a trebuit lui Bazarov această măsluire ? Pentru a întuneca, pentru a încurca problema, *fundamentală* pentru materialism (și pentru Engels ca materialist), dacă lucrurile care prin acțiunea lor asupra organelor noastre senzoriale provoacă senzațiile există în afara conștiinței noastre. Nu poți fi materialist dacă nu răspunzi afirmativ la această întrebare. dar poți fi materialist avînd păreri diferite în problema criteriului justeței imaginilor pe care ni le furnizează simțurile.

Bazarov face iarăși confuzie cînd îi atribuie lui Engels. în controversa acestuia cu agnosticul, afirmația absurdă

și plină de ignoranță că percepțiile noastre senzoriale sînt confirmate de „*experiență*”. Engels n-a întrebuițat și nici n-ar putea să întrebuițeze *aici* acest cuvînt, pentru că știa că experiența este invocată și de idealistul Berkeley, și de agnosticul Hume, și de materialistul Diderot.

„...Înăuntrul limitelor în care avem de-a face cu diferitele obiecte în practica noastră, *reprezentările noastre despre obiect și despre proprietățile sale coincid* * cu *realitatea existentă în afara noastră*. «A coincide» nu prea e tot una cu a fi «hieroglifă». Coincid înseamnă : în limitele date, reprezentările noastre senzoriale sînt (subliniat de Bazarov) *chiar* realitatea existentă în afara noastră...”

Sfîrșitul încununează întreagă operă ! Engels e prelucrat după chipul și asemănarea lui Mach, fript și servit cu sos machist. Numai să nu se înece cu el distinșii noștri bucătari.

„Reprezentările senzoriale sînt *chiar* realitatea existentă în afara noastră !”⁴. Aceasta este ineptia fundamentală a machismului, confuzia și eroarea sa fundamentală, din care au rezultat toate celelalte ineptii ale acestei filozofii și pentru care îi laudă pe Mach și pe Avenarius reacționarii inveterați și propovăduitorii obscurantismului popesc — imanenți. Oricît s-a sucit V. Bazarov, oricîte stratageme și abilități a folosit pentru a ocoli punctele delicate, în cele din urmă însă i-a scăpat o frază care trădează natura sa machistă ! A spune : „reprezentările senzoriale sînt *chiar* realitatea existentă în afara noastră” înseamnă să revii la un *humeism* sau *chiar* la un *berkeleyanism* învăluit în negura „coordonării”. Aceasta este o minciună idealistă sau un tertip de agnostic, tovarășe Bazarov, căci reprezentările senzoriale *nu* sînt realitatea existentă în afara noastră, ci numai *imaginea* acestei realități. Vreți să vă agățați de ambiguitatea cuvîntului rusesc *sovpadat* ? Vreți să-l faceți pe cititorul neinițiat să creadă că „sovpadat” înseamnă în cazul de față „a fi identic” și nu „a corespunde” ? Aceasta înseamnă să bazezi întreaga falsificare a lui Engels după chipul și asemănarea

* Vezi nota de la pag. 106. — Nota trad.

lui Mach pe denaturarea sensului unui citat și nimic altceva.

Luăți originalul german și veți găsi cuvintele „stimmen mit” ceea ce înseamnă : corespund, concordă, congrăsuiesc, aceasta din urmă fiind o traducere literală, căci Stimme înseamnă glas. Cuvintele „stimmen mit” *nu pot* avea sensul de „a coincide”. De altfel, chiar și cititorului care nu cunoaște limba germană, dar care îl citește pe Engels cu un pic de atenție, îi e cât se poate de clar — și nu poate să nu-i fie clar — că, de-a lungul întregii sale expuneri, Engels vorbește tot timpul despre „reprezentări senzoriale” ca *imagini* (Abbilder) ale realității existente în afara noastră și că, prin urmare, cuvântul rusesc „совпадат” poate avea aici numai sensul de concordanță, acord etc. A-i atribui lui Engels ideea că „reprezentările senzoriale sînt *chiar* realitatea existentă în afara noastră” este o asemenea perlă de denaturare machistă și de strecurare a agnosticismului și a idealismului sub etichetă materialistă, încît nu i se poate contesta lui Bazarov că a bătut toate recordurile !

Se pune întrebarea : cum poate un om cu mintea întregă să afirme, în deplinătatea facultăților mintale, că „reprezentările senzoriale (indiferent în ce limite) sînt chiar realitatea existentă în afara noastră” ? Pămîntul este o realitate existentă în afara noastră. El nu poate nici „să coincidă” (în sensul de a fi identic) cu reprezentarea noastră senzorială, nici să fie într-o indisolubilă coordonare cu această reprezentare, nici să fie un „complex de elemente” care în altă conexiune sînt identice cu senzațiile, pentru că el, pămîntul, a existat pe cînd nu exista nici omul, nici organe senzoriale și nici materie atît de înalt organizată, încît să devină cît de cît clar vizibilă proprietatea ei de a avea senzații.

Și tocmai pentru disimularea întregii absurdități idealiste a acestei afirmații servesc diferitele teorii artificiale cum sînt : teoria „coordonării”, a „introyecției”, a elementelor nou descoperite ale lumii, pe care le-am examinat în primul capitol. În formularea pe care i-a dat-o involuntar și imprudent Bazarov, fraza de mai sus excelează tocmai prin faptul că dezvăluie clar o ineptie pa-

tență, pe care altfel ar fi trebuit s-o dezgropăm de sub mormane de savante baliverne profesionale, cvasiștiințifice.

Bravo, tovarășe Bazarov ! Încă în timpul vieții dv. vă vom ridica o statuie : pe o parte a soclului va figura maxima dv., iar pe partea cealaltă inscripția : machistului rus care a înmormântat machismul în rîndurile marxiștilor ruși !

Asupra celor două puncte atinse de Bazarov în citatul reprodus, și anume criteriul practicii la agnostici (inclusiv machiștii) și la materialişti, precum și deosebirea dintre teoria reflectării (sau a oglindirii) și teoria simbolurilor (sau a hieroglifelor), vom reveni ulterior. Deocamdată continuăm citatul din Bazarov :

„...Dar ce se află dincolo de aceste limite ? În această privință Engels nu ne spune absolut nimic. El nu manifestă nicăieri dorința de a săvârși acel «transcensus», acea depășire a limitelor lumii date prin simțuri care stă la baza teoriei cunoașterii a lui Plehanov...”

Dincolo de care „aceste” limite ? Oare de cele ale „coordonării” lui Mach și Avenarius, care pretinde a contopi indisolubil *Eul* și mediul, subiectul și obiectul ? Așa cum o pune Bazarov, întrebarea e lipsită de orice sens. Dacă ar pune-o omenește, el ar vedea clar că lumea exterioară se află „dincolo de limitele” senzațiilor, percepțiilor și reprezentărilor omului. Cuvințelul „transcensus” îl trădează însă încă o dată pe Bazarov. Acest cuvințel este un „tertium” specific kantian și humeist, constînd în trasarea unui hotar *principial* între *fenomen* și *lucrul în sine*. Trecerea de la fenomen sau, dacă vreți, de la senzația noastră, percepția noastră etc. la lucrul existent în afara percepției este un *transcensus*, afirmă Kant, *transcensus* admisibil pentru credință, dar nu și pentru știință. Acest transcensus e în genere inadmisibil, obiectează Hume. Și kantienii, ca și humeiștii, îi numesc pe materialişti realiști *transcendentali*, „metafizicienii”, care săvîrșesc o nepermisă *trecere* (în latinește transcensus) dintr-un domeniu într-alt domeniu, principial diferit. În lucrările profesorilor moderni de filozofie care urmează

linia reacționară a lui Kant și Hume puteți întâlni de nenumărate ori (luați, de pildă, pe filozofii menționați de Vorosilov-Cernov), repetată în fel și chip, acuzația că materialismul este „metafizic” și „transcendental”. Împrumutînd de la profesorii reacționari atît cuvîntul cît și felul lor de a gîndi, Bazarov operează cu ele în numele „celui mai nou pozitivism” ! În realitate însă, însăși ideea de „transcensus”, adică ideea existenței unui hotar *principlial* între fenomen și lucru în sine, este o ineptie scornită de agnostici (inclusiv humeiștii și kantienii) și de idealişti. Am lămurit deja acest lucru cînd am invocat exemplul cu alizarina, dat de Engels, și-l vom lămuri și mai bine reproducînd spusele lui Feuerbach și J. Dietzgen. Dar să terminăm mai întîi cu „prelucrarea” lui Engels de către Bazarov :

„...Într-un pasaj din «Anti-Dühring», Engels afirmă că «existența» în afara lumii sensibile constituie o «offene Frage», adică o problemă pentru a cărei rezolvare sau chiar simplă formulare nu dispunem de nici un fel de date”.

Acest argument este repetat de Bazarov după machistul german Friedrich Adler. Iar acest din urmă exemplu este o perlă și mai bună, poate, decît „reprezentările senzoriale” care „sînt chiar realitatea existentă în afara noastră”. La pag. 31 (ediția a 5-a germană) din „Anti-Dühring”, Engels spune :

„Unitatea lumii nu constă în existența ei, deși existența ei este o premisă a unității sale, întrucît pentru a putea fi *unitară* trebuie mai întîi să existe. Existența este în genere o problemă deschisă (offene Frage) începînd de la limita unde încetează cîmpul nostru vizual (Gesichtskreis). Adevărata unitate a lumii constă în materialitatea ei, și aceasta este dovedită nu prin cîteva fraze de scamator, ci printr-o dezvoltare lungă și anevoioasă a filozofiei și a științelor naturii”⁴⁷.

Priviți acum ce ghiveci a făcut bucătarul nostru : Engels vorbește despre existența de *dincolo* de limitele cîmpului nostru vizual, cum ar fi, de pildă, existența oamenilor pe Marte etc. E limpede că o asemenea existență e într-adevăr o problemă deschisă. Iar Bazarov,

parcă anume nereproducînd textual întregul pasaj, îl parafrazează pe Engels în așa fel, încît reiese că problema deschisă ar fi aceea a „*existenței în afara lumii sensibile*“ !! Aceasta e culmea absurdității, și lui Engels i se atribuie aici punctul de vedere al profesorilor de filozofie pe care Bazarov s-a deprins să-i creadă pe cuvînt și pe care J. Dietzgen i-a numit pe drept cuvînt lachei cu diplomă ai obscurantismului popesc sau ai fideismului. Într-adevăr, fideismul afirmă în mod pozitiv că există ceva „în afara lumii sensibile“. Materialiștii, în deplin acord cu științele naturii, resping categoric această afirmație. Iar la mijloc se situează profesorii, kantienii, humeiștii (printre care se află și machiștii) etc., care „au găsit adevărul în afara materialismului și a idealismului“ și care, pentru „a concilia“ cele două puncte de vedere diametral opuse, declară că aceasta este o problemă deschisă. Dacă Engels ar fi spus vreodată așa ceva, ar fi fost o rușine să te intitulezi marxist.

Destul însă ! O jumătate de pagină de citate din Bazarov conțin atîtea confuzii, încît sîntem nevoiți să ne mărginim la cele spuse mai sus, fără a urmări mai departe toate sinuozitățile gîndirii machiste.

3. L. FEUERBACH ȘI J. DIETZGEN DESPRE LUCRUL ÎN SINE

Pentru a arăta cît de absurde sînt afirmațiile machiștilor noștri că materialiștii Marx și Engels ar fi negat existența lucrurilor în sine (adică a lucrurilor în afara senzațiilor, a reprezentărilor noastre etc.) și posibilitatea de a le cunoaște, că ei ar fi admis existența unui hotar principal între fenomen și lucru în sine, vom cita încă cîteva pasaje din Feuerbach. Toată nenorocirea machiștilor noștri e că s-au apucat să repete despre materialismul dialectic ceea ce spun despre el profesorii reacționari fără a cunoaște însă *nici* dialectica, *nici* materialismul.

„Spiritualismul filozofic modern — spune L. Feuerbach — care-și zice idealism aduce materialismului reproșul, după părerea lui nimicitor, că el, materialismul, ar fi dogmatism, întrucît ia ca punct de plecare lumea sensibilă (sinnliche) ca un adevăr incontestabil (ausgemacht),

obiectiv, considerînd-o pe aceasta ca o lume în sine (an sich), adică existentă fără noi, pe cînd în realitate lumea nu este decît un produs al spiritului" (Sämtliche Werke, X. Band, 1866, S. 185).

Nu este oare îndeajuns de clar? Lumea în sine e lumea care există *fără noi*. Acesta e materialismul lui Feuerbach, tot așa precum materialismul secolului al XVII-lea, contestat de episcopul Berkeley, consta în admiterea „obiectelor în sine“, existente în afara conștiinței noastre. Acest „an sich“ („în sine“) al lui Feuerbach e direct opus expresiei „an sich“ a lui Kant: amintiți-vă de pasajul citat mai înainte în care Feuerbach îi reproșează lui Kant că pentru el „lucrul în sine“ nu e decît o „abstracție lipsită de realitate“. Pentru Feuerbach însă „lucrul în sine“ este o „abstracție *c#* realitate“, adică lumea existentă în afara noastră, care este pe deplin cognoscibilă și care nu se deosebește prin nimic principial de „fenomen“.

Și Feuerbach lămurește foarte fin și convingător cît de absurdă e admiterea unui „transcensus“ de la lumea fenomenelor la lumea în sine, a unei prăpastii de netrecut, născocită de popi și preluată de la ei de profesorii de filozofie. Iată una din aceste lămuriri :

„Desigur, produsele fanteziei sînt și ele produse ale naturii, întrucît și forța fanteziei, asemenea tuturor celorlalte forțe ale omului, este în ultimă analiză (zuletzt), prin temelia și originea ei, tot o forță a naturii, dar nu-i mai puțin adevărat că omul este o ființă deosebită de Soare, Lună și stele, pietre, animale și plante, într-un cuvînt de toate ființele (Wesen) cuprinse de el în denumirea comună de natură, și, în consecință, reprezentările (Bilder) pe care le are omul despre Soare, Lună și stele și despre toate celelalte ființe ale naturii (Naturwesen), deși sînt și ele — reprezentările — produse ale naturii, sînt totuși *alte* produse decît obiectele lor din natură“ (Werke, Band VII, Stuttgart, 1903, S. 516).

Obiectele reprezentărilor noastre se deosebesc de reprezentările noastre, lucrul în sine se deosebește de lucrul pentru noi, întrucît acesta din urmă nu e decît o parte sau o latură a celui dintîi, tot așa precum omul însuși

nu e decît o părțică a naturii ce se reflectă în reprezentările lui.

„...Nervul meu gustativ este, la fel ca și sarea, un produs al naturii ; de aici nu rezultă însă că gustul sării ar fi ca atare, în mod nemijlocit, o însușire obiectivă a sării, că sarea ar fi în și pentru sine (an und für sich) ceea ce ea este (ist) numai ca obiect al senzației, că senzația pe care ne-o dă sarea pe limbă ar fi o însușire a sării așa cum o gîndim în afara oricărei senzații (des ohne Empfindung gedachten Salzes)...“. Iar cîteva pagini mai înainte : „Săratul, ca gust, este expresia subiectivă a unei proprietăți obiective a sării“ (514).

Senzația este rezultatul acțiunii pe care lucrul în sine, existent în mod obiectiv, în afara noastră, o exercită asupra organelor noastre senzoriale, aceasta este teoria lui Feuerbach. Senzația este o imagine subiectivă a lumii obiective, a lumii an. und für sich.

„...Tot așa și omul este o ființă a naturii (Naturwesen), ca și Soarele, stelele, plantele, animalele, pietrele, dar nu-i mai puțin adevărat că el se deosebește de natură și, prin urmare, natura din capul și din inima omului se deosebește de natura din afara capului și inimii omului.

...Omul este singurul obiect în care, precum recunosc chiar idealistii, este îndeplinită cerința «identității subiectului și obiectului» ; căci omul este tocmai obiectul a cărui egalitate și unitate cu ființa mea e în afară de orice îndoială... Dar nu este oare un om pentru altul, chiar pentru cel mai apropiat, un obiect al fanteziei, al imaginației ? Nu-l înțelege oare fiecare pe celălalt în sensul său, în felul său (in und nach seinem Sinne) ?... Și dacă chiar între om și om, între gîndire și gîndire există o deosebire care nu poate fi trecută cu vederea, atunci cu cît mai mare trebuie să fie deosebirea dintre o ființă în sine (Wesen an sich) necugetătoare, neomenească, neidentică cu noi și aceeași ființă așa cum o gîndim noi, cum ne-o reprezentăm și o înțelegem noi ?“ (ibid, pag. 518).

Orice deosebire misterioasă, artificială, meșteșugită între fenomen și lucru în sine este o ineptie filozofică de cea mai pură speță. Fiecare om observă în realitate de milioane de ori simpla și evidentă transformare a „lucru-

lui în sine“ în fenomen, în „lucru pentru noi“. Această transformare este tocmai cunoașterea. „Teoria“ machistă că, din moment ce cunoaștem *numai* senzațiile, nu putem ști dacă *există* ceva dincolo de limitele senzațiilor. această teorie este un vechi sofism al filozofiei idealiste și agnostice, servit cu un sos nou.

Joseph Dietzgen este un materialist dialectic. Vom arăta mai jos că modul lui de a se exprima e adesea lipsit de precizie, că în scrierile lui se întâlnesc frecvent confuzii de care n-au întârziat să se agațe diferiți autori săraci cu duhul (printre care și Eugen Dietzgen) și, bineînțeles, machiștii noștri. Dar nici unul dintre ei nu și-a dat osteneala sau, poate, n-a fost în stare să desprindă linia predominantă a filozofiei lui, să separe net materialismul de orice elemente străine.

„Să luăm ca «lucru în sine» lumea — scrie Dietzgen în lucrarea sa «Esența muncii cerebrale a omului» (ediția germană 1903, pag. 65) ; e lesne de înțeles că «lumea în sine» și lumea așa cum *ne apare* nouă, adică fenomenele lumii, nu se deosebesc una de alta mai mult decât se deosebește întregul de părțile lui“. „Fenomenul nu se deosebește de ceea ce ne apare în fenomenul respectiv nici mai mult și nici mai puțin decât se deosebesc zece mile de drum de întregul drum“ (71—72). Nici o deosebire principială, nici un „transcensus“, nici o „neconcordanță inerentă“ nu există și nici nu poate exista aici. O deosebire există însă desigur : este trecerea *dincolo de limitele* percepțiilor senzoriale la *existența* lucrurilor în afara noastră.

„Aflăm (wir erfahren) — scrie Dietzgen în „Incursiunile unui socialist în domeniul teoriei cunoașterii“ (ediția germană 1903, „Kleinere philosophische Schriften“⁴⁸, pag. 199) — că orice experiență constituie o parte a ceea ce, ca să folosim o expresie a lui Kant, depășește limitele oricărei experiențe“. „Pentru conștiința care a devenit conștientă de esența sa, orice părticică, fie ea și o părticică de praf, de piatră sau de lemn, constituie ceva *ce nu poate fi cunoscut* pînă la capăt (Unauskenntliches), adică fiecare părticică constituie un material ineputabil pentru

facultatea cognitivă a omului, depășind, în consecință, limitele experienței" (199).

Vedeți : *ca să folosim o expresie a lui Kant*, adică acceptînd, exclusiv în scopuri de popularizare, pentru comparație, terminologia *eronată* și confuză a lui Kant, Dietzgen admite depășirea „limitelor experienței”. Este, de altfel, un exemplu care ilustrează foarte bine argumentele de care se agață machiștii care trec de la materialism la agnosticism : nu vrem să depășim „limitele experienței”, pretind ei ; pentru noi, „reprezentările senzoriale sînt *chiar* realitatea existentă în afara noastră”.

„Mistica nesănătoasă — scrie Dietzgen tocmai împotriva unei asemenea filozofii — desparte în mod neștiințific adevărul absolut de cel relativ. Ea face din lucrul așa cum apare el și «lucrul în sine», adică din fenomen și din adevăr, două categorii deosebite toto coelo (în întregime, pe toată linia, principial), neînglobate în nici o categorie comună” (pag. 200).

Acum ne putem da seama cît de competent și de ager e machiștul rus Bogdanov, care nu vrea să se recunoască machișt și ține să fie considerat marxist în domeniul filozofiei.

„Pe poziția de mijloc” — între „panpsihism și panmaterialism” („Empiriomonism”, vol. II, ed. a 2-a, 1907, pag. 40—41) — „s-au situat materialiștii de nuanță mai critică, care, renunțînd la incognoscibilitatea absolută a «lucrului în sine», îl consideră pe acesta ca fiind *principial* (subliniat de Bogdanov) deosebit de «fenomen» și de aceea întotdeauna numai «vag cognoscibil» în acesta din urmă, extraexperimental prin conținutul lui (adică, probabil, prin «elementele» lui, care sînt altfel decît elementele experienței), dar aflat în limitele a ceea ce numim forme ale experienței, adică în limitele timpului, spațiului și cauzalității. Acesta este, aproximativ, punctul de vedere al materialiștilor francezi din secolul al XVIII-lea, iar dintre filozofii moderni — cel al lui Engels și al discipolului său rus Beltov”.

Avem aici, de la un capăt la celălalt, un adevărat ghem de confuzii. 1) Materialiștii din *secolul al XVII-lea*, pe

care îi combate Berkeley, consideră că „obiectele în sine“ sînt întru totul cognoscibile, căci reprezentările, ideile noastre nu sînt decît copii sau reflectări ale acestor obiecte, existente „în afara minții“ (vezi „Introducere“). 2) Împotriva părerii că există o deosebire „principlală“ între lucru în sine și fenomen se ridică cu toată hotărîrea *Feuerbach*, urmat de J. Dietzgen, iar Engels, prin scurtul său exemplu de transformare a „lucrurilor în sine“ în „lucruri pentru noi“, răstoarnă această părere. 3) În sfîrșit, afirmația că materialistii ar considera că lucrurile în sine sînt „întotdeauna numai vag cognoscibile în fenomen“ este pur și simplu o ineptie, după cum am văzut din argumentarea folosită de Engels în combaterea agnosticismului; denaturarea materialismului de către Bogdanov se datorește faptului că el nu înțelege raportul dintre adevărul absolut și cel relativ (lucru despre care vom vorbi mai jos). Cît privește lucrul în sine „extra-experimental“ și „elementele experienței“, în acest punct începe deja confuzia machistă, despre care am vorbit destul în cele ce precedă.

A repeta ineptiile de necrezut pe care profesorii reacționari le debitează la adresa materialistilor, a renega în 1907 pe Engels, a încerca în 1908 „să-l prelucreze“ pe Engels în spiritul agnosticismului — iată filozofia „celui mai nou pozitivism“ al machiștilor ruși!

4. EXISTĂ OARE ADEVĂR OBIECTIV ?

Bogdanov declară: „pentru mine, marxismul cuprinde negarea obiectivității necondiționate a oricărui adevăr, negarea oricăror adevăruri eterne“ („Empiriomonism“, vol. III, pag. IV—V). Ce înseamnă însă obiectivitate *necondiționată*? Un „adevăr etern“ este un „adevăr obiectiv în sensul absolut al acestui cuvînt“, afirmă în același loc Bogdanov, consimțind să recunoască „adevărul obiectiv numai în limitele unei anumite epoci“.

E clar că Bogdanov confundă aici două chestiuni diferite: 1) există oare adevăr obiectiv, sau, cu alte cuvinte, pot avea reprezentările omului un conținut care nu de-

pinde de subiect, nu depinde nici de om, nici de omenire ?
2) Dacă da, se pune întrebarea dacă reprezentările omului, care exprimă adevărul obiectiv, îl pot exprima pe acesta dintr-o dată, în întregime, în mod necondiționat, absolut sau îl pot exprima numai aproximativ, relativ ? În această din urmă întrebare este formulată problema corelației dintre adevărul absolut și cel relativ.

La întrebarea a doua Bogdanov dă un răspuns clar, direct și categoric, declarându-se împotriva oricărei admiteri a adevărului absolut și acuzându-l pe Engels că dă dovadă de *eclectism* admițând existența unui asemenea adevăr. Mai încolo ne vom ocupa în mod special de această descoperire a lui L. Bogdanov, care a găsit eclectism în gândirea lui Engels. Aici însă ne vom opri asupra primei întrebări, la care Bogdanov — fără s-o spună direct — dă un răspuns la fel de negativ, căci poți nega existența elementului relativ * în cutare sau cutare reprezentări ale omului fără a nega totodată adevărul obiectiv, dar nu poți nega adevărul absolut fără a nega totodată existența adevărului obiectiv.

„...Nu există un criteriu al adevărului obiectiv în sensul pe care i-l dă Beltov — scrie Bogdanov ceva mai departe, la pag. IX ; — adevărul este o formă ideologică, forma organizatoare a experienței omenești...”

N-are ce căuta aci nici „sensul pe care i-l dă Beltov”, pentru că nu de Beltov este vorba aici, ci de una dintre problemele fundamentale ale filozofiei, și nici *criteriul* adevărului, de care trebuie să ne ocupăm aparte, fără a confunda această problemă cu aceea *dacă există sau nu* adevăr obiectiv. Răspunsul negativ dat de Bogdanov la această din urmă problemă e clar : dacă adevărul e *numai* o formă ideologică, înseamnă că nu poate exista adevăr independent de subiect, de omenire, căci altă ideologie în afară de cea omenească nu cunoaștem nici noi și nici Bogdanov. Răspunsul negativ al lui Bogdanov rezultă și mai clar din a doua jumătate a frazei sale : dacă adevărul este o formă a experienței omenești, înseamnă că nu poate

* Textul pare a conține aici o inadvertență : după sens ar trebui să figureze aici cuvântul „absolut”. — *Nota red.*

exista adevăr independent de omeneire, nu poate exista adevăr obiectiv.

Negînd adevărul obiectiv, Bogdanov cade în agnosticizm și subiectivism. Absurditatea acestei negări rezultă în mod evident chiar din sus-menționatul exemplu referitor la un adevăr al științelor naturii. Științele naturii nu îngăduie nici o îndoială că afirmația potrivit căreia pămîntul a existat și înainte de apariția omului este un adevăr. Cu teoria materialistă a cunoașterii acest adevăr se împacă foarte bine: existența celor reflectate independent de cei care le reflectă (existența, independentă de conștiință, a lumii exterioare) este teza fundamentală a materialismului. Afirmația științelor naturii că pămîntul a existat înainte de apariția omului este un adevăr obiectiv. Cu filozofia machiștilor însă și cu teoria lor despre adevăr nu se împacă de loc această teză a științelor naturii: dacă adevărul este o formă organizatoare a experienței omenești, nu poate fi adevărată afirmația că pămîntul a existat *în afara* oricărei experiențe omenești.

Mai mult. Dacă adevărul nu e decît o formă organizatoare a experienței omenești, înseamnă că adevăr e și doctrina catolică⁴⁹ de pildă. Căci nu încapă nici o îndoială că catolicismul este „o formă organizatoare a experienței omenești“. Bogdanov și-a dat și el seama de această flagrantă eroare a teoriei sale și ar fi foarte interesant să vedem cum a încercat el să iasă din mlaștina în care a nimerit.

„Baza obiectivității — citim în „Empiriomonism“, cartea 1 — trebuie să se afle în sfera experienței colective. Numim obiective acele date ale experienței care au o semnificație vitală egală pentru noi și pentru alți oameni, acele date pe care nu numai noi ne clădim activitatea noastră fără a cădea în contradicții, dar pe care, după convingerea noastră, trebuie să se întemeieze și ceilalți oameni pentru a nu cădea în contradicții. Caracterul obiectiv al lumii fizice constă în faptul că ea există nu pentru mine personal, ci pentru toți oamenii“ (eroare! ea există *independent* de „toți oamenii“), „și are pentru toți o semnificație bine determinată, care, după convingerea mea, este aceeași ca și pentru mine. Obiectivitatea

seriei fizice constă în *valabilitatea ei generală*“ (pag. 25, subliniat de Bogdanov). „Obiectivitatea corpurilor fizice pe care le întâlnim în experiența noastră se stabilește, în ultimă analiză, pe baza verificării reciproce și a punerii de acord a părerilor emise de diferiți oameni. În general, lumea fizică este experiența socialmente pusă de acord, socialmente armonizată, într-un cuvânt *socialmente organizată*“ (pag. 36, subliniat de Bogdanov).

E de prisos să mai spunem încă o dată că aceasta este o definiție idealistă, esențialmente falsă, că lumea fizică există independent de omeneire și de experiența omenească, că lumea fizică a existat și pe vremea când nici nu putea fi vorba de vreun „caracter social“ sau de vreo „organizare“ a experienței omenești etc. Ceea ce ne interesează acum este demascarea filozofiei machiste sub un alt aspect: obiectivitatea este definită în așa fel, încât în această definiție se încadrează și doctrina religioasă, care are, fără îndoială, o „valabilitate generală“ etc. Să-l ascultăm însă mai departe pe Bogdanov: „Reamintim cititorului că experiența «obiectivă» nu e tot una cu experiența «socială»... Experiența socială e departe de a fi în întregime socialmente organizată, ea conținând totdeauna diferite contradicții, așa încât unele părți ale ei nu concordă cu altele; strigoii și spiridușii pot exista în sfera experienței sociale a unui anumit popor sau a unui anumit grup social, cum ar fi, de pildă, țărănimea; dar aceasta încă nu înseamnă că ei trebuie să fie incluși în experiența socialmente organizată sau obiectivă, pentru că nu sînt în armonie cu restul experienței colective și nu se încadrează în formele ei organizatoare, de pildă în lanțul cauzalității“ (45).

Sîntem, desigur, încîntați de faptul că Bogdanov însuși „nu include“ în experiența obiectivă experiența socială referitoare la strigoii, la spiriduși etc. Dar acest mic și bine intenționat corectiv în spiritul negării fideismului nu îndreaptă cîtuși de puțin eroarea fundamentală a întregii poziții a lui Bogdanov. Definiția dată de Bogdanov obiectivității și lumii fizice cade incontestabil, căci doctrina religioasă are o „valabilitate generală“ mai mare

decît aceea a doctrinei științifice : cea mai mare parte a omenirii crede pînă în ziua de azi în cea dintîi. Catolicismul „a fost socialmente organizat, armonizat, pus de acord“ prin dezvoltarea lui seculară ; în „lanțul cauzalității“ el „se încadrează“ în modul cel mai incontestabil, căci religiile au apărut în virtutea unor cauze bine determinate, iar faptul că în actualele condiții ele se mențin în masa poporului nu este cîtuși de puțin întîmplător, după cum întru totul „logică“ este tendința profesorilor de filozofie de a se acomoda cerințelor doctrinei religioase. Dacă această experiență social-religioasă, care are incontestabil o valabilitate generală și are incontestabil un grad înalt de organizare, „nu e în armonie“ cu „experiența“ științifică, înseamnă că între ele există o diferență principială, radicală, pe care Bogdanov a șters-o, negînd existența adevărului obiectiv. Și oricît „s-ar corecta“ Bogdanov declarînd că fideismul sau obscurantismul popesc nu pot fi în armonie cu știința, rămîne totuși faptul neîndoielnic că negarea adevărului obiectiv de către Bogdanov e în perfectă „armonie“ cu fideismul. Fideismul contemporan nu respinge cîtuși de puțin știința ; el respinge numai „pretențiile excesive“ ale științei, și anume pretenția ei de a da adevărul obiectiv. Dacă există adevăr obiectiv (precum cred materialistii), dacă științele naturii, reflectînd lumea exterioară în „experiența“ omului, sînt singurele în măsură să ne dea adevărul obiectiv, înseamnă că orice fideism este respins în mod necondiționat. Dacă însă nu există adevăr obiectiv, dacă adevărul (inclusiv cel științific) nu e decît forma organizatoare a experienței omenești, atunci este implicit admisă ideea fundamentală a obscurantismului popesc, se deschid porțile în fața acestuia din urmă, se face loc pentru „formele organizatoare“ ale experienței religioase.

Se pune întrebarea : această negare a adevărului obiectiv îi aparține personal lui Bogdanov, care nu vrea să se recunoască machist, sau ea rezultă din bazele doctrinei lui Mach și Avenarius ? La această întrebare se poate răspunde numai în acest din urmă sens. Dacă în lume există numai senzațiile (Avenarius, 1876), dacă corpurile

sînt complexe de senzații (Mach, în „Analiza senzațiilor“), e clar că avem în fața noastră un subiectivism filozofic, care duce în mod inevitabil la negarea adevărului obiectiv. Și dacă senzațiile sînt botezate „elemente“, care într-o conexiune dau fizicul, iar în alta psihicul, aceasta nu face decît să întunece punctul de plecare fundamental al empiriocriticismului, dar nu-l înlătură cîtuși de puțin. Avenarius și Mach consideră că izvorul cunoștințelor noastre îl constituie senzațiile. Ei împărtășesc, prin urmare, punctul de vedere al empirismului (toate cunoștințele provin din experiență) sau cel al senzualismului (toate cunoștințele provin din senzații). Acest punct de vedere ne duce însă la deosebirea existentă între cele două linii fundamentale în filozofie, adică între idealism și materialism, iar nu la înlăturarea acestei deosebiri, oricare ar fi „noul“ veșmînt verbal („elemente“) în care ați împopoțona-o. Atît solipsistul, adică idealistul subiectiv, cît și materialistul pot recunoaște că senzațiile sînt izvorul cunoștințelor noastre. Atît Berkeley cît și Diderot au pornit de la Locke. Prima teză a teoriei cunoașterii este indiscutabil aceea că singurul izvor al cunoștințelor noastre îl constituie senzațiile. Admițînd această primă teză, Mach încurcă a doua teză importantă : cea referitoare la realitatea obiectivă, care e dată omului în senzațiile lui sau care constituie izvorul senzațiilor omenești. Pornind de la senzații, se poate merge pe linia subiectivismului, care duce la solipsism („corpurile sînt complexe sau combinații de senzații“), și se poate merge pe linia obiectivismului, care duce la materialism (senzațiile sînt imagini ale corpurilor, ale lumii exterioare). Din primul punct de vedere — cel al agnosticismului sau, dacă mergem ceva mai departe, al idealismului subiectiv — nu poate exista adevăr obiectiv. Din cel de-al doilea punct de vedere, adică din punctul de vedere al materialismului, esențială e recunoașterea adevărului obiectiv. Această veche problemă filozofică a celor două tendințe sau, mai bine zis, a celor două concluzii ce se pot trage din premisele empirismului și senzualismului n-a fost nici rezolvată de Mach, nici înlăturată sau depășită de el, ci doar *încurcată* prin jongleriile sale cu cuvîntul „element“ etc. Negarea adevărului obiec-

tiv de către Bogdanov este o consecință necesară a întregii doctrine machiste și nu o deviere de la această doctrină.

În lucrarea sa „L. Feuerbach“, Engels spune că Hume și Kant „neagă posibilitatea unei cunoașteri a lumii sau, cel puțin, a unei cunoașteri complete“. Engels pune pe primul plan, așadar, ceea ce îi unește pe Hume și Kant, iar nu ceea ce îi desparte. El arată totodată că „ceea ce era hotărâtor pentru combaterea acestei concepții“ (a lui Hume și a lui Kant) „a fost spus de Hegel“ (pag. 15—16, ediția a 4-a germană)⁵⁰. În legătură cu aceasta nu ni se pare lipsit de interes să arătăm că Hegel, care numea *materialismul* „sistem consecvent al empirismului“, a spus: „Pentru empirism, adevărul este, în genere, ceea ce e exterior (das Äusserliche), și chiar dacă se admite apoi și un suprasensibil, totuși acesta nu poate fi cunoscut (soll doch eine Erkenntnis desselben (d.h. des Übersinnlichen) nicht statt finden können), ci trebuie să ne menținem numai la ceea ce aparține percepției (das der Wahrnehmung Angehörige). Acest principiu, în aplicarea lui consecventă (Durchführung), a dus însă la ceea ce a fost denumit mai târziu *materialism*. Pentru acest materialism, materia ca atare trece drept ceea ce e cu adevărat obiectiv“ (das wahrhaft Objektive *).

Toate cunoștințele provin din experiență, din senzații, din percepții. Foarte bine. Se pune întrebarea dacă *realitatea obiectivă* „aparține percepției“, adică dacă este izvorul percepției. Dacă răspundeți afirmativ, sînteți materialist. Dacă răspundeți negativ, sînteți inconsecvent și veți ajunge inevitabil la subiectivism, la agnosticism, indiferent dacă veți nega cognoscibilitatea lucrului în sine, caracterul obiectiv al timpului, spațiului, cauzalității (împreună cu Kant) sau nu veți admite nici măcar ideea de lucru în sine (împreună cu Hume). Inconsecvența empirismului dv., a filozofiei experienței pe care o propovăduiți va consta atunci în faptul că negați conținutul

* Hegel, „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“, Werke, VI. Band (1843), S. 83. Comp. S. 122. (Vezi și Hegel, „Enciclopedia științelor filozofice, partea I. Logica, Editura Academiei R.P.R., 1962, pag. 137. — Nota trad.).

obiectiv al experienței, adevărul obiectiv al cunoașterii experimentale.

Partizanii liniei lui Kant și Hume (printre care se numără de asemenea Mach și Avenarius în măsura în care nu sînt berkeleieni puri) ne numesc „metafizicieni“ pe noi, materialişti, pentru că recunoaștem realitatea obiectivă care ne e dată în experiență, recunoaștem izvorul obiectiv, independent de om, al senzațiilor noastre. Urmîndu-l pe Engels, noi, materialişti, îi numim *agnostic* pe kantieni și pe humeiști, pentru că neagă realitatea obiectivă ca izvor al senzațiilor noastre. Cuvîntul grecesc *agnostic* este compus din particula *a*, care înseamnă *nu*, și *gnosis* — *cunoaștere*. Agnosticul spune: *nu știu* dacă există o realitate obiectivă, reflectată, oglindită de senzațiile noastre și declară că nu se poate ști dacă există (vezi mai sus cum expune Engels punctul de vedere al agnosticului). De aici rezultă negarea de către agnostic a adevărului obiectiv și atitudinea lui de toleranță meschină, filistină și lașă față de credința în strigoi, spiriduși, sfinți catolici și alte prostii similare. Formulînd pretențios o „nouă“ terminologie și un punct de vedere pretins „nou“, Mach și Avenarius repetă în realitate, încurcîndu-se și contrazicîndu-se, răspunsul agnosticului: pe de o parte, corpurile sînt complexe de senzații (subiectivism pur, berkeleianism pur), iar pe de altă parte, dacă botezăm senzațiile elemente, putem concepe existența lor independent de organele noastre senzoriale!

Machiștilor le place să pozeze în filozofi care dau deplină crezare mărturiei organelor noastre senzoriale, considerînd că lumea e într-adevăr așa cum ne pare nouă, plină de sunete, de culori etc., în timp ce pentru materialişti, pretind ei, lumea este moartă, lipsită de sunete și de culori, ea fiind în sine altfel decît ne pare nouă etc. Asemenea afirmații găsim, de pildă, la J. Petzoldt atît în lucrarea sa „Introducere în filozofia experienței pure“ cît și în „Problema universului din punct de vedere pozitivist“ (1906). Palavrele lui Petzoldt sînt repetate de Viktor Cernov, care se declară încîntat de această idee „nouă“. În realitate însă

machiștii sînt subiectiviști și agnostici, pentru că *nu* dau *suficientă* crezare mărturiei organelor noastre senzoriale, pentru că promovează inconsecvent senzualismul. Ei nu recunosc că există o realitate obiectivă, independentă de om, și că ea este izvorul senzațiilor noastre. Ei nu văd în senzații o copie fidelă a acestei realități obiective și în felul acesta intră în contradicție flagrantă cu științele naturii și deschid porțile fideismului. Pentru materialist, dimpotrivă, lumea e mai bogată, mai vie, mai variată decît pare, căci fiecare pas în dezvoltarea științei descoperă în această lume noi aspecte. Pentru materialist, senzațiile noastre sînt imagini ale singurei și ultimei realități obiective, ultimă nu în sensul că ar fi deja pe deplin cunoscută, ci în sensul că nu există și nu poate exista altă lume în afară de ea. Acest punct de vedere barează definitiv drumul nu numai oricărui fideism, ci și scolasticii profesionale care, negînd realitatea obiectivă ca izvor al senzațiilor noastre, „deduce” prin artificiale construcții verbale noțiunea de obiectiv ca ceea ce este general valabil, socialmente organizat etc. etc., nefiind în stare și adeseori nedorind să separe adevărul obiectiv de credința în strigoi și spiriduși.

Machiștii vorbesc cu dispreț despre vederile „învechite” ale „dogmaticilor”, adică ale materialiştilor care nu vor să renunțe la noțiunea de *materie*, cu toate că, pretind ei, a fost infirmată de „știința modernă” și de „cel mai nou pozitivism”. Despre noile teorii fizice cu privire la structura materiei vom vorbi la locul cuvenit. Aici însă trebuie să subliniem că e cu desăvîrșire inadmisibil ca cineva să confunde, așa cum fac machiștii, teoria cu privire la o structură sau alta a materiei cu o categorie gnoseologică, să confunde problema noilor însușiri ale noilor forme de materie (de pildă electronii) cu vechea problemă a teoriei cunoașterii — problema izvoarelor cunoașterii noastre, a existenței adevărului obiectiv etc. Mach, ni se spune, „a descoperit elementele lumii”: roșu, verde, tare, moale, sonor, lung etc. Întrebăm: în senzațiile de roșu, tare etc. îi este dată omului realitatea obiectivă sau nu? În loc să răspundă clar la această veche, străveche problemă filozofică, Mach o încurcă rău de tot. Dacă realitatea nu este

dată, alunecați în mod inevitabil, împreună cu Mach, spre subiectivism și agnosticism și ajungeți în binemeritatele îmbrățișări ale imanențelor, adică ale Menșikovilor întru filozofie. Dacă e dată, e nevoie de o noțiune filozofică pentru desemnarea acestei realități obiective; această noțiune a fost de mult, de foarte mult timp elaborată: e noțiunea de *materie*. Materia e categoria filozofică care desemnează realitatea obiectivă, dată omului în senzațiile lui, copiată, fotografiată, oglindită de senzațiile noastre și existentă independent de ele. De aceea afirmația că o astfel de noțiune poate „să se învechească“ nu e decît o *naivitate puerilă*, o stupidă repetare a argumentelor filozofiei *reacționare* la modă. Putea oare să se învechească, în decursul celor două mii de ani de dezvoltare a filozofiei, lupta dintre idealism și materialism? Lupta dintre tendințele sau liniile filozofice reprezentate de Platon și de Democrit? Dintre religie și știință? Dintre negarea adevărului obiectiv și recunoașterea lui? Lupta dintre partizanii cunoașterii suprasenzoriale și adversarii acesteia?

Problema admiterii sau respingerii noțiunii de materie este problema încrederii omului în mărturiile organelor sale senzoriale, problema izvorului cunoașterii noastre, problemă care a fost pusă și dezbătută chiar la începuturile filozofiei; ea poate fi travestită în fel și chip de mășcăricii cu titluri academice, dar nu se poate învechi, așa cum nu se poate învechi problema dacă vederea și pipăitul, auzul și mirosul constituie sau nu izvorul cunoașterii umane. A considera că senzațiile noastre sînt imagini ale lumii exterioare, a recunoaște adevărul obiectiv, a împărtăși punctul de vedere al teoriei materialiste a cunoașterii, toate acestea înseamnă unul și același lucru. În sprijinul acestei afirmații voi cita numai un pasaj din Feuerbach, precum și din două manuale de filozofie, pentru ca cititorul să-și poată da seama cît de elementară este această chestiune.

„Ce platitudine — scria L. Feuerbach — e să tăgăduiești că senzația e evanghelia, vestirea (Verkündigung) unui mîntuitor obiectiv“ *.

* Feuerbach. *Sämtliche Werke*, X. Band, 1866, SS. 194—195.

deți, monstruoasă chiar, dar o linie filozofică cît se poate de clară : senzația îi revelează omului adevărul obiectiv. „Senzația mea e subiectivă, dar baza sau cauza ei (ihr Grund) e obiectivă“ (pag. 195); comparați acest citat cu pasajul reprodus mai sus, în care Feuerbach afirmă că materialismul are ca punct de plecare lumea sensibilă ca adevăr ultim (ausgemacht), obiectiv.

Senzualismul, citim în „Dicționarul filozofic“ al lui Franck *, e doctrina care deduce toate ideile noastre „din experiența simțurilor, reducînd orice cunoaștere la senzații“. Senzualismul poate fi subiectiv (scepticismul ⁵¹ și berkeleyanismul), moral (epicurismul ⁵²) sau obiectiv. „Senzualismul obiectiv este materialismul, căci materia sau corpurile sînt, după părerea materialiştilor, singurele obiecte care pot acționa asupra simțurilor noastre“ (atteindre nos sens).

„Din moment ce senzualismul — spune Schwegler în a sa „Istorie a filozofiei“ — afirma că adevărul sau existentul poate fi cunoscut numai prin mijlocirea simțurilor, nu mai rămînea (este vorba de filozofia franceză de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea) decît ca această teză să fie formulată în mod obiectiv pentru a avea în față teza materialistă : nu există decît ceea ce percepem prin simțuri ; nu există altă existență în afară de cea materială“ **.

Acestea sînt adevărurile elementare, intrate în manuale, pe care le-au uitat machiștii noștri.

5. ADEVĂR ABSOLUT ȘI ADEVĂR RELATIV,
SAU DESPRE ECLECTISMUL PE CARE A. BOGDANOV
L-A DESCOPERIT LA ENGELS

Bogdanov a făcut această descoperire în 1906, în prefața la cartea a III-a a „Empiriomonismului“. „În «Anti-Dühring» — scrie Bogdanov —, Engels se pronunță aproape în sensul în care am caracterizat eu acum relativitatea adevărului“ (pag. V), adică în sensul negării oricăror adevăruri eterne, al „negării obiectivității necondiționate a oricărui adevăr“. „Engels n-are dreptate atunci

* „Dictionnaire des sciences philosophiques“, Paris, 1875.

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

cînd, în nehotărîrea sa, admite, deși într-o formă ironică, existența unor «adevăruri eterne», ce-i drept destul de plate“ (pag. VIII). „Numai inconsecvența îngăduie aici rezerve eclecticice de felul celor pe care le vedem la Engels...” (pag. IX). Iată un exemplu din care se poate vedea cum dezvăluie Bogdanov eclecticismul lui Engels. „Napoleon a murit la 5 mai 1821“, scrie Engels în „Anti-Dühring“ (capitolul despre „adevărurile eterne“), explicîndu-i lui Dühring la ce trebuie să se mărginească, cu ce Plattheiten, cu ce „platitudini“ trebuie să se mulțumească acela care are pretenția să descopere în științele istorice adevăruri eterne. Și Bogdanov îi obiectează lui Engels în felul următor: „Ce fel de «adevăr» este acesta? Și ce este în el «etern»? Constatarea unei relații singulare, care pentru generația noastră nu mai prezintă, desigur, nici o importanță reală, nu poate servi drept punct de plecare pentru nici un fel de activitate, nu duce nicăieri“ (pag. IX). Iar la pag. VIII: „Se poate spune oare că «Plattheiten» sînt «Wahrheiten»? Că «platitudinile» sînt adevăruri? Adevărul este forma organizatoare vie a experienței, el ne duce undeva în activitatea noastră, ne dă un punct de sprijin în lupta vieții“.

Din aceste două citate se vede destul de clar că, în loc de a-l infirma pe Engels, Bogdanov *perorează*. Din moment ce nu poți afirma că propoziția „Napoleon a murit la 5 mai 1821“ este greșită sau inexactă, recunoști că este adevărată. Din moment ce nu afirmi că ea ar putea fi infirmată în viitor, recunoști că acest adevăr este etern. Iar a numi obiecție fraze ca aceea că adevărul este „forma organizatoare vie a experienței“ înseamnă să prezinți drept filozofie o simplă *înșirare de cuvinte*. A avut pămîntul istoria descrisă de geologie sau a fost creat în șapte zile? Este admisibil oare să te eschivezi de la această întrebare, debitînd fraze pe tema adevărului „viu“ (ce-o mai fi însemnînd și asta?) care „duce“ undeva etc.? Se poate susține oare în mod serios că cunoașterea istoriei pămîntului și a istoriei omenirii nu are „nici o importanță reală“? Toate acestea nu sînt altceva decît ineptii pline de emfază cu ajutorul cărora Bogdanov încearcă să-și camufleze *retragerea*. Căci el nu face decît să bată în

retragere atunci cînd, propunîndu-și să dovedească că prin admiterea adevărurilor eterne Engels se face vinovat de eclecticism, el recurge totodată la fraze bombastice pentru a se eschiva de la problemă, lăsînd neinfirmată afirmația că Napoleon a murit într-adevăr la 5 mai 1821 și că e absurd să se considere că acest *adevăr* ar putea fi infirmat în viitor.

Exemplul luat de Engels este extrem de elementar, și oricine ar putea să găsească lesne zeci de asemenea exemple de *adevăruri* eterne, absolute, de a căror valabilitate ar putea să se îndoiască numai nebunii (cum spune Engels invocînd un exemplu similar : „Parisul se află în Franța“). De ce vorbește Engels aici de „platitudini“ ? Pentru că-l combate și-l ia în derîdere pe materialistul dogmatic, metafizic Dühring, care nu știuse să aplice dialectica în problema relației dintre adevărul absolut și cel relativ. A fi materialist înseamnă a recunoaște adevărul obiectiv pe care ni-l furnizează organele noastre senzoriale. A recunoaște adevărul obiectiv, adică adevărul care nu depinde de om și de omenire, înseamnă a recunoaște într-un fel sau altul adevărul absolut. Și tocmai acest „într-un fel sau altul“ îl desparte pe materialistul-metafizician Dühring de materialistul-dialectician Engels. Dühring arunca în dreapta și în stînga, în probleme extrem de complicate ale științei în general și ale științei istorice în special, cuvinte ca : adevărul ultim, definitiv, etern. Engels îl ia în zeflema : firește, replică el, adevăruri eterne există ; dar nu e înțelept să întrebuițezi cuvinte mari (gewaltige Worte) pentru lucruri simple. Pentru a putea dezvolta mai departe materialismul trebuie să abandonăm jocul banal de cuvinte : adevăr etern, trebuie să știm să punem și să rezolvăm în mod dialectic problema raportului dintre adevărul absolut și cel relativ. Acestea sînt problemele în jurul cărora a fost purtată acum 30 de ani controversa dintre Dühring și Engels. Iar Bogdanov, care a izbutit „să nu observe“ că *în același capitol* Engels lămurește cît se poate de clar problema adevărului absolut și a celui relativ, — Bogdanov, care a izbutit să-l acuze pe Engels de „eclecticism“ pentru că admite o teză elementară din punctul de vedere al *oricărui* materialism, — Bogdanov n-a făcut decît să

dovedească o dată în plus că habar nu are nici de materialism, nici de dialectică.

„...Ajungem la chestiunea — scrie Engels la începutul capitolului amintit (secțiunea I, cap. IX) din „Anti-Dühring“ — dacă și care produse ale cunoașterii omenești pot avea în genere o valabilitate suverană și dreptul (Anspruch) necondiționat la adevăr“ (pag. 79, ediția a 5-a germană). Și Engels rezolvă această chestiune în felul următor :

„...Suveranitatea gândirii se realizează la un șir de oameni care gândesc într-un mod cu totul nesuveran ; cunoașterea, avînd un drept necondiționat la adevăr, se realizează printr-o serie de erori relative ; nici una, nici cealaltă“ (nici cunoașterea absolut adevărată, nici gândirea suverană) „nu pot să fie realizate pe deplin decît printr-o durată la infinit a vieții omenirii.

Avem din nou aceeași contradicție, ca și mai sus, dintre caracterul gândirii omenești, reprezentat în mod necesar ca absolut, și realizarea ei prin indivizi a căror gândire este limitată, contradicție care nu poate să fie rezolvată decît de progresul infinit, de succesiunea practic infinită, cel puțin pentru noi, a generațiilor omenești. În acest sens gândirea omenească este în aceeași măsură suverană ca și nesuverană, iar posibilitățile ei de cunoaștere sînt în aceeași măsură nelimitate ca și limitate. Suverană și nelimitată prin natura ei“ (sau prin structură, Anlage), „prin misiunea, prin posibilitatea, prin scopul ei istoric final ; nesuverană și limitată prin realizarea individuală și prin realitatea ei din fiecare moment dat“ (81) *.

„Tot așa stau lucrurile — continuă Engels — și cu adevărurile eterne“⁵³.

Aceste considerații sînt extrem de importante din punctul de vedere al problemei *relativismului*, al principiului relativității cunoștințelor noastre, pe care îl subliniază toți machiștii. Toți machiștii insistă că sînt relativiști ; dar machiștii ruși, repetînd fiecare cuvîntul al machiștilor ger-

* Comp. V. Cernov, op. cit., pag. 64 și urm. Machistul Cernov se situează în întregime pe poziția lui Bogdanov, care nu vrea să se recunoască machist. Singura deosebire e că Bogdanov se străduiește să estompeze divergențele dintre el și Engels, declarîndu-le întîmplătoare etc., pe cînd Cernov își dă seama că este vorba de combaterea materialismului și a dialecticii.

mani, se tem sau nu se pricepe să pună clar și direct problema raportului dintre relativism și dialectică. Pentru Bogdanov (ca și pentru toți machiștii), recunoașterea relativității cunoștințelor noastre *exclude* cu desăvârșire orice posibilitate de a admite existența adevărului absolut. Pentru Engels, adevărul absolut se alcătuiește din adevărurile relative. Bogdanov e relativist, Engels e dialectician. Iată încă un raționament tot atât de important al lui Engels, expus în același capitol din „Anti-Dühring“.

„Adevărul și eroarea, ca și toate categoriile logice care se mișcă în antagonisme polare, au valabilitate absolută numai pentru un domeniu foarte limitat, după cum am văzut și după cum ar trebui să știe și d-l Dühring dacă ar cunoaște cât de cât primele elemente ale dialecticii, care se ocupă tocmai de insuficiența tuturor antagonismelor polare. Îndată ce aplicăm antagonismul adevăr-eroare în afara domeniului limitat arătat mai sus, el devine relativ și deci inutilizabil pentru o exprimare științifică precisă; iar dacă încercăm să-l aplicăm ca absolut valabil în afara acestui domeniu, de-abia dăm greș; cei doi poli ai antagonismului se transformă în contrariul lor, adevărul devine eroare și eroarea adevăr“ (86)⁵⁴. Urmează un exemplu: legea lui Boyle (volumul gazelor e invers proporțional cu presiunea la care sînt supuse). „Grăuntele de adevăr“ cuprins în această lege nu constituie un adevăr absolut decît în anumite limite. Această lege se dovedește a fi un adevăr „numai aproximativ“.

Așadar, prin natura ei, gîndirea omenească e în stare să ne dea și ne dă adevărul absolut, care se alcătuiește din suma adevărurilor relative. Fiecare treaptă de dezvoltare a științei adaugă noi grăunțe la această sumă a adevărului absolut, dar limitele adevărului fiecărei teze științifice sînt relative, fiind cînd lărgite, cînd îngustate de progresul ulterior al cunoștințelor. „Adevărul absolut — spune J. Dietzgen în „Incursiunile“ sale — poate fi văzut, auzit, mirosit, pipăit și, indiscutabil, *cunoscut* de noi; el nu se înglobează însă în întregime (geht nicht auf) în cunoașterea noastră“ (S. 195). „E de la sine înțeles că un tablou nu poate epuiza obiectul, că pictorul rămîne în urma modelului său... Cum poate «să corespundă»

tabloul cu modelul său? Aproximativ, da" (197). „Nu putem cunoaște natura și părțile ei decât în mod relativ; căci orice parte, deși nu e decât o parte relativă a naturii, are totuși în ea și natura absolutului, natura ansamblului naturii în sine (des Naturganzen an sich) ce nu poate fi epuizată de cunoaștere... De unde știm atunci că îndărătul fenomenelor naturii, îndărătul adevărilor relative se află o natură universală, nemărginită, absolută, care nu i se dezvăluie omului în întregime?... De unde ne vine această cunoștință? Ea ne este înnăscută. Ea ne e dată împreună cu conștiința" (198). Această ultimă afirmație constituie una dintre inexactitățile lui Dietzgen, care l-au făcut pe Marx să releve, într-o scrisoare a lui către Kugelmann, confuziile ce se întâlnesc în concepțiile lui Dietzgen⁵⁵. Numai agățându-se de asemenea pasaje nejuste ar putea cineva vorbi de o filozofie proprie a lui Dietzgen, diferită de materialismul dialectic. Dar însuși Dietzgen se corectază *pe aceeași pagină*: „Deși spun că conștiința existenței adevărului infinit, absolut ne este înnăscută, că ea constituie singura cunoștință apriori, nu e mai puțin adevărat însă că și experiența ne confirmă această cunoștință înnăscută" (198).

Din toate aceste declarații ale lui Engels și Dietzgen reiese clar că pentru materialismul dialectic nu există un hotar de netrecut între adevărul relativ și cel absolut. Bogdanov n-a înțeles cîtuși de puțin acest lucru din moment ce a putut scrie: „ea (concepția despre lume a vechiului materialism) vrea să fie o *cunoaștere* necondiționat *obiectivă a esenței lucrurilor* (subliniat de Bogdanov) și de aceea este incompatibilă cu caracterul istoricește condiționat al oricărei ideologii" („Empirionomism", cartea a III-a, pag. IV). Din punctul de vedere al materialismului modern, adică al marxismului, istoricește condiționate sînt *limitele* apropierei cunoștințelor noastre de adevărul obiectiv, absolut, dar *necondiționată* este existența acestui adevăr, necondiționat e faptul că noi ne apropiem de el. Istoricește condiționate sînt contururile tabloului, dar necondiționat e faptul că acest tablou reproduce un model existent în mod obiectiv. Condiționate din punct de vedere istoric sînt momentul și împrejurările în care, în procesul

cunoașterii esenței lucrurilor, am ajuns la descoperirea alizarinei în gudron sau a electronilor în atom, dar necondiționat e faptul că fiecare din aceste descoperiri constituie un pas înainte al „cunoașterii necondiționat obiective“. Într-un cuvânt, condiționată din punct de vedere istoric este orice ideologie, dar necondiționat e faptul că oricărei ideologii științifice (spre deosebire, de pildă, de cea religioasă) îi corespunde adevărul obiectiv, natura absolută. Veți spune : această distincție între adevărul relativ și cel absolut e nedefinită. Vă răspund : este tocmai îndeajuns de „nedefinită“ pentru a împiedica transformarea științei într-o dogmă în sensul rău al acestui cuvânt, în ceva mort, încremenit, osificat, dar este în același timp îndeajuns de „definită“ pentru a se delimita în mod cu totul categoric și irevocabil de fideism și de agnosticism, de idealismul filozofic și de sofistica adepților lui Hume și Kant. Există aici un hotar pe care nu l-ați observat și, neobservându-l, ați alunecat în mocirla filozofiei reacționare. E hotarul care desparte materialismul dialectic de relativism.

Sîntem relativişti, declară Mach, Avenarius, Petzoldt. Sîntem relativişti, repetă d-l Cernov și cei cîțiva machişti ruși care se pretind marxişti. Da, d-le Cernov și tovarăși machişti, tocmai aceasta e eroarea voastră. Căci punînd relativismul la baza teoriei cunoașterii vă condamnați inevitabil fie la scepticism absolut, la agnosticism și la sofistică, fie la subiectivism. Ca bază a teoriei cunoașterii, relativismul înseamnă nu numai recunoașterea relativității cunoștințelor noastre, ci și negarea existenței, independent de omenire, a oricărei măsuri sau a oricărui model obiectiv de care se apropie cunoașterea noastră relativă. Din punctul de vedere al relativismului pur poate fi justificată orice sofistică, poate fi admis „în mod condiționat“ că Napoleon a murit sau n-a murit la 5 mai 1821, poate fi declarată pur și simplu „comodă“ pentru om sau pentru omenire acceptarea, alături de ideologia științifică (care e „comodă“ într-o privință), a ideologiei religioase (care e foarte „comodă“ în altă privință) etc.

Dialectica, precum a explicat încă Hegel, conține *momentul* relativismului, al negării, al scepticismului, dar *nu se reduce* la relativism. Dialectica materialistă a lui Marx

și Engels conține, fără îndoială, relativismul, dar nu se reduce la acesta, adică recunoaște relativitatea tuturor cunoștințelor noastre nu în sensul negării adevărului obiectiv, ci în sensul că sînt istoricește condiționate limitele apropierii cunoștințelor noastre de acest adevăr.

Bogdanov scrie și subliniază: „*Marxismul consecvent nu admite asemenea dogmatică și asemenea statică*” ca adevărurile eterne („Empiriomonism”, cartea a III-a, pag. IX). E o confuzie la mijloc. Dacă lumea este (cum cred marxiștii) materie în eternă mișcare și dezvoltare și pe care o reflectă conștiința omenească ce se dezvoltă, atunci ce caută aici „statica”? Aici nu este cîtuși de puțin vorba de esența invariabilă a lucrurilor și nici de o conștiință invariabilă, ci de *concordanța* dintre conștiința care reflectă natura și natura reflectată de conștiință. În legătură cu această chestiune — și numai în legătură cu ea — termenul „dogmatică” capătă un iz filozofic deosebit de caracteristic: e cuvîntul preferat al idealiștilor și al agnosticilor în lupta lor *împotriva* materialiștilor, după cum am văzut în cazul lui Feuerbach, despre care se poate spune că e un materialist destul de „vechi”. Boarfe vechi, foarte vechi — iată ce se dovedesc a fi toate obiecțiile ridicate din punctul de vedere al faimosului „pozitivism ultramodern” *împotriva* materialismului.

6. CRITERIUL PRACTICII ÎN TEORIA CUNOAȘTERII

Am văzut că Marx în 1845, iar Engels în 1888 și 1892 pun criteriul practicii la baza teoriei materialiste a cunoașterii⁵⁶. A pune în afara practicii problema „dacă gîndirea omenească ajunge la adevărul obiectiv” înseamnă a face scolastică pură, spune Marx în teza a 2-a asupra lui Feuerbach. Cea mai bună dezmințire a agnosticismului lui Kant și Hume, ca și a celorlalte tertipuri (Schrullen) filozofice, este aceea pe care ne-o oferă practica, repetă Engels. „Succesele acțiunilor noastre fac dovada concordanței (Übereinstimmung) percepțiilor noastre cu natura obiectivă a obiectelor percepute” — iată replica dată de Engels agnosticilor⁵⁷.

Examinați în lumina acestor teze considerațiile lui Mach asupra criteriului practicii. „În gândirea obișnuită și în limbajul uzual, ceea ce este *aparent*, *iluzoriu* e de obicei opus *realității*. Ținând în aer în fața noastră un creion, îl vedem drept; lăsându-l oblic în apă, îl vedem frînt. În acest din urmă caz se spune: «creionul *pare frînt*, în *realitate însă e drept*». Ce ne îndreptățește însă să declarăm realitate *un* fapt, iar pe *celălalt* să-l coborîm la nivelul unei aparențe?... Ori de cîte ori săvîrșim eroarea firească de a aștepta în cazuri neobișnuite ivirea unor fenomene obișnuite sîntem, desigur, înșelați în așteptările noastre. Faptele însă nu au nici o vină. A vorbi de *aparență* în asemenea cazuri are sens din punctul de vedere practic, dar nicidecum din cel științific. La fel de lipsită de orice sens din punct de vedere științific este problema frecvent dezbătută dacă lumea există în realitate sau nu e decît o iluzie, un vis. Visul cel mai absurd este și el un fapt într-un nimic mai rău decît oricare altul“ („Analiza senzațiilor“, pag. 18—19).

Este adevărat: fapt poate fi nu numai un vis absurd, ci și o filozofie absurdă. A te îndoii de acest lucru e cu neputință după ce ai făcut cunoștință cu filozofia lui Ernst Mach. Asemenea celui din urmă dintre sofști, el amestecă cercetarea istorică-științifică și psihologică a crorilor omenеști, a feluritelor „visuri absurde“ ale omenirii în genul credinței în strigoii, spiriduși etc. cu distincția gnoseologică dintre adevărat și „absurd“. E ca și cum un economist ar susține că atît teoria lui Senior, potrivit căreia întregul profit al capitalistului ar fi produsul „ultimei ore“ de lucru a muncitorului, cît și teoria lui Marx sînt în egală măsură fapte și că din punct de vedere științific este lipsit de sens să ne întrebăm care teorie exprimă adevărul obiectiv și care exprimă prejudecățile burgheziei și venalitatea profesorilor ei. Pielarul J. Dietzgen vedea în teoria științifică, adică materialistă, a cunoașterii „o armă universală împotriva credinței religioase“ („Kleinere philosophische Schriften“, S. 55), pe cînd pentru profesorul titular Ernst Mach deosebirea dintre teoria materialistă a cunoașterii și cea subiectiv-idealistică este „din punct de vedere științific lipsită de orice sens“! În lupta pe care

materialismul o duce împotriva idealismului și a religiei, știința e în afară de partide — iată ideea favorită nu numai a lui Mach, ci și a tuturor profesorilor burghezi contemporani, acești „lachei cu diplomă care îndobitocesc poporul cu idealismul lor tras de păr“, cum spune pe bună dreptate același J. Dietzgen (ibid., S. 53).

Și e într-adevăr tras de păr acest idealism de catedră din moment ce criteriul practicii, care pentru toți oamenii separă iluziile de realitate, este scos de E. Mach dincolo de limitele științei, dincolo de limitele teoriei cunoașterii. Practica omenească dovedește justetea teoriei materialiste a cunoașterii, spuneau Marx și Engels, calificînd drept „scolastică“ și „tertipurii filozofice“ încercările de a rezolva în afara practicii problema fundamentală a gnoseologiei. Pentru Mach însă practica e una, iar teoria cunoașterii cu totul altceva; ele pot fi puse alături fără ca cea dintîi s-o condiționeze pe cea de-a doua. În ultima sa lucrare, „Cunoaștere și eroare“ (pag. 115, ediția a 2-a germană), Mach spune: „Cunoașterea este o trăire psihică utilă (fördernde) din punct de vedere biologic“. „Numai succesul poate deosebi cunoașterea de eroare“ (116). „Noțiunea este o ipoteză de lucru fizică“ (143). Machiștii noștri ruși care se pretind marxiști dau dovadă de mare naivitate cînd consideră că aceste fraze ale lui Mach denotă că el se apropie de marxism. Mach se apropie aici de marxism așa cum s-a apropiat Bismarck de mișcarea muncitorească sau episcopul Evloghie de democratism. La Mach asemenea propoziții stau alături de teoria sa idealistă a cunoașterii și nu determină alegerea uneia sau alteia dintre orientările în gnoseologie. Cunoașterea poate fi utilă din punct de vedere biologic, utilă în practica omului, pentru conservarea vieții, pentru conservarea speciei, numai dacă reflectă adevărul obiectiv, independent de om. • Pentru materialist, „succesul“ practicii omenești dovedește concordanța dintre reprezentările noastre și natura obiectivă a lucrurilor pe care le percepem. Pentru solipsist, „succesul“ este tot ce-mi trebuie mie în practică, aceasta putînd fi privită independent de teoria cunoașterii. Dacă includem criteriul practicii în fundamentul teoriei cunoașterii, rezultă inevitabil materialismul, afirmă mar-

xistul. Practica poate fi materialistă, teoria e însă cu totul altă chestiune, spune Mach.

„În practică — scrie el în „Analiza senzațiilor“ —, cînd acționăm este tot atît de imposibil să ne dispensăm de noțiunea de *Eu* pe cît de imposibil e să ne dispensăm de noțiunea de corp atunci cînd întindem mîna să apucăm ceva. Fiziologicește rămînem egoiști și materialști cu aceeași constanță cu care vedem mereu că soarele răsare. Teoreticește însă nu sîntem cîtuși de puțin nevoiți să urmăm acest punct de vedere“ (284—285).

Egoismul nu are ce căuta aici, pentru că nu e o categorie gnoseologică. Nu are ce căuta aici nici invocarea mișcării aparente a Soarelui în jurul Pămîntului, pentru că în practica ce ne servește drept criteriu în teoria cunoașterii trebuie să includem și practica observațiilor și a descoperirilor astronomice etc. Rămîne doar prețioasa mărturisire a lui Mach că, în practica lor, oamenii se călăuzesc în întregime și exclusiv după teoria materialistă a cunoașterii, iar încercarea de a ocoli „teoreticește“ nu exprimă decît tendințele scolastice-savante și întortocheate-idealiste ale lui Mach.

Cît de puțin noi sînt aceste efortări de a elimina practica, ca ceva care nu ar aparține gnoseologiei, pentru a face astfel loc agnosticizmului și idealizmului, ne-o arată următorul exemplu din istoria filozofiei clasice germane. Pe drumul ce duce de la Kant la Fichte se află G. E. Schulze (cunoscut în istoria filozofiei sub numele de Schulze-Aenesidemus). El apără fățiș linia sceptică în filozofie, considerîndu-se adept al lui Hume (iar dintre filozofii antici — al lui Pyrrhon și Sextus). Respingînd în mod categoric ideea de lucru în sine și posibilitatea cunoașterii obiective, Schulze refuză să meargă dincolo de „experiență“, dincolo de senzații. El prevede totodată că din tabăra adversă i se va obiecta: „Dat fiind că, atunci cînd participă la viața de toate zilele, scepticul recunoaște ca neîndoielnică realitatea lucrurilor obiective, se comportă în consecință și admite un criteriu al adevărului, propria conduită a scepticului constituie cea mai bună și mai evi-

dentă infirmare a scepticismului său^{*}. „Asemenea argumente — răspunde Schulze indignat — sînt bune numai pentru plebe (Pöbel, S. 254), pentru că scepticismul meu nu atinge necesitățile vieții practice, ci rămîne în limitele filozofiei“ (255).

La fel și idealistul subiectiv Fichte speră că în limitele filozofiei idealiste va găsi un loc pentru acel „realism care ni se impune (sich aufdringt) tuturor chiar și celui mai hotărît idealist, atunci cînd trebuie să acționăm, realism care admite că lucrurile există cu totul independent de noi, în afara noastră“ (Werke, I, 455).

Pozitivismul modern al lui Mach nu prea a depășit pozițiile unor filozofi ca Schulze și Fichte! Notăm cu titlu de curiozitate faptul că pentru Bazarov nici în această chestiune nu există în lume altcineva în afară de Plehanov : nu există fiară mai puternică decît pisica. Bazarov ironizează „filozofia saltovitală a lui Plehanov“ („Eseuri“, pag. 69), care a scris o frază într-adevăr lipsită de sens în care se spune că „credința“ în existența lumii exterioare „este inevitabilul *salto vitale*“ (salt vital) „al filozofiei“ („Adnotări la L. Feuerbach“, pag. 111). Este indiscutabil că, deși pus între ghilimele, cuvîntul „credință“, preluat de la Hume, denotă din partea lui Plehanov o confuzie terminologică. Dar ce caută aici Plehanov ?? De ce n-a luat Bazarov un alt materialist, pe Feuerbach de pildă? Oare numai pentru că nu-l cunoaște? Dar ignoranța nu e un argument. Asemenea lui Marx și Engels, în problemele fundamentale ale teoriei cunoașterii Feuerbach săvîrșește și el un „salt“ spre practică, neîngăduit din punctul de vedere al lui Schulze, Fichte și Mach. Criticînd idealismul, Feuerbach explică esența acestuia cu ajutorul unui citat pregnant din Fichte, citat care demască definitiv întregul machism. „Presupui — scrie Fichte — că lucrurile sînt reale, că există în afara ta, numai pentru că le vezi, le auzi, le pipăi. Vederea, pipăitul, auzul nu sînt însă decît senzații... Tu nu percepi deci obiectele, ci numai propriile tale senzații“ (Feuerbach, Werke, X. Band, S. 185). La care Feuerbach dă următoarea replică : omul

^{*} G. E. Schulze. „Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie“. 1792, S. 253.

nu este un *Eu* abstract, ci bărbat sau femeie, iar problema dacă lumea e un ansamblu de senzații este echivalentă cu problema dacă ceilalți oameni sînt senzații ale mele sau dacă raporturile noastre dovedesc în practică contrariul? „Tocmai aceasta este greșeala fundamentală a idealismului că el pune și rezolvă numai din punct de vedere teoretic problema obiectivității și subiectivității, a realității și irealității lumii“ (ibid., pag. 189). Feuerbach pune la baza teoriei cunoașterii ansamblul practicii omenești. Desigur, spune el, și idealistii recunosc în practică realitatea *Eului* nostru și a celuilalt *Tu*. Pentru idealisti, „acest punct de vedere e valabil numai în viață, dar nu și în domeniul speculativ. Dar speculația care vine în contradicție cu viața, care face din punctul de vedere al morții, al sufletului despărțit de corp, punctul de vedere al adevărului este ea însăși o speculație moartă, falsă“ (192). Înainte de a *percepe* ceva respirăm; nu putem exista fără aer, fără hrană și băutură.

„Vorbiți, așadar, de hrană și de băutură într-o discuție cu privire la idealitatea sau realitatea lumii? — exclamă indignat idealistul. — Ce josnicie! Ce încălcare a bunului obicei de a ocări din răspuseri, de la înălțimea catedrei de filozofie sau de teologie, materialismul în sens științific, pentru a practica apoi din toată inima la table d'hôte materialismul în sensul cel mai grosolan“ (195). Și Feuerbach adaugă că a identifica senzațiile subiective cu lumea obiectivă „înseamnă a identifica poluția cu procrearea“ (198).

Remarcă nu tocmai politicoasă, dar foarte bine țintită la adresa filozofilor care susțin că senzațiile noastre sînt *chiar* realitatea existentă în afara noastră.

Punctul de vedere al vieții, al practicii trebuie să fie punctul de vedere prim și fundamental al teoriei cunoașterii. Și acest punct de vedere duce în mod inevitabil la materialism, înlăturînd din capul locului nesfîrșitele născociri ale scolasticii profesionale. Totodată nu trebuie să uităm, desigur, că, prin însăși natura lucrurilor, criteriul practicii nu poate niciodată confirma sau infirma *pe deplin* vreo reprezentare a omului. Acest criteriu este și el îndeajuns de „nedefinit“ pentru a nu îngădui cunoștințelor

omului să se transforme în ceva „absolut“ și totodată în-deajuns de definit pentru a îngădui desfășurarea unei lupte necruțătoare împotriva tuturor varietăților de idealism și de agnosticism. Dacă ceea ce ne confirmă practica noastră este adevărul unic, ultim, obiectiv, înseamnă că singura cale care duce spre acest adevăr este calea științei, care se situează pe punctul de vedere materialist. Bogdanov, de pildă, recunoaște că teoria circulației monetare a lui Marx reprezintă un adevăr obiectiv numai „pentru epoca noastră“, dar califică drept „dogmatism“ părerea acelor care declară că această teorie reprezintă un adevăr „obiectiv supraistoric“ („Empiriomonism“, cartea a III-a, pag. VII). Este iarăși o confuzie. Concordanța dintre această teorie și practică nu o vor putea modifica nici un fel de împrejurări viitoare pentru același simplu motiv pentru care e *veșnic* adevărul că Napoleon a murit la 5 mai 1821. Dar deoarece criteriul practicii — adică mersul dezvoltării *tuturor* țărilor capitaliste în ultimele decenii — dovedește numai adevărul obiectiv *al întregii* teorii social-economice a lui Marx în general și nu al uneia sau al alteia dintre părțile sau formulările ei etc., e clar că a vorbi aici de „dogmatismul“ marxiștilor înseamnă a face o concesie de neiertat economici politici burgheze. Singura concluzie care rezultă din părerea, împărtășită de marxiști, că teoria lui Marx reprezintă un adevăr obiectiv este următoarea : mergînd *pe calea* teoriei marxiste, ne vom apropia din ce în ce mai mult de adevărul obiectiv (fără a-l epuiza vreodată) ; *orice altă cale* nu poate să ducă decît la confuzie și la minciună.

CAPITOLUL AL III-LEA

TEORIA CUNOAȘTERII A MATERIALISMULUI DIALECTIC
ȘI CEA A EMPIRIOCRITICISMULUI. III

1. CE ESTE MATERIA ? CE ESTE EXPERIENȚA ?

Pe cea dintâi dintre aceste două întrebări o pun insistent materialiştilor idealişti și agnosticii, printre care și machişti; pe cea de-a doua o pun insistent machiştilor materialişti. Să încercăm să lămurim despre ce este vorba aici.

Vorbind despre materie, Avenarius spune:

„Înăuntrul «experienței complete» epurate nu există «fizicul» — «materia» în sensul metafizic absolut al cuvântului, pentru că în acest sens «materia» nu e decât o abstracție: ea ar fi totalitatea contratermenilor în condiții cînd se face abstracție de orice termen central. Deoarece însă în coordonarea principială, adică în «experiența completă», contratermenul nu poate fi conceput (undenkbar) fără termenul central, înseamnă că și «materia» în sensul metafizic absolut nu e decât un nonsens (Unding) total“ („Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie“, S. 2, în revista menționată, § 119).

Din această galimatie se vede un singur lucru: Avenarius califică fizicul sau materia drept absolut și metafizică, deoarece, în conformitate cu a sa teorie a coordonării principale (sau teoria „experienței complete“, cum o numește el acum), contratermenul nu poate fi separat de termenul central, mediul de *Eu*, *non-Eu* de *Eu* (cum spunea J. G. Fichte). Am arătat deja în cele ce precedă că această teorie nu e decât un idealism subiectiv deghizat, așa încît caracterul atacurilor lui Avenarius împo-

triva „materiei“ apare cît se poate de limpede: negînd existența independentă de psihic a fizicului, idealistul respinge noțiunea elaborată de filozofie pentru desemnarea acestei existențe. Avenarius nu neagă că materia e „fizicul“ (adică ceea ce este cel mai bine cunoscut și nemijlocit dat omului și de a cărei existență nu se îndoiește nimeni, în afară de pensionarii balamucurilor); el cere numai să fie acceptată teoria „lui“ despre legătura indisolubilă dintre mediu și *Eu*.

Mach exprimă aceeași idee mult mai simplu, fără trucuri filozofice: „Ceea ce numim noi materie nu e decît o anumită legătură legică între *elemente* («senzații»)“ („Analiza senzațiilor“, pag. 265). Mach își închipuie că, enunțînd această afirmație, el săvîrșește o „răsturnare radicală“ în concepția obișnuită despre lume. În realitate însă el ne oferă aici vechiul și răsufatul idealism subiectiv, a cărui nuditate e acoperită de cuvîntul „element“.

În sfîrșit, machistul englez Pearson, combătînd cu înverșunare materialismul, scrie: „Din punct de vedere științific nu se poate obiecta nimic împotriva tendinței de a clasifica anumite grupuri mai mult sau mai puțin constante de percepții senzoriale, grupîndu-le laolaltă și numindu-le materie; ne apropiem astfel foarte mult de definiția lui J. St. Mill: materia este o posibilitate permanentă de senzații. Dar această definiție a materiei nu seamănă de loc cu aceea care afirmă că materia e un lucru în mișcare“ („The Grammar of Science“, 1900, 2nd. ed., p. 249). Aici dispăre frunza de viță a „elementelor“, iar idealistul întinde de-a dreptul mîna sa agnosticului.

După cum vede cititorul, toate aceste considerații ale întemeietorilor empiriocriticismului nu depășesc cîtuși de puțin cadrul străvechii probleme gnoseologice a raportului dintre gîndire și existență, dintre senzație și fizic. Numai datorită naivității lor fără margini machiștii ruși au putut vedea aici ceva ce ar avea o cît de mică legătură cu „științele moderne ale naturii“ sau cu „cel mai nou pozitivism“. Toți filozofii menționați mai sus substituie, unii pur și simplu, alții cu grimase, liniei filozofice fundamentale a materialismului (de la existență la

gîndire, de la materie la senzație) linia contrară a idealismului. Negînd materia, ei nu fac decît să adopte mult cunoscuta rezolvare a problemelor gnoseologice în sensul negării izvorului extern, obiectiv al senzațiilor noastre, al negării realității obiective, care corespunde senzațiilor noastre. Și invers, admiterea liniei filozofice pe care o neagă idealistii și agnosticii își găsește expresie în definiții ca : materia este ceea ce, acționînd asupra organelor noastre senzoriale, produce senzația ; materia este realitatea obiectivă care ne e dată în senzație etc.

Prefăcîndu-se a fi în controversă numai cu Beltov și ocolindu-l în mod laș pe Engels, Bogdanov își exprimă indignarea împotriva acestor definiții, care, pretinde el, „nu sînt decît simple repetări“ („Empiriomonism“, III, pag. XVI) ale „formulei“ (lui Engels, uită să adauge „marxistul“ nostru) în care se spune că pentru unul din aceste două curente în filozofie factorul prim este materia și factorul secund spiritul, iar pentru celălalt — invers. Toți machiștii ruși repetă încîntați „critica“ formulată de Bogdanov ! Dar o reflecție oricît de sumară le-ar putea arăta că în fond aceste două noțiuni ultime ale gnoseologiei nu pot fi definite altfel decît indicîndu-se care dintre ele este considerată factorul prim. Într-adevăr, ce înseamnă a da o „definiție“ ? Înseamnă, înainte de toate, a încadra noțiunea dată într-o altă noțiune, mai largă. De pildă, cînd dau definiția : măgarul este un animal, încadrez noțiunea de „măgar“ într-o noțiune mai largă. Se pune întrebarea : ex stă oare noțiuni mai largi decît noțiunile de existență și gîndire, materie și senzație, fizic și psihic cu care să poată opera teoria cunoașterii ? Nu există. Acestea sînt noțiunile cele mai largi, cele mai cuprinzătoare, dincolo de care n-a trecut în fond pînă azi gnoseologia (abstracție făcînd de schimbările de terminologie, care sînt oricînd posibile). Numai niște oameni de rea-credință sau săraci cu duhul ar putea pretinde să se dea acestor două „serii“ de noțiuni atotcuprinzătoare o „definiție“ care să nu fie „o simplă repetare“ : una sau cealaltă este considerată factor prim. Luați cele trei reflecții despre materie reproduse mai sus. La ce se reduc ele ? La faptul că acești filozofi merg de la psihic, sau de la *En*, la fizic, sau la mediu, ca

de la termenul central la contratermen, sau de la senzație la materie, sau de la percepție senzorială la materie. Puteau oare Avenarius, Mach și Pearson să dea în fond o altă „definiție“ a noțiunilor fundamentale decît aceea care indică *orientarea* liniei lor filozofice? Puteau ei oare să definească altfel, să definească și într-o altă manieră ce este *Eul*, ce e senzația, ce sînt percepțiile senzoriale? E destul să pui clar problema pentru a înțelege ce ineptie crasă spun machiștii atunci cînd cer materialiştilor să dea materiei o definiție care să nu se reducă la repetarea afirmației că materia, natura, existența, fizicul sînt factorul prim, iar spiritul, conștiința, senzația, psihicul sînt factorul secund.

Genialitatea lui Marx și Engels s-a manifestat, printre altele, și în faptul că ei disprețuiau jocul savant de-a cuvintele noi, de-a termeni meșteșugiți și „isme“ subtile, spunînd simplu și deschis: în filozofie există linia materialistă și cea idealistă, iar între aceste două linii se situează diferitele nuanțe de agnosticism. Sforțările de a găsi un „nou“ punct de vedere în filozofie denotă aceeași sărăcie spirituală ca și sforțările de a crea o „nouă“ teorie a valorii, o „nouă“ teorie a rentei etc.

Carstanjen, discipol al lui Avenarius, relatează că într-o convorbire particulară acesta din urmă a spus: „Nu cunosc nici fizicul, nici psihicul; cunosc numai un al treilea ce“. Răspunzînd la observația unui autor că Avenarius n-a definit noțiunea acestui al treilea ce, Petzoldt scrie: „Știm de ce n-a putut el formula o astfel de noțiune. Pentru un al treilea ce nu există o contranoțiune (Gegenbegriff — noțiune corelativă)... Întrebarea: ce este acest al treilea ce? e pusă în mod nelogic“ („Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung“, II, 329). Petzoldt înțelege foarte bine că această din urmă noțiune nu poate fi definită. El nu înțelege însă că referirea la un „al treilea ce“ e un simplu subterfugiu, căci oricine dintre noi știe ce e fizicul și ce e psihicul, dar nimeni nu știe în prezent ce e „al treilea ce“. Prin acest subterfugiu Avenarius încearcă doar să șteargă urmele, declarînd *de fapt* că *Eul* este factor prim (termen central), iar natura (mediul) factor secund (contratermen).

Desigur, nici opoziția dintre materie și conștiință n-are o semnificație absolută decît în cadrul unui domeniu foarte restrîns : în cazul de față, exclusiv în cadrul problemei gnoseologice fundamentale, aceea de a ști ce anume trebuie să fie considerat factor prim și ce anume factor secund. Dincolo de acest cadru, relativitatea acestei opoziții este neîndoielnică.

Să examinăm acum mai îndeaproape modul cum este folosit în filozofia empiriocritică cuvîntul „experiență”. Primul paragraf al „Criticii experienței pure” expune următoarea „supoziție” : „Orice parte componentă a mediului nostru se află într-un asemenea raport față de indivizii umani, încît, de îndată ce este dată, aceștia spun despre experiența lor : aflăm din experiență cutare și cutare lucru ; cutare sau cutare lucru este experiență ; sau : rezultă din experiență, depinde de experiență” (pag. 1, traducerea rusă). Experiența este definită, așadar, cu ajutorul aceluiași noțiuni : *Eul* și mediul ; cît privește „teoria” legăturii lor „indisolubile”, ea este deocamdată ținută sub obroc. Mai d parte. „Noțiunea sintetică a experienței pure” : și anume a experienței „ca aserțiune care în toate părțile ei constitutive are ca premisă numai părți componente ale mediului” (1—2). Dacă se admite că mediul există independent de „aserțiunile” și „enunțurile” omului, apare posibilitatea de a interpreta în mod materialist experiența ! „Noțiunea analitică a experienței pure” : „și anume a experienței ca aserțiune la care nu este adăugat nimic ce n-ar fi tot experiență și care, prin urmare, nu e în sine nimic altceva decît experiență” (2). Experiența este experiență. Și se mai găsesc oameni care văd în această galimatie cvasisavantă o gîndire autentic profundă !

Trebuie să mai adăugăm că, în volumul al II-lea al „Criticii experienței pure”, Avenarius consideră „experiența” ca „un caz special” al *psibicului*, că el împarte experiența în *sachhafte Werte* (valori-lucruri) și *gedankenhafte Werte* (valori mintale), că „experiența în sensul larg al cuvîntului” include pe acestea din urmă, că „experiența completă” este identică cu coordonarea principală („*Bemerkungen*”). Într-un cuvînt : „aici găsiți tot

ce poftiți“. „Experiența“ acoperă și linia materialistă, și linia idealistă în filozofie, consfințind amestecarea lor una cu alta. Și dacă machiștii noștri acceptă credul „experiența pură“, luînd-o în serios, alți autori de diferite orientări filozofice arată deopotrivă că Avenarius abuzează de această noțiune. „Avenarius nu arată precis ce este experiența pură — scrie A. Riehl —, iar aserțiunea sa că «experiența pură este o experiență la care nu este adăugat nimic ce n-ar fi tot experiență» se învîrtește vădit într-un cerc vicios“ („Systematische Philosophie“, Lpz., 1907, S. 102). La Avenarius, scrie Wundt, experiența pură înseamnă uneori orice fel de fantezie, iar alteori enunțuri cu „iz materialist“ („Philosophische Studien“, XIII. Band, S. 92—93). Avenarius *extinde* noțiunea de experiență (S. 382). „Sensul întregii lui filozofii — scrie Cauwelaert — depinde de definirea precisă a termenilor experiență și experiență pură. Avenarius nu dă o asemenea definiție precisă“ („Revue Néo-Scholastique“, 1907, févr., p. 61). „Lipsa de precizie a termenului experiență îi aduce bune servicii lui Avenarius“, îngăduindu-i să strecoare idealismul sub pretextul de a-l combate, scrie Norman Smith („Mind“, vol. XV, p. 29).

„Declar solemn : sensul lăuntric, sufletul filozofiei mele constă în afirmația că omul nu are în genere nimic în afară de experiență și că, la tot ce ajunge el, ajunge numai prin experiență...“ Ce zelos propovăduitor al filozofiei experienței pure, nu-i așa ? Autorul acestor cuvinte este idealistul subiectiv J. G. Fichte („Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie“, S. 12). Se știe din istoria filozofiei că interpretarea noțiunii „experiență“ i-a divizat pe materialiștii și idealiștii clasici. În prezent filozofia de catedră de toate nuanțele își ascunde reacționarismul sub paravanul perorațiilor pe tema „experienței“. Experiența este invocată de toți imanenții. În prefața la ediția a 2-a a lucrării sale „Cunoaștere și eroare“, Mach laudă o carte a profesorului W. Jerusalem, în care putem citi : „Supoziția unei ființe originare divine nu contrazice nici o experiență“ („Der kritische Idealismus und die reine Logik“, S. 222).

Nu ne rămîne decît să-i compătîmim pe cei care l-au crezut pe Avenarius & Co. că prin intermediul cuvîntului „experiență” ar putea fi înlăturată „învechita” deosebire dintre materialism și idealism. Atunci cînd Valentinov și Iușkevici îi aduc lui Bogdanov, care a deviat foarte puțin de la machismul pur, învinuirea că abuzează de termenul „experiență”, domnii aceștia nu fac decît să-și vădească ignoranța. Bogdanov „n-are nici o vină” în această privință: el n-a făcut decît să preia orbește confuziile lui Mach și Avenarius. Cînd Bogdanov declară că „conștiința și experiența psihică nemijlocită sînt noțiuni identice” („Empiriomonism”, II, 53), iar materia „nu e experiență”, ci „necunoscutul care produce toate cele cunoscute” („Empiriomonism”, III, XIII), el dă experienței o interpretare *idealistă*. Și el nu e, desigur, nici primul * și nici ultimul care construiește sisteme idealiste pe cuvîntul experiență. Cînd însă obiectează filozofilor reacționari că încercările de a depăși limitele experienței duc în fapt „numai la abstracții goale și la imagini contradictorii, ale căror elemente sînt în întregime luate totuși din experiență” (I, 48), el opune abstracțiilor goale ale conștiinței umane ceea ce există în afara omului și independent de conștiința lui, adică dă experienței o interpretare materialistă.

La fel și Mach, avînd ca punct de vedere fundamental idealismul (corpurile sînt complexe de senzații sau de „elemente”), deviază adesea spre o interpretare materialistă a noțiunii „experiență”. „Să nu filozofăm din noi înșine (nicht aus uns herausphilosophieren) — spune el în „Mecanica” sa (ediția a 3-a germană, 1897, pag. 14) —, ci să luăm din experiență”. Experiența este opusă aici filozofării din noi înșine, adică este interpretată ca ceva obiectiv, dat din afară omului, este interpretată în mod materialist. Încă un exemplu: „Ceea ce observăm în natură, chiar dacă rămîne neînțeles și neanalizat de noi, se întipărește în reprezentările noastre, care în trăsătu-

* În Anglia se exersează de mult în această direcție tovarășul Belfort Bax, căruia un recenzent francez al cărții sale „The Roots of Reality” i-a spus recent nu fără sarcasm: „Experiența nu e decît un cuvînt care înlocuiește cuvîntul conștiință”; Iți deci pe față idealist! („Revue de philosophie” ⁶⁴, 1907, nr. 10, p. 399).

rile lor cele mai generale și mai stabile (stärksten) imită (nachahmen) apoi procesele naturii. În această experiență dispunem de o comoară (Schatz) care ne stă totdeauna la îndemână..." (ibid., pag. 27). Aici natura este considerată factor prim, iar senzațiile și experiența factor derivat. Dacă Mach ar fi promovat în mod consecvent acest punct de vedere în problemele fundamentale ale gnoseologiei, el ar fi scutit omenirea de multe „complexe“ idealiste stupide. Al treilea exemplu: „legătura strânsă dintre gândire și experiență făurește științele moderne ale naturii. Experiența generează o idee. Aceasta este dezvoltată mai departe și din nou confruntată cu experiența și modificată în consecință“ etc. („Erkenntnis und Irrtum“, S. 200). Aici „filozofia“ proprie a lui Mach este aruncată peste bord, iar autorul trece în mod spontan la punctul de vedere obișnuit al cercetătorilor naturii care privesc experiența în mod materialist.

În rezumat: termenul „experiență“ pe care își clădesc machiștii sistemele e de foarte multă vreme folosit pentru disimularea sistemelor idealiste, iar acum îi servește lui Avenarius & Co. pentru trecerea eclectică de pe poziții idealiste la materialism și invers. Variatele „definiții“ date acestei noțiuni nu exprimă decât cele două linii fundamentale în filozofie, pe care le-a dezvoltat cu atâta claritate Engels.

2 EROAREA LUI PLEHANOV ÎN PRIVIȚA NOTIUNII „EXPERIENȚĂ“

În pag. X—XI ale prefeței sale la „L. Feuerbach“ (ediția 1905), Plehanov spune:

„Un autor german observă că pentru empiriocriticism *experiența* nu este decât un obiect de cercetare și nicidecum un mijloc de cunoaștere. Dacă este așa, devine lipsită de sens atitudinea acelor care opun materialismului empiriocriticismul, iar considerațiile pe tema că empiriocriticismul este menit să ia locul materialismului se dovedesc a fi cu totul deșarte și inutile“.

De la un capăt la altul numai confuzii.

Într-un articol consacrat empiriocriticismului (răspuns lui Wundt), Fr. Carstanjen, unul dintre cei mai „ortodocși“ discipoli ai lui Avenarius, spune că „pentru «Critica experienței pure» experiența nu este un mijloc de cunoaștere, ci numai un obiect de cercetare“ *. Reiese, după Plehanov, că atitudinea acelora care opun materialismului vederile lui Fr. Carstanjen devine lipsită de sens !

Fr. Carstanjen nu face decît să-l copieze aproape cuvînt cu cuvînt pe Avenarius, care în „Observațiile“ sale opune în mod categoric modul său de a înțelege experiența ca ceea ce ne este dat, ca ceea ce este găsit de noi (das Vorgefundene) concepției despre experiență ca „mijloc de cunoaștere“ „în sensul teoriilor gnoseologice dominante, în fond cu desăvîrșire metafizice (loc. cit., pag. 401). Urmîndu-l pe Avenarius, Petzoldt susține același lucru în lucrarea sa „Introducere în filozofia experienței pure“ (vol. I, pag. 170). Reiese, după Plehanov, că ar fi lipsită de sens atitudinea acelora care opun materialismului concepțiile lui Carstanjen, Avenarius și Petzoldt ! Una din două : sau Plehanov nu i-a citit „pînă la capăt“ pe Carstanjen & Co., sau referirea sa la „un autor german“ e luată dintr-o sursă de mîna a cincea.

Ce înseamnă, așadar, această afirmație, neînțeleasă de Plehanov, a celor mai de vază empiriocritici ? Carstanjen vrea să spună că Avenarius, în cartea sa „Critica experienței pure“, ia ca obiect al cercetării experiența, adică orice „enunțuri omenești“. Avenarius nu cercetează aici, spune Carstanjen (articolul citat, pag. 50), dacă aceste enunțuri sînt reale sau se referă, de pildă, la *niște fantome* ; el nu face decît să grupeze, să sistematizeze, să clasifice formal cele mai felurite enunțuri omenești, *atît pe cele idealiste cît și pe cele materialiste* (pag. 53), fără a intra în fondul problemei. Carstanjen are perfectă dreptate cînd numește *acest* punct de vedere „scepticism prin excelență“ (pag. 213). Printre altele, Carstanjen îl apără în acest articol pe scumpul său maestru împotriva învinuirii infamante (din punctul de

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

vedere al unui profesor german) de materialism pe care i-o aduce Wundt. De unde, mă rog, ați scos că sîntem materialişti? — obiectează Carstanjen; — dacă vorbim de „experiență“, nu o facem de loc în sensul obișnuit, curent al acestui cuvînt, care duce sau ar putea duce la materialism, ci în sensul că cercetăm tot ceea ce oamenii „enunță“ ca experiență. Carstanjen și Avenarius consideră materialistă concepția în cadrul căreia experiența e privită ca mijloc de cunoaștere (deși, poate, foarte curentă, această părere e totuși greșită, precum am văzut din exemplul lui Fichte). Avenarius se desolidarizează de acea „metafizică“ „dominantă“ care, fără a ține seama de teoriile introiecției și coordonării, se încapățînează să considere că creierul e organul gîndirii. Prin „cele găsite de noi“ sau „cele date“ (das Vorgefundene), Avenarius înțelege tocmai legătura indisolubilă dintre *Eu* și mediu. ceea ce duce la interpretarea idealistă confuză a „experienței“.

Prin urmare, îndărătul cuvîntului „experiență“ se poate ascunde, desigur, atît linia materialistă a filozofiei cît și cea idealistă, la fel ca și linia humeistă și cea kantiană, dar nici definirea experienței ca obiect de cercetare * și nici definirea ei ca mijloc de cunoaștere nu decide nimic în această privință. În special observațiile lui Carstanjen îndreptate împotriva lui Wundt n-au absolut nici o legătură cu problema opoziției dintre empiriocriticism și materialism.

Notăm cu titlu de curiozitate că Bogdanov și Valentinov, replicînd în acest punct lui Plehanov, nu s-au arătat de loc mai bine documentați. Bogdanov declară: „nu e tocmai clar“ (III, pag. XI), „e treaba empiriocriticilor să vadă ce-i cu această formulare și să accepte sau nu condiția“. Convenabilă poziție: eu nu sînt machist și nu sînt deci obligat să cercetez în ce sens vorbește de experiență un Avenarius sau un Carstanjen! Bogdanov vrea să se servească de machism (și de confuzia ma-

* Lui Plehanov i s-a părut, poate, că Carstanjen a spus: „obiect al cunoașterii, independent de cunoaștere“ și nu „obiect de cercetare“. Ar fi fost atunci într-adevăr o afirmație materialistă. Dar nici Carstanjen și în genere nimeni dintre cei care cunosc empiriocriticismul n-a declarat și nu putea să declare așa ceva.

chistă pe tema „experienței”), dar nu vrea să-și ia răspunderea acestei confuzii.

Reproducînd nota lui Plehanov, „empiriocriticul pur“ Valentinov dansează cancanul în public, ironizîndu-l pe Plehanov pentru faptul că n-a indicat autorul și n-a explicat despre ce este vorba (op. cit., pag. 108—109). Dar nici acest filozof empiriocritic nu răspunde *nimic* în fond, mărturisind că „a recitat de vreo trei ori, dacă nu chiar de mai multe ori“, nota lui Plehanov (și, probabil, n-a înțeles nimic). Halal machiști!

3. DESPRE CAUZALITATE ȘI NECESITATE ÎN NATURĂ

Problema cauzalității are o importanță deosebit de mare pentru definirea liniei filozofice a cutărui sau a cutărui „ism“ ultramodern; de aceea asupra acestei probleme trebuie să ne oprim ceva mai amănunțit.

Să începem cu o expunere a punctului de vedere al teoriei materialiste a cunoașterii în această problemă. Părerile lui L. Feuerbach sînt deosebit de clar expuse în sus-amințita sa replică dată lui R. Haym:

„Natura și rațiunea omenească, afirmă Haym, apar cu desăvîrșire despărțite la el (la Feuerbach), între ele deschizîndu-se o adevărată prăpastie, care nu poate fi trecută nici dintr-o parte, nici din cealaltă. Haym își întemeiază acest reproș pe § 48 al cărții mele «Esența religiei», unde se spune că «natura poate fi înțeleasă numai prin ea însăși, că necesitatea ei nu este o necesitate omenească sau logică, metafizică sau matematică, adică nu este o necesitate abstractă, că natura este singura realitate căreia nu poate și nu trebuie să-i fie aplicată nici o măsură omenească, deși noi comparăm fenomenele ei cu fenomenele omenești analoge, aplicîndu-i, pentru ca s-o putem înțelege, expresii și noțiuni omenești, ca, de pildă, ordine, scop, legi, fiind siliți să i le aplicăm pe acestea în virtutea esenței limbii noastre».

4 Ce înseamnă toate acestea? Spun oare: nu există în natură nici o ordine, așa încît s-ar putea, de pildă, ca vara să vină după toamnă, iarna după primăvară, toamna după iarnă? Nu există nici un scop, așa încît nu există nici o

potrivire, de pildă, între plămîni și aer, între lumină și ochi, între sunet și ureche? Nu există legi, așa încît Pământul, de pildă, se mișcă în jurul Soarelui cînd pe o elipsă, cînd în cerc, cînd într-un an, cînd într-un sfert de oră? Ce absurditate! Ce-am vrut, așadar, să spun în pasajul citat? Nimic mai mult decît să fac o distincție între cele ce aparțin naturii și cele ce aparțin omului; acest citat nu susține că cuvintelor și reprezentărilor referitoare la ordine, scop și legi nu le-ar corespunde nimic real în natură; el neagă numai identitatea gândirii și existenței, el contestă că toate acestea ar exista în natură exact ca în capul sau în simțurile omului. Ordinea, scopul, legile nu sînt decît cuvinte prin care omul traduce în limba sa faptele naturii pentru a le putea înțelege; aceste cuvinte nu sînt lipsite de sens, nu sînt lipsite de conținut obiectiv (nicht sinn- d. h. gegenstandlose Worte); cu toate acestea însă, trebuie să facem distincție între original și traducere. Căci ordinea, scopul, legile exprimă în sens omenesc ceva arbitrar.

Teismul deduce *de-a dreptul* din caracterul întîmplător al ordinii, al finalității și al legității naturii o origine arbitrară a acestora, existența unei ființe distincte de natură, care ar introduce ordine, finalitate și legitate în această natură haotică (dissolute) în sine (an sich) și indiferentă față de orice determinare. Rațiunea teiștilor... este o rațiune în contradicție cu natura, o rațiune cu desăvîrșire lipsită de înțelegerea esenței naturii. Rațiunea teiștilor rupe natura în două ființe: una materială, iar cealaltă formală sau spirituală“ (Werke, VII. Band, 1903, S. 518—520).

Feuerbach recunoaște, prin urmare, că în natură există legitate obiectivă, cauzalitate obiectivă, pe care reprezentările omenești despre ordine, legi etc. o reflectă doar aproximativ fidel. La Feuerbach, recunoașterea legității obiective a naturii se află în strînsă legătură cu admiterea realității obiective a lumii exterioare, a obiectelor, a corpurilor, a lucrurilor care sînt reflectate de conștiința noastră. Concepțiile lui Feuerbach sînt consecvent materialiste. Și orice alte concepții sau, mai bine zis, orice altă linie filozofică în problema cauzalității, negarea legității obiective, a cauzalității și necesității obiective în natură sînt pe drept

cuvînt atribuite de Feuerbach curentului fideist. Căci e clar, într-adevăr, că linia subiectivistă în problema cauzalității, deducerea ordinii și a necesității existente în natură nu din lumea obiectivă exterioară, ci din conștiință, din rațiune, din logică etc., nu numai că rupe rațiunea omenească de natură, nu numai că o opune pe cea dintîi celei de-a doua, dar face din natură *o parte* a rațiunii, în loc ca rațiunea să fie socotită o părțică a naturii. Linia subiectivistă în problema cauzalității este idealism filozofic (printre variantele căruia figurează și teoriile lui Hume și Kant asupra cauzalității), adică un fideism mai mult sau mai puțin atenuat, diluat. Recunoașterea legității obiective în natură și a reflectării aproximativ fidele a acestei legități în capul omului este materialism.

Cît despre Engels, el n-a avut prilejul, dacă nu mă înșel, să opună în mod special în problema cauzalității concepția sa materialistă punctului de vedere al altor curente. El nu avea nevoie de așa ceva, din moment ce în problema capitală a realității obiective a lumii exterioare în general el s-a delimitat cît se poate de categoric de toți agnosticii. Cine a citit însă cît de cît atent lucrările lui filozofice știe foarte bine că Engels nu admitea nici umbră de îndoială în ceea ce privește existența legității obiective, a cauzalității și necesității obiective în natură. Ne vom limita la cîteva exemple. Chiar în primul paragraf din „Anti-Dühring“, Engels scrie : „Pentru a cunoaște aceste amănunte“ (sau detalii ale imaginii de ansamblu a fenomenelor din univers), „trebuie să le desprindem din conexiunea lor naturală (natürliche) sau istorică și să le cercetăm pe fiecare în parte, după natura lor, după cauzele și efectele lor speciale etc.“ (pag. 5—6). Și este evident că această conexiune naturală, conexiunea fenomenelor naturii, există în mod obiectiv. Engels subliniază în mod special concepția dialectică despre cauză și efect : „Reprezentările de cauză și efect sînt valabile ca atare numai cînd sînt aplicate la un caz izolat, dar..., de îndată ce privim cazul izolat în conexiunea sa generală cu lumea în întregul ei, ele se contopesc, se împletesc în reprezentarea interacțiunii universale, în care cauzele și efectele își schimbă mereu locul, ceea ce este acum sau

aici efect devenind dincolo sau atunci cauză, și invers“ (pag. 8). Prin urmare, concepția umană despre cauză și efect simplifică întotdeauna întrucâtva conexiunea obiectivă a fenomenelor naturii, reflectînd-o numai aproximativ, izolînd în mod artificial o latură sau alta a procesului universal unic. Dacă noi constatăm că legile gîndirii corespund legilor naturii, acest lucru devine perfect explicabil, spune Engels, dacă luăm în considerare faptul că gîndirea și conștiința sînt „produse ale creierului omenesc și că însuși omul este un produs al naturii“. Se înțelege că „produsele creierului omenesc, care în ultimă instanță sînt și ele tot produse ale naturii, nu contrazic restul înlănțuirii din natură (Naturzusammenhang), ci îi corespund“ (22) ⁵⁹. Nu încapă nici o îndoială că există o conexiune naturală, obiectivă între fenomenele universului. Engels vorbește mereu despre „legile naturii“, despre „necesitatea naturii“ (Naturnotwendigkeiten), fără a găsi necesar să explice în mod special tezele unanim cunoscute ale materialismului.

În „Ludwig Feuerbach“ de asemenea citim despre „legile generale ale mișcării atît a lumii exterioare cît și a cugetării omenesti : două grupe de legi identice în esența lor, dar care diferă ca expresie întrucît mintea omenească le poate aplica conștient, pe cînd în natură — și pînă în prezent în cea mai mare parte și în istoria omenirii — ele își fac drum în mod inconștient, sub forma unei necesități exterioare, în mijlocul unui șir nesfîrșit de fapte aparent întîmplătoare“ (pag. 38). Și Engels reproșează vechii filozofii a naturii că a înlocuit „legăturile reale“ (ale fenomenelor naturii), „necunoscute încă, cu altele ideale și imaginare“ (pag. 42) ⁶⁰. Admiterea legității obiective, a cauzalității și necesității obiective în natură este cît se poate de clară la Engels, care subliniază totodată caracterul relativ al ogîndirii noastre, adică al ogîndirii omenesti, aproximative a acestei legități în cutare sau cutare noțiuni. ¶

Trecînd la J. Dietzgen, trebuie să relevăm înainte de toate una dintre nenumăratele denaturări pe care le comit machiștii noștri. Unul dintre autorii „Eseurilor «asupra» filozofiei marxiste“, d-l Helfond, ne declară : „Punctele

esențiale ale concepției lui Dietzgen despre lume pot fi rezumate astfel: «...9) dependența cauzală pe care noi o atribuim lucrurilor nu se află în realitate în lucrurile înseși» (pag. 248). *E o ineptie crasă.* D-l Helfond, ale cărui concepții proprii constituie un adevărat ghiveci de materialism și de agnosticism, *denaturează cu nerușinare* punctul de vedere al lui J. Dietzgen. La acesta din urmă pot fi găsite, desigur, destule confuzii, inexactități și erori, care umplu de bucurie inimile machiștilor și obligă totodată pe orice materialist să vadă în J. Dietzgen un filozof nu într-un tot consecvent. Dar numai niște Helfonzi, numai machiștii ruși sînt în stare să atribuie materialistului J. Dietzgen negarea expresă a concepției materialiste despre cauzalitate.

„Cunoașterea științifică obiectivă — afirmă J. Dietzgen în lucrarea sa „Esența muncii cerebrale“ (ediția germană 1903) — nu caută cauzele în credință, în speculație, ci în experiență, în inducție, nu apriori, ci aposteriori. Științele naturii nu caută cauzele în afara fenomenelor sau îndărătul lor, ci în ele sau prin intermediul lor“ (pag. 94—95). „Cauzele sînt produse ale facultății de a gândi. Ele nu sînt însă produse pure ale acesteia, ci elaborate de ea în asociere cu materialul furnizat de simțuri. Acest material al simțurilor acordă, așadar, cauzei astfel elaborate o existență obiectivă. Așa cum cerem unui adevăr să fie adevărul unui fenomen obiectiv, tot așa cerem și unei cauze să fie reală, să fie cauza unui efect dat în mod obiectiv“ (pag. 98—99). „Cauza unui lucru este conexiunea lui“ (pag. 100).

De aici se vede că d-l Helfond a făcut o afirmație *diametral opusă realității*. Concepția materialistă despre lume, așa cum o expune J. Dietzgen, consideră că „dependența cauzală“ *se află* „în lucrurile înseși“. Pentru a-și putea prepara ghiveciul machist, d-l Helfond a trebuit să încurce linia materialistă și cea idealistă în problema cauzalității.

Să trecem la această a doua linie.

Premisele fundamentale ale filozofiei lui Avenarius în această problemă sînt clar formulate în prima sa lucrare : „Filozofia ca mod de a concepe lumea potrivit principiu-lui celui mai mic efort“. În § 81 citim : Pe cît de puțin percepem (aflăm din experiență : *erfahren wir*) forța ca ceva care provoacă mișcarea, pe atît de puțin percepem *necesitatea* unei mișcări... Tot ce percepem (*erfahren*) e că una urmează după cealaltă“. Avem aici, în forma cea mai pură, punctul de vedere al lui Hume : senzația, experiența nu ne spun nimic despre vreo necesitate oarecare. Un filozof care (în baza principiuului „economiei gîndirii“) afirmă că nu există decît senzațiile nu poate ajunge la altă concluzie. „În măsura în care ideea de *cauzalitate* — citim mai departe — implică forța și necesitatea sau constrîngerea ca părți integrante ale procesului producerii efectului, ea cade împreună cu acestea“ (§ 82). „Necesitatea rămîne deci expresia unui anumit grad de probabilitate (a certitudinii) cu care este și poate fi așteptată ivirea efectului“ (§ 83, teză).

Avem aici un subiectivism bine precizat în problema cauzalității. Și, rămînînd cît de cît consecvent, nu se poate ajunge la altă concluzie dacă nu se recunoaște realitatea obiectivă ca izvor al senzațiilor noastre.

Să vedem ce spune Mach. Într-un capitol special consacrat „cauzalității și explicării ei“ („Die Prinzipien der Wärmelehre“, 2. Auflage, 1900, S. 432—439), citim : „Critica adusă de Hume (noțiunii de cauzalitate) rămîne valabilă“. Kant și Hume rezolvă în mod diferit problema cauzalității (de părerea altor filozofi Mach nici nu ține seama) ; „noi aderăm“ la soluția dată de Hume. „O altă necesitate în afară de cea *logică* (subliniat de Mach), de exemplu una fizică, nu există“. Este tocmai punctul de vedere pe care l-a combătut cu atîta vigoare Feuerbach. Lui Mach nici prin gînd nu-i trece să conteste înrudirea sa cu Hume. Numai machiștii ruși s-au putut aventura să afirme că agnosticismul lui Hume „se îmbină“ cu materialismul lui Marx și Engels. În „Mecanica“ lui Mach citim : „În natură nu există nici cauză, nici efect“ (S. 474, 3. Auflage, 1897). „Am explicat, de altfel, de repetate ori că toate formele legii cauzalității provin din tendințe

(Trieben) subiective; pentru natură nu există nici o necesitate de a corespunde acestor tendințe" (495).

Aici este cazul să relevăm că machiștii noștri ruși, dînd dovadă de o naivitate uimitoare, substituie problemei caracterului materialist sau idealist al tuturor considerațiilor asupra legii cauzalității problema formulării acestei legi. Ei au luat drept bună afirmația profesorilor empiriocritici germani că, dacă spui „corelație funcțională“, aceasta va fi o descoperire în spiritul „celui mai nou pozitivism“ și ne va scăpa de „fetișismul“ unor expresii ca „necesitate“, „lege“ etc. Asta e, desigur, o ineptie patentă, iar Wundt a avut tot dreptul să ridiculizeze aceste *schimbări de cuvinte* (pag. 383 și 388 din studiul citat, apărut în „Philosophische Studien“), care în fond nu schimbă nimic. Mach însuși vorbește despre „toate formele“ legii cauzalității, iar în „Cunoaștere și eroare“ (ediția a 2-a, pag. 278) el face rezerva de la sine înțeleasă că noțiunea de funcție poate exprima cu mai multă precizie „dependența elementelor“ numai atunci cînd a fost obținută posibilitatea de a exprima rezultatele cercetărilor în mărimi *măsurabile*, ceea ce chiar într-o știință cum este chimia nu s-a obținut decît parțial. Probabil că, încredzători în descoperirile profesoriale, machiștii noștri consideră că Feuerbach (ca să nu mai vorbim de Engels) n-a știut că, în anumite condiții, noțiunile de ordine, legitate etc. pot fi exprimate prin corelații funcționale matematic determinate!

Problema gnoseologică într-adevăr importantă care desparte curentele filozofice nu e aceea de a ști ce grad de precizie am atins noi în descrierea legăturilor cauzale și dacă aceste descrieri ale noastre pot fi exprimate în formule matematice precise, ci aceea de a ști dacă izvorul cunoașterii acestor legături îl constituie legitatea obiectivă a naturii sau însușirile minții noastre, facultatea proprie acestora de a cunoaște anumite adevăruri apriorice etc. Iată ce-i desparte definitiv pe materialiștii Feuerbach, Marx și Engels de agnosticii (humeiștii) Avenarius și Mach.

În unele pasaje din lucrările sale, Mach, care numai de consecvență nu poate fi acuzat, „uită“ adesea că s-a declarat de acord cu Hume și-și uită propria sa teorie subiec-

tivistă a cauzalității, raționând „pur și simplu“ ca naturalist, adică dintr-un punct de vedere materialist spontan. În „Mecanica“ lui, de pildă, citim : „Natura ne învață să găsim uniformitate în fenomenele ei“ (traducerea franceză, pag. 182). Dacă găsim uniformitate în fenomenele naturii, nu înseamnă oare că această uniformitate există în mod obiectiv, în afara minții noastre ? Nicidecum, spune Mach. În aceeași problemă a uniformității naturii putem citi la el următoarele : „Forța care ne face să completăm în gândire faptele observate numai pe jumătate este forța asociației. Ea se întărește prin repetare și ni se pare atunci o forță care, independentă de voința noastră și de diferitele fapte, dirijează și gândurile, și (subliniat de Mach) faptele și le ține în concordanță reciprocă ca o lege care le guvernează pe unele și pe celelalte. Faptul că ne socotim în stare să facem previziuni cu ajutorul unei asemenea legi dovedește numai (!) că mediul nostru e suficient de uniform, dar nicidecum că succesul acestor previziuni are un caracter *necesar* („Wärmelehre“, S. 383).

Rezultă că putem și trebuie să căutăm o necesitate în afara uniformității mediului, adică a naturii ! Unde trebuie s-o căutăm, acesta este un secret al filozofiei idealiste, care se teme să vadă în facultatea cognitivă a omului o simplă reflectare a naturii. În „Cunoaștere și eroare“, ultima dintre lucrările sale, Mach ajunge chiar să definească legea naturii ca o „limitare a așteptării“ (ediția a 2-a, pag. 450 și urm.) ! Solipsismul triumfă în cele din urmă.

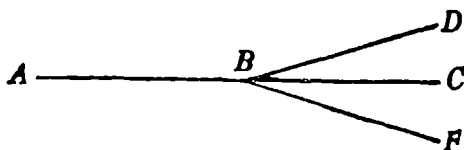
Să vedem care este poziția altor autori aparținând aceleiași curent filozofic. Englezul Karl Pearson se exprimă în maniera categorică ce-l caracterizează : „Legile științei sînt într-o măsură mult mai mare produse ale minții omenești decît fapte ale lumii exterioare“ („The Grammar of Science“, 2nd ed., p. 36). „Atît poezii cît și materialității, care vād în natură stăpîna (sovereign) omului, uită prea des că ordinea și complexitatea fenomenelor care le stîrnesc admirația sînt cel puțin în aceeași măsură un produs al facultății cognitive a omului, ca și propriile lui amintiri și gânduri“ (pag. 185). „Caracterul larg cuprinzător al legii naturii își datorește existența ingeniozi-

tății minții omenești“ (ibid.). „*Omul este creatorul legii naturii*“, glăsuiește § 4 al capitolului al treilea. „Afirmația că omul dă naturii legi are mult mai mult sens decît afirmația contrară că natura dă legi omului“, deși — constată cu amărăciune onoratul profesor — această din urmă părere (materialistă) „este, din nefericire, prea răspîndită în timpurile noastre“ (pag. 87). În capitolul al IV-lea, consacrat problemei cauzalității, § 11 formulează următoarea teză a lui Pearson: „*Necesitatea ține de lumea noțiunilor și nu de lumea percepțiilor*“. Trebuie să reținem că pentru Pearson percepțiile sau impresiile senzoriale „sînt chiar“ realitatea existentă în afara noastră. „În uniformitatea cu care se repetă anumite serii de percepții, în rutina percepțiilor nu există nici o necesitate internă; în schimb însă rutina percepțiilor constituie o condiție necesară a existenței ființelor cugetătoare. Necesitatea rezidă, prin urmare, în natura ființei cugetătoare și nu în percepțiile înseși; ea este produsul facultății noastre cognitive“ (pag. 139).

Machistul nostru, cu care se declară de repetate ori întru totul solidar „însuși“ E. Mach, a ajuns astfel cu bine pe pozițiile idealismului pur kantian; omul dă naturii legi, iar nu natura — omului! Ceea ce importă aici nu e faptul că se repetă doctrina kantiană a apriorității — nu aceasta caracterizează linia idealistă în filozofie, ci numai o anumită formulare a acestei linii —, ceea ce importă e că rațiunea, gîndirea, conștiința sînt considerate aici factor prim, iar natura factor secund. Nu rațiunea este o pîrticică a naturii, unul dintre cele mai înalte produse ale acesteia, o reflectare a proceselor ei, ci natura este o pîrticică a rațiunii, care în felul acesta se extinde, bineînțeles, și din rațiune omenească obișnuită, simplă, cunoscută tuturor se transformă în rațiune „excesivă“, cum spunea J. Dietzgen, misterioasă, divină. Formula kantiană-machistă „omul dă naturii legi“ este o formulă fideistă. Dacă machiștii noștri rămîn mirați cînd citesc la Engels că trăsătura distinctivă fundamentală a materialismului este aceea că el consideră factor prim natura și nu spiritul, asta dovedește doar cît de incapabili sînt ei să deose-

bească curente filozofice într-adevăr importante de jocul profesoral de-a erudiția și de-a cuvintele meșteșugite.

J. Petzoldt, care într-o lucrare în două volume expune și dezvoltă doctrina lui Avenarius, poate servi drept model de scolastică reacționară machistă. „Încă și astăzi, la 150 de ani după Hume — exclamă el —, substanțialitatea și cauzalitatea paralizează curajul gândirii“ („Introducere în filozofia experienței pure“, vol. I, pag. 31). Mai „curajoși“ decât toți ceilalți sînt, bineînțeles, solipsiștii, care au descoperit senzația fără materie organică, gândirea fără creier, natura fără legitate obiectivă! „Ultima formulare dată cauzalității, și anume necesitatea sau *necesitatea din natură*, despre care nu am vorbit încă, conține și ea ceva neclar și mistic“: ideea „fetișismului“, a „antropomorfismului“ etc. (32 și 34). Sărmanii mistici Feuerbach, Marx și Engels! Au vorbit tot timpul de necesitatea din natură, ba încă au și numit pe adepții lui Hume teoreticieni reacționari... Petzoldt e mai presus de orice „antropomorfism“. El a descoperit marea „*lege a determinării univoce*“, care înlătură orice neclaritate, orice urme de „fetișism“ etc. etc. etc. Exemplu: paralelogramul forțelor (pag. 35). El nu poate fi „demonstrat“, ci trebuie admis ca un „fapt al experienței“. Nu putem admite că, primind impulsuri identice, un corp se mișcă în moduri diferite. „Nu putem admite naturii asemenea nedeterminare, asemenea arbitrar; noi trebuie să-i cerem determinare, legitate“ (35). Da, da! Noi îi cerem naturii legitate, iar burghezia cere profesorilor ei să fie reacționari. „Gîndirea noastră cere naturii determinare, iar natura se supune permanent acestei cerințe, ba vom vedea chiar că, într-un anumit sens, e nevoită să i se supună“ (36). De ce un corp care primește impuls pe linia *AB* se mișcă spre *C*, și nu spre *D* sau *F* etc. ?



„De ce nu alege natura vreuna dintre celelalte nenumărate direcții posibile?“ (37). Pentru că atunci traiectoria corpului ar fi „plurivocă“, pe cînd marea descoperire empiriocritică a lui Joseph Petzoldt reclamă determinare univocă.

Și „empiriocriticii“ umplu zeci de pagini cu asemenea ineptii nemaipomenite !

„...Am arătat de repetate ori că această teză a noastră nu-și soarbe forța din suma unor experiențe singulare, ci că, dimpotrivă, noi pretindem naturii să-i confirme valabilitatea (seine Geltung). Într-adevăr, înainte încă de a deveni lege, ea e pentru noi un principiu cu care abordăm realitatea, adică un postulat. Ea e valabilă, ca să zicem așa, apriori, independent de orice experiență singulară. La prima vedere, unei filozofii a experienței pure nu-i șade bine să propage adevăruri apriorice, revenind astfel la cea mai sterilă metafizică. Acest apriori e însă numai logic și nu psihologic sau metafizic“ (40). Păi da, firește, e de ajuns să numești logic acest apriori pentru ca întregul reacționarism al unei asemenea idei să dispară, iar ea să se ridice la înălțimea „celui mai nou pozitivism“ !

O determinare univocă a fenomenelor psihice, spune în continuare J. Petzoldt, nu este posibilă : rolul fanteziei, importanța marilor inventatori etc. creează în acest domeniu excepții ; se știe însă că o lege a naturii sau o lege a spiritului nu suferă „nici un fel de excepții“ (65). În fața noastră se află un metafizician de cea mai pură speță, care n-are idee de relativitatea deosebirii dintre întîmplare și necesitate.

Mi se va obiecta poate, continuă Petzoldt, că explicarea evenimentelor istorice sau a dezvoltării caracterelor în operele poetice contrazice teza mea ? „Privind cu atenție, nu vom găsi nici urmă de determinare univocă. Nu există eveniment istoric sau dramă în care să nu ne putem închipui că, în condiții psihice identice, personajele respective acționează în alt mod“ (73). „Nu numai că determinarea univocă lipsește de fapt în domeniul psihic, dar avem chiar dreptul să pretindem realității să fie lipsită de o determinare de acest fel (subliniat de Petzoldt). Teoria noastră se ridică astfel... la rangul unui *postulat*..., adică la rangul

unei condiții necesare a oricărei experiențe precedente, al unui *apriori logic*“ (subliniat de Petzoldt, pag. 76).

Cu acest „apriori logic“ operează Petzoldt în cele două volume ale „Introducerii“ sale, precum și în opusculul său „Problema universului din punct de vedere pozitivist“*, apărut în 1906. Iată, așadar, un al doilea exemplu de empiriocritic de seamă care alunecă pe nesimțite pe panta kantianismului și care propovăduiește doctrine dintre cele mai reacționare, servite cu sos ușor schimbat. Și acest lucru nu e de loc întâmplător, ci se datorește faptului că teoria cauzalității a lui Mach și Avenarius este în însăși esența ei o minciună idealistă, oricât ar căuta ei s-o disimuleze cu fraze sonore pe tema „pozitivismului“. Deosebirea dintre teoria humeistă a cauzalității și cea kantiană nu e decât o deosebire de ordin secundar între doi agnostici care sînt de acord în privința esențialului, adică în privința negării legității obiective a naturii, condemnându-se prin aceasta în mod inevitabil la concluzii idealiste de un fel sau altul. Un empiriocritic ceva mai „scrupulos“ decât J. Petzoldt, Rudolf Willy, căruia îi e rușine de înrudirea lui cu imanenții, respinge, de pildă, întreaga teorie petzoldtiană a „determinării univoce“, ca pe una care nu dă nimic în afară de „formalism logic“. Dar își îmbunătățește el oare pozițiile decizîndu-se de Petzoldt? Nicidecum. Căci el se decide de agnosticismul lui Kant exclusiv în favoarea agnosticismului lui Hume: „Știm de mult — scrie el —, încă de pe vremea lui Hume, că «necesitatea» nu e decât o caracteristică (Merkmal) pur logică, iar nu «transcendentală», sau, cum aș prefera să spun și cum am și spus, o caracteristică pur verbală (sprachliche)“ (R. Willy: „Gegen die Schulweisheit“, München, 1905, S. 91; cf. 173, 175).

Agnosticul califică drept „transcendentală“ concepția noastră materialistă despre necesitate, pentru că din punctul de vedere al acelei „înțelepciuni de catedră“ kantiene și humeiste pe care Willy n-o respinge, ci numai o ajus-

* J. Petzoldt. „Das Weltproblem von positivistschem Standpunkte aus“, Lpz., 1906, S. 130: „Și dintr-un punct de vedere empiric poate să existe un apriori logic: cauzalitatea este un apriori logic al constanței experimentale (erfahrungsmässig, date de experiență) a mediului nostru“.

tează, orice recunoaştere a realităţii obiective, dată nouă în experienţă, nu e decît un „transcensus“ ilegal.

Dintre autorii francezi aparţinînd curentului filozofic de care ne ocupăm, pe aceeaşi cărăruie a agnosticismului se abate mereu Henri Poincaré, fizician de seamă şi filozof mărunţ, ale cărui erori P. Iuşkevici le prezintă, bineînţeles, drept ultimul cuvînt al celui mai nou pozitivism, atît de „nou“ încît a fost nevoie chiar de un nou „ism“ : empiriosimbolism. Pentru Poincaré (de ale cărui vederi ne vom ocupa în capitolul consacrat fizicii contemporane), legile naturii nu sînt decît simboluri, convenţii, pe care omul le creează din considerente de „comoditate“. „Singura realitate obiectivă adevărată este armonia interioară a lumii“, spune Poincaré, înţelegînd prin obiectiv ceea ce are o valabilitate generală, ceea ce este recunoscut de majoritatea oamenilor sau de totalitatea lor * — cu alte cuvinte, asemenea tuturor machiştilor, el suprimă în mod pur subiectivist adevărul obiectiv —, iar la întrebarea dacă această „armonie“ se află în *afara noastră*, el răspunde în mod categoric : „fără îndoială că nu“. Este cu totul evident că noii termeni nu pot modifica cîtuşi de puţin străvechea linie filozofică a agnosticismului, dat fiind că fondul teoriei „originale“ a lui Poincaré se reduce la negarea (deşi nici pe departe consecventă) a realităţii obiective şi a legităţii obiective a naturii. Nimic mai firesc deci că, spre deosebire de machişti ruşi, care iau drept noi descoperiri formulările noi ale unor vechi erori, kantienii germani au salutat în aceste concepţii dovada unei treceri de partea lor, de partea agnosticismului, într-o problemă esenţială a filozofiei. „Matematicianul francez Henri Poincaré — scrie kantianul Philipp Frank — consideră că multe dintre cele mai generale teze ale ştiinţelor teoretice ale naturii (legea inerţiei, aceea a conservării energiei etc.), în privinţa cărora ar fi adesea greu să se spună dacă sînt de origine empirică sau apriorică, nu sînt în realitate nici empirice, nici apriorice, ci principii pur convenţionale, dependente de arbitrarul omului“. „Astfel — exclamă încîntat kantianul nostru — cea mai nouă filozofie a nă-

* Henri Poincaré. „La Valeur de la Science“, Paris, 1905, pp. 7, 9.

turii reînnoiește într-un mod cu totul neașteptat ideea fundamentală a idealismului critic, și anume că experiența nu face decât să umple cadrul pe care îl aduce omul cu sine pe lume..." *

Am citat acest exemplu pentru a dovedi cititorului cât de naivi sînt Iușkevicii & Co., care văd în „teoria simbolismului“ o teorie incontestabil *nouă*, în timp ce filozofi cât de cât competenți declară clar și răspicat: a trecut la punctul de vedere al idealismului critic! Căci esențială pentru acest punct de vedere nu este neapărat repetarea formulărilor lui Kant, ci admiterea ideii fundamentale, *comune* atît lui Hume cît și lui Kant, și anume negarea existenței unor legități obiective în natură și deducerea *din subiect*, din conștiința omului, și nu din natură, a cutărilor sau cutărilor „condiții ale experienței“, a cutărilor sau cutărilor principii, postulate, premise. Pe bună dreptate spunea Engels că esențialul nu este de a ști la care din multiplele școli filozofice ale materialismului sau ale idealismului aderă cutare sau cutare filozof, ci de a ști dacă se consideră ca factor prim natura, lumea exterioară, materia în mișcare, sau spiritul, rațiunea, conștiința etc.⁶²

Iată acum încă o caracterizare a concepției machiste în această problemă, în opoziție cu celelalte orientări filozofice, caracterizare făcută de competentul kantian E. Lucka. În problema cauzalității, „Mach se raliază în totul la punctul de vedere al lui Hume“ **. „P. Volkmann deduce necesitatea gîndirii din necesitatea proceselor naturii — un punct de vedere care, în opoziție cu părerea lui Mach și în acord cu părerea lui Kant, admite faptul necesității, dar care, în opoziție cu Kant, vede *izvorul* necesității în procesele naturii și nu în gîndire“ (424).

P. Volkmann e un fizician care acordă destul de multă atenție problemelor gnoseologice și care, asemenea majorității covârșitoare a cercetătorilor naturii, înclină spre materialism, deși spre unul inconsecvent, timid, nemărturisit pînă la capăt. A recunoaște necesitatea naturii și a deduce din ea necesitatea gîndirii înseamnă a fi materialist. A de-

* „Annalen der Naturphilosophie“ ⁶¹, VI. B., 1907, SS. 443, 447.

** E. Lucka. „Das Erkenntnisproblem und Machs «Analyse der Empfindungen», in „Kantstudien“, VIII. Bd., S. 409.

duce necesitatea, cauzalitatea, legitatea etc. din gîndire înseamnă a fi idealist. Singura afirmație inexactă din citatul de mai sus e aceea care îi atribuie lui Mach negarea completă a oricărei necesități. Am văzut însă că acest lucru nu este adevărat nici în ceea ce-l privește pe Mach, nici în ceea ce privește întreaga școală empiriocritică, care, îndepărtîndu-se categoric de materialism, alunecă inevitabil spre idealism.

Ne mai rămîne să spunem cîteva cuvinte în mod special despre machiștii ruși. Ei se pretind marxiști. Cu toții „au citit“ la Engels pasajele în care acesta delimitează categoric materialismul de linia lui Hume, cu toții au auzit și nu puteau să nu audă chiar de la Mach și de la oricine cunoaște cît de cît filozofia lui că Mach și Avenarius urmează linia lui Hume, dar cu toții se feresc totuși să sufle *o vorbă măcar* despre atitudinea humeismului și a materialismului în problema cauzalității ! În capetele lor domnește o confuzie totală. Să dăm cîteva exemple. D-l P. Iușkevici propagă o teorie „nouă“ : „empiriosimbolismul“. Atît „senzațiile de albastru, de tare etc., aceste pretinse date ale experienței pure“, cît și „creațiile pretinsei rațiuni pure, ca himera sau jocul de șah“, toate sînt „empiriosimboluri“ („Eseuri“, pag. 179). „Cunoașterea e empiriosimbolistă și, dezvoltîndu-se, ea înaintează spre empiriosimboluri de un grad de simbolizare din ce în ce mai înalt“. „Așa-numitele legi ale naturii nu sînt decît asemenea empiriosimboluri“ (ibid.). „Așa-numita realitate autentică, existența în sine, nu e decît infinitul «sistem-limită de simboluri»“ (grozav de învățat e d-l Iușkevici !) „spre care tinde cunoașterea noastră“ (188). „Torentul celor ce ne sînt date“, „torent care se află la baza cunoașterii noastre“, „e irațional“, „illogic“ (187, 194). Energia „e tot atît de puțin obiect, substanță, ca și timpul, spațiul, masa și alte noțiuni fundamentale ale științelor naturii : energia este constanță, un empiriosimbol ca și alte empiriosimboluri care satisfac un timp oarecare nevoia fundamentală a omului de a introduce rațiunea, Logosul, în torentul irațional al celor ce ne sînt date“ (209).

Îmbrăcat în costumul de arlechin al unei terminologii pestrițe, țipătoare, dintre „cele mai noi“, se află în fața noastră un idealist subiectiv pentru care lumea exterioară, natura, legile ei nu sînt decît simboluri ale cunoașterii noastre. Torentul celor ce ne sînt date este lipsit de raționalitate, de ordine, de legitate : cunoașterea noastră introduce în el rațiune. Corpurile cerești, și printre ele și Pămîntul, sînt simboluri ale cunoașterii omenești. Științele naturii ne învață, ce-i drept, că Pămîntul a existat cu mult înainte de a fi fost posibilă apariția omului și a materiei organice ; noi însă am răsturnat toate acestea ! Noi introducem ordine în mișcarea planetelor, această ordine este un produs al cunoașterii noastre. Și simțind că în cadrul unei asemenea filozofii rațiunea omenească se extinde și devine creatorul, părintele naturii, d-l Iușkevici pune alături de rațiune „Logosul“, adică rațiunea ca abstracție, nu rațiunea, ci Rațiunea, nu rațiunea ca funcție a creierului omenesc, ci ca ceva care a existat înaintea oricărui creier, ca ceva divin. Ultimul cuvînt al „celui mai nou pozitivism“ este, așadar, vechea formulă fideistă pe care a demascată-o încă Feuerbach.

Să trecem la A. Bogdanov. În 1899, cînd era încă pe jumătate materialist și abia începuse să șovăie sub influența lui Wilhelm Ostwald, foarte mare chimist și foarte confuz filozof, Bogdanov scria : „Conexiunea cauzală universală a fenomenelor este ultimul și cel mai bun vlăstar al cunoașterii omenești ; ea este legea universală, cea mai înaltă dintre legile pe care, ca să folosim cuvintele unui filozof, rațiunea omenească le prescrie naturii“ („Elementele fundamentale etc.“, pag. 41).

De unde și-o fi scos atunci Bogdanov citatul, asta numai Alah o știe. Fapt cert e însă că „cuvintele unui filozof“ pe care „marxistul“ nostru le repetă credul sînt cuvintele lui *Kant*. Neplăcută încurcătură ! Cu atît mai neplăcută, cu cît nici nu poate fi explicată prin „simpla“ influență a lui Ostwald.

În 1904, cînd se debarasase deja și de materialismul științific-naturalist, și de Ostwald, Bogdanov scria : „...Pozitivismul modern consideră că legea cauzalității este nu-

mai un mod de a asocia cognitiv fenomenele într-o serie neîntreruptă, numai o formă a coordonării experienței" („Psihologia societății“, pag. 207). Bogdanov ori nu cunoștea, ori trecea sub tăcere faptul că acest pozitivism modern nu e decît un agnosticism care neagă necesitatea obiectivă a naturii, existentă înaintea și în afara oricărei „cunoașteri“ și a oricărui om. El lua credul de la profesorii germani ceea ce numeau ei „pozitivism modern“. În sfîrșit, în 1905, după ce a parcurs toate fazele anterioare, precum și faza empiriocritică, și se afla deja în faza „empiriomonistă“, Bogdanov scria: „Legile nu țin nicidecum de sfera experienței..., ele nu sînt date în experiență, ci sînt create de gîndire ca mijloc de a organiza experiența, de a o coordona în mod armonios într-un tot unitar“ („Empiriomonism“, I, 40). „Legile sînt abstracții ale cunoașterii; legile fizicii nu posedă însușiri fizice, așa cum legile psihologiei nu posedă însușiri psihice“ (ibid.).

Prin urmare, legea în virtutea căreia după toamnă vine iarna, după iarnă primăvara nu ne e dată în experiență, ci e creată de gîndire, ca mijloc de a organiza, de a armoniza, de a coordona... ce anume cu ce, tovarășe Bogdanov?

„Empiriomonismul e posibil numai datorită faptului că cunoașterea armonizează în mod activ experiența, înlăturînd nenumăratele ei contradicții, creînd pentru ea forme organizatoare universale, punînd în locul lumii haotice primare a elementelor lumea derivată, ordonată a raporturilor“ (57). Nu e adevărat. Ideea că cunoașterea poate „să creeze“ forme universale, să înlocuiască haosul primar prin ordine etc. este o idee a filozofiei idealiste. Lumea ește mișcarea materiei conformă cu anumite legi, iar cunoașterea noastră, ca cel mai înalt produs al naturii, nu poate decît să reflecte aceste legi.

În rezumat, crezîndu-i orbește pe „cei mai moderni“ profesori reacționari, machiștii noștri repetă erorile agnosticului lui Kant și al lui Hume în problema cauzalității, neobservînd nici în ce contradicție absolută se află aceste doctrine cu marxismul, adică cu materialismul, nici faptul că ei înșiși alunecă pe panta idealismului.

4. „PRINCIPIUL ECONOMIEI GÎNDIRII”
ȘI PROBLEMA „UNITĂȚII LUMII”

„Principiul «celui mai mic efort», pus de Mach, Avenarius și de mulți alți filozofi la baza teoriei cunoașterii, reprezintă... neîndoielnic o tendință «marxistă» în domeniul gnoseologiei”.

Astfel se exprimă V. Bazarov în „Eseuri”, pag. 69.

„Economie” găsim la Marx. „Economie” găsim și la Mach. Dar este oare într-adevăr „neîndoielnic” că între una și cealaltă există măcar o umbră de legătură?

În lucrarea sa „Filozofia ca mod de a concepe lumea potrivit principiului celui mai mic efort” (1876), Avenarius aplică acest „principiu”, precum am văzut, în așa fel încît în numele „economiei gîndirii” se proclamă că există *numai senzațiile*. Atît cauzalitatea cît și „substanța” (cuvînt pe care d-nii profesori preferă să-l întrebuițeze, „pentru mai multă impresie”, în locul termenului materie, care e mai precis și mai clar) sînt „înlăturate” în numele aceleiași economii, ajungîndu-se astfel la senzații fără materie, la gîndire fără creier. Aceste ineptii patente nu reprezintă decît o încercare de a strecura, servit cu un sos nou, *idealismul subiectiv*. După cum am văzut, în literatura filozofică este *unanim recunoscut* că această lucrare *fundamentală* în problema faimoasei „economii a gîndirii” are tocmai un *asemenea* caracter. Și dacă machiștii noștri n-au remarcat idealismul subiectiv sub acest pavilion „nou”, asta nu poate fi considerat decît ca o curiozitate.

În „Analiza senzațiilor” (traducerea rusă, pag. 49), Mach se referă, între altele, la lucrarea sa din 1872 cu privire la această problemă. În această lucrare, după cum am văzut, este de asemenea promovat punctul de vedere al subiectivismului *pur*, care reduce lumea la senzații. Așadar, cele două lucrări fundamentale care au introdus în filozofie acest faimos „principiu” sînt lucrări care promovează idealismul! De ce? Pentru că principiul economiei gîndirii, dacă-l pui realmente „la baza teoriei cunoașterii”, nu poate să ducă *la nimic* altceva decît la idealism subiectiv. Cel „mai economic” e „să gîndesc” că exist numai eu și senzațiile mele, această concluzie se

impune de la sine din moment ce introducem în *gnoseologie* o noțiune atît de absurdă.

Ce este „mai economic“ : „să gîndim“ că atomul e indivizibil sau că e compus din electroni pozitivi și negativi ? Ce este „mai economic“ : să gîndim că revoluția burgheză rusă va fi înfăptuită de liberali sau că va fi înfăptuită împotriva liberalilor ? E destul să punem aceste întrebări pentru a vedea cît de absurdă și de subiectivă este aici folosirea categoriei „economia gîndirii“. Gîndirea omului este „economică“ atunci cînd reflectă *just* adevărul obiectiv, iar criteriul acestei justeți este practica, experimentul, industria. Numai negînd realitatea obiectivă, negînd adică *bazele* marxismului se poate vorbi serios de economia gîndirii în cadrul teoriei cunoașterii !

Dacă aruncăm o privire în lucrările ulterioare ale lui Mach, vedem că acestui faimos principiu i se dă o *interpretare* care de cele mai multe ori echivalează cu negarea lui totală. În „Teoria căldurii“, de pildă, Mach revine la ideea lui favorită cu privire la „natura economică“ a științei (pag. 366, ediția a doua germană). Dar, adaugă el imediat, noi nu ne ocupăm de economie de dragul economiei (366 ; repetat la pag. 391) : „scopul economiei științifice este acela de a ne da un tablou cît se poate mai complet..., mai liniștit... al lumii“ (366). Dacă e așa, înseamnă că în fond „principiul economiei“ este eliminat nu numai din sfera principiilor fundamentale ale *gnoseologiei*, ci și din *gnoseologie* în genere. Afirmația că scopul științei este de a da un tablou veridic (liniștea n-are ce căuta aici) al lumii nu e decît o repetare a tezei materialiste. A afirma acest lucru înseamnă a recunoaște realitatea obiectivă a lumii în raport cu cunoașterea noastră, a modelului în raport cu tabloul. *Într-o asemenea* conexiune, *economia gîndirii* este pur și simplu un *cuvînt* stîngaci și ridicol de pretențios în locul cuvîntului „justețe“. Mach face confuzie, ca de obicei, iar adepții lui privesc și admiră această confuzie !

În „Cunoaștere și eroare“, la capitolul „Exemple de căi de cercetare“, citim următoarele :

„«Descrierea completă și cît mai simplă» (Kirchhoff 1874), «prezentarea economică a faptelor» (Mach 1872),

«punerea în concordanță a gândirii cu existența și punerea în concordanță a proceselor gândirii unele cu altele» (Grassmann 1844), toate acestea exprimă, cu mici variații, aceeași idee“.

Nu este aceasta o mostră de confuzie ? „Economia gândirii“, din care Mach a dedus în 1872 existența *exclusivă* a senzațiilor (punct de vedere al cărui caracter idealist a trebuit el însuși să-l recunoască mai târziu), este *echivalată* cu ideea pur materialistă a matematicianului Grassmann că gândirea trebuie să fie pusă în concordanță cu *existența* ! este echivalată cu *descrierea* cât mai simplă (a *realității obiective*, de a cărei existență Kirchhoff nici nu s-a îndoit vreodată !).

Acest mod de aplicare a principiului „economiei gândirii“ este pur și simplu o mostră care ilustrează bizarele oscilații filozofice ale lui Mach. Dar dacă lăsăm la o parte asemenea pasaje ca bizarerii sau lapsusuri, caracterul idealist al „principiului economiei gândirii“ devine neîndoielnic. În polemica sa îndreptată împotriva filozofiei lui Mach, kantianul Hönigswald, de pildă, *salută* „principiul economiei“, care, după părerea sa, denotă o *apropiere* de „cercul ideilor kantiene“ (Dr. Richard Hönigswald. „Zur Kritik der Machschen Philosophie“, Berlin, 1903, S. 27). Într-adevăr, dacă nu admitem realitatea obiectivă, care ne e dată în senzații, de unde poate fi scos „principiul economiei“ dacă nu *din subiect* ? Senzațiile nu conțin, firește, nici un fel de „economie“. Înseamnă deci că gândirea ne dă ceva ce nu există în senzații ! Înseamnă că „principiul economiei“ nu este scos din experiență (= din senzații), ci precedă orice experiență, constituie o condiție logică a acesteia, ca și categoriile lui Kant. Hönigswald citează următorul pasaj din „Analiza senzațiilor“ : „din propriul nostru echilibru corporal și spiritual putem conchide că procesele care au loc în natură se caracterizează prin echilibru, determinare univocă și omogenitate“ (pag. 281, traducerea rusă). Într-adevăr, caracterul idealist-subiectivist al unor asemenea teze, apropierea dintre Mach și Petzoldt, care a ajuns pe pozițiile apriorismului, nu pot fi puse la îndoială.

Idealistul Wundt, referindu-se la „principiul economiei gândirii“, îl califică foarte nimerit pe Mach drept „Kant pe de-a-ndoaselea“ („Systematische Philosophie“, Leipzig, 1907, S. 128) : la Kant găsim apriori și experiență, iar la Mach experiență și apriori, căci la Mach principiul economiei gândirii este în fond aprioric (130). Sau conexiunea (Verknüpfung) există în lucruri ca „lege obiectivă a naturii (idee pe care Mach o respinge în mod categoric), sau ea constituie un principiu subiectiv al descrierii“ (130). La Mach principiul economiei e subiectiv și kommt wie aus der Pistole geschossen — apare din senin, ca un principiu teleologic, care poate avea semnificații diferite (131). Vedeți, specialiștii în materie de terminologie filozofică nu sînt atît de naivi ca machiștii noștri, care sînt gata să creadă orbește că un cuvîntel „nou“ înlătură opoziția dintre subiectivism și obiectivism, dintre idealism și materialism.

Ne vom mai referi, în sfîrșit, la filozoful englez James Ward, care se declară singur, fără multă vorbă, monist spiritualist. El nu polemizează cu Mach, ci, dimpotrivă, folosește, precum vom vedea mai încolo, întregul curent machist din fizică în lupta sa împotriva materialismului. Ei bine, James Ward declară categoric că la Mach „criteriul simplității“ este „prin excelență subiectiv și nu obiectiv“ („Naturalism and Agnosticism“, v. I, 3rd ed., p. 82).

După tot ce am spus mai sus nu poate să pară ciudat că principiul economiei gândirii, ca temelie a gnoseologiei, a putut fi pe placul kantienilor germani și al spiritualiștilor englezi. Dar faptul că niște oameni care se pretind marxiști încearcă să facă o apropiere între economia politică a materialistului Marx și economia gnoseologică a lui Mach este pur și simplu de domeniul ridicolului.

Aici e locul să spunem cîteva cuvinte despre „unitatea lumii“. Considerațiile d-lui P. Iușkevici în legătură cu această problemă ilustrează — pentru a suta și a mia oară — confuzia nemaipomenită pe care o creează machiștii noștri. Replicîndu-i lui Dühring, care deducea unitatea lumii din unitatea gândirii, Engels spune în „Anti-Dühring“ : „Adevărata unitate a lumii constă în materia-

litatea ei, și aceasta este dovedită nu prin câteva fraze de scamator, ci printr-o dezvoltare lungă și anevoioasă a filozofiei și a științelor naturii“ (pag. 31)⁶³. Citind acest pasaj, d-l Iușkevici „obiectează“ : „Aici nu e clar, în primul rînd, ce înseamnă afirmația că «unitatea lumii constă în materialitatea ei»“ (op. cit., pag. 52).

E delicios, nu-i așa ? Acest domn s-a apucat să trîncănească în public pe tema filozofiei marxiste, pentru a declara că „nu-i sînt clare“ principiile cele mai elementare ale materialismului ! Din exemplul lui Dühring, Engels arată că o filozofie cît de cît consecventă poate deduce unitatea lumii sau din gîndire — și atunci ea devine neputincioasă în fața spiritualismului și a fideismului („Anti-Dühring“, pag. 30), iar argumentele unei asemenea filozofii se reduc în mod inevitabil la o înșirare de fraze de scamator —, sau din acea realitate obiectivă care există în afara noastră, care în gnoseologie e de mult numită materie și care este studiată de științele naturii. Considerăm inutilă orice discuție serioasă cu un om căruia „nu-i e clar“ un asemenea lucru, deoarece el vorbește de „neclaritate“ numai pentru a se eschiva șmecherește de la necesitatea de a spune ceva în fond despre această teză materialistă cît se poate de clară a lui Engels, repetînd totodată balivernele dühringiene despre „postulatul cardinal al omogenității și conexiunii principiale a existenței“ (Iușkevici, op. cit., pag. 51), despre postulate ca „principii“ despre care „ar fi inexact să se spună că sînt deduse din experiență, căci experiența științifică e posibilă numai datorită faptului că ele sînt puse la baza cercetării“ (ibid.). E o ineptie patentă, căci dacă acest domn ar fi avut un pic de respect pentru cuvîntul rînărit ar fi remarcat caracterul *idealist* în general — și *kantian* în particular — al ideii că ar putea exista principii care să nu fie luate din experiență și fără care să nu fie posibilă experiența. „Filozofia“ d-lui Iușkevici și a celor de tagma sa nu este decît o înșirare de cuvinte spicuite din diferite broșuri și îmbrunate cu erorile vădite ale materialistului Dietzgen.

Să vedem mai bine ce spune în problema unității lumii un empiriocritic serios, Joseph Petzoldt. Paragraful 29 din volumul al II-lea al „Introducerii“ sale este intitulat :

„Tendința spre un mod unitar (einheitlich) de a concepe domeniile cunoașterii. Postulatul determinării univoce a tot ceea ce se întîmplă“. Iată cîteva mostre care ilustrează felul lui de a raționa : „...Numai *unitatea* reprezintă țelul natural dincolo de care gîndirea nu mai poate trece și în care, prin urmare, dacă a ținut seama de toate faptele domeniului respectiv, ca își poate găsi liniștea“ (79). „...Este neîndoielnic că natura e departe de a satisface întotdeauna cerința de *unitate*, dar tot atît de neîndoielnic este că în multe cazuri ea satisface totuși, de pe acum, cerința de *liniște*, și — judecînd după cercetările noastre de pînă acum — trebuie să considerăm drept foarte probabil că în viitor natura va satisface în toate cazurile această cerință. De aceea va fi mai just să definim starea sufletească efectivă ca o tendință spre stări stabile și nu ca o tendință spre unitate... Principiul stărilor stabile e mai larg și mai profund... Propunerea lui Haeckel de a se admite că alături de regnurile vegetal și animal există încă un regn, acela al protistelor, este o soluție prea puțin fericită, deoarece creează două dificultăți noi în locul dificultății unice de pînă acum : înainte era îndoielnic numai hotarul dintre vegetale și animale, pe cînd acum protistele nu pot fi net delimitate nici de plante, nici de animale... Este evident că o asemenea stare de lucruri nu e definitivă (endgültige). Această *ambiguitate* de noțiuni trebuie să fie înlăturată într-un fel sau altul, fie și — în lipsă de alte mijloace — printr-o înțelegere între specialiști și printr-o hotărîre luată cu majoritate de voturi“ (80—81).

Ajunge, nu-i așa ? E clar că empiriocriticul Petzoldt *nu-i nici măcar cu o iotă* mai bun decît Dühring. Trebuie să fim însă dreți și cu adversarii : Petzoldt are cel puțin atîta conștiinciozitate științifică încît să combată în mod *categoric și irevocabil*, în fiecare dintre lucrările sale, materialismul ca orientare filozofică. El cel puțin nu se înjosește pînă într-atîta încît să se travestească în materialist și să pretindă ca „nu-i e clară“ deosebirea arhielementară dintre curentele filozofice fundamentale.

5. SPAȚIUL ȘI TIMPUL

Recunoscînd existența, independentă de conștiința noastră, a realității obiective, adică a materiei în mișcare, materialismul trebuie să recunoască în mod necesar și realitatea obiectivă a timpului și a spațiului, spre deosebire în primul rînd de kantianism, care în această problemă se situează de partea idealismului, considerînd că timpul și spațiul sînt forme ale intuiției omenești și nu o realitate obiectivă. Că și în această problemă există o divergență radicală între cele două linii filozofice fundamentale este un lucru de care și-au dat clar seama autori aparținînd celor mai diferite curente, dacă sînt cît de cît consecvenți în gîndirea lor. Să începem cu materialistii.

„Spațiul și timpul — spune Feuerbach — nu sînt simple forme ale fenomenelor, ci condiții esențiale (Wesensbedingungen)... ale existenței“ (Werke, II, 332). Admițînd că lumea sensibilă, pe care o cunoaștem prin senzații, e o realitate obiectivă, Feuerbach respinge, firește, și concepția fenomenalistă (cum ar fi spus Mach despre sine însuși) sau agnostică (cum se exprimă Engels) a spațiului și timpului; așa cum lucrurile sau corpurile nu sînt simple fenomene, complexe de senzații, ci realități obiective care acționează asupra simțurilor noastre, tot așa spațiul și timpul nu sînt simple forme ale fenomenelor, ci forme reale, obiective ale existenței. În lume nu există nimic în afară de materia în mișcare, iar materia în mișcare nu se poate mișca decît în spațiu și în timp. Reprezentările omului despre spațiu și timp sînt relative, însă din aceste reprezentări relative se alcătuieste adevărul absolut; în dezvoltarea lor, aceste reprezentări relative înaintează pe linia adevărului absolut, se apropie de el. Variabilitatea reprezentărilor omenești despre spațiu și timp infirmă tot atît de puțin realitatea obiectivă a amîndurora, pe cît de puțin infirmă variabilitatea cunoștințelor științifice despre structura materiei și despre formele ei de mișcare realitatea obiectivă a lumii exterioare.

Demascîndu-l pe materialistul inconsecvent și confuz Dühring, Engels îi reproșează tocmai faptul că vorbește despre variația *noțiunii* de timp (problemă incontestabilă

pentru filozofii moderni cît de cît remarcabili și aparținînd celor mai diferite orientări filozofice), dar se eschivează să răspundă clar la întrebarea dacă timpul și spațiul sînt reale sau ideale, dacă reprezentările noastre relative despre spațiu și timp sînt *aproximații* ale formelor obiectiv-reale ale existenței sau nu sînt decît produse ale gîndirii omenesti care se dezvoltă, se organizează, se armonizează etc. ? Aceasta și numai aceasta este problema gnoseologică fundamentală care desparte orientările filozofice cu adevărat fundamentale. „Nu ne interesează aici cîtuși de puțin — scrie Engels — care noțiuni se schimbă în capul d-lui Dühring. Nu este vorba de *noțiunea de timp*, ci de timpul *real*, de care d-l Dühring nu va putea nicidecum să scape atît de ieftin“ (adică numai cu fraze pe tema schimbării noțiunilor) („Anti-Dühring“, ediția a 5-a germană, pag. 41) ⁶⁴.

S-ar părea că toate acestea sînt atît de clare, încît pînă și Iușkevicii ar putea să înțeleagă fondul problemei. Engels îi opune lui Dühring teza — unanim recunoscută și de la sine înțeleasă pentru orice materialist — că timpul are un *caracter real*, este o realitate obiectivă, arătînd totodată că de la recunoașterea sau negarea acestei teze *nu te poți eschiva* cu raționamente pe tema schimbării *noțiunilor* de timp și de spațiu. Aceasta nu înseamnă că Engels ar nega necesitatea și importanța științifică a cercetării variației, evoluției noțiunilor noastre de timp și de spațiu, ci că trebuie să rezolvăm în mod consecvent problema gnoseologică, adică problema izvorului și a semnificației oricărei cunoașteri omenesti în genere. Un filozof idealist cît de cît judicios — iar Engels, vorbind de idealisti, a avut în vedere pe idealistii geniali și consecvenți ai filozofiei clasice — va recunoaște ușor evoluția noțiunilor noastre de timp și de spațiu fără a înceta să fie idealist, considerînd, de pildă, că în evoluția lor aceste noțiuni se apropie de ideea absolută de timp, spațiu etc. etc. În filozofie nu poți promova în mod consecvent un punct de vedere ostil oricărui fideism și oricărui idealism dacă nu recunoști clar și categoric că noțiunile noastre de timp și spațiu, care evoluează, *reflectă* timpul și spațiul obiectiv-reale, că și aici, ca și în genere, ele se apropie de adevărul obiectiv.

„Formele de bază ale oricărei existențe sînt spațiul și timpul — îl învață Engels pe Dühring —, și o existență în afara timpului este o absurditate tot atît de mare ca și o existență în afara spațiului“ (ibid.).

De ce a trebuit Engels, în prima jumătate a acestei fraze, să repete aproape textual cuvintele lui Feuerbach, iar în a doua ei jumătate să amintească lupta pe care acesta a dus-o cu atîta succes împotriva ineptiilor patente ale teismului? Pentru că, după cum se vede din același capitol al cărții lui Engels, Dühring nu putea s-o scoată la capăt cu filozofia sa fără a se lovi cînd de „cauza ultimă“ a lumii, cînd de „primul impuls“ (altă expresie pentru noțiunea de dumnezeu, remarcă Engels). Dühring a fost, probabil, tot atît de sincer în dorința sa de a fi materialist și ateist pe cît de sinceri sînt machiștii noștri în dorința lor de a fi marxiști, dar el *n-a știut* să promoveze în mod consecvent punctul de vedere filozofic care ar fi smuls realmente terenul de sub picioare tuturor ineptiilor idealiste și teiste. Nerecunoscînd realitatea obiectivă a timpului și a spațiului sau, cel puțin, nerecunoscînd-o clar și categoric (fiindcă oscila și se încurca în această problemă), Dühring a alunecat în mod inevitabil — și nicidecum întîmplător — pe panta care duce la „cauza ultimă“ și la „primul impuls“, căci s-a lipsit de criteriul obiectiv care l-ar fi împiedicat să treacă dincolo de limitele timpului și ale spațiului. Dacă timpul și spațiul nu sînt *decît* noțiuni, omenirea, care le-a creat, are tot dreptul să treacă dincolo de limitele lor, iar profesorii burghezi au tot dreptul să primească leafă de la guvernele reacționare pentru apărarea legitimității acestor treceri, pentru apărarea directă sau indirectă a unor „ineptii“ medievale.

Engels i-a arătat lui Dühring că negarea realității obiective a timpului și a spațiului este din punct de vedere teoretic o confuzie filozofică, iar din punct de vedere practic un act de capitulare sau de neputință în fața fideismului.

Să vedem acum ce spune în această privință „doctrina“ „celui mai nou pozitivism“. La Mach putem citi: „Spațiul și timpul sînt sisteme ordonate (sau armonizate, wohlgeordnete) de serii de senzații“ („Mecanica“, ediția a 3-a

germană, (pag. 498). Este o absurditate idealistă vădită, care rezultă inevitabil din doctrina potrivit căreia corpurile sînt complexe de senzații. Rezultă, după Mach, că nu omul cu senzațiile lui există în spațiu și în timp, ci spațiul și timpul există în om, depind de om, sînt create de om. Mach simte că alunecă spre idealism și „opune împotrivire“, făcînd o mulțime de rezerve, înecînd problema, ca și Dühring, într-un noian de considerații (vezi în special „Cunoaștere și eroare“) pe tema variabilității noțiunilor noastre de spațiu și timp, a relativității lor etc. Dar asta nu-l salvează și nici nu-l poate salva, căci poziția idealistă în această problemă poate fi efectiv depășită numai dacă se admite realitatea obiectivă a spațiului și a timpului. Mach însă nici nu vrea să audă de așa ceva. El construiește teoria gnoseologică a timpului și a spațiului pe principiul relativismului, și atît. Un asemenea eșafodaj nu poate duce, în fond, decît la idealism subiectiv, lucru pe care l-am mai arătat acolo unde am vorbit despre adevărul absolut și adevărul relativ.

Încercînd să reziste împotriva inevitabilelor concluzii idealiste care decurg din premisele sale, Mach polemizează cu Kant și pledează teza originii experimentale a noțiunii de spațiu („Cunoaștere și eroare“, ediția a 2-a germană, pag. 350, 385). Dar dacă în experiență *nu* ne este dată realitatea obiectivă (după cum susține Mach), obiecția formulată împotriva lui Kant nu înlătură cîtuși de puțin poziția agnostică comună și lui Kant, și lui Mach. Dacă noțiunea de spațiu e luată de noi din experiență, *fără ca ea să fie* o reflectare a realității obiective existente în afara noastră, teoria lui Mach rămîne o teorie idealistă. Existența naturii *în decursul unei perioade* de milioane de ani *înainte* de apariția omului și a experienței omenești dovedește absurditatea acestei teorii idealiste.

„Sub raport fiziologic — scrie Mach — timpul și spațiul sînt sisteme de senzații de orientare, care, împreună cu senzațiile furnizate de organele senzoriale, determină declanșarea (Auslösung) unor reacții de adaptare utile din punct de vedere biologic. Sub raport fizic, timpul și spațiul sînt relații de dependență reciprocă ale elementelor fizice“ (ibid., pag. 434).

Relativistul Mach se limitează să examineze sub diferite aspecte *noțiunea* de timp ! Și, asemenea lui Dühring, se învîrtește și el într-un cerc închis. Dacă „elementele“ sînt senzații, relațiile de dependență reciprocă ale elementelor fizice nu pot exista în afara omului, înainte de apariția omului, înainte de apariția materiei organice. Pentru ca senzațiile de timp și de spațiu să poată da omului o orientare utilă din punct de vedere biologic, este necesar ca aceste senzații să reflecte *realitatea obiectivă* din afara omului ; omul nu s-ar putea adapta din punct de vedere biologic la mediu dacă senzațiile sale nu i-ar furniza reprezentări *obiectiv juste* despre acest mediu. Teoria spațiului și a timpului este indisolubil legată de modul de rezolvare a problemei gnoseologice fundamentale : problema dacă senzațiile noastre sînt imagini ale corpurilor și ale lucrurilor sau, dimpotrivă, corpurile sînt complexe de senzații ale noastre. Mach nu face decît să oscileze între aceste două soluții.

În fizica contemporană, afirmă el, se mai menține concepția lui Newton despre timpul și spațiul absolut (pag. 442—444), despre timp și spațiu ca atare. Această concepție „ni“ se pare absurdă, continuă Mach, nebănuind, probabil, că există pe lume materialști și o teorie materialistă a cunoașterii. *În practică* însă această concepție a fost *nedăunătoare* (unschädlich, pag. 442), și de aceea a rămas timp îndelungat necriticată.

Această remarcă naivă cu privire la caracterul nedăunător al concepției materialiste îl dă cu totul de gol pe Mach ! În primul rînd, nu este adevărat că idealștii n-au criticat „timp îndelungat“ această concepție : Mach ignorează pur și simplu lupta dintre teoria idealistă a cunoașterii și cea materialistă în această problemă ; el evită să expună clar și fățiș amîndouă aceste concepții. În al doilea rînd, recunoscînd caracterul „nedăunător“ al vederilor materialiste contestate de el, Mach recunoaște în fond, implicit, justetea lor. Căci cum ar putea să rămîină nedăunătoare în decurs de veacuri o concepție greșită ? Unde a dispărut criteriul practicii cu care Mach încercase să cocheteze ? Concepția materialistă despre realitatea obiectivă a timpului și a spațiului poate fi „nedăunătoare“ numai

pentru că științele naturii *nu trec* dincolo de limitele timpului și ale spațiului, dincolo de limitele lumii materiale, lăsînd această îndeletnicire în seama profesorilor de filozofie reacționară. O asemenea „nedăunare“ echivalează cu justrătea.

„Dăunătoare“ este concepția idealistă despre spațiu și timp a lui Mach, în primul rînd pentru că ea deschide larg porțile fideismului, iar în al doilea rînd pentru că-l *ademeneste* pe Mach însuși pe calea unor concluzii reacționare. În 1872, de pildă, Mach scria că „nu e obligatoriu să ne reprezentăm elementele chimice într-un spațiu cu trei dimensiuni“ („Erhaltung der Arbeit“, S.29, repetat la pag. 55). A proceda astfel înseamnă „a ne impune limitări inutile. Nu e de loc necesar ca lucrurile pur mintale (das bloss Gedachte) să fie gîndite în spațiu, adică în raport cu ceea ce este vizibil și pipăibil, tot așa cum nu e necesar să le gîndim într-o anumită înălțime de sunet“ (27). „Faptul că pînă acum nu a putut fi creată o teorie satisfăcătoare a electricității se datorește, poate, dorinței de a explica fenomenele electrice neapărat prin procese moleculare care au loc într-un spațiu cu trei dimensiuni“ (30).

Din punctul de vedere al machismului fățiș și neconfuz pe care Mach îl propaga deschis în 1872, acest raționament este incontestabil: dacă moleculele, atomii, într-un cuvînt elementele chimice nu pot fi percepute prin simțuri, înseamnă că ele „nu sînt decît lucruri pur mintale“ (das bloss Gedachte). Și din moment ce lucrurile stau astfel, iar spațiul și timpul nu au o semnificație obiectiv-reală, e limpede că nu e de loc obligatoriu să ne reprezentăm atomii în *spațiu!* Fizica și chimia n-au decît „să se limiteze“ la spațiul cu 3 dimensiuni în care se mișcă materia; pentru explicarea electricității, elementele acesteia pot fi căutate totuși într-un *alt* spațiu decît acela cu 3 dimensiuni!

Că machiștii noștri ocolesc foarte prudent această ineptie a lui Mach, deși el o repetă în 1906 („Cunoaștere și eroare“, ediția a 2-a, pag. 418), este ceva cît se poate de explicabil, căci în caz contrar ei ar fi trebuit să pună răs-

picat problema concepției idealiste și a celei materialiste despre spațiu, fără subterfugii și fără încercări de „a concilia” contrariile. La fel de explicabil e și faptul că tot pe vremea aceea, în deceniul al 8-lea al secolului trecut, când Mach era încă cu totul necunoscut, iar „fizicienii ortodocși” refuzau să-i publice articolele, unul dintre șefii școlii imanente, Anton von Leclair, a îmbrățișat *cu multă căldură tocmai acest* raționament al lui Mach, ca pe o remarcabilă renunțare la materialism și recunoaștere a idealismului! Căci pe vremea aceea Leclair nu născocise încă sau nu împrumutase de la Schuppe și Schubert-Soldern sau de la J. Rehmke „noua” denumire de „școală immanentă” și se intitula *pur și simplu idealist critic* *. Acest apărător hotărât al fideismului, pe care îl propovăduiește fățiș în lucrările sale filozofice, l-a proclamat imediat pe Mach, pentru asemenea raționamente, mare filozof și „revoluționar în cel mai bun sens al cuvântului” (pag. 252). Și pe bună dreptate. Raționamentul lui Mach nu denotă decît trecerea lui din tabăra științelor naturii în aceea a fideismului. Științele naturii, atît în 1872 cît și în 1906, au căutat, caută și sînt pe punctul de a găsi — sau cel puțin *dibuie* — atomul electricității, electronul, în spațiul cu trei dimensiuni. Științele naturii nici nu-și pun problema că substanța care formează obiectul cercetării lor ar putea să existe altfel decît în spațiul cu 3 dimensiuni; în consecință, particulele acestei substanțe, chiar dacă sînt atît de mici încît nu pot fi văzute, există și ele „în mod obligatoriu” în același spațiu cu 3 dimensiuni. În cei 30 de ani și mai bine care s-au scurs din 1872, știința a realizat uriașe, amețitoare progrese în problema structurii materiei, și în tot cursul acestei perioade concepția materialistă despre spațiu și timp a continuat să rămînă „nedăunătoare”, adică în deplin acord, ca și înainte, cu științele naturii, pe cînd punctul de vedere contrar al lui Mach & Co. a constituit o „dăunătoare” cedare de poziții în favoarea fideismului.

În „Mecanica” sa, Mach apără pe matematicienii care cercetează problema spațiilor imaginabile cu n dimensiuni, îi apără împotriva acuzației că ei poartă vina concluziilor

* Anton von Leclair. „Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntnistheorie”, Prag, 1879.

„monstruoase“ ce se trag din cercetările lor. Apărare pe deplin justificată, fără îndoială, dar priviți pe ce poziție *gnoseologică* se situează Mach în această apărare. Matematica modernă, spune Mach, a pus problema foarte importantă și utilă a spațiului cu n dimensiuni ca spațiu cogitabil, „caz real“ (ein wirklicher Fall) însă rămîne numai spațiul cu 3 dimensiuni (ediția a 3-a, pag. 483—485). De aceea zadarnice sînt ostenele „teologilor care se întrebă nedumeriți unde să plaseze infernul“, precum și ale spirițiștilor care vor să tragă foloase dintr-o a patra dimensiune (ibid.).

Foarte bine! Mach nu vrea să fie în cîrdășie cu teologii și cu spirițiștii. Dar cum se delimitează el de ei în domeniul *teoriei cunoașterii*? Declarînd că *real* e numai spațiul cu 3 dimensiuni! Dar ce fel de apărare împotriva teologilor & Co. este aceasta din moment ce nu recunoașteți realitatea obiectivă a spațiului și a timpului? Nu ne rămîne decît să constatăm că, ori de cîte ori trebuie să vă delimitați de spirițiști, recurgeți la metoda împrumuturilor tacite din arsenalul materialismului. Căci materialiștii, recunoscînd că lumea reală, materia percepută de noi prin simțuri este o realitate *obiectivă*, au tot dreptul să deducă de aici că nici o născocire omenească care depășește limitele timpului și ale spațiului, indiferent de scopul în care ar fi făcută, *nu e reală*. Voi însă, domnilor machiști, contestați că „realitatea“ este o realitate obiectivă, atunci cînd combateți materialismul, și o strecurați din nou pe furis atunci cînd trebuie să combateți idealismul fățiș, consecvent, care nu se teme să meargă pînă la ultimele consecințe! Dacă în noțiunea *relativă* a timpului și a spațiului nu e nimic altceva decît relativitate, dacă nu există o realitate obiectivă (= independentă de om și de omenire), reflectată de aceste noțiuni relative, de ce n-ar avea omenirea, majoritatea omenirii, dreptul de a concepe existența unor ființe în afara timpului și a spațiului? Dacă Mach are dreptul să caute atomii electricității sau atomii în general *în afara* spațiului cu 3 dimensiuni, de ce n-ar avea majoritatea omenirii dreptul să caute atomii sau bazele moralei *în afara* spațiului cu 3 dimensiuni?

„N-a fost încă mamouș — scrie Mach tot acolo — care să fi ușurat vreo naștere cu ajutorul dimensiunii a patra“.

Admirabil argument, dar numai pentru cei care văd în criteriul practicii confirmarea adevărului *obiectiv*, a realității *obiective* a lumii pe care noi o percepem prin intermediul simțurilor. Dacă senzațiile ne dau o imagine obiectiv fidelă a lumii exterioare, existentă independent de noi, argumentul care invocă exemplul mamoușului, întreaga practică omenească, este bun. În acest caz însă întregul machism ca curent filozofic nu e bun de nimic.

„Sper — continuă Mach referindu-se la lucrarea sa din 1872 — că nimeni nu se va apuca să invoce în favoarea vreunei povești cu stafii (die Kosten einer Spukgeschichte bestreiten) cele spuse și scrise de mine relativ la acest subiect“.

Nu se poate spera că Napoleon n-a murit la 5 mai 1821. Nu se poate spera că machismul nu va servi pentru vreo „poveste cu stafii“ din moment ce a și servit și continuă să servească imanenților !

Și, precum vom vedea mai jos, nu numai imanenților. Idealismul filozofic nu e decât o poveste cu stafii disimulată și împopoțonată. Citiți ce spun reprezentanții francezi și englezi ai empiriocriticismului, care folosesc un limbaj mai simplu decât reprezentanții germani ai acestui curent filozofic. Poincaré declară că noțiunile de spațiu și de timp sînt relative și că, prin urmare (pentru nematerialiști e într-adevăr „prin urmare“), „nu natura ne dă (sau ne impune, impoșe) nouă“ (aceste noțiuni), „ci noi le dăm naturii, pentru că le găsim comode“ (op. cit., pag. 6). Nu justifică această teză entuziasmul kantienilor germani? Nu confirmă ea afirmația lui Engels că doctrinele filozofice consecvente trebuie să considere ca factor prim sau natura, sau gîndirea umană ?

Net conturate sînt concepțiile machistului englez Karl Pearson. „Nu putem afirma — spune el — că spațiul și timpul au o existență reală ; ele nu se află în lucruri, ci în modul nostru (our mode) de a percepe lucrurile“ (op. cit., pag. 184). Este un idealism direct și deschis. „Ca și spațiul, timpul nu e, decât, unul dintre modurile (textual : unul dintre planurile, plans) în care această mare mașină

de sortare care este facultatea cognitivă a omului își aranjează (arranges) materialul“ (ibid.). Concluzia finală a lui K. Pearson, expusă ca de obicei în teze precise și clare, sună astfel : „Spațiul și timpul nu sînt realități ale lumii fenomenelor (phenomenal world), ci moduri (modes) de a percepe lucrurile. Ele nu sînt nici infinite, nici divizibile la infinit, fiind prin esența lor (essentially) limitate de conținutul percepțiilor noastre“ (pag. 191, concluzii la cap. V, consacrat problemei spațiului și a timpului).

Adversar loial și cinstit al materialismului, Pearson — cu care, repetăm, Mach nu o dată se declară întru totul de acord și care declară în mod expres că e și el de acord cu Mach — nu scornește pentru filozofia sa o emblemă specială, ci indică de-a dreptul numele gînditorilor clasici de la care își trage el linia filozofică : Hume și Kant (pag. 192) !

Și dacă în Rusia s-au găsit naivi care au crezut că machismul a dat o soluție „nouă“ în problema spațiului și a timpului, în literatura engleză cercetătorii naturii, de o parte, și filozofii idealști, de altă parte, au adoptat îndată o poziție net categorică față de machistul K. Pearson. Iată, de pildă, ce a spus biologul Lloyd Morgan : „Științele naturii ca atare consideră că lumea fenomenelor este exterioară în raport cu mintea cercetătorului, independentă de aceasta“, în timp ce profesorul Pearson se situează pe „o poziție idealistă“ *. „Ca știință, știința naturii are, după părerea mea, tot dreptul să considere spațiul și timpul categorii pur obiective. Biologul are, cred, tot dreptul să cerceteze repartizarea organismelor în spațiu, geologul repartizarea lor în timp, fără a mai explica cititorului că este vorba numai de percepții senzoriale, de percepții senzoriale acumulate, de anumite forme de percepții. Toate acestea poate că sînt bune, dar nu își au locul în fizică și în biologie“ (pag. 304). Lloyd Morgan este reprezentantul aceluși agnosticism pe care Engels l-a numit „materialism timid“, și, oricît de „conciliante“ ar fi tendințele unei asemenea filozofii, concilierea vederilor lui Pearson cu științele naturii s-a dovedit, totuși, imposibilă. După Pearson

* „Natural Science“ **, vol. I, 1892, pag. 300.

reiese că „întîi a existat spiritul în spațiu, iar după aceea spațiul în spirit“ — spune un alt critic *. „Nu încapе îndoială — răspunde R. J. Ryle, luînd apărarea lui K. Pearson — că teoria kantiană a spațiului și timpului este cea mai importantă cucerire pozitivă a gnoseologiei idealiste de la episcopul Berkeley încoace. Și una dintre trăsăturile cele mai remarcabile ale „Gramaticii științei“ de Pearson constă în faptul că aici găsim, poate pentru prima oară în lucrările unui savant englez, o recunoaștere deplină a adevărului fundamental al teoriei lui Kant, însoțită de o expunere concisă și clară a acestei teorii...“ **

Așadar, în Anglia, nici machiștii înșiși, nici adversarii lor din tabăra naturaliștilor și nici adepții lor din tabăra filozofilor de specialitate *nu au nici cea mai mică îndoială* în ceea ce privește caracterul idealist al doctrinei lui Mach în problema timpului și a spațiului. Numai cei cîtiva autori ruși care se pretind marxiști „n-au observat“ acest caracter.

„Unele vederi particulare ale lui Engels — scrie, de pildă, V. Bazarov în „Eseuri“, pag. 67 —, cum e, de pildă, concepția sa despre timpul și spațiul «pur», sînt azi învechite“.

Ba bine că nu ! Vederile materialistului Engels sînt învechite, iar vederile idealistului Pearson și cele ale idealistului confuz Mach sînt ultranoi ! Mai curios ca orice e faptul că Bazarov nici nu se îndoiește că concepțiile despre timp și spațiu, și anume : admiterea sau negarea realității lor obiective pot fi considerate „*vederi particulare*“ în opoziție cu „*punctul de plecare al concepției despre lume*“ despre care se vorbește în fraza următoare a acestui autor. Avem aici un exemplu care ilustrează în chip grăitor „mizerabila ciorbă eclectică“ la care făcea aluzie Engels vorbind despre filozofia germană din deceniul al 9-lea al secolului trecut. Căci a opune „punctul de plecare“ al concepției materialiste despre lume a lui Marx și Engels „*vederilor lor particulare*“ în problema realității obiective a timpului și a spațiului este ceva tot atît de absurd ca și

* J. M. Bentley despre Pearson, în „The philosophical Review“ **, vol. VI, 5, 1897, Septemh., p. 523.

** R. J. Ryle despre Pearson, în „Natural Science“, Aug. 1892, p. 454.

cum ați opune „punctul de plecare“ al teoriei economice a lui Marx „vederilor lui particulare“ în problema plus-valorii. A rupe teoria lui Engels despre realitatea obiectivă a timpului și a spațiului de teoria lui despre transformarea „lucrurilor în sine“ în „lucruri pentru noi“, de tezele lui cu privire la recunoașterea adevărului obiectiv și a celui absolut, și anume : a realității obiective care ne este dată în senzații, de tezele lui cu privire la recunoașterea legității obiective, a cauzalității și a necesității obiective din natură, înseamnă a preface într-un ghiveci o filozofie care reprezintă un tot unitar. Asemenea tuturor machiștilor, Bazarov greșește prin aceea că confundă variabilitatea noțiunilor omului despre timp și spațiu, caracterul lor extrem de relativ, cu invariabilitatea faptului că omul și natura există numai în timp și în spațiu, pe când ființele în afara timpului și a spațiului, născocite de popi și alimentate de imaginația masei neștiutoare și oprimate a omenirii, nu sînt decît rodul unei fantezii bolnăvicioase, elucubrații ale idealismului filozofic, produsul nefast al unei orînduiri sociale nefaste. Se pot învechi și se învechesc pe zi ce trece cunoștințele noastre științifice despre structura materiei, despre compoziția chimică a hranei, despre atom și electron, dar nu se poate învechi adevărul că omul nu se poate hrăni cu idei, că numai cu amor platonice nu se pot face copii. Or, filozofia care neagă realitatea obiectivă a timpului și a spațiului e tot atît de absurdă, găunoasă și falsă ca și negarea acestor din urmă adevăruri. Subterfugiile idealiştilor și ale agnosticilor sînt, în linii generale, tot atît de ipocrite ca și propovăduirea amorului platonice de către farisei !

Pentru a ilustra această deosebire dintre relativitatea noțiunilor noastre despre timp și spațiu și opoziția, *absolută* în cadrul gnoseologiei, dintre linia materialistă și cea idealistă în această problemă, voi mai cita un pasaj caracteristic dintr-o lucrare aparținînd unui vechi și foarte pur „empiriocritic“, și anume humeistului Schulze-Aenesidemus, care scria în 1792 :

„Dacă e să tragem concluzii cu privire la caracterul «lucrurilor din afara noastră» pornind de la caracterul reprezentărilor noastre“, atunci „spațiul și timpul constituie

ceva care există efectiv în afara noastră și care există în mod real, căci existența corpurilor poate fi concepută numai într-un spațiu existent (vorhandenen), iar existența schimbărilor numai într-un timp existent“ (op. cit., pag. 100).

Foarte just ! Respingînd în mod categoric materialismul și orice concesii față de el, Schulze, discipol al lui Hume, înfățișează în 1792 raportul dintre problema spațiului și a timpului și problema realității obiective în afara noastră exact așa cum îl înfățișează materialistul Engels în 1894 (ultima prefață a lui Engels la „Anti-Dühring“ e datată 23 mai 1894). Aceasta nu înseamnă că în decurs de 100 de ani reprezentările noastre despre timp și spațiu au rămas neschimbate, că n-a fost adunat un uriaș material nou *cu privire la dezvoltarea acestor reprezentări* (material pe care atît Voroișlov-Cernov cît și Voroișlov-Valentinov îl invocă pentru a infirma, chipurile, pe Engels), ci înseamnă că *corelația* dintre materialism și agnosticism, ca linii filozofice fundamentale, nu se putea schimba, oricare ar fi etichetele „noi“ de care fac paradă machiștii noștri.

Nici Bogdanov nu adaugă la vechea filozofie a idealismului și a agnosticismului nimic altceva decît etichete „noi“. Repetînd considerațiile lui Hering și Mach asupra deosebirii dintre spațiul fiziologic și cel geometric sau dintre spațiul perceperii senzoriale și spațiul abstract („Empiriomonism“, I, 26), el nu face decît să repete în întregime eroarea lui Dühring. Una e problema cum anume percepe omul spațiul prin diferitele lui organe de simț și cum anume se formează din aceste percepții, printr-o îndelungată dezvoltare istorică, noțiunile abstracte de spațiu, și cu totul altă problemă e dacă acestor percepții și acestor noțiuni ale omenirii le corespunde o realitate obiectivă, independentă de omenire. Problema din urmă, deși singura problemă filozofică, Bogdanov „n-a observat-o“ în noianul de cercetări amănunțite referitoare la prima problemă, și de aceea el n-a putut să opună clar confuziilor lui Mach materialismul lui Engels.

Ca și spațiul, timpul „este o formă de armonizare socială a experienței diferiților indivizi“ (ibid., pag. 34),

„obiectivitatea“ amîndurora nu e decît „valabilitate generală“ (ibid.).

Absolut fals. Valabilitate generală are și religia, care exprimă o armonizare socială a experienței celei mai mari părți a omenirii. Dar doctrinei religioase despre trecutul pămîntului, de pildă, și despre facerea lumii nu-i corespunde nici o realitate obiectivă. Teoriei științifice care afirmă că pămîntul a existat *înainte* de orice colectivitate umană, *înainte* de apariția omenirii, *înainte* de apariția materiei organice, că el a existat în decursul unui timp *determinat*, într-un spațiu *determinat* în raport cu alte planete, acestei teorii (deși tot atît de relativă pe fiecare treaptă a dezvoltării științei pe cît de relativ e și fiecare stadiu al dezvoltării religiei) îi *corespunde* o realitate obiectivă. După Bogdanov, reiese că diferitele forme ale spațiului și timpului se adaptează experienței oamenilor și facultății lor cognitive. În realitate însă lucrurile se petrec invers: „experiența“ noastră și cunoașterea noastră se adaptează din ce în ce mai mult spațiului și timpului *obiectiv, reflectîndu-le* din ce în ce mai just și mai profund.

6. LIBERTATE ȘI NECESITATE

La pag. 140—141 din „Eseuri“, A. Lunacearski reproduce din „Anti-Dühring“ considerațiile lui Engels în legătură cu această problemă, raliindu-se în totul la caracterizarea, „uimitoare prin precizia și limpezimea ei“, dată de Engels în respectiva „pagină minunată“ * din lucrarea amintită.

Minunate sînt aici într-adevăr multe. Și mai „minunat“ ca orice e faptul că nici A. Lunacearski și nici ceilalți machiști care se pretind marxiști „n-au observat“ semnificația gnoseologică a considerațiilor lui Engels asupra libertății și necesității. De citit, au citit; de transcris, au transcris; de înțeles însă, n-au înțeles.

* Lunacearski spune: „...pagină minunată de economie religioasă. Mă exprim astfel, riscînd să provoc zimbetele cititorului nereligios“. Oricare ar fi bunele dv. intenții, tov. Lunacearski, cochetarea dv. cu religia provoacă dezgust și nu zimbete”.

Engels spune : „Hegel a fost primul care a prezentat just raportul dintre libertate și necesitate. Pentru el libertatea este înțelegerea necesității : «*Oarbă e necesitatea numai în măsura în care nu este înțeleasă*». Libertatea nu constă în visata independență față de legile naturii, ci în cunoașterea acestor legi și în posibilitatea dată prin aceasta de a le pune în mod sistematic în acțiune pentru atingerea anumitor scopuri. Aceasta este valabil atât în ceea ce privește legile naturii exterioare cât și pentru acelea care guvernează existența fizică și psihică a omului însuși — două clase de legi pe care le putem separa cel mult în reprezentare, în nici un caz însă în realitate. Liberul arbitru nu este deci altceva decât capacitatea de a decide în cunoștință de cauză. Cu cât judecata unui om cu privire la o anumită chestiune este deci *mai liberă*, cu atât mai mare *necesitate* va fi determinat conținutul acestei judecăți... Libertatea constă deci în a ne domina pe noi înșine și în a domina natura exterioară, dominare întemeiată pe cunoașterea necesităților naturii (Naturnotwendigkeiten)...“ (pag. 112—113, ediția a 5-a germană) ⁶⁸.

Să vedem pe ce premise gnoseologice se întemeiază toate aceste raționamente.

În primul rând, Engels recunoaște, chiar la începutul acestor raționamente, legile naturii, legile naturii exterioare, necesitatea naturii, adică tot ceea ce Mach, Avenarius, Petzoldt & Co. califică drept „metafizică“. Dacă Lunacearski ar fi analizat temeinic „minunatele“ raționamente ale lui Engels, el ar fi văzut, desigur, deosebirea fundamentală dintre teoria materialistă a cunoașterii, de o parte, și agnosticism și idealism, care neagă legitatea naturii sau o declară numai „logică“ etc. etc., de altă parte.

În al doilea rând, Engels nu se îndeletnicește cu născocirea de „definiții“ ale libertății și necesității, în genul definițiilor scolastice care îi preocupă în cel mai înalt grad pe profesorii reacționari (de pildă pe Avenarius) și pe discipolii lor (de pildă pe Bogdanov). Engels ia pe de o parte cunoașterea și voința omului, iar pe de altă parte necesitatea naturii și, în loc de a da definiții, spune pur și sim-

plu că necesitatea naturii este factorul prim, iar voința și conștiința omului factorul secund. Acestea din urmă trebuie, în mod inevitabil și necesar, să se adapteze celei dintâi ; pentru Engels acest lucru este atât de evident, încît nu mai risipește vorbe de prisos pentru lămurirea punctului său de vedere. Numai machiștii ruși au putut să se declare *nemulțumiți* de definiția generală pe care *Engels* a dat-o materialismului (natura e factorul prim, iar conștiința factorul secund ; amintiți-vă de „nedumeririle“ lui Bogdanov în această privință !) și să găsească totodată „minunată“ și „uimitoare prin precizia ei“ *una dintre aplicările particulare* ale acestei definiții generale și fundamentale, făcută de Engels !

În al treilea rînd, Engels nu se îndoiește de existența „necesității oarbe“. El recunoaște existența unei necesități *necunoscute* de om. Acest lucru rezultă cît se poate de clar din pasajul citat. Din punctul de vedere al machiștilor însă se pune întrebarea : cum poate omul să știe de existența a ceea ce *nu-i este cunoscut* ? Să știe de existența unei necesități necunoscute de el ? Ce altceva este aceasta dacă nu „mistică“, „metafizică“, admiterea unor „fetișuri“ și „idoli“, „incognoscibilul lucru în sine al lui Kant“ ? Dacă ar fi aprofundat problema, machiștii n-ar fi putut să nu observe că între considerațiile lui Engels despre cognoscibilitatea naturii obiective a lucrurilor și despre transformarea „lucrurilor în sine“ în „lucruri pentru noi“, de o parte, și considerațiile sale despre necesitatea oarbă, necunoscută, de altă parte, există o *identitate deplină*. Dezvoltarea conștiinței individuale a fiecărui om și dezvoltarea cunoștințelor colective ale întregii omeniri ne arată la fiecare pas transformarea „lucrurilor în sine“, necunoscute, în „lucruri pentru noi“, cunoscute, transformarea necesității oarbe, necunoscute, a „necesității în sine“, în „necesitatea pentru noi“, cunoscută. Din punct de vedere gnoseologic nu există absolut nici o diferență între aceste două transformări, căci punctul de vedere fundamental este același și într-un caz, și în celălalt, și anume punctul de vedere materialist, recunoașterea realității obiective a lumii exterioare și a legilor naturii exterioare, considerîndu-se totodată că

această lume și aceste legi sînt pe deplin cognoscibile pentru om, dar nu pot fi niciodată cunoscute *pînă la capăt*. Noi nu știm ce necesitate naturală guvernează fenomenele meteorologice, și de aceea sîntem inevitabil sclavi ai timpului. Dar, deși *nu cunoaștem* această necesitate, *știm* totuși că ea există. De unde știm acest lucru? Din același izvor din care știm că lucrurile există în afara conștiinței noastre și independent de ea, și anume: din dezvoltarea cunoștințelor noastre, care arată de milioane de ori fiecărui om că neștiința cedează locul cunoașterii atunci cînd obiectul acționează asupra organelor noastre senzoriale, și invers: cunoașterea se transformă în neștiință atunci cînd dispare posibilitatea unei asemenea acțiuni.

În al patrulea rînd, în raționamentul citat mai sus Engels folosește în chip evident metoda „saltovitală” în domeniul filozofiei, adică face *un salt* de la teorie la practică. Nimeni dintre doctii (și neghiobii) profesori de filozofie după care se iau machiștii noștri nu și-a permis vreodată asemenea salturi înjosoare pentru un reprezentant al „științei pure”. Pentru ei, teoria cunoașterii, în cadrul căreia trebuie să cauți să ticluiești „definiții” în cuvinte cît mai meșteșugite, și practica sînt două lucruri cu totul diferite. La Engels însă întreaga practică umană vie pătrunde în sfera teoriei cunoașterii, oferind un criteriu *obiectiv* al adevărului; cît timp nu cunoaștem o anumită lege naturală, aceasta din urmă, existînd și acționînd în afara cunoașterii noastre, ne transformă în sclavi ai „necesității oarbe”. Dar o dată ce am aflat această lege, care (după cum a spus de mii de ori Marx) acționează *independent* de voința și de conștiința noastră, sîntem stăpînii naturii. Dominația asupra naturii, care se manifestă în practica omenirii, este rezultatul reflectării obiectiv-fidele în capul omului a fenomenelor și a proceselor naturii și dovedește că (în limitele arătate de practică) această reflectare este adevăr obiectiv, absolut, etern.

Ce putem conchide, așadar, din tot ce am spus mai sus? Fiecare pas în dezvoltarea raționamentului lui Engels, literalmente aproape fiecare frază, fiecare teză se bazează în întregime și exclusiv pe gnoseologia materialismului dia-

lectic, pe premise care sînt în vădită contradicție cu toate ineptiile machiste despre corpuri ca complexe de senzații, despre „elemente“, despre „identitatea dintre reprezentările noastre senzoriale și realitatea existentă în afara noastră“ etc. etc. etc. Fără a se sinchisi cîtuși de puțin de acest lucru, machiștii abandonează materialismul, repetă (à la Berman) răsuflete platitudini despre dialectică și totodată primesc cu brațele deschise *una* dintre aplicațiile particulare ale materialismului dialectic ! Ei își sorb filozofia din „mizerabila ciorbă eclectică“ și, la rîndul lor, servesc cititorului o ciorbă similară. Luînd un crîmpei de agnosticism și un pic de idealism de la Mach, ei le amestecă cu o frîntură din materialismul dialectic al lui Marx și pretind că acest ghiveci constituie o *dezvoltare* a marxismului. Ei cred că, dacă Mach, Avenarius, Petzoldt și toate celelalte somități ale lor nu au nici cea mai mică idee de felul în care Hegel și Marx au rezolvat problema (libertății și a necesității), aceasta se explică printr-o simplă întîmplare, prin faptul că pur și simplu n-au citit cutare păgînuță din cutare opuscul, dar nicidecum prin faptul că aceste „somități“ au fost și sînt de o ignoranță crasă în tot ce privește progresul *real* al filozofiei în secolul al XIX-lea, că au fost și sînt obscuranțiști în filozofie.

Iată ce spune un asemenea obscurantist, Ernst Mach, profesor titularisim de filozofie la universitatea din Viena :

„Justețea poziției determinismului sau indeterminismului nu poate fi demonstrată. Numai o știință perfectă sau o știință dovedită imposibilă ar putea soluționa această problemă. Este vorba aici de presupozitii pe care le introducem (man heranbringt) în examinarea lucrurilor, în funcție de faptul că atribuim o pondere subiectivă (subjektives Gewicht) mai mare succeselor sau insucceselor anterioare ale cercetărilor. În timpul cercetărilor însă fiecare cugețator este necesarmente determinist din punct de vedere teoretic“ („Cunoaștere și eroare“, ediția a 2-a germană, pag. 282—283).

Nu este oare o dovadă de obscurantism faptul că ridici grijuliu un zid între teorie și practică ? Că limitezi la domeniul „cercetărilor“ valabilitatea determinismului, decla-

rînd totodată că în domeniul moralei, al activității sociale, în toate celelalte domenii afară de cel al „cercetărilor“ lucrurile rămîn la aprecierea „subiectivă“ ? În cabinetul meu de lucru, spune acest pedant cu titluri academice, sînt determinist ; el nu adaugă însă că e de datoria filozofului să tindă spre o concepție unitară despre lume, care să îmbrățișeze și teoria și practica și să fie întemeiată pe determinism. Mach debitează banalități tocmai pentru că problema raportului dintre libertate și necesitate nu-i este cîtuși de puțin clară din punct de vedere teoretic.

„...Orice descoperire nouă face să iasă la iveală anumite insuficiențe ale cunoașterii noastre, vădește existența unui rest de relații de dependență, neobservat pînă atunci“ (283)... Perfect ! Nu cumva este acest „rest“ chiar „lucrul în sine“ pe care cunoașterea noastră îl reflectă tot mai profund ? Nicidecum, spune Mach, și continuă : „...Așa că și acela care preconizează în teorie un determinism extrem este nevoit să rămînă totuși în practică un indeterminist“ (283)... Iată deci că și-au împărțit prin bună învoială sferile de activitate * : teoria — profesorilor, practica — teologilor ! Sau : în teorie — obiectivism (adică materialism „timid“), în practică — „metoda subiectivă în sociologie“⁶⁹. Nu e de mirare că această filozofie plată se bucură de simpatiile ideologilor micii burghezii ruse, ale narodnicilor, de la Lesevici și pînă la Cernov, dar este profund regretabil că oameni care se pretind marxiști s-au lăsat antrenaji de asemenea ineptii, căutînd să acopere jenați concluziile din cale-afară de absurde ale lui Mach.

În problema voinței însă, Mach nu se limitează la confuzii și la agnosticism inconsecvent, ci merge mult mai departe... „Senzația noastră de foame — citim în „Mecanica“ lui — nu se deosebește în fond de afinitatea dintre acidul sulfuric și zinc ; voința noastră nu se deosebește

* În „Mecanica“ sa, Mach scrie : „Părerile religioase ale oamenilor rămîn o chestiune strict particulară cit timp ei nu încearcă să le impună altora și nici să le aplice în probleme care țin de alte domenii“ (pag. 434, traducerea franceză).

chiar atît de mult de presiunea pietrei asupra suportului ei". „Vom fi astfel“ (adică dacă vom privi astfel lucrurile) „mai aproape de natură fără a mai fi nevoiți să dezagregăm omul într-o neinteligibilă puderie de atomi nebuloși sau să transformăm natura într-un sistem de entități spirituale“ (pag. 434, traducerea franceză). Așadar, nu e nevoie de materialism („nebulosii atomi“ sau electroni, cu alte cuvinte recunoașterea realității obiective a lumii materiale), nu e nevoie nici de un idealism care să considere lumea drept „o alteritate“ a spiritului; dar un idealism care consideră lumea drept *voință* e întru totul posibil! Sîntem, așadar, mai presus de materialism și mai presus de idealismul unui „oarecare“ Hegel, dar nu ne dăm în lături să cochetăm cu un idealism în spiritul lui Schopenhauer! Machiștii noștri, care afișează un aer de inocență ultragiată ori de cîte ori este pomenită înrudirea doctrinei lui Mach cu idealismul filozofic, au preferat și aici să treacă pur și simplu sub tăcere acest punct delicat. În realitate însă e greu de găsit în literatura filozofică o expunere a doctrinei lui Mach în care să nu se arate că el înclină spre o Willensmetaphysik, adică spre un idealism voluntarist. Acest lucru a fost relevat de J. Baumann *, iar machistul H. Kleinpeter, în replica pe care i-a dat-o, nu a contestat această apreciere și a declarat că Mach e, desigur, „mai aproape de Kant și de Berkeley decît de empirismul metafizic care domnește în științele naturii“ (adică de materialismul spontan; *ibid.*, vol. 6, pag. 87). Același lucru este subliniat și de E. Becher, care arată că, dacă în unele locuri Mach admite metafizica voluntaristă, iar în altele se dezice de ea, asta nu dovedește decît caracterul arbitrar al terminologiei sale; în realitate, apropierea dintre Mach și metafizica voluntaristă e în afară de orice îndoială **. E. Lucka recunoaște și el că „fenomenologia“ (adică agnosticismul) conține o anumită doză de

* „Archiv für systematische Philosophie“, 1898, II, Bd. 4, S. 63, articolul despre concepțiile filozofice ale lui Mach.

** Erich Becher. „The Philosophical Views of E. Mach“, în „Philosophical Review“, vol. XIV, 5, 1905, pp. 536, 546, 547, 548.

metafizică de acest gen (adică de idealism)*. Același lucru este arătat și de W. Wundt**. Faptul că Mach e un fenomenalist „căruia nu-i e străin idealismul voluntarist“ este constatat și de Ueberweg-Heinze*** în manualul său de istorie a filozofiei moderne.

Într-un cuvânt, eclecticismul lui Mach și înclinația lui spre idealism sînt evidente pentru toată lumea, în afară doar de machiștii ruși.

* * E. Lucka. „Das Erkenntnisproblem und Machs «Analyse der Empfindungen», in „Kantstudien“, Bd. VIII, 1903, S. 400.

** „Systematische Philosophie“, Leipzig, 1907, S. 131.

*** „Grundriss der Geschichte der Philosophie“, Bd. 4, 9. Auflage, Berlin, 1903, S. 250.

CAPITOLUL AL IV-LEA

FILOZOFII IDEALIȘTI — TOVARAȘI DE LUPTĂ
ȘI CONTINUATORI AI EMPIRIOCRITICISMULUI

Pîna acum am examinat empiriocriticismul ca curent filozofic privit în sine. Să-l examinăm acum și în dezvoltarea lui istorică, în conexiunea și în corelația lui cu alte curente filozofice. Înainte de toate se pune aici problema atitudinii lui Mach și Avenarius față de Kant.

1. CRITICAREA KANTIANISMULUI DE PE POZIȚII DE STINGA
ȘI DE PE POZIȚII DE DREAPTA

Atît Mach cît și Avenarius și-au făcut apariția în arena filozofică în deceniul al 8-lea al secolului trecut, cînd în cercurile universitare germane era la modă lozinca „Înapoi la Kant!”. În dezvoltarea lor filozofică, cei doi întemeietori ai empiriocriticismului au pornit și ei de la Kant. „Idealismul critic al lui Kant — scrie Mach — a constituit punctul de plecare al întregii mele gîndiri critice, lucru pe care-l mărturisesc cu profundă recunoștință. Dar mi-a fost imposibil să-i rămîn credincios. Foarte curînd a trebuit să mă întorc din nou la ideile lui Berkeley”, iar după aceea „am ajuns la concepții apropiate de cele ale lui Hume... Și în prezent consider că Berkeley și Hume sînt gînditori mult mai consecvenți decît Kant“ („Analiza senzațiilor“, pag. 292).

Mach recunoaște, așadar, cît se poate de categoric că, pornind de la Kant, el a mers pe linia lui Berkeley și Hume. Să vedem acum ce spune în această privință Avenarius.

În „Prolegomene la «Critica experienței pure»“ (1876), Avenarius arată chiar în prefață că cuvintele „Critica experienței pure“ indică atitudinea sa față de „Critica rațiunii pure“ a lui Kant „și, bineînțeles, o atitudine de opoziție“ față de Kant (pag. IV, ed. 1876). În ce constă însă această opoziție a lui Avenarius față de Kant? În aceea că, după părerea lui Avenarius, Kant „n-a epurat“ suficient „experiența“. Și tocmai de această „epurare a experienței“ se ocupă Avenarius în „Prolegomenele“ sale (§§ 56, 72 și multe altele). Dar ce anume „epurează“ Avenarius din teoria experienței a lui Kant? În primul rând, apriorismul. „Problema — scrie el în § 56 — dacă din conținutul experienței n-ar trebui înlăturate ca inutile «noțiunile apriorice ale rațiunii», spre a se crea astfel *experiența pură* prin excelență, este pusă aici, pe câte știu, pentru prima oară“. Am văzut deja că în felul acesta Avenarius „a epurat“ din kantianism recunoașterea necesității și a cauzalității.

În al doilea rând, el epurează din kantianism supoziția existenței substanței (§ 95), adică a lucrului în sine, care, după părerea lui Avenarius, „nu e dat în materialul experienței reale, ci este introdus în el de către gândire“.

Vom vedea imediat că modul în care își definește Avenarius linia sa filozofică coincide într-un tot cu modul cum a definit-o Mach pe a lui, deosebindu-se doar prin caracterul pretențios al expresiilor folosite. Mai întâi însă trebuie să arătăm că Avenarius spune *pur și simplu un neadevăr* când afirmă că el a pus *pentru prima oară*, în 1876, problema „epurării experienței“, adică a epurării doctrinei lui Kant de apriorism și de admiterea existenței lucrului în sine. În realitate, dezvoltarea filozofiei clasice germane a dat naștere imediat după Kant unei critici a kantianismului orientate *tocmai în direcția* în care a desfășurat-o Avenarius. În filozofia clasică germană, această orientare este reprezentată prin Schulze-Aenesidemus, adept al agnosticismului lui Hume, și prin J. G. Fichte, adept al berkeleyanismului, adică al idealismului subiectiv. Schulze-Aenesidemus îl critică în 1792 pe Kant *tocmai* pentru faptul că a admis apriorismul (op. cit., pag. 56, 141 și multe altele) și existența lucrului în sine. Noi,

scepticii sau adepții lui Hume, spunea Schulze, respingem lucrul în sine, ca ceva ce se află „dincolo de limitele oricărei experiențe“ (pag. 57). Respingem *cunoașterea obiectivă* (25); contestăm că spațiul și timpul ar exista realmente în afara noastră (100); negăm că în experiență există neccsitate (112), cauzalitate, forță etc. (113). Acestora din urmă nu li se poate atribui „o existență reală în afara reprezentărilor noastre“ (114). Kant demonstrează aprioritatea „în mod dogmatic“, declarînd că, din moment ce nu putem gândi altfel, înseamnă că există o lege apriorică a gândirii. „Acest argument — îi răspunde Schulze lui Kant — e de multă vreme folosit în filozofie pentru a se dovedi natura obiectivă a celor ce se află în afara reprezentărilor noastre“ (141). Raționînd astfel, se poate atribui lucrurilor în sine cauzalitate (142). „Experiența nu ne indică niciodată (wir erfahren niemals) că acțiunea pe care o exercită asupra noastră lucrurile obiective dă naștere reprezentărilor“, iar Kant n-a făcut nicidecum dovada că „acest ceva care se află în afara rațiunii noastre ar trebui să fie considerat drept lucru în sine, distinct de senzația noastră (Gemüt). Senzația poate fi gândită ca *singura* bază a întregii noastre cunoașteri“ (265). În critica rațiunii pure, Kant „pornește de la premisa că orice cunoaștere începe cu acțiunea exercitată de lucrurile obiective asupra organelor noastre senzoriale (Gemüt), pentru ca după aceea să conteste el însuși adevărul și realitatea acestei premise“ (266). Kant nu l-a infirmat întru nimic pe idealistul Berkeley (268—272).

Se vede, așadar, că humeistul Schulze respinge teoria kantiană a lucrului în sine, ca pe o concesie inconsecventă făcută materialismului, adică tezei „dogmatice“ că în senzații ne e dată realitatea obiectivă, sau, cu alte cuvinte, că reprezentările noastre sînt generate de acțiunea pe care lucrurile obiective (independente de conștiința noastră) o exercită asupra organelor noastre senzoriale. Agnosticul Schulze îi reproșează agnosticului Kant că admiterea lucrului în sine e în contradicere cu agnosticismul și duce la materialism. La fel, dar în termeni și mai categorici, îl critică pe Kant idealistul subiectiv Fichte, spunînd că admiterea lucrului în sine, independent de *Eul* nostru, nu

e altceva decât „*realism*“ (Werke, I, S. 483) și că Kant nu face o distincție „clară“ între „*realism*“ și „*idealism*“. După părerea lui Fichte, Kant și kantienii dau dovadă de inconsecvență flagrantă atunci când admit lucrul în sine ca „bază a realității obiective“ (480), intrând astfel în contradicție cu idealismul critic. „La voi — exclamă Fichte, adresându-se comentatorilor realiști ai lui Kant — pământul stă pe balenă, iar balena stă pe pământ. După părerea voastră, lucrul în sine, care nu e decât idee, acționează asupra *Eului* nostru!“ (483).

Așadar, Avenarius se înșela profund când își închipuia că el a întreprins „pentru prima oară“ „epurarea“ de apriorism și de lucru în sine a „experienței“ la Kant și că în felul acesta el creează un curent „nou“ în filozofie. În realitate el nu a făcut decât să continue *vechea* linie a lui Hume și Berkeley, Schulze-Aenesidemus și J. G. Fichte. Avenarius își închipuia că el „epura experiența“ în general. De fapt însă el *epura agnosticismul de ideile kantianismului*. El n-a luptat împotriva agnosticismului lui Kant (agnosticismul constă în negarea realității obiective, dată nouă în senzații), ci *pentru un agnosticism mai pur*, pentru înlăturarea ipotezei kantiene care, în contradicție cu agnosticismul, admite că ar exista lucruri în sine, deși incognoscibile, inteligibile, transcendente, că ar exista necesitate și cauzalitate, deși apriorice, date în gândire și nu în realitatea obiectivă. El nu l-a combătut pe Kant *de pe poziții de stînga*, așa cum l-au combătut materialistii, ci *de pe poziții de dreapta*, așa cum l-au combătut scepticii și idealistii. El și-a închipuit că merge înainte, pe când în realitate mergea îndărăt, spre acel program al criticii lui Kant pe care, referindu-se la Schulze-Aenesidemus, Kuno Fischer l-a definit foarte nimerit prin cuvintele: „Critica rațiunii pure minus rațiunea pură“ (adică minus apriorismul) „nu e decât scepticism. Critica rațiunii pure minus lucrul în sine nu e decât idealism berkeleian“ („Istoria filozofiei moderne“, ediția germană din 1869, vol. V, pag. 115).

Am ajuns astfel la unul dintre cele mai bizare episoade ale întregii noastre „machiade“, ale întregii campanii pornite de machiștii ruși împotriva lui Engels și Marx. Cea

mai nouă descoperire făcută de Bogdanov și de Bazarov, de Iușkevici și de Valentinov, și pe care ei o trîmbițează la toate răspîntiile, este că Plehanov întreprinde „nefasta încercare de a-l concilia pe Engels cu Kant, recurgînd în acest scop la o formulă de compromis în care lucrul în sine devine un pic cognoscibil“ („Eseuri“, pag. 67 și altele). Această descoperire a machiștilor noștri ne dezvăluie o adevărată prăpastie de confuzie nemaipomenită și de crasă neînțelegere a doctrinei lui Kant, ca și a întregului mers al dezvoltării filozofiei clasice germane.

Trăsătura fundamentală a filozofiei lui Kant o constituie concilierea materialismului cu idealismul, realizarea unui compromis între ele, îmbinarea într-un singur sistem a unor curente filozofice eterogene, opuse. Cînd admite că reprezentărilor noastre le corespunde ceva în afara noastră, lucrul în sine, Kant e materialist. Cînd declară că acest lucru în sine este incognoscibil, transcendent, dincolo de lumea sensibilă, Kant e idealist. Admițînd că experiența, senzațiile alcătuiesc singurul izvor al cunoștințelor noastre, Kant își orientează filozofia pe linia senzualismului, iar prin intermediul senzualismului, în anumite condiții, și pe linia materialismului. Admițînd aprioritatea spațiului, a timpului, a cauzalității etc., Kant își orientează filozofia pe linia idealismului. Din pricina acestei inconsecvențe, Kant a fost vehement combătut și de materialistii consecvenți, și de idealistii consecvenți (precum și de agnosticii „puri“, de humeiști). Materialistii îi reproșau lui Kant idealismul său, infirmau tezele idealiste ale sistemului său, demonstau cognoscibilitatea, caracterul netranscendent al lucrului în sine, inexistența unei deosebiri principiale între acesta și fenomen, necesitatea de a deduce cauzalitatea etc. nu din legile apriorice ale gîndirii, ci din realitatea obiectivă. Agnosticii și idealistii îi reproșau lui Kant faptul că admite lucrul în sine, ceea ce este o concesie făcută materialismului, „realismului“ sau „realismului naiv“ ; totodată agnosticii, pe lîngă lucrul în sine, respingeau și apriorismul, pe cînd idealistii cereau ca filozofia să fie consecventă și să deducă din gîndirea pură nu numai formele apriorice ale intuiției, ci întreaga lume în genere (extinzînd gîndirea omului și transformînd-o în-

tr-un *Eu* abstract sau într-o „idee absolută“ sau într-o *voință* universală etc. etc.). Iar machiștii noștri, „neobservând“ că și-au luat ca dascăli niște oameni care l-au criticat pe Kant de pe pozițiile scepticismului și ale idealismului, au început să-și rupă hainele de pe ei și să-și presare cenușă pe cap când au zărit monstruoasele ființe umane care îl critică pe Kant *de pe poziții diametral opuse*, resping pînă și cele mai mici elemente de agnosticism (scepticism) și de idealism din sistemul lui, demonstrează că lucrul în sine este obiectiv-real, pe deplin cognoscibil, netranscendent, nu are nimic care să-l deosebească principial de fenomen și se transformă în fenomen la fiecare pas al dezvoltării conștiinței individuale a omului și a conștiinței colective a omenirii. Alarmă! — au început ei să strige —, aici e un amestec ilicit de materialism și kantianism!

Cînd citesc asigurările machiștilor noștri că în critica doctrinei lui Kant ei sînt mult mai consecvenți și mai categorici decît materialiiști învechiți, am mereu impresia că în mijlocul nostru a intrat Purișkevici și strigă: eu, domnilor marxiști, i-am criticat pe cadeți⁷⁰ mult mai consecvent și mai categoric ca dv. ! Firește, d-le Purișkevici, oamenii consecvenți în politică pot critica și vor critica întotdeauna pe cadeți din puncte de vedere diametral opuse, dar nu trebuie să uitați totuși că dv. i-ați criticat pe cadeți pentru că sînt *prea* democrați, iar noi pentru că *nu sînt îndeajuns* de democrați. Machiștii îl critică pe Kant pentru că e *prea* materialist, iar noi îl criticăm pentru că nu e îndeajuns de materialist. Machiștii îl critică pe Kant de pe poziții de dreapta, iar noi de pe poziții de stînga.

În istoria filozofiei clasice germane, humeistul Schulze și idealistul subiectiv Fichte ne furnizează mostre de critică de primul gen. După cum am văzut mai înainte, ei au căutat să extirpeze elementele „realiste“ ale kantianismului. În același mod în care pe Kant însuși l-au criticat Schulze și Fichte, pe neokantienii germani din a doua jumătate a secolului al XIX-lea i-au criticat empiriocriticii-humeiști și imanenții idealiiști-subiectivi. Aceeași linie a lui Hume și Berkeley s-a afirmat într-un veșmînt ver-

bal ușor înnoit. Mach și Avenarius i-au reproșat lui Kant nu faptul că privește insuficient de real, insuficient de materialist lucrul în sine, ci faptul că admite existența lui; nu faptul că refuză să deducă cauzalitatea și necesitatea naturii din realitatea obiectivă, ci faptul că în genere admite vreo cauzalitate și necesitate (în afară de cea pur „logică”). Imanenții nu se lăsau mai prejos de empirio-critici, criticându-l pe Kant tot din punctul de vedere humeist și berkeleyian. Leclair, de pildă, în 1879, în aceeași lucrare în care făcea elogiul lui Mach ca filozof remarcabil, îi reproșa lui Kant „inconsecvența și complezența (Connivenz) față de realism”, care și-au găsit expresie în noțiunea de „lucru în sine”, acest „reziduu (Residuum) nominal al realismului vulgar” („Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik”, S. 9). Pentru a folosi o expresie „cît mai tare”, Leclair numește materialismul realism vulgar. „Noi socotim — scrie Leclair — că din teoria lui Kant trebuie să fie înlăturate toate elementele care gravitează înspre realismus vulgaris, ele nefiind decît inconsecvențe și roade hibride (zwitterhafte) din punctul de vedere idealist” (41). „Inconsecvențele și contradicțiile” doctrinei lui Kant provin „din amestecarea criticismului idealist cu unele reziduuri nedepășite ale dogmaticii realiste” (170). Prin dogmatică realistă Leclair înțelege materialismul.

Un alt immanent, Johannes Rehmke, i-a reproșat lui Kant faptul că, prin admiterea lucrului în sine, el *se delimitează în mod realist* de Berkeley (Johannes Rehmke. „Die Welt als Wahrnehmung und Begriff”, Berlin, 1880, S. 9). „Activitatea filozofică a lui Kant a avut, în fond, un caracter polemic: prin intermediul lucrului în sine el s-a ridicat împotriva raționalismului german” (adică împotriva vechiului fideism al secolului al XVIII-lea), „iar prin intermediul intuiției pure împotriva empirismului englez” (25). „Eu aș spune că acest lucru în sine al lui Kant seamănă cu o capcană așezată deasupra unei gropi: cînd o vezi atît de inocentă și de inofensivă, te hotărăști să calci pe ea și deodată cazi în prăpastia *lucru în sine*” (27). Iată deci motivul aversiunii pe care o inspiră Kant ima-

nenților, tovarășii de arme ai lui Mach și ai lui Avenarius : în unele privințe, el se apropie de „prăpastia“ materialismului !

Iată acum și câteva exemple de critică a doctrinei lui Kant de pe poziții de stînga. Feuerbach nu-i reproșează lui Kant „realismul“, ci *idealismul*, numind sistemul lui „idealism întemeiat pe empirism“ (Werke, II, 296).

Deosebit de importante sînt următoarele considerații făcute de Feuerbach în legătură cu doctrina lui Kant. „Kant spune : «Dacă considerăm obiectele simțurilor noastre ca simple fenomene, cum și trebuie să le considerăm, recunoaștem implicit că la baza fenomenelor se află un lucru în sine, deși nu știm cum este acesta în sine, ci cunoaștem numai fenomenul lui, adică modul în care acest ceva necunoscut acționează (affiziert) asupra simțurilor noastre. Așadar, rațiunea noastră, admitînd existența fenomenelor, admite implicit și existența lucrurilor în sine ; și în acest sens putem spune că reprezentarea unor esențe care stau la baza fenomenelor, adică a unor esențe care nu sînt decît esențe gîndite, e nu numai îngăduită, ci și necesară» „... Alegînd un pasaj din Kant în care lucrul în sine e considerat numai ca lucru gîndit, ca esență gîndită și nu ca realitate, Feuerbach își îndreaptă întreaga sa critică tocmai împotriva acestei teze. „...Prin urmare — scrie el —, obiectele simțurilor, obiectele experienței sînt pentru rațiune doar fenomene și nu adevărul...“. „Esențele gîndite, vedeți dv., nu sînt pentru rațiune obiecte reale ! Filozofia lui Kant reprezintă o contradicție între subiect și obiect, între esență și existență, între gîndire și existență. Esența cade în sfera rațiunii, existența — în cea a simțurilor. Existența fără esență“ (adică existența fenomenelor fără realitate obiectivă) „e simplu fenomen, sînt lucrurile sensibile ; esența fără existență e simplu gînd, sînt esențele gîndite, *noumena* ; acestea pot și trebuie să fie gîndite, dar sînt lipsite de existență, cel puțin pentru noi, sînt lipsite de obiectivitate ; ele sînt lucrurile în sine, adevăratele lucruri, dar nu sînt lucruri reale... Cîtă contradicție : să separi adevărul de realitate, realitatea de adevăr !“ (Werke, II, S. 302—303). Feuerbach nu-i reproșează lui Kant faptul că admite lucrurile în sine, ci faptul că nu

admite realitatea lor, adică realitatea lor obiectivă, că le consideră simple gânduri, „esențe gândite” și nu „esențe care au existență”, adică sînt reale, există efectiv. Feuerbach îi reproșează lui Kant că deviază de la materialism.

„Filozofia lui Kant — scria Feuerbach la 26 martie 1858 într-o scrisoare către Bolin — este contradictorie ; ea duce în mod necesar și inevitabil spre idealismul lui Fichte sau spre senzualism” ; prima consecință „apartine trecutului”, a doua „prezentului și viitorului” (Grün, op. cit., II, 49). Am văzut mai sus că Feuerbach se situează pe pozițiile senzualismului obiectiv, adică ale materialismului. Noua cotitură de la Kant spre agnosticism și idealism, spre Hume și Berkeley, este, fără doar și poate, *reacționară* chiar și din punctul de vedere al lui Feuerbach. Iar adeptul său fervent, Albrecht Rau, care o dată cu părțile pozitive ale filozofiei lui Feuerbach a preluat și lipsurile ei, înlăturate de Marx și Engels, îl critică pe Kant cu totul în spiritul maestrului său : „Filozofia lui Kant este amfibolică (echivocă) ; ea este și materialism, și idealism, și în această dublă natură a sa rezidă cheia pentru înțelegerea esenței ei. Ca materialist sau empirist, Kant nu poate evita să atribuie existență (Wesenheit) lucrurilor din afara noastră. Ca idealist, însă el nu s-a putut dezbăra de prejudecata că sufletul este ceva cu totul diferit de lucrurile sensibile. Există, așadar, lucruri reale și un spirit omenesc care le percepe. În ce mod însă se apropie acest spirit de lucruri care sînt cu totul diferite de el ? Kant recurge la următorul subterfugiu : spiritul are anumite cunoștințe apriori, datorită cărora lucrurile trebuie să-i apară așa cum îi apar. Prin urmare, faptul că noi concepem lucrurile așa cum le concepem este o creație a noastră. Căci spiritul care sălășluiește în noi nu e decît spiritul lui Dumnezeu, și, așa cum Dumnezeu a creat lumea din nimic, tot așa și spiritul omului creează din lucruri ceva diferit de ceea ce sînt ele în sine. Kant asigură astfel lucrurilor reale existența ca «lucruri în sine». Sufletul îi e însă indispensabil lui Kant, căci nemurirea constituie pentru el un postulat moral. «Lucrul în sine», domnilor — spune Rau adresîndu-se neokantienilor în general și în special confuzionistului A. Lange, care a falsificat «Istoria materialismului» —

este ceea ce separă idealismul lui Kant de idealismul lui Berkeley : el constituie puntea de trecere de la idealism la materialism. — Aceasta este critica pe care o fac filozofiei lui Kant ; s-o infirme cine poate... Materialistul nu are de loc nevoie să facă distincție între cunoștințe apriori și «lucru în sine», pentru că el nu întrerupe nicăieri continuitatea naturii ; el consideră că materia și spiritul nu sînt două lucruri fundamental diferite, ci numai două laturi ale unuia și aceluiași lucru, și de aceea nu are nevoie de nici un fel de artificii speciale pentru a apropia spiritul de lucruri“ *.

Mai departe. Engels, după cum am văzut, i-a reproșat lui Kant faptul că e agnostic și nu faptul că se abate de la agnosticismul consecvent. Un discipol al lui Engels, Lafargue, polemiza în 1900 cu kantienii (printre care se afla pe atunci și Charles Rappoport) în felul următor : „...La începutul secolului al XIX-lea, burghezia noastră, după ce și-a încheiat opera de dărîmire revoluționară, a început să-și renege filozofia voltairiană și liber-cugetătoare ; a fost readus la modă catolicismul, pe care maestrul de decoruri Chateaubriand îl zugrăvea (peinturlurait) în culori romantice, iar Sebastian Mercier a importat idealismul lui Kant pentru a da lovitura de grație materialismului enciclopediștilor, ai cărui propagandiști fuseseră ghilotinați de Robespierre.

La sfîrșitul acestui secol, care va purta în istorie denumirea de secol al burgheziei, intelectualii încearcă să strivească, cu ajutorul filozofiei lui Kant, materialismul lui Marx și Engels. Această mișcare reacționară a început în Germania — să nu le fie cu supărare socialiștilor noștri integraliști, care ar vrea să atribuie această onoare lui Malon, întemeietorul școlii lor. La rîndul său, însă, Malon provine din școala lui Höchberg, Bernstein și a altor discipoli ai lui Dühring, care se îndeletniceau la Zürich cu reformarea marxismului“ (Lafargue face aluzie la cunoscuta mișcare de idei care a avut loc în sînul socialismului german în a doua jumătate a deceniului al 8-lea al seco-

* Albrecht Rau. „Ludwig Feuerbach's Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart“, Leipzig, 1862, SS. 87—89.

lului trecut ⁷¹.) „Trebuie să ne așteptăm, așadar, să-i vedem pe Jaurès, pe Fournière și pe intelectualii noștri servindu-ni-l pe Kant imediat ce se vor fi familiarizat cu terminologia lui... Rappoport greșește când afirmă că Marx ar susține «identitatea ideii și a realității». În primul rînd, noi nu folosim niciodată o asemenea frazeologie metafizică. Ideea este tot atît de reală ca și obiectul a cărui oglindire în creier este ea... Pentru a-i recrea puțin pe tovarășii care trebuie să se pună la curent cu filozofia burgheză, voi arăta în ce constă această faimoasă problemă, care a preocupat atît de mult mințile spiritualiste...

Un muncitor care mănîncă cîrnați și care primește 5 franci pe zi știe foarte bine că e prădat de patron și că mănîncă carne de porc, că patronul e hoț și că cîrnatul are gust plăcut și e folositor pentru organism. — Nu e adevărat — spune sofistul burghez, indiferent dacă-l cheamă Pyrrhon, Hume sau Kant —, părerea muncitorului este o părere a lui, personală, deci subiectivă; el ar putea să creadă cu tot atîta temei că patronul său e un binefăcător și că cîrnatul e din talpă tocată, fiindcă el nu poate cunoaște *lucrurile în sine*...

Problema este greșit pusă, și tocmai de aici decurge întreaga dificultate... Pentru a cunoaște un obiect, omul trebuie să verifice întîi dacă nu cumva îl înșală simțurile... Chimiiștii au mers mai departe; ei au pătruns în interiorul corpurilor, le-au analizat, le-au descompus în elementele lor, iar după aceea au efectuat operația inversă, adică sinteza, recompunînd corpurile din elementele lor; din moment ce omul e în stare să producă din aceste elemente lucruri pentru folosința sa, el poate considera, după cum spune Engels, că cunoaște *lucrurile în sine*. Dumnezeuul creștinilor, dacă ar exista și dacă ar fi creat lumea, n-ar fi putut să știe mai mult*.

Ne-am permis să cităm acest lung pasaj pentru a arăta cum îl înțelegea Lafargue pe Engels și cum îl critica el pe Kant de pe poziții de stînga nu pentru acele idei prin care

* Paul Lafargue. „Le matérialisme de Marx et l'idéalisme de Kant“, în „Le Socialiste“ nr. din 25 februarie 1900.

kantianismul se deosebește de humeism, ci pentru acelea care sînt comune și lui Kant și lui Hume; nu pentru că admite lucrul în sine, ci pentru că modul său de a-l concepe nu este suficient de materialist.

În sfîrșit, K. Kautsky, în „Etica“ sa, îl critică pe Kant tot dintr-un punct de vedere diametral opus humeismului și berkeleyanismului. „Faptul că văd verde, roșu, alb se explică prin însușirile facultății mele vizuale — scrie el, combătînd gnoseologia lui Kant. — Dar faptul că verdele este altceva decît roșul arată că este ceva care se află în afara mea, că există deosebiri reale între lucruri... Raporturile și deosebirile existente între lucrurile înseși și care îmi sînt indicate de diferitele mele reprezentări în timp și în spațiu... sînt raporturi și deosebiri reale ale lumii exterioare; ele nu sînt condiționate de natura facultății mele cognitive... Dacă ar fi într-adevăr așa“ (dacă doctrina lui Kant cu privire la caracterul ideal al timpului și spațiului ar fi justă), „n-am putea ști nimic despre lumea din afara noastră, n-am putea ști nici măcar dacă ea există“ (pag. 33—34, traducerea rusă).

Așadar, în raport cu poziția lui Kant, *întreaga școală* a lui Feuerbach, Marx și Engels a evoluat spre stînga, spre negarea totală a oricărui idealism și a oricărui agnosticism, în timp ce machiștii noștri au urmat o linie *reacționară* în filozofie, linia lui Mach și Avenarius, care l-au criticat pe Kant din punctul de vedere humeist și berkeleyian. Orice cetățean și mai ales orice intelectual are tot dreptul să urmeze orice ideolog reacționar îi place. Cînd însă niște oameni care au rupt în mod radical cu *principiile fundamentale ale marxismului* în domeniul filozofiei încep după aceea să se sucească în fel și chip, să creeze confuzie, să recurgă la tot felul de tertipuri, încredințîndu-ne că sînt „și ei“ marxiști în filozofie, că sînt „aproape“ de acord cu Marx și că nu fac decît să-l „completeze“ pe ici pe colo, ei oferă un spectacol de-a dreptul penibil.

2. CUM ȘI-A BĂTUT JOC „EMPIRIOSIMBOLISTUL” IUȘKEVICI
DE „EMPIRIOCRITICUL” CERNOV

„E ridicol, desigur — scrie d-l P. Iușkevici —, să-l vezi pe d-l Cernov că vrea să facă din Mihailovski, care e pozitivist agnostic, adept al lui Comte și al lui Spencer, un precursor al lui Mach și al lui Avenarius” (op. cit., pag. 73).

Ridicolă e aici, înainte de orice, ignoranța fenomenală a d-lui Iușkevici. Asemenea tuturor Voroșilovilor, el își ascunde ignoranța sub un potop de cuvinte și de nume savante. Fraza citată figurează în paragraful consacrat raportului dintre machism și marxism. Și, abordând acest subiect, d-l Iușkevici nu știe că pentru Engels (ca și pentru orice alt materialist) atât adepții lui Hume cât și cei ai lui Kant sînt deopotrivă agnostici. De aceea a opune doctrinei lui Mach agnosticismul în genere, atunci cînd Mach însuși se declară adept al lui Hume, înseamnă a fi pur și simplu de o ignoranță crasă în materie de filozofie. Expresia „pozitivism agnostic” e de asemenea absurdă, căci pozitiviști se declară tocmai adepții lui Hume. D-l Iușkevici, care se consideră discipol al lui Petzoldt, ar fi trebuit să știe că acesta din urmă clasează empiriocriticismul printre școlile pozitivistice. În sfîrșit, pomenirea lui Auguste Comte și a lui Herbert Spencer este aici complet lipsită de sens, întrucît marxismul respinge nu ceea ce deosebește pe un pozitivist de altul, ci ceea ce le este comun, ceea ce-l face pe un filozof să fie pozitivist spre deosebire de materialist.

De acest potop de cuvinte a avut nevoie semidoctul nostru Voroșilov pentru „a-l buimăci” pe cititor, pentru a-l asurzi cu fraze bombastice, pentru a-i abate atenția *de la fondul problemei* și a o fixa asupra unor fleacuri. Or, fondul problemei îl constituie tocmai divergența fundamentală dintre materialism și întregul curent larg al pozitivismului, *în cadrul* căruia își au locul și Auguste Comte, și H. Spencer, și Mihailovski, și o serie întreagă de neokantieni, și Mach și Avenarius. Acest fond al problemei a fost cît se poate de clar subliniat de Engels în cartea sa „L. Feuerbach”, cînd i-a clasat pe *toți* kantienii

și humeiștii din timpul acela (adică din deceniul al 9-lea al secolului trecut) în tabăra jălnicilor eclecticici care despică firu-n patru (Flohknacker, textual: strivitori de purici) etc. ⁷³. Pe cine pot și trebuie să vizeze aceste calificative — iată un lucru la care Voroșilovii noștri nici n-au binevoit să se gîndească. Și fiindcă ei nu sînt în stare să gîndească, le vom oferi noi posibilitatea unei confruntări edificatoare. Engels nu citează *nici un* nume, ci, atît în 1888 cît și în 1892, vorbește de kantieni și humeiști în general ⁷⁴. Singura carte la care se referă Engels e lucrarea lui Starcke despre Feuerbach pe care Engels o analizează. „Starcke — spune Engels — își dă destulă osteneală să apere pe Feuerbach împotriva atacurilor și a teoriilor docenților care se lăfăiesc astăzi în Germania sub numele de filozofi. Pentru cei care se interesează de acești avortoni ai filozofiei clasice germane, acest lucru este, desigur, important; lui Starcke însuși a putut să-i pară necesar. Noi însă îl cruțăm pe cititor“ („Ludwig Feuerbach“, pag. 25 ⁷⁵).

Engels a vrut „să-l cruțe pe cititor“, să-i scutească adică pe social-democrați de plăcuta cunoștință cu palavragiile degenerate care își zic filozofi. Dar cine sînt acești „avortoni“ despre care vorbește Engels?

Deschizînd cartea lui Starcke (C. N. Starcke, „Ludwig Feuerbach“, Stuttgart, 1885), vedem că el se referă mereu la adepții lui *Hume și ai lui Kant*. De aceste două linii se străduiește Starcke să-l delimiteze pe Feuerbach, reproducînd în legătură cu aceasta pasaje din lucrările lui *A. Riehl, Windelband și A. Lange* (pag. 3, 18—19, 127 și urm. din cartea lui Starcke).

Deschidem cartea lui R. Avenarius „Concepția umană despre lume“, apărută în 1891, și citim la pag. 120 a primei ediții germane: „Rezultatul final al analizei noastre concordă — deși nu în mod absolut (durchgehend), ci ținîndu-se seama de punctele de vedere diferite — cu rezultatele la care au ajuns alți cercetători, cum sînt, de pildă, *E. Laas, E. Mach, A. Riehl și W. Wundt. Vezi și Schopenhauer*“.

De cine și-a bătut joc, așadar, Voroșilov-Iușkevici al nostru ?

Avenarius nu se îndoiește cîtuși de puțin de înrudirea sa principială — și nu într-o problemă izolată, ci în aceea a „rezultatului final” al empiriocriticismului — cu *kantienii* Riehl și Laas, cu *idealistul* Wundt. Pe Mach el îl menționează între doi kantieni. Și, într-adevăr, nu sînt ei oare cu toții din aceeași tagmă din moment ce Riehl și Laas îl ajustează pe Kant după chipul și asemănarea lui Hume, iar Mach și Avenarius îl ajustează pe Hume după chipul și asemănarea lui Berkeley?

È de mirare oare că Engels a vrut „să-i cruțe” pe muncitorii germani, să-i scutească de a face îndeaproape cunoștință cu toată această tagmă de docenți „strivitori de purici”?

Engels știa să-i cruțe pe muncitorii germani, Vorosilovii însă nu-l cruță pe cititorul rus.

Trebuie să notăm că îmbinarea, eclectică în fond, a lui Kant cu Hume sau a lui Hume cu Berkeley e posibilă, ca să zicem așa, în proporții diferite, punîndu-se în mod special accentul pe unul sau pe celălalt dintre elementele amalgamului. Mai înainte am văzut, de pildă, că machistul H. Kleinpeter este singurul care declară deschis că Mach și cu el sînt solipsiști (adică berkeleieni consecvenți). Mulți alți discipoli și adepți ai lui Mach și ai lui Avenarius, ca, de pildă, Petzoldt, Willy, Pearson, empiriocriticul rus Lesevici, francezul Henri Delacroix* și alții subliniază, dimpotrivă, humeismul din concepțiile lui Mach și ale lui Avenarius. Să cităm și exemplul unui savant eminent care de asemenea îmbina în filozofie humeismul cu berkeleianismul, punînd însă accentul pe elementele materialiste ale acestui amalgam. Este vorba de celebrul naturalist englez T. Huxley, care a pus în circulație termenul „agnostic” și la care, fără îndoială, se referă în primul rînd și mai mult decît la oricare altul Engels, atunci cînd vorbește despre agnosticismul englez. În 1892 Engels a spus despre agnosticii de acest gen că sînt „materialiști timizi”⁷⁶. Spiritualistul englez James Ward, atacînd, în

* „Bibliothèque du congrès international de philosophie”, vol. IV. *Henri Delacroix*. „David Hume et la philosophie critique”. Autorul consideră că printre adepții lui Hume se numără Avenarius și imanenții în Germania, Ch. Renouvier și școala sa („neocriticistă”) în Franța.

cartea sa „Naturalism și agnosticism“ (vol. II, pag. 229), mai ales pe „liderul științific al agnosticismului“, adică pe Huxley, nu face decât să confirme aprecierea lui Engels atunci cînd spune : „Tendința lui Huxley de a recunoaște primatul laturii fizice“ (al „seriei elementelor“, după Mach) „se afirmă adesea cu atîta putere, încît ar fi în genere greu să se mai vorbească aici de vreun paralelism. Deși Huxley respinge foarte energic epitetul de materialist, considerîndu-l compromițător pentru agnosticismul său nepătat, nu cunosc totuși un alt autor care să-l merite mai mult ca el“ (vol. II, pag. 30—31). În sprijinul opiniei sale, James Ward aduce mărturia lui Huxley : „Oricine cunoaște istoria științei va fi de acord că progresul ei a însemnat în toate timpurile și mai mult ca oricînd înseamnă și acum extinderea domeniului a ceea ce numim materie și cauzalitate și, corespunzător cu aceasta, dispariția treptată din toate domeniile gîndirii umane a ceea ce numim spirit și liber-arbitru“. Sau : „În fond, nu importă dacă vom exprima fenomenele materiei în termeni ai spiritului sau, dimpotrivă, fenomenele spiritului în termeni ai materiei ; într-un anumit sens relativ ambele formulări sînt adevărate“ („complexe de elemente relativ stabile“, după Mach). „Însă, din punctul de vedere al progresului științei, terminologia materialistă este preferabilă în toate privințele. Căci ea leagă gîndirea de celelalte fenomene ale lumii... pe cînd terminologia inversă sau spiritualistă este cu desăvîrșire lipsită de conținut (utterly barren) și nu duce decât la confuzie și obscuritate... Nu încapе îndoială că, pe măsură ce știința va progresa, fenomenele naturii vor fi tot mai larg și mai consecvent reprezentate prin formule sau simboluri materialiste“ (I, 17—19).

Astfel raționa „materialistul timid“ Huxley, care nu voia cu nici un chip să recunoască materialismul, considerîndu-l drept „metafizică“ care merge ilicit dincolo de „grupurile de senzații“. Și același Huxley scria : „Dacă aș fi pus în fața necesității de a alege între materialism absolut și idealism absolut, aș fi nevoit să-l accept pe acesta din urmă...“. „Singurul lucru pe care-l știu cu cer-

titudine este existența lumii spirituale“ (J. Ward, II, 216, *ibid.*).

Filozofia lui Huxley, ca și aceea a lui Mach, e un amalgam de humeism și de berkeleyianism. Dar în timp ce la Huxley ieșirile berkeleyiene sînt întîmplătoare, iar agnosticismul său nu servește decît ca frunză de viță pentru a acoperi materialismul, la Mach „coloratura“ amalgamului e alta, așa încît același spiritualist Ward care se războiește crîncen cu Huxley îl bate prietenește pe umăr pe Avenarius, ca și pe Mach.

3. IMANENȚII, TOVARĂȘI DE ARME AI LUI MACH ȘI AI LUI AVENARIUS

Vorbind despre empiriocriticism, nu am putut evita repetate referiri la filozofii așa-numitei școli imanente, ai cărei principali reprezentanți sînt Schuppe, Leclair, Rehmke și Schubert-Soldern. Trebuie să examinăm acum în ce raport se află empiriocriticismul față de filozofia imanentă și care este esența acesteia din urmă.

Mach scria în 1902: „...În prezent văd că o întreagă serie de filozofi: pozitiviști, empiriocritici, adepți ai filozofiei imanente, precum și foarte puțini naturaliști au început, fără a ști unii de alții, să exploreze căi noi, care, cu toate deosebirile individuale, se întîlnesc aproape în același punct“ („Analiza senzațiilor“, pag. 9). Trebuie să notăm aici, în primul rînd, mărturisirea neobișnuit de sinceră a lui Mach că *foarte puțini* naturaliști se numără printre adepții acestei pretinse „noi“, dar în realitate foarte vechi filozofii humeiste-berkeleyiene. În al doilea rînd, extrem de importantă este părerea lui Mach că această filozofie „nouă“ reprezintă un *curent* larg, în care imanenții stau alături de empiriocritici și de pozitiviști. „În felul acesta — repetă Mach în prefața la traducerea rusă a „Analizei senzațiilor“ (1906) — se conturează o mișcare comună“ (pag. 4)... „Poziția mea — spune Mach într-un alt loc — este foarte apropiată de cea a reprezentanților filozofiei imanente... În această carte („Tratat de gno-

seologie și de logică“ de Schuppe) n-am găsit nimic cu care să nu pot fi bucuros de acord, făcînd cel mult unele mici modificări“ (46). Schubert-Soldern, consideră Mach, urmează și el „căi foarte apropiate“ (pag. 4), iar lui Wilhelm Schuppe i-a *dedicat* chiar ultima sa lucrare filozofică, așa-zisă de sinteză, și anume lucrarea „Cunoaștere și eroare“.

Celălalt întemeietor al empiriocriticismului, Avenarius, scria în 1894 că simpatia lui Schuppe pentru empiriocriticism îl „bucură“ și-l „îmbărbătează“ și că „deosebirea“ (Differenz) dintre el și Schuppe „e, poate, numai temporară“ (vielleicht nur einstweilen noch bestehend) *. În sfîrșit, J. Petzoldt, a cărui doctrină este, după părerea lui V. Lesevici, ultimul cuvînt al empiriocriticismului, *proclamă de-a dreptul conducători ai „noului“ curent* tocmai *trinitatea* Schuppe, Mach și Avenarius („Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung“, Bd. II, 1904, S. 295, și „Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus“, 1906, S. V și 146). Totodată Petzoldt adoptă o poziție categorică împotriva lui R. Willy („Einführung“, II, 321), aproape unicul machist de seamă care s-a simțit jenat de rudenie cu Schuppe și a căutat să se delimiteze de el pe plan principal, fapt pentru care acest discipol al lui Avenarius a primit o observație din partea scumpului maestru. Sus-citatele cuvinte cu privire la Schuppe au fost scrise de Avenarius într-o notă a sa la articolul publicat de Willy împotriva lui Schuppe, notă în care a specificat totodată că critica lui Willy „a ieșit, poate, mai tare decît trebuia“ („Vierteljschr. f. w. Ph.“, 18. Jahrg., 1894, S. 29 ; în același număr este publicat și articolul lui Willy împotriva lui Schuppe).

După ce am văzut cum îi apreciază empiriocriticii pe imanenți, să vedem acum în ce fel îi apreciază imanenții pe empiriocritici. Am arătat deja părerea exprimată de Leclair în 1879. Schubert-Soldern, în 1882, declară expres că „e de acord“ „în parte cu Fichte-tatăl“ (adică cu bine-

* „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“, 1894, 18. Jahrg., Heft I, S. 29.

cunoscutul reprezentant al idealismului subiectiv Johann Gottlieb Fichte, al cărui fiu a fost un filozof tot atât de deplorabil ca și cel al lui Joseph Dietzgen), apoi „cu Schuppe, Leclair, *Avenarius* și, în parte, cu Rehmke“, citîndu-l cu deosebită plăcere pe *Mach* („Erh. d. Arb.“ *) împotriva „metafizicii științifice-naturaliste“ **, cum numesc toți docenții și profesorii reacționari din Germania materialismul științific-naturalist. W. Schuppe, în 1893, după apariția „Concepției umane despre lume“ a lui *Avenarius*, a declarat într-o „Scrisoare deschisă către R. *Avenarius*“ că salută această lucrare ca pe „o confirmare a realismului naiv“, pe care, pretinde Schuppe, îl apără și el. „Modul în care concep eu gîndirea — scria Schuppe — concordă perfect cu «experiența pură» așa cum o concepeți dv.“ *** Apoi *Schubert-Soldern*, în 1896, făcînd bilanțul acelei „orientări metodologice în filozofie“ pe care „se sprijină“ el, arată că genealogia sa începe cu Berkeley și Hume și continuă cu *F. A. Lange* („în Germania, începutul orientării noastre datează, propriu-zis, de la Lange“) și apoi cu *Laas*, *Schuppe & Co.*, *Avenarius* și *Mach*, neokantianul *Riehl*, francezul *Charles Renouvier* etc. **** În sfîrșit, în „Introducerea-program publicată în primul număr al revistei de filozofie imanentă, alături de declarația de război făcută materialismului și de simpatiile exprimate pentru *Charles Renouvier* citim următoarele: „Pînă și în tabăra naturaliștilor încep să se facă auzite voci răzlețe care condamnă înfumurarea crescîndă a colegilor lor de specialitate, spiritul nefilozofic care a pus stăpînire pe științele naturii. De pildă, fizicianul *Mach*... Pretutindeni intră în acțiune forțe proaspete, care se străduiesc să distrugă credința oarbă în infailibilitatea științelor naturii și încep

* — „Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit“. — *Nota red.*

** *Dr. Richard von Schubert-Soldern*. „Über Transcendenz des Objects und Subjects“, 1882, S. 37 și § 5. Comp. și lucrarea aceluiași autor: „Grundlagen einer Erkenntnistheorie“, 1884, S. 3.

*** „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“, 17 Jahrg., 1893, S. 384.

**** *Dr. Richard von Schubert-Soldern*. „Das menschliche Glück und die soziale Frage“, 1896, SS. V, VI.

din nou să caute alte căi spre adîncurile misterului, o mai bună intrare în lăcașul adevărului“ *.

Cîteva cuvinte despre Charles Renouvier, șeful școlii așa-numiților neocriticiști, școală influentă și larg răspîndită în Franța. Filozofia lui teoretică nu e decît o îmbinare a fenomenalismului lui Hume cu apriorismul lui Kant. Lucrul în sine este respins în mod categoric. Conexiunea fenomenelor, ordinea, legile sînt declarate apriorice, legea se scrie cu literă mare, fiind transformată în temelie a religiei. Preoții catolici sînt încîntați de această filozofie. Machistul Willy declară indignat că Renouvier este un „al doilea apostol Pavel“, un „obscurantist de școală superioară“, un „propovăduitor cazuistic al libertății voînței“ („Gegen die Schulweisheit“, S. 129). Și iată că asemenea tovarăși de idei ai imanenților *salută cu căldură* filozofia lui Mach. Cînd „Mecanica“ sa a apărut în traducere franceză, organul „neocriticiștilor“ — „L'Année Philosophique“⁷⁸, editat de Pillon, colaborator și discipol al lui Renouvier — a scris: „E de prisos să mai arătăm cît de mult concordă cu idealismul neocriticist știința pozitivă a d-lui Mach prin critica pe care o face substanței, lucrului, lucrului în sine“ (vol. 15, 1904, pag. 179).

Cît privește pe machiștii ruși, ei se simt cu toții jenați de înrudirea lor cu imanenței, și la altceva, desigur, nici nu ne-am fi putut aștepta din partea unor oameni care n-au pornit în mod conștient pe cărăruia lui Struve, Menșikov & Co. Numai Bazarov numește „realiști“ pe „unii reprezentanți ai școlii imanente“ **. Bogdanov declară scurt (și greșit din punctul de vedere al faptelor) că „școala imanentă nu e decît o formă intermediară între kantianism și empiriocriticism“ („Empiriomonism“, III, XXII). V. Cernov scrie: „În general, imanenței se apropie de pozitivism numai cu una dintre laturile teoriei lor, pe cînd cu celelalte depășesc simțitor cadrul acestui curent“ („Studii filozofice și sociologice“, 37). Valen-

* „Zeitschrift für immanente Philosophie“⁷⁷, Bd. I., Berlin, 1896, SS. 6, 9.

** „Realistiții din filozofia contemporană — unii reprezentanți ai școlii imanente provenite din kantianism, școala lui Mach-Avenarius și multe alte curente înrudite — consideră că nu există absolut nici un temel pentru a respinge punctul de plecare al realismului naiv“, „Eseuri“, pag. 26.

tinov spune că „școala imanentă a înveșmîntat aceste idei (mac iste) într-o formă nepotrivită și a intrat în impasul solipsismului (op. cit., pag. 149). După cum vedeți, aici puteți găsi tot ce poftiți: și constituție, și păstrugă cu hrean, și realism, și solipsism. Mac iștii noștri se tem să rostească clar și răspicat adevărul despre imanenți.

Adevărul este că imanenții sînt reacționari inveterați, propovăduitori fățiși ai fideismului, obscuranțiști sută-n sută. Nu e printre ei *nici unul* care în lucrările sale teoretice în probleme de gnoseologie să nu fi ajuns la apărarea *fățișă* a religiei, la justificarea diferitelor rămășițe ale evului mediu. În apărarea filozofiei sale, Leclair declara în 1879 că ea satisface „toate exigențele unui spirit religios“ („Der Realismus etc.“, S. 73 *). În 1880 J. Rehmke dedică pastorului protestant Biedermann cartea sa „Teoria cunoașterii“, care se încheie nu cu propovăduirea unui dumnezeu suprasenzorial, ci a unui dumnezeu ca „noțiune reală“ (să fie oare acesta motivul care l-a determinat pe Bazarov să claseze printre „realiști“ pe „unii“ imanenți?), precizîndu-se totodată că „obiectivarea acestei noțiuni reale este lăsată și îngăduită numai vieții practice“, iar ca model de „teologie științifică“ este proclamată „Dogmatica creștină“ a lui Biedermann (J. Rehmke. „Die Welt als Wahrnehmung und Begriff“, Berlin, 1880, S. 312). În „Revista de filozofie imanentă“, Schuppe afirmă că, chiar dacă imanenții neagă transcendentul, totuși dumnezeu și viața viitoare nu se cuprind în această noțiune („Zeitschrift für immanente Philosophie“, II. Band, S. 52). În „Etica“ sa, el apără ideea „legăturii dintre legile morale... și concepția metafizică despre lume“, condamnînd „frază lipsită de sens“ ca biserica să fie despărțită de stat (Dr. Wilhelm Schuppe. „Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie“, Breslau, 1881, S. 181, 325). În lucrarea sa „Bazele teoriei cunoașterii“, Schubert-Soldern ajunge la concluzia preexistenței *Eului* nostru înaintea existenței corpului nostru și a postexistenței *Eului* după dispariția corpului, adică ajunge la nemurirea sufletului (op. cit., pag. 82) etc. În lucrarea

* — „Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik“, S. 73. — Nota red.

„Problema socială“, el apără împotriva lui Bebel, pe lângă „reforme sociale“, regimul electoral cenzitar și declară că „social-democrații ignorează faptul că fără darul divin al nefericirii n-ar exista nici fericirea“ (pag. 330), deplîngînd totodată „dominația“ materialismului (pag. 242) : „Cei care în vremea noastră cred în viața de apoi, fie și numai în posibilitatea ei, sînt considerați imbecili“ (ibid).

Și acești Menșikovi germani, acești obscuranțiști cu nimic mai prejos decît Renouvier, trăiesc în strîns concubinaj cu empiriocriticii. Înrudirea lor teoretică este incontestabilă. Filozofia imanentă nu conține mai mult kantianism decît filozofia lui Petzoldt sau a lui Pearson. Mai sus am văzut că ei înșiși se consideră discipoli ai lui Hume și Berkeley, și acest mod de a aprecia pe imanenți este îndeobște admis în literatura filozofică. Pentru a arăta în mod concret premisele gnoseologice de la care pornesc acești tovarăși de arme ai lui Mach și ai lui Avenarius, vom cita din lucrările imanenților cîteva dintre tezele lor teoretice fundamentale.

În 1879 Leclair nu născocise încă denumirea de „immanent“, care înseamnă propriu-zis „experimental“, „dat în experiență“ și care constituie o firmă tot atît de falsă, destinată acoperirii putregaiului, pe cît de false sînt firmele partidelor burgheze europene. În prima sa lucrare, Leclair se declară pe față „idealist critic“ („Der Realismus etc.“, pag. 11, 21, 206 și multe altele). El îl critică pe Kant, după cum am văzut mai sus, pentru faptul că a făcut concesii materialismului, arătînd în mod categoric că *propriul său* drum duce de la Kant la Fichte și Berkeley. Împotriva materialismului în general și *împotriva tendinței spre materialism a majorității naturaliștilor* în special, Leclair luptă cu aceeași înverșunare ca și Schuppe, Schubert-Soldern și Rehmke.

„Să revenim — spune Leclair — la punctul de vedere al idealismului critic, să nu atribuim naturii în ansamblu și proceselor naturale o existență transcendentă“ (adică o existență în afara conștiinței omenești), „și atunci pentru subiect totalitatea corpurilor, ca și — în măsura în care îl vede și-l simte — propriul său corp, împreună cu toate

schimbările lor, vor deveni un fenomen — dat în mod nemijlocit — de coexistențe ordonate în spațiu și de succesiuni în timp, iar toată explicarea naturii se va reduce la constatarea legilor acestor coexistențe și succesiuni“ (21).

Înapoi la Kant! — spuneau reacționarii neokantieni. Înapoi la Fichte și la Berkeley! — iată ce spun în fond reacționarii imanenți. Pentru Leclair, toate cele existente sînt „complexe de senzații“ (pag. 38); clasa de însușiri (Eigenschaften) care acționează asupra simțurilor noastre este desemnată cu litera *M*, iar cealaltă clasă, care acționează asupra altor obiecte ale naturii, cu litera *N* (pag. 150 etc.). Leclair vorbește totodată de natură ca de un „fenomen de conștiință“ (Bewußtseinsphänomen) nu al omului izolat, ci al „genului uman“ (pag. 55—56). Dacă luăm în considerare faptul că Leclair și-a publicat această carte la Praga, unde Mach era profesor de fizică, și că el citează cu entuziasm numai „Erhaltung der Arbeit“ a lui Mach, apărută în 1872, se naște involuntar întrebarea dacă fideistul și idealistul fățiș Leclair n-ar trebui să fie considerat drept adevăratul părinte al filozofiei „originale“ a lui Mach.

În ceea ce-l privește pe Schuppe, care, după cum spune Leclair *, a ajuns la „aceleași rezultate“, el pretinde într-adevăr, precum am văzut mai înainte, că apără „realismul naiv“, plîngîndu-se amarnic, în a sa „Scrisoare deschisă către R. Avenarius“, de faptul că „în mod curent teoria mea gnoseologică (adică teoria gnoseologică a lui Wilhelm Schuppe) este denaturată în sensul idealismului subiectiv“. În ce constă trucul grosolan pe care imanentul Schuppe îl prezintă drept apărare a realismului se poate vedea destul de clar din următoarea sa obiecție formulată împotriva lui Wundt, care îi clasează fără ezitare pe imanenți în categoria adeptilor lui Fichte, a idealiștilor subiectivi („Philosophische Studien“, l.c., S. 386, 397, 407).

„În concepția mea — spune Schuppe în *replica* sa către Wundt —, teza că «existența este conștiință» nu în-

* „Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie“, Breslau, 1882, S. 10.

seamnă altceva decît că conștiința nu poate fi concepută fără lumea exterioară, că, prin urmare, aceasta din urmă aparține celei dintîi, că există adică între ele, așa cum am arătat și am explicat de repetate ori, o interdependență absolută (*Zusammengehörigkeit*) în care ele constituie întregul primordial și unitar al existenței*.

E nevoie de o mare doză de naivitate ca să nu vezi într-un asemenea „realism“ cel mai pur idealism subiectiv! Gîndiți-vă puțin: lumea exterioară „aparține conștiinței“ și se află cu ea într-o interdependență *absolută!* Bietul profesor e într-adevăr calomniat de cei care „în mod curent“ îl consideră idealist subiectiv. Filozofia sa coincide într-un tot cu „coordonarea principială“ a lui Avenarius, iar toate rezervele și protestele lui Cernov și Valentinov nu vor reuși să le despartă una de alta; ambele filozofii vor fi expediate împreună la muzeul de fabricate reacționare ale profesorimii germane. Cu titlu de curiozitate menționăm un fapt care vădește o dată în plus superficialitatea lui Valentinov: pe de o parte îl numește solipsist pe Schuppe (care, bineînțeles, se jura pe toți sfinții că nu e solipsist și scria articole speciale pe această temă, la fel cum au făcut și Mach, Petzoldt & Co.), iar pe de altă parte se declară foarte încîntat de articolul lui Bazarov din „Eseuri“! Tare aș vrea să traduc în limba germană propoziția lui Bazarov: „Reprezentările senzoriale sînt *chiar* realitatea existentă în afara noastră“ și s-o trimit unui immanent cît de cît judicios. Sînt sigur că l-ar îmbrățișa cu atîta căldură pe Bazarov, încît l-ar înăbuși în îmbrățișările sale, așa cum au făcut cu Mach și cu Avenarius alde Schuppe, Leclair și Schubert-Soldern. Căci propoziția lui Bazarov exprimă *esența* filozofiei imanente.

Iată, în sfîrșit, și punctul de vedere al lui Schubert-Soldern. „Materialismul științelor naturii“, „metafizica“ recunoașterii realității obiective a lumii exterioare — iată principalul inamic al acestui filozof („Bazele teoriei cunoașterii“, 1884, pag. 31, și întreg capitolul al II-lea din „Metafizica științelor naturii“). „Științele naturii fac abstracție de toate relațiile de conștiință“ (pag. 52) — iată răul cel

* *Wilhelm Schuppe*. „Die immanente Philosophie und Wilhelm Wundt“, în „Zeitschrift für immanente Philosophie“, Band II, S. 195.

mai mare (or, tocmai în aceasta constă materialismul). Căci omul nu poate să iasă din cadrul „senzațiilor, deci al stărilor lor de conștiință“ (pag. 33, 34). Desigur, recunoaște Schubert-Soldern în 1896, punctul meu de vedere este *solipsism gnoseologic* („Problema socială“, pag. X); dar nu „metafizic“, nu „practic“. „Senzații, complexe de senzații în continuă schimbare — iată ce ne este dat în mod nemijlocit“ („Über Transcendenz des Objects und Subjects“, S. 73).

„Așa cum științele naturii — spune Schubert-Soldern — iau lumea exterioară comună“ (omenirii) „drept cauză a lumilor individuale interioare“, tot așa (și la fel de greșit), Marx a luat drept cauză a proceselor și a motivelor interioare procesul material de producție“ („Problema socială“, pag. XVIII). Acest tovarăș de arme al lui Mach nu se îndoiește cîtuși de puțin de legătura care există între materialismul istoric al lui Marx și materialismul științific-materialist și cel filozofic în general.

„Mulți, poate chiar majoritatea, vor fi de părere că din punct de vedere gnoseologic solipsist nu e posibilă nici o metafizică, cu alte cuvinte că metafizica e totdeauna transcendentă. După o mai matură chibzuință, nu mă pot ralia la această părere. Iată argumentele mele... Temelia nemijlocită a tuturor celor ce ne sînt date e conexiunea spirituală (solipsistă), al cărei punct central îl constituie *Eul* individual (lumea individuală a reprezentărilor) împreună cu corpul său. Restul lumii nu poate fi gîndit fără acest *Eu* și nici acest *Eu* nu poate fi gîndit fără restul lumii; o dată cu nimicirea *Eului* individual dispare și lumea, ceea ce este imposibil, iar o dată cu nimicirea restului lumii n-ar mai rămîne loc nici pentru *Eul* individual, dat fiind că acesta nu poate fi separat de lume decît în mod logic, iar nu în timp și în spațiu. *Eul* meu individual trebuie deci neapărat să existe și după moartea mea, căci altfel o dată cu el s-ar nimici întreaga lume...“ (ibid., pag. XXIII).

„Coordonarea principială“, „complexele de senzații“ și celelalte platitudini machiste fac un bun serviciu cui trebuie!

„...Ce este lumea de dincolo (das Jenseits) din punct de vedere solipsist? Nimic altceva decît o experiență posibilă

a mea în viitor" (ibid.)... „Desigur, spiritismul, de pildă, n-a dovedit acest Jenseits al său, dar în nici un caz nu-i poate fi opus materialismul științelor naturii, întrucât, precum am văzut, acest materialism nu e decât o latură a procesului universal dinăuntrul conexiunii spirituale atotcuprinzătoare" (al „coordonării principiale") (pag. XXIV).

Toate acestea pot fi citite în aceeași introducere filozofică la „Problema socială" (1896) în care Schubert-Soldern se prezintă *tot timpul* braț la braț cu Mach și cu Avenarius. Numai mănunchiului de machiști din Rusia machismul îi servește exclusiv drept temă de pălăvrăgeală între intelectuali; în patria machismului însă rolul lui de lacheu al fideismului este proclamat pe față!

4. ÎNCOTRO EVOLUEAZĂ EMPIRIOCRITICISMUL ?

Să aruncăm acum o privire asupra evoluției machismului după Mach și Avenarius. Am văzut că filozofia lor nu e decât un talmeș-balmeș de teze gnoseologice contradictorii, incoerente. Acum trebuie să vedem cum și încotro, adică în ce direcție evoluează această filozofie, ceea ce ne va ajuta să soluționăm unele probleme „controversate", invocând fapte istorice incontestabile. Într-adevăr, date fiind eclecticismul și incoerența premiselor filozofice ale acestei orientări, sînt absolut inevitabile interpretări diferite și controverse sterile pe chestiuni de amănunt și lipsite de importanță. Dar empiriocriticismul, ca orice curent de idei, e ceva viu, care crește și se dezvoltă, iar faptul că crește într-o direcție sau alta ne va ajuta mai bine decât orice raționamente să rezolvăm o problemă *fundamentală*, aceea a adevăratei esențe a acestei filozofii. Omul e apreciat după faptele lui și nu după ceea ce spune sau gîndește el despre sine. Filozofii trebuie să fie apreciați nu după firmele pe care și le atîrnă ei („pozitivism", filozofie a „experienței pure", „monism" sau „empiriomonism", „filozofie a științelor naturii" etc.), ci după felul în care rezolvă în fapt problemele teoretice fundamentale și ținînd seama cu cine merg ei braț la braț, ce propovăduiesc ei și ce au învățat de la ei discipolii și adepții lor.

De această din urmă problemă ne vom ocupa în cele ce urmează. Tot ce era esențial a fost spus de Mach și de Avenarius acum 20 de ani și mai bine. În acest răstimp nu se putea să nu iasă la iveală *cum i-au înțeles* pe acești „conducători” cei care au vrut să-i înțeleagă și cine sînt cei pe care ei înșiși (cel puțin Mach, care a supraviețuit colegului său) îi consideră continuatori ai operei lor. Pentru mai multă precizie vom lua pe cei care se consideră ei înșiși discipoli (sau adepți) ai lui Mach și ai lui Avenarius și pe care, la rîndul său, și Mach îi socotește ca făcînd parte din această tabără. Vom căpăta astfel o idee clară despre empiriocriticism ca un *curent* filozofic și nu ca o colecție de concepții confuze.

În prefața sa la traducerea rusă a lucrării „Analiza senzațiilor”, Mach îl recomandă pe Hans Cornelius ca „tînăr cercetător” care urmează, „dacă nu chiar aceleași căi, în orice caz căi foarte apropiate” (pag. 4). În textul „Analizei senzațiilor”, Mach „menționează” din nou „cu plăcere”, printre altele, lucrările lui H. Cornelius și ale altora „care au dezvăluit esența ideilor lui Avenarius și le-au dezvoltat mai departe” (48). Să răsfoim cartea lui H. Cornelius „Introducere în filozofie” (ediția germană din 1903): constatăm că autorul ei își manifestă și el dorința de a călca pe urmele lui Mach și ale lui Avenarius (pag. VIII, 32). În fața noastră se află, așadar, un *discipol recunoscut de dascălul său*. Acest discipol începe și el cu senzațiile-elemente (17, 24); declară categoric că se limitează la *experiență* (pag. VI); califică concepțiile sale drept „empirism consecvent sau gnoseologic” (335); condamnă cu toată hotărîrea „unilateralitatea” idealismului și atît „dogmatismul” idealiștilor cît și cel al materialiştilor (pag. 129); respinge extrem de energic eventuala „păreră greșită” (123) că filozofia lui ar duce la concluzia că lumea există în capul omului; cochetează cu realismul naiv tot atît de abil ca și Avenarius, Schuppe sau Bazarov (pag. 125: „percepția vizuală și orice altă percepție își are sediul chiar acolo și numai acolo unde o găsim, adică acolo unde o localizează conștiința naivă, nealterată de nici o falsă filozofie”), iar pînă la urmă acest discipol recunoscut de dascălul său ajunge la *nemurirea* sufletului și la *dumnezeu*. Materialis-

mul — tună și fulgeră de pe catedră acest vagmistru, pardon, acest discipol „al celor mai noi pozitivști” — transformă omul într-un automat. „E de prisos să mai arătăm că, o dată cu credința în libertatea hotărârilor noastre, el spulberă și orice posibilitate de apreciere a valorii morale a faptelor noastre, precum și responsabilitatea noastră. De asemenea el nu lasă loc nici pentru ideea continuării vieții noastre după moarte” (pag. 116). Cartea se încheie cu următoarea concluzie: este necesară nu numai educarea în vederea activității (este vorba, probabil, de educarea tineretului prostit de acest pretins om de știință), dar „înainte de toate” educarea „în spiritul respectului (Ehrfurcht) convenit nu valorilor trecătoare ale unei tradiții întâmplătoare, ci valorilor nepieritoare ale datoriei și frumosului, în spiritul respectării principiului divin (dem Göttlichen) dinăuntrul nostru și din afara noastră” (357).

Comparați cu rîndurile de mai sus afirmația lui A. Bogdanov că filozofia lui Mach, care neagă existența oricărui „lucru în sine”, este și „nu poate să nu fie” *absolut* „incompatibilă” cu ideea de Dumnezeu, cu ideea libertății voinței și a nemuririi sufletului (subliniat de Bogdanov) („Analiza senzațiilor”, pag. XII). Mach însă declară în aceeași carte (pag. 293): „Nu există o filozofie a lui Mach”, și recomandă nu numai pe imanenți, ci și pe Cornelius, care a dezvăluit esența ideilor lui Avenarius! Rezultă deci, în primul rînd, că Bogdanov *nu cunoaște absolut de loc* „filozofia lui Mach” ca filozofie a unui curent care nu numai că se adăpostește sub aripa fideismului, ci și ajunge la concluzii fideiste. Rezultă, în al doilea rînd, că Bogdanov *nu cunoaște de loc* istoria filozofiei, deoarece a lega negarea sus-menționatei idei de negarea oricărui lucru în sine nu înseamnă altceva decît să-ți bați joc de această istorie. Contestă oare Bogdanov că toți adepții consecvenți ai lui Hume, tocmai prin faptul că neagă orice lucru în sine, *lasă loc* acestor idei? N-a auzit oare Bogdanov de idealismul subiectiv, care, negînd orice lucru în sine, fac loc acestor idei? *Numai* o filozofie care afirmă că nu există decît lumea perceptută prin simțuri, că lumea este materie în mișcare, că lumea exte-

rioară pe care o cunoaştem cu toţii, fizicul, e singura realitate obiectivă, cu alte cuvinte numai filozofia materialistă „nu poate să nu fie incompatibilă“ cu aceste idei. Din acest motiv, tocmai din acest motiv duc război împotriva materialismului atît imanenţii recomandaţi de Mach cît şi discipolul său Cornelius, ca şi întreaga filozofie de catedră din zilele noastre.

Machiştii noştri au început să se dezică de Cornelius atunci cînd li s-a arătat în ce postură penibilă se pun ei. Asemenea deziceri nu valorează însă prea mult. Friedrich Adler, de pildă, pare să nu fi fost „prevenit“ şi de aceea îl recomandă pe acest Cornelius într-o revistă socialistă („Der Kampf“, 1908, 5, S. 235 : „O lucrare care se citeşte uşor şi care merită să fie recomandată cu toată căldura“). Prin intermediul machismului, ca îndrumători ai muncitorilor sînt strecuraţi filozofi făţiş reacţionari şi propovăduitori ai fideismului !

Petzoldt a observat, fără să fi fost prevenit, falsitatea vederilor lui Cornelius, dar felul în care o combate el reprezintă o adevărată perlă. Ascultaţi : „A afirma că lumea e reprezentare“ (cum fac idealişti, cu care noi ne războim, nu glumă !) „are un sens numai atunci cînd prin aceasta se spune că ea e reprezentarea celui care afirmă sau fie şi a tuturor celor care afirmă (care enunţă), cu alte cuvinte că ea depinde, în ceea ce priveşte existenţa ei, exclusiv de gîndirea acestei persoane sau a acestor persoane : lumea există numai în măsura în care e gîndită de această persoană, iar atunci cînd nu mai e gîndită, ea nu mai există. Noi însă, dimpotrivă, facem ca lumea să nu depindă de gîndirea unei anumite persoane sau a unor anumite persoane, sau mai bine şi mai clar : să nu depindă de *actul* gîndirii, de nici un fel de gîndire *actuală* (reală), ci de gîndire în general, şi anume într-un sens exclusiv logic. Idealistul le amestecă pe amîndouă, obţinînd în consecinţă semisolipsismul agnostic pe care îl vedem la Cornelius“ („Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung“, II, 317).

Stolîpin a dezminţit existenţa cabinetelor negre!⁷⁹ Petzoldt i-a făcut praf pe idealişti ; e de mirare doar că această dărimare a idealismului seamănă mai curînd cu o

recomandare dată idealiştilor cum să-și deghizeze mai dibaci idealismul. Lumea depinde de gândirea oamenilor, acesta e un idealism fals. Lumea depinde de gândire în general, acesta este cel mai nou pozitivism, este realism critic, într-un cuvânt șarlatanism burghez sută-n sută! Dacă Cornelius e un semisolipsist agnostic, Petzoldt nu e decât un semiagnostic solipsist. Strivitori de purici sîn-teți, domnilor!

Să mergem mai departe. În ediția a 2-a a lucrării sale „Cunoaștere și eroare“, Mach scrie: „O expunere sistematică“ (a vederilor lui Mach) „cu care mă pot declara de acord în toate punctele esențiale“ este aceea pe care a făcut-o prof. dr. Hans Kleinpeter („Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart“, Leipzig, 1905: „Teoria cunoașterii a științelor contemporane ale naturii“). Să vedem ce zice Hans numărul doi. Acest domn profesor e un propagator zelos al machismului; el a scris despre concepțiile lui Mach o mulțime de articole în limbile germană și engleză care au apărut în revistele filozofice de specialitate, a tradus lucrări recomandate și prefațate de Mach și, într-un cuvânt, e mîna dreaptă a „maestrului“. Iată ce spune el: „...Întreaga mea experiență (externă și internă), întreaga mea gândire și toate aspirațiile mele îmi sînt date ca proces psihic, ca parte a conștiinței mele“ (op. cit., pag. 18). „Ceea ce noi numim «fizicul» este o construcție din elemente psihice“ (144). „*Convingerea subiectivă și nu adevărul (Gewissheit) obiectiv este unicul scop ce poate fi atins de orice știință*“ (9, subliniat de Kleinpeter, care dă următoarea notă la acest pasaj: „Aproximativ același lucru a fost spus încă de Kant în «Critica rațiunii practice»“). „Ipoteza existenței unor conștiințe străine nu va putea fi niciodată confirmată de experiență“ (42). „Nu știi... dacă există, în genere, în afară de mine alte *Euri*“ (43). În § 5: „Despre activitatea“ („spontaneitatea“) „din conștiință“ putem citi că la animal succesiunea reprezentărilor este pur mecanică, ca la un automat. La fel se întîmplă și la noi atunci cînd visăm. „Esențialmente diferit este felul de a fi al conștiinței noastre în stare normală. Și anume: ea are o însușire care le lipsește lor“ (automatelor) „și pe care cu greu am

putea s-o declarăm mecanică sau automată : e așa-numita autoactivitate a *Eului* nostru. Oricine dintre noi e în stare să se opună pe sine stărilor sale de conștiință, să le manipuleze, să le scoată mai mult în evidență sau să le împingă pe planul al doilea, să le analizeze, să compare între ele diferitele lor părți etc. Toate acestea sînt fapte ale experienței (nemijlocite). *Eul* nostru este deci esențialmente distinct de suma tuturor stărilor de conștiință și nu poate fi considerat identic cu această sumă. Zahărul se compune din carbon, hidrogen și oxigen ; dacă am atribui zahărului un suflet de zahăr, ar trebui prin analogie să atribuim acestui suflet și facultatea de a deplasa după bunul său plac particulele de hidrogen, oxigen și carbon" (29—30). Iar în § 4 al capitolului următor, intitulat „Actul cunoașterii este un act de voință (Willenshandlung)“, putem citi : „Trebuie să considerăm drept fapt bine stabilit că toate trăirile mele psihice se împart în două mari categorii fundamentale : acțiuni silite și acțiuni voluntare. Din prima categorie fac parte toate impresiile unei lumi exterioare“ (47). „Că asupra unuia și aceluiași domeniu de fapte pot fi emise mai multe teorii... e un fapt tot atît de bine cunoscut fizicianului pe cît e de incompatibil cu premisele unei teorii absolute a cunoașterii. Acest fapt se află și el în legătură cu caracterul voluntar al gîndirii noastre ; și în el își găsește expresia independența voinței noastre de împrejurările exterioare“ (50).

Vă puteți da seama acum cît de temerară este afirmația lui Bogdanov că filozofia lui Mach „este absolut incompatibilă cu libertatea voinței“, cînd chiar Mach recomandă ca discipol al său pe unul ca Kleinpeter ! Am văzut că acesta nu-și ascunde idealismul și nici pe acela al lui Mach. În 1898—1899 Kleinpeter scria : „Hertz are despre natura noțiunilor noastre aceeași părere subiectivistă...“ (ca și Mach). „...Dacă Mach și Hertz“ (în ce măsură este îndreptățită referirea lui Kleinpeter la celebrul fizician vom vedea ulterior) „și-au cîștigat, din punctul de vedere al idealismului, meritul de a fi subliniat originea subiectivă a tuturor noțiunilor noastre și a conexiunii lor, și nu numai a cîtorva dintre ele, nu e mai puțin adevă-

rat că din punctul de vedere al empirismului ei și-au câștigat un merit tot atît de mare, declarînd că numai experiența, ca instanță cu totul independentă de gîndire, decide în problema justetei noțiunilor“ („Archiv für systematische Philosophie“, vol. V, 1898—1899, S. 169—170). În 1900 el scria : Kant și Berkeley, cu toate deosebiriile dintre ei și Mach, „sînt în orice caz mai aproape de el decît empirismul metafizic“ (adică materialismul ! d-l profesor evită să rostească numele necuratului !) „care domină în științele naturii și care constituie obiectul principal al atacurilor lui Mach“ (ibid., vol. VI, S. 87). Iar în 1903 : „Punctul de plecare al lui Berkeley și al lui Mach nu poate fi infirmat“... „Mach a dus pînă la capăt opera lui Kant“ („Kantstudien“, vol. VIII, 1903, S. 314, 274).

În prefața sa la traducerea rusă a „Analizei senzațiilor“, Mach spune și despre Th. Ziehen că „urmează, dacă nu chiar aceleași căi, în orice caz căi foarte apropiate“. Răsfoind cartea profesorului Th. Ziehen „Teoria psihofiziologică a cunoașterii“ (Theodor Ziehen. „Psychophysiologische Erkenntnistheorie“, Jena, 1898), găsim că chiar în prefață autorul se referă la Mach, Avenarius, Schuppe etc. Avem, prin urmare, iarăși un discipol recunoscut de maestru. Teoria „cea mai nouă“ a lui Ziehen se reduce la afirmația că numai „gloata“ e în stare să creadă că „senzațiile noastre sînt provocate de lucruri reale“ (S. 3) și că „la porțile teoriei cunoașterii nu poate fi nici o altă inscripție în afară de cuvintele lui Berkeley : «Obiectele exterioare nu există în sine, ci în mintea noastră»“ (S. 5). „Ne sînt date senzații și reprezentări. Și unele și altele sînt de natură psihică. Nepsihicul este un cuvînt lipsit de conținut“ (S. 100). Legile naturii nu sînt relații între corpuri materiale, ci „între senzații reduse“ (S. 104 : în această noțiune „nouă“, în noțiunea de „senzații reduse“, constă toată originalitatea berkeleyianismului lui Ziehen !).

De idealistul Ziehen, Petzoldt s-a desolidarizat încă în 1904, în volumul al II-lea al „Introducerii“ sale (S. 298—301). În 1906 el include în lista *idealiștilor sau psihomoniștilor* și pe Cornelius, Kleinpeter, Ziehen, Ver-

worn („Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus“, S. 137, notă). Toți acești domni profesori, pretinde el, dau dovadă de „neînțelegere“ în felul cum interpretează „concepțiile lui Mach și ale lui Avenarius“ (ibid.).

Bieții Mach și Avenarius! Nu numai dușmanii i-au calomniat acuzându-i de idealism și (cum spune Bogdanov) „chiar“ de solipsism, dar și prietenii, discipolii, adepții, profesorii specialiști în materie i-au înțeles greșit, în sens idealist, pe acești dascăli ai lor. Dacă empirio-criticismul evoluează spre idealism, aceasta nu dovedește nicidecum falsitatea totală a confuzelor sale premise fundamentale berkeleyene. Doamne ferește! Totul se datorește numai unei mici „neînțelegeri“ în accepția nozdreviană-petzoldtiană a acestui cuvânt.

Mai comic ca orice e, poate, faptul că Petzoldt însuși, custodele purității și al inocenței, în primul rând i-a „completat“ pe Mach și pe Avenarius printr-un „apriori logic“, iar în al doilea rând i-a pus pe ei în aceeași oală cu Wilhelm Schuppe, promotorul fideismului.

Dacă Petzoldt ar fi cunoscut pe adepții englezi ai lui Mach, lista machiștilor care (din cauza unei „neînțelegeri“) au căzut în idealism ar fi trebuit să fie considerabil lungită. Am arătat deja că englezul Karl Pearson, despre care Mach vorbește în termeni elogioși, este un idealist consecvent. Iată și aprecierile altor doi „calomniatori“, care spun același lucru despre Pearson: „Doctrina profesorului K. Pearson nu e decât un simplu ecou al doctrinei cu adevărat mari a lui Berkeley“ (Howard V. Knox în „Mind“, vol. VI, 1897, p. 205). „D-l Pearson e, fără îndoială, un idealist în sensul cel mai strict al cuvântului“ (Georges Rodier, în „Revue philosophique“⁸⁰, 1888, II, vol. 26, p. 200). Idealistul englez William Clifford, pe care Mach îl consideră „foarte apropiat“ de filozofia sa („Analiza senzațiilor“, pag. 8), trebuie să fie socotit mai curînd dascăl decît discipol al lui Mach, căci lucrările sale filozofice au apărut în deceniul al 8-lea al secolului trecut. „Neînțelegerea“ provine aici chiar de la Mach, care în 1901 „n-a observat“ idealismul filozofiei lui Clifford; într-adevăr, acesta afirmă că lumea e „substanță spirituală“ (mind-stuff), „obiect social“, „ex-

periență superior organizată“ etc. * Pentru a caracteriza șarlatanismul machiștilor germani trebuie să menționăm că în 1905 Kleinpeter îl ridică pe acest idealist la rangul de întemeietor al „gnoseologiei științelor moderne ale naturii“!

La pag. 284 din „Analiza senzațiilor“, Mach îl menționează pe americanul P. Carus ca filozof „care se află pe poziții apropiate“ (de budism⁸¹ și de machism). Carus, care se intitulează „admirator și amic personal“ al lui Mach, redactează la Chicago revista de filozofie „Monist“⁸² și revistuța „The Open Court“ („Tribuna deschisă“)⁸³, consacrată propagării religiei. „Știința este o revelație divină — declară redacția acestei reviste populare. — Sîntem de părere că știința va putea înfăptui o reformă a bisericii, reținînd din religie tot ce este în ea just, sănătos, bun“. Colaborator permanent al revistei „Monist“, Mach își publică în ea pe capitole noile sale lucrări. Carus îl corectează „nițel“ pe Mach după chipul lui Kant, declarînd că Mach e „idealist sau, cum aș zice eu, subiectivist“, dar că el, Carus, e convins că, abstracție făcînd de unele divergențe de păreri, gîndirea sa „concordă cu aceea a lui Mach“ **. Monismul nostru — declară Carus — „nu e nici materialist, nici spiritualist, nici agnostic; el înseamnă pur și simplu și exclusiv consecvență... El ia ca bază experiența și folosește ca metodă formele sistematizate ale relațiilor de experiență“ (desigur un plagiat din „Empiriomonismul“ lui A. Bogdanov!). Deviza lui Carus: „știință pozitivă, iar nu agnosticism; gîndire clară, iar nu misticism; concepție monistă despre lume, iar nu supranaturalism, nu materialism; religie, iar nu dogmă, credință ca stare de spirit, iar nu credință ca doctrină“ (not creed, but faith). În aplicarea acestei devize, Carus preconizează „o nouă teologie“, „o teologie științifică“ sau teonomie, care neagă litera Bibliei, dar afirmă insistent că „întregul

* *William Kingdom Clifford*. „Lectures and Essays“, 3rd ed., London, 1901, vol. II, pp. 55, 65, 69; pag. 58: „Mă pronunț pentru Berkeley și împotriva lui Spencer“; pag. 52: „obiectul este o serie de schimbări în conștiința mea, dar nu ceva în afara ei“.

** „The Monist“, vol. XVI, 1906, July: P. Carus. „Pr. Machis Philosophy“, pp. 320, 345, 333. Este un răspuns la articolul lui Kleinpeter apărut în această revistă.

adevăr este divin și că dumnezeu se revelează în științele naturii la fel ca în istorie” *. Este demn de reținut că, în sus-menționata sa carte despre gnoseologia științelor moderne ale naturii, Kleinpeter îl recomandă pe Carus alături de Ostwald, Avenarius și imanenți (S. 151—152). Când Haeckel și-a publicat tezele pentru uniunea moniștilor, Carus a adoptat o atitudine categoric ostilă: în primul rând, pentru că Haeckel respinge fără temeii apriorismul, care este „pe deplin compatibil cu filozofia științifică”; în al doilea rând, pentru că el, Carus, este împotriva doctrinei deterministe a lui Haeckel, care „exclde posibilitatea libertății voinței”; în al treilea rând, pentru că Haeckel „comite eroarea de a sublinia punctul de vedere unilateral al naturalistului împotriva conservatorismului tradițional al bisericilor. El se manifestă deci ca dușman al bisericilor existente, în loc de a contribui cu bucurie la dezvoltarea lor mai înaltă pe calea spre o nouă și mai justă interpretare a dogmelor” (ibid., vol. XVI, 1906, p. 122). Carus însuși recunoaște că pe el îl „consideră reacționar mulți liber-cugetători, care mă dezaprobă pentru că nu mă raliez la atacurile lor împotriva oricărei religii pe motivul că e o prejudecată” (355).

E întru totul evident că în fața noastră se află liderul unei companii de aventurieri americani ai scrisului, care în tot ce publică nu fac decît să amețească poporul cu opiul religiei. Mach și Kleinpeter au nimerit în această companie, probabil, tot datorită unei mici „neînțelegeri”.

5. „EMPIRIOMONISMUL” LUI A. BOGDANOV

„Eu personal — scrie Bogdanov despre sine însuși — cunosc în literatură, deocamdată, numai un singur empiriomonist, un oarecare A. Bogdanov; în schimb însă îl cunosc foarte bine și pot garanta că concepțiile lui satisfac pe deplin sacramentală formulă a primatului naturii asupra spiritului. Într-adevăr, el consideră că tot ce există nu e decît un neîntrerupt lanț de dezvoltare, ale cărui

* Ibid., vol. XIII, p. 24 ff. Articolul lui Carus: „Teologia ca știință”.

verigi inferioare se pierd în haosul elementelor, iar cele superioare, cunoscute nouă, reprezintă *experiența oamenilor* (subliniat de Bogdanov), experiența psihică și — mai sus încă — *experiența fizică*, și că această experiență și cunoașterea care izvorăște din ea se află în concordanță cu ceea ce în mod obișnuit se numește spirit“ („Empiriomonism“, III, XII).

Formula „sacramentală“ despre care vorbește ironic Bogdanov în rîndurile de mai sus este binecunoscuta teză a lui Engels, pe care Bogdanov o ocolește însă cît se poate de prudent! Cu Engels n-avem nici o divergență, nici gînd de așa ceva...

Priviți însă mai atent cum rezumă aici Bogdanov însuși faimosul său „empiriomonism“ și a sa teorie a „substituirii“. Lumea fizică este numită *experiență omenească* și se declară că în lanțul dezvoltării experiența fizică se află „mai sus“ decît cea psihică. Dar asta este o absurditate flagrantă! Și este de așa natură, încît nu se deosebește cu nimic de absurditatea inerentă oricărei filozofii idealiste. E ceva de-a dreptul comic cînd Bogdanov prezintă drept materialism un asemenea „sistem“: și la mine, zice el, natura e factor prim, iar spiritul factor secund. Dacă ar fi să aplicăm în acest mod definiția lui Engels, ar însemna că și Hegel e materialist, căci și la el figurează mai întîi experiența psihică (numită idee absolută), după care urmează — „mai sus“ — lumea fizică, natura și, în sfîrșit, cunoașterea omenească, în care prin intermediul naturii omul cunoaște ideea absolută. Nici un idealist nu va nega în acest sens primatul naturii, căci în realitate acesta nu este primat, în realitate natura nu este considerată ca ceea ce ne este dat *în mod nemijlocit*, ca punct de plecare al gnoseologiei. În realitate, la natură se ajunge aici de-abia după o lungă trecere *prin abstracțiile* „psihicului“, indiferent cum ar fi denumite aceste abstracții: idee absolută, *Eu* universal, voință universală etc. etc. Toate acestea nu sînt decît deosebiri între diferitele *varietăți* de idealism, și numărul acestor varietăți este foarte mare. Esența idealismului constă în aceea că se ia drept punct de plecare inițial psihicul; din el se deduce natura și *abia după aceea* se

deduce din natură conștiința omenească obișnuită. De aceea acest „psihic“ inițial se dovedește a fi întotdeauna o *abstracție moartă*, care disimulează o teologie diluată. Oricine știe, de pildă, *ce e o idee* omenească ; dar ideea fără om și înaintea omului, ideea abstractă, ideea absolută, nu e decît o născocire teologică a idealistului Hegel. Oricine știe ce e o senzație omenească ; dar senzația fără om, înaintea omului, este o ineptie, o abstracție moartă, un truc idealist. Tocmai la un asemenea truc idealist recurge Bogdanov cînd construiește următoarea scară :

1) Haosul „elementelor“ (știm că în spatele cuvîntului element nu se ascunde nici o altă noțiune omenească în afară de aceea de *senzație*).

2) Experiența psihică a oamenilor.

3) Experiența fizică a oamenilor.

4) „Cunoașterea care izvorăște din această experiență“.

Nu există senzații (omenești) fără om. Prima treaptă este, așadar, o abstracție idealistă moartă. Ceea ce avem aici în fața noastră nu sînt senzațiile *omenești* obișnuite și cunoscute tuturor, ci niște senzații inventate *ale nimănu*, senzații *în general*, senzații divine, tot așa cum la Hegel ideea omenească obișnuită, o dată detașată de om și de creierul omenesc, a devenit o idee divină.

Prima treaptă, așadar, cade.

Cade și treapta a doua, fiindcă un *psihic înaintea fizicului* (iar treapta a doua figurează la Bogdanov *înaintea* celei de-a treia) nu cunoaște nimeni, nu cunosc nici științele naturii. Lumea fizică a existat înainte de a fi putut să apară psihicul ca cel mai înalt produs al celor mai înalte forme de materie organică. Treapta a doua a lui Bogdanov este și ea o abstracție moartă, gîndire fără creier, rațiune umană detașată de om.

Abia atunci și numai atunci cînd eliminăm cu totul primele două trepte putem obține un tablou al lumii care să fie realmente în concordanță cu științele naturii și cu materialismul. Și anume: 1) lumea fizică există *independent* de conștiința omului și a existat cu mult

înainte de apariția omului, înainte de orice „experiență omenească“ ; 2) psihicul, conștiința etc. este cel mai înalt produs al materiei (adică al fizicului), o funcție a acelei porțiuni de materie cu structură deosebit de complicată care poartă denumirea de creier omenesc.

„Domeniul substituirii — scrie Bogdanov — coincide cu domeniul fenomenelor fizice ; fenomenele psihice nu au nevoie de nici o substituție, căci sînt complexe nemijlocite“ (XXXIX).

Tocmai aceasta este ceea ce numim noi idealism, căci psihicul, adică conștiința, reprezentarea, senzația etc. este considerată a fi *nemijlocitul*, pe cînd fizicul e dedus din psihic, îi este substituit. Lumea este *non-Eul*, creat de *Eul* nostru, spunea Fichte. Lumea este ideea absolută, spunea Hegel. Lumea este voință, spunea Schopenhauer. Lumea este noțiune și reprezentare, spune imanentul Rehmke. Existența este conștiință, spune imanentul Schuppe. Fizicul e substituția psihicului, spune Bogdanov. Trebuie să fii orb ca să nu vezi același fond idealist sub toate aceste veșminte verbale diferite.

„Să ne punem întrebarea — scrie Bogdanov în „Empiriomonism, cartea I, pag. 128—129 — : ce este «o ființă vie», ce este «omul» de pildă ?“ Și răspunde : „«Omul» e înainte de toate un anumit complex de «trăiri nemijlocite»“. Rețineți : „*înainte de toate !*“ — „*Apoi*, în dezvoltarea ulterioară a experienței, «omul» se vedește a fi pentru sine și pentru alții un corp fizic printre alte corpuri fizice“.

Toate acestea sînt, de la un capăt la altul, un adevărat „complex“ de ineptii, bune numai pentru a deduce din ele nemurirea sufletului sau ideea de dumnezeu etc. Omul este înainte de toate un complex de trăiri nemijlocite și abia în dezvoltarea ulterioară un corp fizic ! Prin urmare, există „trăiri nemijlocite“ fără corp fizic, *înaintea* apariției corpului fizic. Ce păcat că această splendidă filozofie nu se predă încă în seminariile noastre teologice ; acolo ar fi ea apreciată la justa ei valoare.

„...Am recunoscut că însăși natura fizică e ceva *derivat* (subliniat de Bogdanov) din complexe cu caracter nemijlocit (din care fac parte și coordonările psihice), că ea

e o reflectare a acestor complexe în alte complexe, analoge lor, dar de un gen foarte complicat (în experiența socialmente organizată a ființelor vii)" (146).

O filozofie care afirmă că însăși natura fizică e ceva derivat este o filozofie obscurantistă de cea mai pură speță. Și acest caracter al ei nu se schimbă cîtuși de puțin de pe urma faptului că Bogdanov însuși se leapădă categoric de orice religie; și Dühring a fost ateist; el recomanda chiar ca în regimul său „socialitar“ religia să fie interzisă. Și, totuși, Engels avea perfectă dreptate cînd arăta că „sistemul“ lui Dühring nu o poate scoate la capăt fără religie⁸⁴. La fel stau lucrurile și cu Bogdanov, cu singura deosebire esențială că pasajul citat nu reprezintă o inconsecvență întâmplătoare, ci esența „empiriomonismului“ său și a întregii lui „substituirii“. Dacă natura este ceva derivat, e de la sine înțeles că ea nu poate deriva decît din ceva mai mare, mai bogat, mai larg, mai puternic decît ea, din ceva care există, fiindcă natura nu poate fi „produsă“ decît de ceva care există independent de ea. Rezultă, așadar, că există ceva *în afara* naturii, și anume ceva *care produce* natura. În limba rusă asta se numește dumnezeu. Filozofii idealiști s-au străduit întotdeauna să schimbe acest termen, să-l facă mai abstract, mai nebulos și totodată (pentru mai multă verosimilitate) mai aproape de „psihic“ ca „complex nemijlocit“, ca ceea ce este dat în mod nemijlocit și care nu mai trebuie dovedit. Ideea absolută, spiritul universal, voința universală, „*substituirea universală*“ a fizicului prin psihic este una și aceeași idee, formulată în chip diferit. Orice om cunoaște — iar științele naturii cercetează — ideea, spiritul, voința, psihicul ca o funcție a creierului omenesc cu activitate normală; a rupe această funcție de substanța organizată într-un anumit mod, a transforma această funcție într-o abstracție generală, universală, „a substitui“ această abstracție întregii naturi fizice, toate acestea nu sînt decît aiureli ale idealismului filozofic, o batjocură la adresa științelor naturii.

Materialismul afirmă că „experiența socialmente organizată a ființelor vii“ e ceva derivat din natura fizică, rezultatul unei lungi evoluții a acestei naturi, a unei evolu-

luții din acea stare a naturii fizice în care nu existau și nici nu puteau exista nici colectivități, nici organizare, nici experiență, nici ființe vii. Idealismul afirmă că natura fizică este ceva derivat din această experiență a ființelor vii, și spunând acest lucru el pune semnul egalității între natură și Dumnezeu (dacă nu o subordonează chiar pe cea dintâi celui de-al doilea). Căci Dumnezeu este, fără îndoială, ceva derivat din experiența socialmente organizată a ființelor vii. Oricum ați suci filozofia lui Bogdanov, nu veți găsi în ea nimic altceva decât confuzii reacționare.

Bogdanov își închipuie că perorările pe tema organizării sociale a experienței înseamnă „socialism gnoseologic” (cartea a III-a, pag. XXXIV). Ce ineptie! Dacă e să înțelegem astfel socialismul, iezuiții ar fi niște adepți fervenți ai „socialismului gnoseologic”, căoi punctul de plecare al gnoseologiei lor e divinitatea ca „experiență socialmente organizată”. Și este neîndoielnic că catolicismul e o experiență socialmente organizată; numai că el nu reflectă adevărul obiectiv (pe care îl neagă Bogdanov și pe care îl reflectă știința), ci faptul că incultura poporului este exploatată de anumite clase sociale.

Dar ce să vorbim de iezuiți! „Socialismul gnoseologic” al lui Bogdanov poate fi găsit în întregime la imanenți, atît de dragi inimii lui Mach. Pentru Leclair, natura este conștiința „genului uman” („Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik”, S. 55) și nicidecum a individului luat aparte. Un asemenea socialism gnoseologic à la Fichte filozofii burghezi vă vor servi cît poștiți. Schuppe subliniază și el das generische, das gattungsmäßige Moment des Bewusstseins (cf. pag. 379—380 în „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie”, vol. XVII), adică momentul comun, generic al cunoașterii. A crede că idealismul filozofic dispăre de pe urma înlocuirii conștiinței individuale cu conștiința omenirii sau a experienței unei persoane cu experiența socialmente organizată e ca și cum ai crede că capitalismul dispăre de pe urma faptului că societatea pe acțiuni înlocuiește pe capitalistul individual.

Machiștii noștri Iușkevici și Valentinov au repetat după materialistul Rahmetov (insultându-l totodată în modul cel mai grosolan) că Bogdanov este idealist. Dar n-au fost în stare să reflecteze asupra originii acestui idealism. Din felul cum prezintă ei lucrurile, rezultă că Bogdanov este un fenomen individual, întâmplător, un caz izolat. Nu e adevărat. Personal, Bogdanov își poate închipui că a inventat un sistem „original” ; e de ajuns însă să-l comparăm cu sus-menționații discipoli ai lui Mach pentru a vedea îndată falsitatea acestei păreri. Deosebirea dintre Bogdanov și Cornelius e mult mai mică decât aceea dintre Cornelius și Carus. Deosebirea dintre Bogdanov și Carus e mai mică (sub aspectul sistemului filozofic, bineînțeles, și nu al măsurii în care ei sînt conștienți de caracterul reacționar al concluziilor lor) decât aceea dintre Carus și Ziehen etc. Bogdanov nu constituie decât una dintre manifestările acelei „experiențe socialmente organizate” care vădește evoluția machismului înspre idealism. Bogdanov (și este vorba, firește, *exclusiv* de Bogdanov ca filozof) n-ar fi putut să apară în lume dacă doctrina dascălului său Mach n-ar conține „elemente”... de berkeleyanism. Și nu-mi pot imagina o mai „cruntă răzbunare” împotriva lui Bogdanov decât aceea ca „Empiriomonismul” lui să fie tradus în limba germană, să zicem, și dat spre recenzare unora ca Leclair și Schubert-Soldern, Cornelius și Kleinpeter, Carus și Pillon (colaboratorul și discipolul francez al lui Renouvier). Prin entuziaștele lor elogii la adresa „substituirii”, acești notorii tovarăși de arme și, în parte, adepți direcți ai lui Mach ar fi spus mult mai mult decât prin raționamentele lor.

E de altfel greu de spus că filozofia lui Bogdanov ar putea fi considerată ca un sistem rigid și definitiv înche-gat. În decurs de nouă ani, din 1899 și pînă în 1908, în peregrinările sale filozofice Bogdanov a parcurs nu mai puțin de patru stadii. La început el a fost materialist „științific-naturalist” (adică pe jumătate inconștient și spontan-fidel spiritului științelor naturii). „Elementele fundamentale ale concepției istorice despre natură” poartă

urmele vădite ale acestui stadiu. Treapta a doua : „energetica“ lui Ostwald, la modă la sfârșitul ultimului deceniu al secolului trecut, adică un agnosticism confuz, alunecând pe alocuri înspre idealism. De la Ostwald (coperta cărții sale „Prelegeri de filozofie a naturii“ poartă mențiunea : „dedicată lui E. Mach“), Bogdanov a trecut la Mach, adică a adoptat tezele fundamentale ale unui idealism subiectiv inconsecvent și confuz ca și întreaga filozofie a lui Mach. Stadiul al patrulea : încercări de a înlătura unele contradicții ale machismului, de a crea un simulacru de idealism obiectiv. „Teoria substituirii generale“ denotă că, de la punctul său de plecare, Bogdanov a descris un arc de aproape 180°. Se pune întrebarea : în comparație cu stadiile anterioare este oare acest din urmă stadiu al filozofiei lui Bogdanov mai departe sau mai aproape de materialismul dialectic ? Dacă Bogdanov rămîne pe loc, înseamnă desigur că e mai departe. Dar dacă va continua să înainteze de-a lungul liniei curbe pe care se mișcă el în ultimii nouă ani, atunci e mai aproape : pentru a reveni la materialism nu-i mai trebuie acum *decît* un singur pas serios, și anume să se descotorosească universal de întreaga sa substituire universală. Căci această substituire universală adună laolaltă, ca într-o coadă chinezească, toate păcatele idealismului inconsecvent, toate slăbiciunile idealismului subiectiv consecvent, la fel cum (și licet *parva componere magnis* ! — dacă e îngăduit să compari ceva mic cu ceva mare) „ideea absolută“ a lui Hegel adunase laolaltă toate contradicțiile idealismului kantian, toate slăbiciunile fichteismului. Lui Feuerbach nu-i rămăsese decît să facă un *singur* pas serios pentru a coti din nou spre materialism, și anume să alunge în mod universal, să înlătore în mod absolut ideea absolută, această hegeliană „substituire a psihicului“ în locul naturii fizice. Feuerbach a tăiat coada chinezească a idealismului filozofic, adică a luat ca bază natura fără nici un fel de „substituire“.

Viitorul va arăta dacă coada chinezească a idealismului machist va mai crește mult timp.

6. „TEORIA SIMBOLURILOR“ (SAU A HIEROGLIFELOR)
ȘI CUM E CRITICAT HELMHOLTZ

În completarea celor spuse mai sus în privința idealiştilor ca tovarăși de luptă și continuatori ai empiriocriticismului va fi util să arătăm cum critică machiștii unele teze filozofice dezbătute în literatura noastră. Machiștii noștri care se pretind marxiști s-au aruncat cu o deosebită bucurie asupra „hieroglifelor“⁸⁵ lui Plehanov, adică asupra teoriei potrivit căreia senzațiile și reprezentările omului nu sînt copii ale lucrurilor și proceselor reale din natură, imagini ale acestora, ci semne convenționale, simboluri, hieroglife etc. Bazarov ia în derîdere acest materialism hieroglific, și trebuie să remarcăm că *el ar avea dreptate* dacă ar respinge materialismul hieroglific în favoarea *materialismului* nehieroglific. Dar Bazarov recurge aici iarăși la procedee de scamator, strecurînd prin contrabandă, sub steagul criticii „hieroglifismului“, renegarea materialismului. Engels nu vorbește nici de simboluri, nici de hieroglife, ci de copii, imagini, ogîndiri ale lucrurilor. În loc să arate cît de eronată este abaterea lui Plehanov de la formularea pe care Engels a dat-o materialismului, Bazarov folosește ca paravan eroarea lui Plehanov pentru a ascunde cititorilor adevărul lui Engels.

Pentru a lămuri atît eroarea lui Plehanov cît și confuzia lui Bazarov, să luăm un reprezentant de seamă al „teoriei simbolurilor“ (înlocuirea cuvîntului simbol prin cuvîntul hieroglifă nu schimbă nimic aici), și anume să-l luăm pe Helmholtz și să vedem cum l-au criticat pe Helmholtz materialiştii și cum l-au criticat idealiştii laolaltă cu machiștii.

Helmholtz, una dintre cele mai mari figuri în domeniul științelor naturii, era, ca și marea majoritate a naturaliştilor, inconsecvent în domeniul filozofiei. El înclina spre kantianism, dar nu promova în mod consecvent în gnoseologia sa nici acest punct de vedere. Iată, de pildă, ce spune el, în cartea sa „Manual de optică fiziologică“, despre concordanța dintre noțiuni și obiecte: „...Am desemnat senzațiile numai ca *simboluri* ale fenomenelor exterioare și am refuzat să le recunosc orice analogie cu

lucrurile reprezentate de ele" (pag. 579, traducerea franceză ; pag. 442, originalul german). Aceasta este agnosticism, dar mai jos pe aceeași pagină citim : „Noțiunile și reprezentările noastre sînt *efecte* produse în sistemul nostru nervos și în conștiința noastră de obiectele pe care le vedem sau pe care ni le reprezentăm“. Aceasta este materialism. Numai că Helmholtz, precum se poate vedea din considerațiile sale ulterioare, nu are o idee clară despre relația dintre adevărul absolut și cel relativ. El afirmă, de pildă, ceva mai jos : „Cred, prin urmare, că n-are nici un sens să vorbim despre adevărul reprezentărilor noastre altfel decît în sensul de adevăr *practic*. Reprezentările noastre *nu pot fi* decît simboluri, semne naturale pentru diferitele obiecte, semne pe care învățăm să le folosim pentru reglementarea mișcărilor și acțiunilor noastre. Învățînd să descifrăm în mod just aceste simboluri, ajungem în stare să orientăm cu ajutorul lor în așa fel acțiunile noastre, încît să obținem rezultatele dorite“... Eroare : Helmholtz alunecă aici spre subiectivism, spre negarea realității obiective și a adevărului obiectiv. Și el ajunge să spună un neadevăr flagrant cînd își încheie alineatul în felul următor : „Reprezentarea și obiectul reprezentat fac parte în mod evident din două lumi cu totul diferite...“ Numai kantienii sapă o astfel de prăpastie între idee și realitate, între conștiință și natură. Dar ceva mai departe citim : „Cît privește, în primul rînd, însușirile obiectelor exterioare, e de ajuns o examinare sumară a problemei ca să ne convingem că toate însușirile pe care le-am putea atribui acestor obiecte desemnează doar *acțiunile* pe care obiectele le exercită fie asupra simțurilor noastre, fie asupra altor obiecte ale naturii“ (pag. 581, traducerea franceză ; pag. 445, originalul german ; eu traduc după textul francez). Aici Helmholtz revine la punctul de vedere materialist. Helmholtz a fost un kantian inconsecvent, care ba admitea existența unor legi apriorice ale gîndirii, ba înclina să admită „realitatea transcendentă“ a timpului și a spațiului (adică modul materialist de a le concepe), ba deducea senzațiile omului din obiectele exterioare care acționează asupra organelor noastre senzoriale, ba declara că senzațiile nu sînt decît

simboluri, adică semne arbitrare, rupte de lumea „cu totul diferită“ a lucrurilor desemnate (cf. Victor Heyfelder. „Über den Begriff der Erfahrung bei Helmholtz“, Berlin, 1897).

Iată cum își formulează Helmholtz concepțiile în discursul său din 1878 despre „faptele în percepție“ (discurs pe care Leclair l-a numit „un eveniment remarcabil în tabăra realistă“): „Senzațiile noastre sînt tocmai efecte pe care le provoacă în organele noastre acțiunea unor cauze exterioare, iar modul în care se manifestă aceste efecte depinde, firește, în chip esențial de caracterul aparatului asupra căruia se exercită acțiunea. În măsura în care calitatea senzației noastre ne dă de știre despre însușirile acțiunii externe care o provoacă, senzația poate fi considerată ca un *semn* (Zeichen) al acestei acțiuni, dar nu ca o *image*. Căci unei imagini i se cere oarecare asemănare cu obiectul pe care îl reprezintă... Semnului însă nu i se cere nici o asemănare cu obiectul al cărui semn este“ („Vorträge und Reden“, 1884, S. 226, volumul al doilea). Dacă senzațiile nu sînt imagini ale lucrurilor, ci numai semne sau simboluri care nu au „nici o asemănare“ cu acestea, atunci premisa materialistă inițială a lui Helmholtz este subminată, într-o anumită măsură este pusă la îndoială existența obiectelor exterioare, deoarece semne sau simboluri sînt pe deplin posibile în raport cu obiecte fictive și toată lumea cunoaște exemple de *asemenea* semne sau simboluri. Mergînd pe urmele lui Kant, Helmholtz încearcă să tragă un fel de hotar principal între „fenomen“ și „lucru în sine“. Împotriva materialismului expres, clar și făciș Helmholtz nutrește o prejudecată pe care nu o poate învinge. Tot el însă spune ceva mai departe: „Nu văd cum ar putea fi infirmat nici cel mai extremist sistem de idealism subiectiv care ar dori să declare că viața nu e decît un vis. Despre un asemenea sistem s-ar putea spune că e cît se poate de neverosimil, de nesatisfăcător — și în această privință m-aș ralia la cele mai tari expresii de dezaprobar —, dar nu-i mai puțin adevărat că el poate fi susținut în mod consecvent... Ipoteza realistă, dimpotrivă, dă crezare aserțiunii (sau mărturiei, Aussage) autoobservării obișnuite, potrivit că-

reia schimbările ce intervin în percepție după o anumită acțiune nu au nici o legătură psihică cu impulsul de voință anterior. Această ipoteză consideră că tot ceea ce este confirmat de percepțiile de zi cu zi, adică lumea materială din afara noastră, există independent de reprezentările noastre" (242—243). „Ipoteza realistă e, fără îndoială, cea mai simplă din câte putem formula, ea este verificată și confirmată în sfere de aplicare extraordinar de largi, precis determinată în părțile ei componente și de aceea extrem de utilă și de fecundă ca bază de acțiune" (243). Agnosticismul lui Helmholtz seamănă și el a „materialism timid“, dar îmbinat cu ieșiri kantiene, spre deosebire de ieșirile berkeleyene ale lui Huxley.

Iată de ce Albrecht Rau, discipol al lui Feuerbach, critică în termeni categorici teoria simbolurilor a lui Helmholtz, ca o abatere inconsecventă de la „realism“. La baza concepției lui Helmholtz, spune Rau, se află teza realistă că „prin intermediul simțurilor noastre cunoaștem însușirile obiective ale lucrurilor“ *. Teoria simbolurilor nu se împacă cu acest punct de vedere (întru totul materialist, după cum am văzut), deoarece ea introduce o oarecare neîncredere în sensibilitate, în mărturiile organelor noastre senzoriale. Incontestabil, imaginea nu poate fi niciodată întru totul egală cu modelul, dar una este imaginea și alta simbolul, *semnul convențional*. Imaginea presupune în mod necesar și inevitabil realitatea obiectivă a ceea ce este „reflectat“. „Semnul convențional“, simbolul, hieroglifa sînt noțiuni care introduc un element de agnosticism cu totul superfluu. De aceea are perfectă dreptate A. Rau cînd afirmă că prin teoria simbolurilor Helmholtz plătește tribut kantianismului. „Dacă Helmholtz — scrie Rau — ar fi rămas fidel concepției sale realiste, dacă ar fi promovat în mod consecvent principiul că însușirile corpurilor exprimă atît raporturile lucrurilor între ele cît și raporturile dintre ele și noi, este cert că n-ar fi avut nevoie de întregă această teorie a simbolurilor; el ar fi putut să spună scurt și cuprinzător: «senzațiile pe

* Albrecht Rau. „Empfinden und Denken“, Giessen, 1896, S. 304.

care le provoacă lucrurile în noi sînt imagini ale esenței acestor lucruri»* (ibid., pag. 320).

Așa-l critică pe Helmholtz un materialist. El respinge, în numele materialismului consecvent al lui Feuerbach, materialismul hieroglific sau simbolic sau semimaterialismul lui Helmholtz.

Idealistul Leclair (reprezentant al „școlii imanente“, atît de dragă minții și inimii lui Mach) îl învinuiește și el pe Helmholtz de inconsecvență, de oscilare între materialism și spiritualism („Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik“, S. 154). Pentru Leclair însă, teoria simbolurilor nu este insuficient de materialistă, ci prea materialistă. „Helmholtz crede — scrie Leclair — că percepțiile conștiinței noastre ne oferă destule puncte de sprijin pentru a cunoaște succesiunea în timp, ca și identitatea sau neidentitatea cauzelor transcendente. Și asta ar fi suficient, după Helmholtz, pentru a se putea presupune o ordine logică în domeniul transcendentului“ (pag. 33, adică în domeniul realității obiective). Și Leclair tună și fulgeră împotriva acestei „prejudecăți dogmatice a lui Helmholtz“. „Dumnezeul berkeleyan — exclamă el —, în calitate de cauză ipotetică a ordinii *legice* a ideilor din conștiința noastră, este cel puțin tot atît de capabil să ne satisfacă trebuința de a avea o explicare causală ca și lumea lucrurilor exterioare“ (34). „Promovarea consecventă a teoriei simbolurilor... este imposibilă fără un adaos masiv de realism vulgar“ (pag. 35), adică de materialism.

Așa l-a criticat în 1879 pe Helmholtz, pentru materialismul său, un „idealist critic“. Douăzeci de ani mai târziu, într-un articol intitulat „Conceptiile principiale despre fizică ale lui Ernst Mach și Heinrich Hertz“*, Kleinpeter, discipolul laudat de maestrul său Mach, l-a combătut pe „învechitul“ Helmholtz cu ajutorul filozofiei „moderne“ a lui Mach. Să-l lăsăm deocamdată la o parte pe Hertz (care a fost, în fond, tot atît de incon-

* „Archiv für Philosophie“ **, II, Systematische Philosophie, Band V, 1899, SS. 163—164 în special.

secvent ca și Helmholtz) și să vedem ce concluzii trage Kleinpeter din compararea concepțiilor lui Mach cu concepțiile lui Helmholtz. Citînd o serie de pasaje din lucrările ambilor autori și subliniind în mod special cunoscuta afirmație a lui Mach că corpurile sînt simboluri mintale ale complexelor de senzații etc., Kleinpeter scrie :

„Dacă urmărim firul ideilor lui Helmholtz, găsim următoarele premise fundamentale :

- 1) Există obiecte ale lumii exterioare.
- 2) O schimbare a acestor obiecte nu poate fi concepută fără acțiunea unei cauze (considerată reală).
- 3) «Cauza, în accepția inițială a acestui cuvînt, este ceea ce rămîne sau există invariabil îndărătul fenomenelor care se succed, și anume substanța și legea acțiunii ei, forța» (cuvinte citate de Kleinpeter din Helmholtz).
- 4) Toate fenomenele pot fi deduse în mod strict logic și univoc din cauzele lor.
- 5) Atingerea acestui scop este echivalentă cu cunoașterea adevărului obiectiv, a cărui dobîndire (Erlangung) poate fi, așadar, concepută“ (163).

Profund nemulțumit de aceste premise, de caracterul lor contradictoriu, de faptul că ele creează probleme insolubile, Kleinpeter observă că Helmholtz nu promovează în mod consecvent aceste concepții, ci întrebuițează cîteodată „întorsături de frază care ne amintesc întrucîtva sensul pur logic atribuit de Mach cuvintelor“ materie, forță, cauză etc.

„Motivul pentru care Helmholtz nu ne poate satisface nu e greu de găsit dacă ne reamintim cuvintele atît de frumoase și de clare ale lui Mach. Înțelegerea greșită a cuvintelor masă, forță etc., iată prin ce păcătuiește întregul raționament al lui Helmholtz. El uită că acestea nu sînt decît noțiuni, produse ale fanteziei noastre și nicidecum realități existente în afara gîndirii. Noi nu sîntem cîtuși de puțin în stare să cunoaștem așa ceva. Dată fiind imperfecțiunea simțurilor noastre, nu avem în genere nici o posibilitate de a trage din observațiile lor măcar o singură concluzie univocă. Nu putem afirma niciodată, de pildă, că din citirea unei anumite scale (durch Ablesen einer Skala) am putea obține un singur

număr determinat; este totdeauna posibilă, în anumite limite, o infinitate de numere care să concorde deopotrivă de bine cu faptele observației. Cît privește posibilitatea de a cunoaște ceva real care se află în afara noastră, aceasta este cu desăvîrșire exclus. Chiar dacă am presupune că acest lucru ar fi posibil și că am ajuns să cunoaștem anumite realități, nici atunci n-am fi îndreptățiți să le aplicăm legile logicii, deoarece acestea din urmă sînt legi ale *noastre* și aplicabile numai noțiunilor *noastre*, produselor gîndirii *noastre* (subliniat peste tot de Kleinpeter). Între fapte nu există legătură logică, ci numai o simplă succesiune; judecățile apodictice sînt aici cu totul de neconceput. E greșită, prin urmare, afirmația că un fapt ar fi cauza altui fapt; o dată cu această afirmație cade și întreaga deducție a lui Helmholtz, construită pe baza acestei noțiuni. În sfîrșit, este imposibilă atingerea adevărului obiectiv, adică a adevărului existent independent de orice subiect, și este imposibilă nu numai din cauza însușirilor simțurilor noastre, ci și din cauză că noi, ca oameni (*wir als Menschen*), nu ne putem face în genere niciodată vreo idee asupra celor ce există cu totul independent de noi" (164).

Precum poate vedea cititorul, acest discipol al lui Mach, repetînd cuvîntecele favorite ale maestrului său și ale lui Bogdanov, care nu vrea să se recunoască machist, respinge în întregime toată filozofia lui Helmholtz, o respinge de pe poziții idealiste. De teoria simbolurilor nici nu se ocupă în mod special acest idealist, pentru care ea reprezintă o deviere lipsită de importanță și, poate, chiar întîmplătoare de la materialism. Iar pe Helmholtz idealistul nostru îl consideră reprezentant al „concepțiilor tradiționale în fizică”, „pe care le împărtășesc și astăzi cei mai mulți dintre fizicieni” (160).

Reiese, așadar, că Plehanov a săvîrșit o eroare vădită în expunerea materialismului, pe cînd Bazarov a încurcat cu totul lucrurile, punînd în aceeași oală materialismul și idealismul, opunînd „teoriei simbolurilor” sau „materialismului hieroglic” inepția idealistă că „reprezentările

senzoriale sînt chiar realitatea existentă în afara noastră". De la kantianul Helmholtz, ca și de la Kant însuși, materialistii au luat-o la stînga, machiștii la dreapta.

7. DESPRE DUBLA CRITICĂ LA ADRESA LUI DUHRING

Ținem să relevăm încă o trăsătură prin care se caracterizează nemaipomenita denaturare a materialismului în scrierile machiștilor. Valentinov vrea să-i dărîme pe marxiști, comparîndu-i cu Büchner, care are, chipurile, foarte multe puncte comune cu Plehanov, cu toate că Engels s-a delimitat în mod categoric de Büchner. Abordînd sub un alt aspect aceeași problemă, Bogdanov se erijează în apărător al „materialismului naturalistilor“, care, pretinde el, „este tratat de obicei cu oarecare dispreț“ („Empiriomonism“, cartea a III-a, pag. X). Atît Valentinov cît și Bogdanov fac aici o confuzie nemaipomenită. Marx și Engels „au tratat“ întotdeauna „cu dispreț“ pe cei care erau proști socialiști, dar de aici nu rezultă decît că ei apărau doctrina socialismului just, științific, și nicidecum dezertările de la socialism la concepții burgheze. Marx și Engels au condamnat întotdeauna teoriile care propagau un *prost* materialism (mai ales pe cel antidialectic), dar ei le-au condamnat din punctul de vedere al *materialismului* dialectic, mai înalt, mai dezvoltat, și nu din punctul de vedere al *humeismului* sau al *berkeleyanismului*. Marx, Engels și Dietzgen vorbeau despre cei care erau proști materialiști pentru că țineau seama de ei și voiau să le corecteze erorile, în timp ce de adepții lui Hume și ai lui Berkeley, de Mach și Avenarius ei nici n-ar fi găsit de cuviință să vorbească, ci s-ar fi mărginit la o remarcă și mai disprețuitoare la adresa *întregii* lor orientări. De aceea toate strîmbăturile machiștilor noștri și toate grimasele lor la adresa lui Holbach & Co., Büchner & Co. etc. nu înseamnă în fond altceva decît o încercare de a arunca praf în ochii lumii, de a disimula faptul că întregul machism neagă înseși bazele materialismului în genere, înseamnă că ei se tem

să-și confrunte clar și deschis punctul lor de vedere cu acela al lui Engels.

Or, cu greu ar putea vorbi cineva mai clar decât a vorbit Engels despre materialismul francez din secolul al XVIII-lea și despre Büchner, Vogt și Moleschott la sfârșitul capitolului al II-lea al lucrării sale „Ludwig Feuerbach“. Numai cine *vrea* să-l denatureze pe Engels *poate* să nu-l înțeleagă. Marx și cu mine sîntem materialişti, spune Engels în acest capitol, arătînd care este deosebirea *fundamentală* dintre toate școlile materialiste și *întreaga tabără* idealistă, împreună cu toți kantienii și humeiștii în general. Și Engels *îi reproșează lui Feuerbach o anumită lipsă de curaj* și o anumită ușurință, care și-au găsit expresia în faptul că pe alocuri el se dezice de materialism în genere din cauza greșelilor uneia sau alteia dintre școlile materialiste. Feuerbach „n-ar fi trebuit (dürfte nicht) — scrie Engels — să confunde teoriile predicatorilor ambulanzî (Büchner & Co.) cu materialismul în genere“ (pag. 21)⁸⁷. Numai niște capete zăpăcite de pe urma lecturii și a acceptării pe cuvînt a doctrinelor profesorilor reacționari germani au putut *să nu înțeleagă* caracterul unor *asemenea* reproșuri făcute de Engels la adresa lui Feuerbach.

Engels spune cît se poate de clar că Büchner & Co. „n-au depășit cu nimic mărghinirea dascălilor lor“, adică a materialiştilor secolului al XVIII-lea, că ei n-au făcut *nici un pas înainte*. Acest fapt — și numai acest fapt — i l-a reproșat Engels lui Büchner & Co., nu materialismul lor, cum cred ignoranții, ci faptul că *n-au făcut să progreseze* materialismul, că „*dezvoltarea teoriei*“ materialiste „*nu intra cîtuși de puțin în preocupările lor*“. Numai acest lucru îl reproșează Engels lui Büchner & Co. Și Engels enumeră în același capitol, *punct cu punct*, cele *trei* „mărghiniri“ (Beschränktheiten) principale ale materialiştilor francezi din secolul al XVIII-lea, de care s-au debarasat Marx și Engels și de care nu putuseră să se debaraseze Büchner & Co. Prima mărghinire : concepția vechilor materialişti a fost o concepție „*mecanicistă*“, în *sensul* că ei „*aplicau exclusiv etalonul mecanicii la procese de natură chimică și organică*“ (pag. 19). În capitolul

următor vom vedea că înțelegerea greșită a acestor cuvinte ale lui Engels i-a făcut pe unii să alunece, prin intermediul fizicii noi, pe panta idealismului. Engels respinge materialismul *mecanicist* din alte motive decât îl resping fizicienii de „cea mai nouă” orientare idealistă (de asemenea machistă). A doua mărginire: caracterul metafizic al concepțiilor vechilor materialişti, în sensul că „*filozofia lor avea un caracter antidialectic*”. Această mărginire o împărtășesc pe deplin, împreună cu Büchner & Co., și machiștii noștri, care, după cum am văzut, n-au înțeles cîtuși de puțin cum a aplicat Engels dialectica în domeniul gnoseologiei (adevărul absolut și cel relativ, de pildă). A treia mărginire: păstrarea idealismului „sus”, în domeniul științelor sociale, neînțelegerea materialismului istoric.

Enumerînd și explicînd cu maximum de claritate aceste trei „mărginiri” (S. 19—21), Engels adaugă *imediat*: Büchner & Co. n-au depășit „*aceste mărginiri*” (über diese Schranken).

Exclusiv din aceste trei motive, *exclusiv* în aceste limite a respins Engels și materialismul secolului al XVIII-lea, și doctrina lui Büchner & Co.! În toate celelalte probleme, mai elementare, ale materialismului (probleme denaturate de machiști) *nu există și nici nu poate să existe vreo deosebire* între Marx și Engels, de o parte, și toți acești vechi materialişti, de altă parte. Confuzie în această problemă cît se poate de clară au introdus exclusiv machiștii ruși, căci dascălilor și tovarășilor lor de idei din Europa occidentală le e cu totul evidentă divergența fundamentală dintre linia lui Mach & Co. și linia materialiştilor în genere. Machiștilor noștri această confuzie le-a fost necesară pentru a putea prezenta drept „mici corective” aduse marxismului ruptura lor cu marxismul și trecerea lor în tabăra filozofiei burgheze!

Luați-l, de pildă, pe Dühring. Cu greu ar putea fi imaginate aprecieri mai disprețuitoare decât cele făcute de Engels la adresa lui Dühring. Dar priviți *cum l-a criticat pe același Dühring, concomitent cu Engels, iminentul Leclair*, care ridică în slăvi „filozofia revoluționarăzatoare” a lui Mach. Pentru Leclair, Dühring

reprezintă „*extrema stîngă*“ a materialismului, „care declară deschis că senzația, ca și în genere orice manifestare a conștiinței și a rațiunii, este o secreție, o funcție, o floare sublimă, un efect de ansamblu etc. al organismului animal“ (Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik“, 1879, S. 23—24).

Pentru aceasta l-a criticat Engels pe Dühring? Nicidecum. În această privință Engels era *întru totul de acord* cu Dühring, ca și cu orice alt materialist. El l-a criticat pe Dühring dintr-un punct de vedere diametral opus, și anume pentru inconsecvența materialismului său, pentru aiurelile sale idealiste, care lasă porțițe deschise fideismului.

„Natura însăși lucrează în ființa care are reprezentări, precum și din afara ei, pentru a produce în mod logic vederi coerente și a crea astfel cunoașterea trebuincioasă a mersului lucrurilor“. Citînd aceste cuvinte ale lui Dühring, Leclair atacă vehement materialismul acestui punct de vedere, „metafizica extrem de grosolană“ a acestui materialism, această „autoînșelare“ etc. etc. (S. 160 și 161—163).

Pentru aceasta l-a criticat Engels pe Dühring? Nicidecum. Engels lua în derîdere orice emfază, dar în ceea ce privește recunoașterea legității obiective a naturii care se oglindește în conștiință *el era întru totul de acord cu Dühring*, ca și cu orice alt materialist.

„Gîndirea este o formă superioară a restului realității...“ „Independența lumii materiale reale de grupul de fenomene de conștiință care iau naștere în această lume și o cunosc, caracterul ei ca ceva distinct de aceste fenomene constituie premisa fundamentală a filozofiei“. Citînd aceste cuvinte ale lui Dühring, precum și o serie de pasaje în care acesta îl atacă pe Kant etc., Leclair îl acuză pe Dühring că este „metafizician“ (S. 218—222), că admite o „dogmă metafizică“ etc.

Pentru aceasta oare l-a criticat Engels pe Dühring? Nicidecum. Că lumea există independent de conștiință și că orice abatere a kantienilor, humeiștilor, berkeleyenilor etc. de la acest adevăr este greșită, în această privință

Engels era întru totul de acord cu Dühring, ca și cu orice alt materialist. Dacă Engels ar fi văzut *din ce punct de vedere* abordează Leclair, mână în mână cu Mach, critica vederilor lui Dühring, el ar fi aplicat acestor filozofi reacționari epitete *de o sută de ori* mai disprețuitoare decât cele aplicate lui Dühring! Pentru Leclair, Dühring era incarnarea celui mai nefast realism și materialism (cf. și „Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie“, 1882, S. 45). — În 1878, W. Schuppe, dascăl și tovarăș de arme al lui Mach, îl acuza pe Dühring de „realism delirant“, Traumrealismus*, drept răzbunare pentru epitetul de „idealism delirant“ pe care Dühring îl lansase împotriva tuturor idealiştilor. Pentru Engels însă, *dimpotrivă*, Dühring era un materialist *insuficient* de ferm, *insuficient* de clar și de consecvent.

Atît Marx și Engels, cît și J. Dietzgen au apărut în arena filozofiei într-o perioadă cînd în rîndurile intelectualității progresiste, în general, și în cercurile muncitorești, în special, domnea materialismul. Era deci cît se poate de firesc ca Marx și Engels să-și fi îndreptat întreaga lor atenție nu în direcția repetării celor ce s-au mai spus, ci în direcția unei serioase *dezvoltări* teoretice a materialismului, a aplicării lui în domeniul istoriei, adică în direcția *terminării pînă sus* a edificiului filozofiei materialiste. Era deci cît se poate de firesc ca în domeniul gnoseologiei ei să se fi limitat să corecteze greșelile lui Feuerbach, să ridiculizeze platitudinile materialistului Dühring, să critice greșelile lui Büchner (vezi la J. Dietzgen), să sublinieze ceea ce le lipsea *cel mai mult* acestor autori deosebit de cunoscuți și de populari în mediul muncitoresc, și anume dialectica. De adevărurile elementare ale materialismului, pe care colportorii lui le trîmbeau în zeci de ediții, Marx, Engels și Dietzgen nu erau cîtuși de puțin îngrijorați, depunînd în schimb toate eforturile ca aceste adevăruri elementare să nu fie vulgarizate, să nu fie reduse la formule prea simpliste, să nu ducă la o stagnare a gîndirii („materialism jos, idealism sus“), la uitarea *prețiosului* rod al sistemelor idealiste,

* Dr. Wilhelm Schuppe. „Erkenntnistheoretische Logik“, Bonn, 1878, S. 56.

dialectica lui Hegel, acest grăunte de mărgăritar pe care cocoși ca Büchner, Dühring & Co. (laolaltă cu Leclair, Mach, Avenarius ș.a.) n-au știut să-l ciugulească din grămada de gunoi a idealismului absolut.

Dacă ne imaginăm în mod concret condițiile istorice în care au fost scrise operele filozofice ale lui Engels și J. Dietzgen, vom înțelege cât se poate de clar de ce au avut ei *mai multă grijă să se delimiteze* de vulgarizatorii adevărilor elementare ale materialismului decât *să apere înseși* aceste adevăruri. Marx și Engels au avut de asemenea mai multă grijă să se delimiteze de vulgarizatorii revendicărilor fundamentale ale democrației politice decât să apere înseși aceste revendicări.

Numai discipolii unor filozofi reacționari au putut „să nu observe“ aceste împrejurări, prezentând cititorilor lucrurile în așa fel ca și cum Marx și Engels n-ar fi înțeles ce înseamnă a fi materialist.

8. CUM A PUTUT J. DIETZGEN SĂ PLACĂ FILOZOFILOR REACȚIONARI ?

Răspunsul la această întrebare ni-l oferă exemplul lui Helfond, despre care am vorbit mai înainte, așa încît nu vom mai urmări nenumăratele cazuri în care machiștii noștri l-au tratat pe J. Dietzgen în maniera lui Helfond. Mai util va fi să reproducem o serie de raționamente ale lui J. Dietzgen însuși, spre a arăta părțile lui slabe.

„Gîndirea este o funcție a creierului“, spune Dietzgen („Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit“, 1903, S. 52. Există o traducere în limba rusă : „Esența muncii cerebrale“). „Gîndirea este un produs al creierului... Ca conținut al gîndului meu, masa mea de scris coincide cu acest gînd, nu se deosebește de el. Însă în afara minții mele, masa de scris este obiectul gîndului meu, complet diferit de el“ (53). Dar aceste teze materialiste cât se poate de clare sînt completate de Dietzgen cu următoarea teză : „Dar și imaginea nesenzorială este senzorială, materială, adică reală... Spiritul nu se deosebește de masă, de lumină, de sunet mai mult decît se deosebesc aceste lucruri între ele“ (54). Aceasta este o eroare vădită. E

adevărat că și gândirea și materia sînt „reale“, adică există. Dar a spune că gândirea e materială înseamnă a face un pas greșit în direcția confundării materialismului cu idealismul. În fond avem aici mai curînd o eroare de formulare din partea lui Dietzgen, care în altă parte spune just : „Spiritul și materia au comun cel puțin faptul că ele există“ (80). „Gîndirea — afirmă Dietzgen — este o muncă corporală... Pentru a gîndi am nevoie de o substanță care să poată fi gîndită. Această substanță ne e dată în fenomenele naturii și ale vieții... Materia este limita spiritului; el nu o poate depăși. Spiritul este un produs al materiei, dar materia este mai mult decît un produs al spiritului...“ (64). Machiștii se feresc să analizeze asemenea propoziții materialiste ale materialistului J. Dietzgen! Ei preferă să se agațe de erorile de formulare și de confuziile lui Dietzgen. El declară, de pildă, că cercetătorii naturii pot fi „idealiști numai în afara domeniului lor de specialitate“ (108). Machiștii preferă să nu ne spună dacă este așa și de ce este așa. Cu o pagină înainte însă Dietzgen declară că recunoaște „latura pozitivă a idealismului modern“ (106) și „insuficiența principiului materialist“, ceea ce desigur că îi bucură pe machiști! Ideea greșit exprimată a lui Dietzgen e că și deosebirea dintre materie și spirit e *relativă*, nu *excesiv de mare* (107). Asta este adevărat, dar ceea ce rezultă de aici nu e insuficiența materialismului, ci insuficiența materialismului metafizic, antidialectic.

„Adevărul simplu nu se întemeiază pe persoana omului. Temeiurile lui sînt în afară (adică în afara persoanei), în materialul lui; el este un adevăr obiectiv... Noi ne numim materialști... Trăsătura caracteristică a filozofilor materialști constă în aceea că ei pun în frunte, la început lumea corporală și văd în idee sau spirit o consecință, în timp ce adversarii lor, urmînd exemplul religiei, deduc lucrurile din cuvînt... deduc lumea materială din idee“ („Kleinere philosophische Schriften“, 1903, S. 59, 62). Machiștii ocolesc această recunoaștere a adevărului obiectiv și această repetare a definiției *date de Engels* materialismului. Iată însă că Dietzgen afirmă : „Ne-am putea numi cu același drept idealiști, întrucît

sistemul nostru se sprijină pe rezultatul de ansamblu al filozofiei, pe studiul științific al ideii, pe înțelegerea clară a naturii spiritului" (63). Nu e greu să te agăți de această frază vădit eronată pentru a renege materialismul. În realitate însă greșită e la Dietzgen mai curînd formularea decît ideea propriu-zisă, care se reduce la afirmația că vechiul materialism n-a știut să studieze în mod științific ideile (cu ajutorul materialismului istoric).

Iată ce spune Dietzgen despre vechiul materialism : „Asemenea concepției noastre în domeniul economiei politice, materialismul nostru este și el o cucerire științifică, istorică. Așa cum ne deosebim în mod cu totul categoric de socialiștii din trecut, tot așa ne deosebim și de materialiștii de altădată. Ceea ce avem comun cu aceștia din urmă e numai faptul că noi considerăm materia ca premisa sau fundamentul primordial al ideii" (140). E foarte semnificativ acest „numai" ! El include *toate* bazele gnoseologice ale materialismului *spre deosebire* de agnosticism, machism, idealism. Dar ceea ce-l preocupă aici în primul rînd pe Dietzgen este necesitatea de a se delimita de materialismul vulgar.

În schimb, mai departe urmează un pasaj pur și simplu greșit : „Noțiunea de materie trebuie să fie lărgită. Din ea fac parte toate fenomenele realității, prin urmare și facultatea noastră de a cunoaște, de a explica" (141). Este o confuzie care, sub pretextul „lărgirii" materialismului, nu face decît să-l pună în aceeași oală cu idealismul. A te agăța de o asemenea „lărgire" înseamnă a da uitării *baza* filozofiei lui Dietzgen : recunoașterea materiei ca factor prim, ca „limită a spiritului". Într-adevăr, cîteva rînduri mai jos, Dietzgen, în fond, se corectează singur : „Întregul guvernează partea, materia guvernează spiritul" (142)... „În acest sens lumea materială poate fi considerată... cauză primară, creatoare a cerului și a pămîntului" (142). Afirmația că în noțiunea de materie trebuie inclusă și gîndirea, cum spune Dietzgen încă o dată în „Incursiunile" sale (op. cit., pag. 214), este o confuzie, căci în cazul unei asemenea includeri își pierde sensul opoziția gnoseologică dintre materie și spirit, dintre materialism și idealism, opoziție asupra căreia insistă Dietzgen însuși. Este incontestabil

că acestei opoziții nu trebuie să i se imprime un caracter „excesiv”, exagerat, metafizic (sublinierea acestei idei constituie tocmai marele merit al materialistului *dialectician* Dietzgen). Limitele necesității absolute și ale adevărului absolut al acestei opoziții relative sînt tocmai limitele care determină *direcția* cercetărilor gnosologice. A opera dincolo de aceste limite cu opoziția dintre materie și spirit, dintre fizic și psihic, considerînd-o opoziție absolută, înseamnă a face o mare greșală.

Spre deosebire de Engels, Dietzgen își exprimă ideile în chip vag, neclar, confuz. Dar, abstracție făcînd de deficiențele expunerii și de erorile de amănunt, nu degeaba apără el „*teoria materialistă a cunoașterii*” (S. 222 și S. 271), „*materialismul dialectic*” (pag. 224). „Teoria materialistă a cunoașterii — spune J. Dietzgen — se reduce la recunoașterea faptului că organul de cunoaștere al omului nu emană nici o lumină metafizică, ci este o părțică a naturii, care reflectă celelalte părțicele ale naturii” (pag. 222—223). „Facultatea cognitivă nu este o sursă supranaturală de adevăr, ci un instrument care, asemenea unei oglinzi, reflectă lucrurile lumii sau natura” (243). Arhiprofuzii noștri machiști se feresc să analizeze fiecare teză a *teoriei gnosologice materialiste* a lui J. Dietzgen, agățîndu-se în schimb de diferitele lui *abateri* de la această teorie, de pasajele neclare și confuze din lucrările sale. Filozofilor reacționari, J. Dietzgen a putut să le placă pentru că pe alocuri face confuzii. Și, bineînțeles, unde e confuzie acolo sînt și machiștii.

La 5 decembrie 1868 Marx scria lui Kugelmann: „Acum cîtva timp, Dietzgen mi-a trimis un fragment dintr-un manuscris despre «Facultatea gîndirii», care, deși nu e lipsit de oarecare confuzii și de inconvenientul unor prea dese repetări, conține multe idei remarcabile și — ca produs de sine stătător al gîndirii unui muncitor — chiar admirabile” (pag. 53, traducerea rusă)⁸⁸. D-lui Valentinov, care citează această apreciere, *nici prin mînte nu-i trece să se întrebe în ce anume constau confuziile* pe care Marx le-a găsit la J. Dietzgen: în ceea ce-l apropie pe Dietzgen de Mach sau în ceea ce-l opune pe Dietzgen lui Mach? D-l Valentinov nu și-a pus această întrebare

pentru că și el a citit textul lui Dietzgen și scrisorile lui Marx în maniera în care citea eroul gogolean Petruška. Or, răspunsul la această întrebare nu e greu de găsit. Marx numește de repetate ori concepția sa despre lume materialism dialectic, iar „Anti-Dühring“ al lui Engels, pe care Marx l-a citit în întregime în manuscris, expune tocmai această concepție despre lume. De aceea pînă și d-nii Valentinovi ar fi putut pricepe că *confuziile* făcute de J. Dietzgen nu puteau consta decît în *abaterile lui* de la aplicarea consecventă a dialecticii, de la *materialismul* consecvent, printre altele de la „Anti-Dühring“.

D-l Valentinov și compania nu-și dau oare seama nici acum că Marx putea califica drept confuzie la Dietzgen *numai ceea ce-l apropie pe Dietzgen de Mach*, care a evoluat de la Kant spre Berkeley și Hume și nu înspre materialism? Sau poate că materialistul Marx a calificat drept confuzie tocmai teoria gnoseologică materialistă a lui Dietzgen și a aprobat în schimb abaterile lui de la materialism? A aprobat ceea ce este în dezacord cu „Anti-Dühring“, lucrare scrisă cu participarea lui?

Pe cine vor să zăpăcească machiștii noștri, care pe de o parte pretind să fie socotiți marxiști, iar pe de altă parte trîmbițează în lung și-n lat că Mach „*al lor*“ l-a aprobat pe Dietzgen? Eroii noștri n-au priceput că Mach putea să-l aprobe pe Dietzgen numai pentru tezele pentru care Marx l-a numit pe acesta confuzionist!

În cadrul unei aprecieri generale, de ansamblu, J. Dietzgen nu merită un blam atît de categoric. El e în proporție de $\frac{9}{10}$ materialist și n-a avut niciodată pretenția de a fi original, sau de a fi creat o filozofie aparte, deosebită de cea materialistă. De Marx el a vorbit de multe ori și niciodată altfel decît ca de *exponentul orientării* („Kleinere phil. Schr.“, S. 4, apreciere făcută în 1873; la S. 95, în 1876, se subliniază că Marx și Engels „aveau școala filozofică necesară“, adică cultura filozofică necesară; la S. 181, în 1886, se vorbește de Marx și de Engels ca de „întemeietorii recunoscuți“ ai orientării). Dietzgen a fost marxist, iar Eugen Dietzgen și — din păcate! — tova-

rășul P. Dauge îi fac un prost serviciu inventînd „naturmonismul“, „dietzgenismul“ etc. „Dietzgenismul“ ca ceva deosebit de materialismul dialectic nu e decît *confuzie*, un *pas* în direcția filozofiei reacționare, o încercare de a crea o linie nu din ceea ce este într-adevăr mare la Joseph Dietzgen (acest muncitor-filozof, care a descoperit în felul său materialismul dialectic, e mare în multe privințe!), ci din *părțile lui slabe*.

Mă voi mărgini la două exemple care arată cum alunecă pe panta filozofiei reacționare tov. P. Dauge și Eug. Dietzgen.

În ediția a 2-a a „Achizitului“, P. Dauge scrie la pag. 273 : „Pînă și critica burgheză relevă legătura dintre filozofia lui Dietzgen, pe de o parte, și empiriocriticism și școala imanentă, pe de altă parte“, iar mai jos : „în special cea a lui Leclair“ (în citatul din „critica burgheză“).

Nu încape îndoială că P. Dauge îl apreciază și-l stimează pe J. Dietzgen. Dar tot atît de neîndoielnic este că el îl *ponegrește* pe J. Dietzgen, citînd *fără să protesteze* aprecierea unui scrib burghez care-l situează pe cel mai hotărît dușman al fideismului și al profesorilor, al acestor „lachei cu diplomă“ ai burgheziei, în vecinătatea lui Leclair, acest reacționar inveterat și propovăduitor fățîș al fideismului. Se prea poate ca Dauge să fi reprodus această apreciere despre imanenți și despre Leclair fără a cunoaște personal scrierile acestor reacționari. În acest caz ar fi bine ca asta să-i fie învățătură de minte : calea care duce *de la* Marx la particularitățile lui Dietzgen, la Mach, la imanenți este calea spre mlaștină. Nu numai vecinătatea cu Leclair, dar și vecinătatea cu Mach îl scoate în evidență pe Dietzgen confuzionistul, spre deosebire de Dietzgen materialistul.

Eu îmi propun să-l apăr pe J. Dietzgen împotriva lui P. Dauge. Afirm că J. Dietzgen nu merită rușinea de a fi pus pe aceeași treaptă cu Leclair. Și mă pot referi la un martor dintre cei mai competenți în această materie, la un filozof tot atît de reacționar, tot atît de fideist și

de „imanent“ ca Leclair, și anume la Schubert-Soldern. Acesta scria în 1896: „Social-democraților le place să se sprijine pe Hegel, cu mai multă sau mai puțină (îndeobște mai puțină) îndreptățire, numai că ei materializează filozofia lui Hegel; comp. J. Dietzgen. Absolutul devine la Dietzgen univers, iar acesta din urmă — lucru în sine, subiect absolut, ale cărui fenomene sînt propriile lui predicate. Ca și Hegel, Dietzgen nu observă, bineînțeles, că el transformă astfel o abstracție pură în temelie a procesului concret... Hegel, Darwin, Haeckel și materialismul științific-naturalist se amestecă la el adesea în chip haotic“ („Problema socială“, S. XXXIII). Schubert-Soldern cunoaște mai bine nuanțele filozofice decît Mach, care laudă fără discernămînt pe toată lumea, inclusiv pe kantianul Jerusalem.

Eugen Dietzgen a avut naivitatea să se plîngă publicului german că, în Rusia, niște materialişti cu vederi înguste „l-au ofensat“ pe Joseph Dietzgen, și a tradus în limba germană articolele lui Plehanov și Dauge cu privire la J. Dietzgen (vezi J. Dietzgen: „Erkenntnis und Wahrheit“, Stuttgart, 1908, anexe). Plîngerea bietului „naturmonist“ s-a întors împotriva lui: Franz Mehring, care știe cîte ceva în materie de filozofie și marxism, a scris într-o recenzie a sa că în fond dreptatea e de partea lui *Plehanov și nu de partea lui Dauge* („Neue Zeit“, 1908, nr. 38, 19. Juni, Feuilleton, S. 432). Mehring nu se îndoiește cîtuși de puțin că, ori de cîte ori *se îndepărta* de poziția lui Marx și Engels, J. Dietzgen *dădea în gropi* (S. 431). Eugen Dietzgen i-a răspuns lui Mehring printr-o notă lungă și plîngăreată, în care a mers pînă acolo încît să spună că J. Dietzgen poate fi util „pentru concilierea“ „fraților ce se dușmănesc — ortodocșii și revizioniștii“ („N.Z.“, 1908, nr. 44, 31. Juli, S. 652).

Prin urmare, încă o învățătură de minte, tovarășe Dauge: calea care duce de la Marx la „dietzgenism“ și la „machism“ *duce în mlaștină* nu pentru cutare sau cutare persoane, desigur, adică nu pentru Ivan, Sidor sau Pavel, ci pentru întreaga orientare.

Și să nu țipați, d-lor machiști, că eu invoc „nume cu autoritate“ : țipetele voastre împotriva numelor cu autoritate nu sînt decît un paravan menit să ascundă faptul că numelor cu autoritate în tabăra socialistă (Marx, Engels, Lafargue, Mehring, Kautsky) voi le substituiți nume cu *autoritate* în tabăra burgheză (Mach, Petzoldt, Avenarius, imanenții). Mai bine n-ați mai ridica chestiunea „numelor cu autoritate“ și a „autoritarismului“ !

CAPITOLUL AL V-LEA
REVOLUȚIA MODERNĂ ÎN ȘTIINȚELE NATURII
ȘI IDEALISMUL FILOZOFIC

Acum un an, revista „Die Neue Zeit“ a publicat un articol de Josef Diner-Dénes: „Marxismul și revoluția modernă în științele naturii“ (1906—1907, nr. 52). Neajunsul acestui articol este că ignorează concluziile gnoseologice care se trag din fizica „nouă“ și care ne interesează în mod special în momentul de față. Dar tocmai acest neajuns face ca punctul de vedere și concluziile acestui autor să prezinte pentru noi un interes deosebit. Ca și autorul acestor rînduri, Josef Diner-Dénes împărtășește punctul de vedere al aceluși „marxist de rînd“ pe care machiștii noștri îl tratează cu un dispreț atît de suveran. „Materialist dialectician — scrie, de pildă, d-l Iușkevici — își zice de obicei marxistul mijlociu, de rînd“ (pag. 1 a cărții lui). Și iată că în persoana lui J. Diner-Dénes un asemenea marxist de rînd a confruntat cele mai noi descoperiri din domeniul științelor naturii, și mai ales din domeniul fizicii (razele X, razele Becquerel, radiul⁸⁹ etc.), *direct* cu „Anti-Dühring“ al lui Engels. Și la ce concluzii a ajuns el în urma acestei confruntări? „În cele mai diferite domenii ale științelor naturii au fost dobîndite noi cunoștințe — scrie J. Diner-Dénes — și toate converg spre punctul pe care a vrut să-l scoată în evidență Engels, și anume că în natură «nu există opoziții ireconciliabile, deosebiri și linii de demarcație forțat fixate» și că, dacă se întîlnesc în natură opoziții și deosebiri, rigiditatea și valabilitatea lor absolută au fost introduse în natură exclusiv de noi înșine“. S-a descoperit, de pildă, că lumina

și electricitatea nu sînt decît manifestări ale uneia și aceleiași forțe a naturii⁹⁰. Pe zi ce trece devine tot mai probabil că afinitatea chimică se reduce la procese electrice. Elementele indestructibile și indecompozabile din chimie, al căror număr continuă să crească parcă în ciuda unității lumii, se dovedesc a fi destructibile, decompozabile. A fost obținută transformarea elementului raniu în elementul heliu⁹¹. După cum toate forțele naturii se reduc la una singură, tot așa și toate substanțele din natură se reduc la o *singură substanță* (subliniat de J. Diner-Dénes). Citînd părerea unui autor care consideră că atomul nu e decît eter condensat⁹², autorul exclamă : „Ce strălucită confirmare a propoziției lui Engels : mișcarea este modul de existență a materiei“. „Toate fenomenele naturii reprezintă mișcare, iar deosebirile dintre ele nu constau decît în faptul că noi, oamenii, percepem această mișcare în diferite forme... Lucrurile se prezintă tocmai așa cum a spus Engels. Ca și istoria, natura este și ea subordonată legii dialectice a mișcării“.

Pe de altă parte, este imposibil să deschizi vreo lucrare machistă sau despre machism fără să te lovești de pretențioase referiri la fizica nouă, care ar fi infirmat materialismul etc. etc. Dacă aceste referiri sînt sau nu întemeiate, aceasta este o altă chestiune ; dar legătura fizicii noi sau, mai bine zis, a unei anumite școli a fizicii noi cu machismul și cu celelalte varietăți ale filozofiei idealiste contemporane nu poate fi cîtuși de puțin pusă la îndoială. A analiza machismul ignorînd această legătură, așa cum face Plehanov⁹³, înseamnă a-ți bate joc de spiritul materialismului dialectic, adică a jertfi metoda lui Engels de dragul cutărei sau cutărei litere scrise de Engels. Engels spune categoric că „cu fiecare descoperire epocală, fie ea și în domeniul științelor naturii“ (ca să nu mai vorbim de istoria omenirii), „materialismul trebuie să-și schimbe forma“ („L. Feuerbach“, ediția germană, pag. 19)⁹⁴. Prin urmare, revizuirea „formeii“ materialismului lui Engels, revizuirea tezelor sale în domeniul filozofiei naturii, nu numai că nu conține nimic „revizionist“ în sensul consacrat al cuvîntului, ci, dimpotrivă, este imperios cerută de marxism. Machiștilor noi nu le reproșăm faptul că au

Întreprins o asemenea revizuire, ci procedeul lor *pur revizionist*, care constă în a sacrifica *esența* materialismului sub aparența unei critici a *formeii* lui, de a prelua tezele fundamentale ale filozofiei burgheze reacționare fără a încerca măcar să înfrunte în mod direct, fățiș și categoric astfel de afirmații ale lui Engels, fără doar și poate extrem de esențiale în această problemă, cum este, de pildă, aceea că „mișcarea fără materie e de neconceput“ („Anti-Dühring“, pag. 50)⁹⁵.

Se înțelege de la sine că, analizând problema legăturii dintre o anumită școală a fizicienilor moderni și renașterea idealismului filozofic, nu intenționăm câtuși de puțin să intrăm în examinarea teoriilor speciale ale fizicii. Pe noi ne interesează exclusiv concluziile gnoseologice care rezultă din anumite teze și din anumite descoperiri unanim cunoscute. Aceste concluzii gnoseologice se impun de la sine în asemenea măsură, încât au și început să preocupe pe mulți fizicieni. Mai mult, în rîndurile fizicienilor au și apărut orientări diferite, pe acest teren se formează anumite școli. De aceea sarcina noastră se reduce la a înfățișa în mod clar esența divergențelor dintre aceste orientări, precum și raportul dintre ele și liniile fundamentale ale filozofiei.

1. CRIZA FIZICII CONTEMPORANE

În cartea sa intitulată „Valoarea științei“, cunoscutul fizician francez Henri Poincaré spune că sînt vădite „simptomele unei crize serioase“ a fizicii și consacră acestei crize un capitol special (ch. VIII, comp. p. 171). Această criză nu se limitează la faptul că „radiul, acest mare revoluționar“, subminează principiul conservării energiei. „Sînt în primejdie și toate celelalte principii“ (180). De pildă, principiul lui Lavoisier sau principiul conservării masei se dovedește a fi subminat de teoria electronică a materiei. Potrivit acestei teorii, atomii sînt alcătuiți din foarte mici particule, încărcate cu electricitate pozitivă sau negativă; aceste particule, denumite electroni, „se mișcă într-un mediu pe care îl numim eter“. Experiențele fizicienilor oferă date pentru calcularea vi-

tezei de mișcare a electronilor și a masei lor (sau a raportului dintre masa lor și sarcina lor electrică). Viteza de mișcare a electronilor se dovedește a fi comparabilă cu viteza luminii (care e de 300 000 de kilometri pe secundă), atingînd, de pildă, o treime din această viteză. În aceste condiții trebuie să fie luată în considerare dubla masă a electronului, corespunzător cu necesitatea de a învinge, în primul rînd, inerția electronului însuși și, în al doilea rînd, inerția eterului. Prima masă va fi masa reală sau mecanică a electronului, cea de-a doua „masa electrodinamică, reprezentînd inerția eterului“. Și iată că prima masă se dovedește a fi egală cu zero. Întreaga masă a electronului, sau cel puțin a electronului negativ, se dovedește a fi, prin originea ei, în întregime și exclusiv electrodinamică. Dispare masa. Se năruie bazele mecanicii. Se năruie principiul lui Newton, egalitatea acțiunii și reacțiunii etc.⁹⁶

Ne aflăm, spune Poincaré, în fața „ruinelor“ vechilor principii ale fizicii, în fața „unei prăbușiri generale a principiilor“. E adevărat, adaugă el, că toate aceste excepții de la principii se referă la mărimi infinit de mici; e posibil să existe alte mărimi infinit de mici care contracarează subminarea vechilor legi, dar pe care nu le cunoaștem încă; în plus, radiul e atît de rar. În orice caz însă, prezența unei „*perioade de îndoieli*“ nu poate fi tăgăduită. Am văzut deja ce concluzii gnoseologice trage autorul din această „*perioadă de îndoieli*“: „nu natura ne impune noțiunile de spațiu și de timp, ci noi le impunem naturii“; „tot ce nu este idee e pur neant“. Sînt concluzii idealiste. Năruirea celor mai fundamentale principii demonstrează (așa, cel puțin, consideră Poincaré) că aceste principii nu sînt copii, reproduceri după natură, nu sînt imagini a ceva ce se găsește în afara conștiinței omului, ci produse ale acestei conștiințe. Poincaré nu dezvoltă în mod consecvent aceste concluzii, el nu se interesează îndeaproape de latura filozofică a problemei. În schimb se ocupă de ea în modul cel mai amănunțit autorul francez de lucrări filozofice Abel Rey, în cartea sa: „Teoria fizicii la fizicienii contemporani“ (*Abel Rey: La théorie de la physique chez les physiciens contempo-*

rains", Paris, F. Alcan, 1907). Ce-i drept, autorul este el însuși pozitivist, adică confuzionist și pe jumătate machist, dar în cazul de față această împrejurare prezintă chiar anumite avantaje, căci Rey nu poate fi suspectat de intenția de a-l „calomnia” pe idolul machiștilor noștri. Acolo unde este vorba de definirea filozofică precisă a noțiunilor, și în special acolo unde e vorba de materialism, nu se poate avea pic de încredere în Rey, căci e și el profesor și, ca atare, plin de nemărginit dispreț pentru materialişti (distingându-se, totodată, printr-o ignoranță nemărginită în domeniul gnoseologiei materialiste). E de prisos să mai arătăm că un oarecare Marx sau Engels nici nu există pentru asemenea „bărbați învățați”. Cît privește însă extrem de bogata literatură în problema care ne interesează, și nu numai cea franceză, ci și cea engleză și germană (în special lucrările lui Ostwald și Mach), Rey o rezumă minuțios și, în linii generale, conștiincios, așa încît vom recurge deseori la lucrarea lui.

Atenția filozofilor în general, spune autorul, precum și a celor care dintr-un motiv sau altul vor să critice în genere știința, este atrasă în prezent mai ales de domeniul fizicii. „Analizându-se limitele și valoarea cunoștințelor din domeniul fizicii, se critică în fond legitimitatea științei pozitive, posibilitatea de a cunoaște obiectul” (pag. I—II). Din „criza fizicii contemporane” s-au tras în pripă concluzii sceptice (pag. 14). Dar în ce constă această criză? În cursul primelor două treimi ale secolului al XIX-lea, fizicienii erau de acord în toate punctele esențiale. „Ei credeau într-o explicare pur mecanică a naturii; admiteau că fizica nu e decît o mecanică mai complexă, o mecanică moleculară. Divergențe existau numai în privința procedeelelor folosite pentru a reduce fizica la mecanică, în privința detaliilor mecanismului”. „În prezent însă, priveriștea pe care ne-o oferă științele fizico-chimice pare a fi diametral opusă. Divergențe extrem de profunde au luat locul unanimității dinainte, și de data aceasta nu numai în probleme de amănunt, ci și în ceea ce privește ideile diriguitoare, fundamentale. Dacă ar fi exagerat să se spună că fiecare savant își are tendințele sale particulare, trebuie totuși să constatăm că, asemenea artei, știința.

și îndeosebi fizica, are numeroase școli, ale căror concluzii sînt adesea divergente și cîteodată de-a dreptul opuse și ostile una alteia.

De aici se poate vedea care este semnificația și amploarea a ceea ce numim criza fizicii contemporane.

Pînă pe la mijlocul secolului al XIX-lea, fizica tradițională considera că e de ajuns o simplă continuare a dezvoltării fizicii pentru a se ajunge la o metafizică a materiei. Această fizică atribuia teoriilor ei o valoare ontologică. Și aceste teorii erau întru totul mecaniciste. Mecanicismul tradițional“ (Rey întrebuițează acest cuvînt în sensul special de sistem de concepții care reduc fizica la mecanică) „reprezenta astfel, deasupra rezultatelor experienței și dincolo de limitele lor, cunoașterea reală a lumii materiale. Aceasta nu era o expresie ipotetică a experienței, ci o dogmă“ (16)...

Aici trebuie să-l întrerupem pe onoratul „pozitivist“. E clar că el ne descrie filozofia materialistă a fizicii tradiționale, ferindu-se să-i spună dracului (adică materialismului) pe nume. Unui humeist materialismul trebuie să-i pară a fi o metafizică, o dogmă, o depășire a limitelor experienței etc. Pe lîngă că nu cunoaște materialismul, humeistul Rey e de o ignoranță pur și simplu crasă în domeniul dialecticii și nu are nici cea mai mică idee despre deosebirea dintre materialismul dialectic și materialismul metafizic în sensul pe care îl dă Engels acestui cuvînt. De aceea corelația dintre adevărul absolut și cel relativ, de pildă, îi este complet neclară lui Rey.

„...Criticile aduse mecanicismului tradițional în decursul celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea au infirmat această premisă a realității ontologice a mecanicismului. Pe temeiul acestor critici s-a statornicit o concepție filozofică a fizicii, devenită aproape tradițională în filozofia de la sfîrșitul secolului al XIX-lea. Potrivit acestei concepții, știința nu e decît o formulă simbolică, un mijloc de a marca puncte de reper (repérage, jalonare, creare de semne, marcaje, simboluri), și deoarece acest mijloc de reperare diferă de la o școală la alta, s-a ajuns repede la concluzia că nu se reperează decît ceea ce a fost în prealabil prelucrat (façonné) de om pentru a fi reperat (sim-

bolizat). Știința a devenit o creație artificială pentru diletanți și pentru utilitariști : puncte de vedere care au fost, pe bună dreptate, peste tot interpretate ca o negare a posibilității științei. Știința ca mijloc pur artificial de a acționa asupra naturii, ca simplă tehnică utilitară, n-are dreptul de a se numi știință dacă nu vrem să denaturăm sensul cuvintelor. A afirma că știința nu poate fi decît un asemenea mijloc artificial de a acționa înseamnă a nega știința în adevăratul sens al cuvîntului.

Eșecul mecanicismului tradițional, sau, mai bine zis, critica la care a fost supus acest mecanicism, a dus la apariția tezei : știința a eșuat și ea. De la imposibilitatea de a păstra pur și simplu și exclusiv mecanicismul tradițional s-a ajuns la concluzia că nu e posibilă știința“ (16—17).

Și autorul pune întrebarea : „Este oare criza modernă a fizicii un incident temporar și exterior în dezvoltarea științei sau știința face brusc cale-ntoarsă și părăsește definitiv drumul pe care a mers pînă acum ?...“

„...Dacă științele fizico-chimice, care au avut în istorie efecte esențialmente emancipatoare, eșuează în cadrul unei crize care le lasă numai valoarea unor rețete utile din punct de vedere tehnic, dar le răpește orice semnificație din punctul de vedere al cunoașterii naturii, înseamnă că de aici va trebui să rezulte în logică și în istoria ideilor o răsturnare totală. Fizica devine lipsită de orice valoare educativă : spiritul pozitiv pe care ea îl reprezenta devine un spirit fals și periculos“. Știința nu mai poate da decît rețete practice, iar nu cunoștințe reale. „Cunoașterea realului trebuie căutată prin alte mijloace... Trebuie să urmăm altă cale și să redăm intuiției subiective, simțului mistic al realității, într-un cuvînt misteriosului tot ceea ce se considera că le-a fost smuls de știință“ (19).

Ca pozitivist, Rey consideră eronată această părere, iar criza fizicii — trecătoare. Mai încolo vom vedea în ce mod interpretează Rey concepțiile lui Mach, Poincaré & Co. pentru a nu fi nevoit să tragă din ele concluzii ca cele de mai sus. Deocamdată ne limităm să constatăm existența „crizei“ și semnificația ei. Din ultimele cuvinte ale lui Rey citate mai sus rezultă clar care anume ele-

mente reacționare au profitat de pe urma acestei crize și au agravat-o. În prefața lucrării sale, Rey spune de-a dreptul că „mișcarea fideistă și antiintelectualistă din ultimii ani ai secolului al XIX-lea” tinde „să se sprijine” „pe spiritul general al fizicii contemporane” (II). În Franța se numesc fideiști (de la latinescul *fides*, credință) cei ce pun credința mai presus de rațiune. Antiintelectualism este denumită doctrina care neagă drepturile sau pretențiile rațiunii. Așadar, din punct de vedere filozofic, esența „crizei fizicii contemporane” constă în aceea că vechea fizică vedea în teoriile ei „o cunoaștere reală a lumii materiale”, adică o reflectare a realității obiective. Fizica nouă însă vede în teoriile ei doar simboluri, semne, puncte de reper pentru practică, cu alte cuvinte neagă existența realității obiective, independente de conștiința noastră și reflectate de ea. Dacă Rey ar fi folosit o terminologie filozofică corectă, el ar fi trebuit să spună: locul teoriei gnoseologice materialiste, care era adoptată în mod spontan de fizica anterioară, a fost luat de teoria gnoseologică idealistă și agnostică, și de acest fapt a profitat fideismul, contrar dorinței idealiștilor și agnosticilor.

Dar această schimbare, care constituie fondul crizei, Rey nu și-o reprezintă în sensul că toți fizicienii noi ar face front comun împotriva tuturor fizicienilor vechi. Nu. El arată că, prin tendințele lor gnoseologice, fizicienii contemporani se împart în trei școli: școala energetică sau conceptualistă (*conceptuelle* — de la cuvântul *concept*, noțiune pură), școala mecanicistă sau neomecanicistă, din care continuă să facă parte marea majoritate a fizicienilor, și școala critică, intermediară între primele două. Mach și Duhem fac parte din prima școală; Henri Poincaré din cea de-a treia; din a doua fac parte Kirchhoff, Helmholtz, Thomson (lord Kelvin), Maxwell dintre fizicienii vechi, Larmor și Lorentz dintre fizicienii moderni. Care e esența acestor două linii fundamentale (întrucât cea de-a treia nu e de sine stătătoare, ci intermediară) se poate vedea din următoarele cuvinte ale lui Rey:

„Mecanicismul tradițional a construit un sistem al lumii materiale”. În teoria sa despre structura materiei, el pornea de la „elemente calitativ omogene și identice” care

trebuiau să fie considerate „invariabile, impenetrabile“ etc. Fizica „construia un edificiu *real* din materiale *reale* și ciment *real*. Fizicianul avea la dispoziția sa *elemente materiale, cauzele acțiunii lor și modul lor de a acționa, legile reale ale acțiunii lor*“ (33—38). „Schimbarea acestei concepții despre fizică constă mai ales în contestarea valorii ontologice a teoriilor și în sublinierea exagerată a semnificației fenomenologice a fizicii“. Punctul de vedere conceptualist operează cu „abstracții pure“, „caută o teorie pur abstractă care să elimine pe cât posibil ipoteza materiei“. „Noțiunea de energie devine astfel substructura noii fizici. De aceea fizica conceptualistă poate fi, în cea mai mare parte, numită fizică *energetică*“, deși această denumire nu i se potrivește unui asemenea reprezentant al fizicii conceptualiste cum e, de pildă, Mach (pag. 46).

Punînd în aceeași oală energetică și machismul, Rey procedează, desigur, nu tocmai just, după cum nu este justă nici afirmația că școala neomecanicistă, cu toată profunzimea divergențelor dintre ea și conceptualiști, ajunge și ea la o concepție fenomenologică despre fizică (pag. 48). „Nouă“ terminologie a lui Rey încurcă lucrurile în loc de a le lămurii, dar noi n-am putut s-o evităm, deoarece am vrut să oferim cititorului posibilitatea de a-și face o idee despre felul cum vede un „pozitivist“ criza fizicii. În fond, opoziția școlii „noi“ față de concepția veche coincide pe deplin, după cum s-a putut convinge cititorul, cu critica lui Kleinpeter la adresa lui Helmholtz, critică pe care am reprodus-o mai sus. Înfrățind vederile diferiților fizicieni, Rey reflectă în expunerea sa tot caracterul vag și șubred al concepțiilor lor filozofice. *Esența* crizei fizicii contemporane constă în răsturnarea vechilor legi și principii fundamentale, în negarea realității obiective din afara conștiinței, adică în înlocuirea materialismului prin idealism și prin agnosticism. „A dispărut materia“ — iată cum ar putea fi exprimată acea dificultate fundamentală, tipică în raport cu multe probleme particulare, care a creat această criză. Asupra acestei dificultăți ne vom opri în cele ce urmează.

2. „A DISPĂRUT MATERIA”

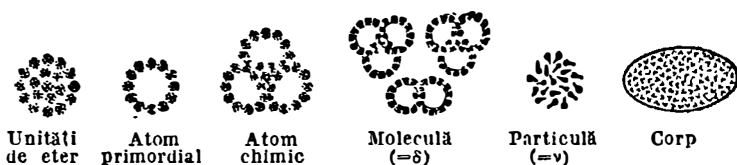
Această expresie poate fi întâlnită textual la fizicienii contemporani acolo unde ei descriu cele mai noi descoperiri. „Există oare materia?” — așa își intitulează, de pildă, L. Houllevigue, în cartea sa „Evoluția științelor”, capitolul consacrat noilor teorii asupra materiei. „Atomul se dematerializează — spune el acolo —, materia dispare”*. Pentru a vedea cât de ușor trag machiștii de aici concluzii filozofice fundamentale, e de ajuns să invocăm exemplul lui Valentinov. „Afirmația că «numai în materialism» își găsește explicarea științifică a lumii o fundamentare temeinică este pur și simplu o născocire — scrie el — și în plus o născocire absurdă” (pag. 67). El adaugă că omul care a spulberat această absurdă născocire este cunoscutul fizician italian Augusto Righi, care declară că teoria electronică „nu e atît o teorie a electricității, cît a materiei; noul sistem pune pur și simplu electricitatea în locul materiei” (Augusto Righi, „Die moderne Theorie der physikalischen Erscheinungen”, Leipzig, 1905, S.131. Lucrarea e tradusă în limba rusă). Reproducînd aceste cuvinte (pag. 64), d-l Valentinov exclamă:

„De ce își permite Augusto Righi să aducă acest ultraj sfînteii materii? Poate pentru că e solipsist, idealist, criticist burghez, un oarecare empiriomonist sau chiar ceva și mai rău?”

Această remarcă împotriva materialiştilor, care d-lui Valentinov i se pare ucigător de sarcastică, nu arată decît inocența lui feciorelnică în domeniul materialismului filozofic. D-l Valentinov n-a înțeles cîtuși de puțin care anume este legătura *reală* dintre idealismul filozofic și „dispariția materiei”. Iar *acea* „dispariție a materiei” despre care vorbește el, repetînd spusele fizicienilor contemporani, n-are nici o legătură cu deosebirea gnoseologică dintre materialism și idealism. Pentru a lămuri această idee vom cita pe unul dintre cei mai consecvenți și mai clari machiști, și anume pe Karl Pearson. Pentru el, lumea fizică este formată din grupuri de percepții senzoriale.

* L. Houllevigue. „L'évolution des sciences”, Paris (A. Collin), 1908, pp. 63, 87, 88. Comp. articolul aceluiași autor „Les idées des physiciens sur la matière”, în „Année Psychologique”, 1908.

„Modelul cunoașterii de către noi a lumii fizice“ este ilustrat de el prin următoarea diagramă, cu specificarea că proporțiile dimensiunilor n-au fost luate în considerație la întocmirea ei (pag. 282, „The Grammar of Science“):



Pentru a-și simplifica diagrama, K. Pearson a făcut abstracție de problema corelației dintre eter și electricitate sau dintre electronii pozitivi și cei negativi. Dar asta n-are nici o importanță. Important e că din punctul de vedere idealist al lui Pearson „corpurile“ sînt considerate percepții senzoriale; alcătuirea acestor corpuri din particule, a particulelor din molecule etc. nu mai privește în nici un caz problema dacă corpurile sînt simboluri ale senzațiilor sau senzațiile imagini ale corpurilor, ci numai modificările care au loc în modelul lumii fizice. Materialismul și idealismul se deosebesc prin felul cum rezolvă problema *izvorului* cunoașterii noastre, a raportului dintre cunoaștere (și „psihic“ în genere) și lumea *fizică*, iar problema structurii materiei, problema atomilor și a electronilor este o problemă care privește numai această „lume fizică“. Cînd fizicienii afirmă că „dispare materia“, ei vor să spună că pînă în prezent științele naturii își reduceau la trei noțiuni finale toate cercetările privind lumea fizică, și anume la noțiunile: materie, electricitate, eter, pe cînd acum rămîn *numai* aceste două din urmă, căci materia poate fi redusă la electricitate*, atomul poate fi explicat ca un fel de sistem solar infinit de mic, în interiorul căruia, în jurul electronului pozitiv⁹⁸, se mișcă cu o anumită viteză (și, după cum am văzut, extrem de mare), electronii negativi⁹⁹. Lumea fizică poate fi redusă

* Vezi și volumul de față, pag. 328, notă. — Nota red.

deci la două sau trei elemente în loc de câteva zeci (dat fiind că electronii pozitivi și cei negativi alcătuiesc „două materii esențialmente diferite“, spune fizicianul Pellat, — Rey, op. cit., pag. 294—295). Științele naturii duc, așa-dar, la constatarea „unității materiei“ (ibid.) *, acesta e conținutul real al frazei despre dispariția materiei, despre substituirea materiei prin electricitate etc., care derutează pe foarte mulți. „Dispare materia“, aceasta înseamnă că dispare limita pînă la care cunoscusem pînă acum materia, iar cunoașterea noastră pătrunde mai adînc ; dispar unele însușiri ale materiei care păreau pînă acum absolute, imuabile, primordiale (impenetrabilitatea, inerția, masa¹⁰¹ etc.) și care acum se dovedesc a fi relative, inerente numai unor anumite stări ale materiei. Căci dintre toate „proprietățile“ materiei *unica* de a cărei recunoaștere e legat materialismul filozofic este aceea de a fi o *realitate obiectivă*, de a exista în afara conștiinței noastre.

Eroarea machismului în general, ca și a fizicii noi machiste constă în ignorarea acestei temelii a materialismului filozofic și a deosebirii dintre materialismul metafizic și materialismul dialectic. Recunoașterea unor elemente imuabile, a unei „esențe imuabile a lucrurilor“ etc. nu înseamnă materialism, ci materialism *metafizic*, adică anti-dialectic. De aceea și sublinia J. Dietzgen că „obiectul științei e infinit“, că nu numai infinitul, ci și „cel mai mic atom“ este incomensurabil, *inepuizabil* și nu poate fi cunoscut pînă la capăt, căci „natura e atît în ansamblu cît și în toate părțile ei fără început și fără sfîrșit“ („Kleinere philosophische Schriften“, S. 229—230). De aceea a dat Engels exemplul său cu descoperirea alizarinei în gudron și a criticat materialismul *mecanicist*. Pentru a formula problema din singurul punct de vedere just, adică din punctul de vedere al materialismului dialectic, trebuie să ne punem întrebarea : electronii, eterul și

* Comp. Oliver Lodge. „Sur les électrons“, Paris, 1906, p. 159 ; „Teoria electrică a materiei“, recunoașterea electricității drept „substanță fundamentală“ constituie „o cucerire teoretică care ne apropie foarte mult de țelul spre care au tins nelncetați filozofii : unitatea materiei“. Compară de asemenea Augusto Righi. „Über die Struktur der Materie“. Leipzig, 1908 ; J. J. Thomson. „The Corpuscular Theory of Matter“, London, 1907 ; P. Langgevin. „La physique des électrons“, in „L'événement générale des sciences“, 1905, pp. 257—276.

așa mai departe există în afara conștiinței omenești, ca o realitate obiectivă, sau nu? La această întrebare cercetătorii naturii vor trebui să dea și dau întotdeauna, fără ezitare, un răspuns *afirmativ*, tot așa cum fără ezitare recunosc că natura a existat înainte de apariția omului și a materiei organice. Prin acest răspuns problema este tranșată în favoarea materialismului, căci noțiunea de materie, după cum am mai spus, nu înseamnă din punct de vedere gnoseologic *nimic altceva* decât realitatea obiectivă, existentă independent de conștiința omului și reflectată de aceasta din urmă.

Materialismul dialectic subliniază însă că orice teză științifică cu privire la structura materiei și la însușirile ei este aproximativă, relativă, că în natură nu există hotare absolute, că materia în mișcare se transformă dintr-o stare în alta, care în aparență, din punctul nostru de vedere, este incompatibilă cu cea dintâi etc. Oricât de ciudată ar fi din punctul de vedere al „bunului-simț” transformarea eterului imponderabil în materie ponderabilă și invers, oricât de „straniu” ar părea faptul că electronul n-are nici o altă masă în afară de cea electromagnetică, oricât de neobișnuită ar părea limitarea legilor mecanice ale mișcării numai la un singur domeniu al fenomenelor naturii și subordonarea lor legilor mai profunde ale fenomenelor electromagnetice etc., toate acestea nu fac decât să confirme o dată în plus adevărul materialismului dialectic. Fizica nouă a alunecat pe panta idealismului în special datorită faptului că fizicienii nu cunoșteau dialectica. Ei au combătut materialismul metafizic (în sensul pe care îl dă Engels acestui cuvânt și nu în sensul lui pozitivist, adică *humeist*), „mecanicismul” lui unilateral, aruncând însă din copoie o dată cu apa și copilul. Negînd imuabilitatea elementelor și a însușirilor materiei, cunoscute pînă în acel moment, ei au ajuns în cele din urmă la negarea materiei, adică a realității obiective a lumii fizice. Negînd caracterul absolut al celor mai importante și fundamentale legi, ei au ajuns în cele din urmă la negarea oricărei legități obiective în natură, declarînd că legea naturală nu e decât ceva convențional, „o limitare a așteptării”, o „necesitate logică” etc. Insis-

tînd asupra caracterului aproximativ, relativ al cunoștințelor noastre, ei au ajuns în cele din urmă la negarea obiectului independent de cunoaștere, obiect pe care această cunoaștere îl reflectă aproximativ fidel, relativ just. Și așa mai departe fără sfîrșit.

Considerațiile făcute de Bogdanov în 1899 asupra „esenței imuabile a lucrurilor“, considerațiile lui Valentinov și Iușkevici asupra „substanței“ etc., toate acestea sînt de asemenea roade ale necunoașterii dialecticii. Imuabil din punctul de vedere al lui Engels e numai faptul că conștiința omenească (atunci cînd există conștiință omenească) reflectă lumea exterioară, care există și se dezvoltă independent de această conștiință. Nici o altă „imuabilitate“, nici o altă „esență“, nici o „substanță absolută“, în sensul pe care l-a imprimat acestei noțiuni deșarta filozofie de catedră, nu există pentru Marx și Engels. „Esența“ lucrurilor sau „substanța“ sînt și ele relative; ele exprimă doar adîncirea cunoașterii obiectelor de către om, și dacă ieri această adîncire nu depășea atomul, iar azi nu depășește electronul și eterul, materialismul dialectic subliniază tocmai caracterul provizoriu, relativ, aproximativ al tuturor acestor *jaloane* ale cunoașterii naturii de către știința umană care progresează. Electronul este tot atît de *inepuizabil* ca și atomul, natura este infinită, dar ea are o *existență* infinită, și tocmai această recunoaștere, singura categorică, singura necondiționată, a *existenței* ei în afara conștiinței și a senzațiilor omului este aceea care deosebește materialismul dialectic de agnosticismul și de idealismul relativist.

Vom da două exemple de felul în care fizica nouă oscilează în mod inconștient și spontan între materialismul dialectic, care rămîne necunoscut oamenilor de știință burghezi, și „fenomenalism“, cu inevitabilele lui concluzii subiectiviste (iar apoi și de-a dreptul fideiste).

Același Augusto Righi pe care d-l Valentinov *n-a știut* să-l interpeleze în problema materialismului care-l interesa scrie în introducerea cărții sale: „Ce sînt propriu-zis electronii sau atomii de electricitate continuă să rămînă și astăzi un mister; cu toate acestea însă, noii teorii îi este, poate, dat să dobîndească cu timpul o mare importanță

filozofică, în măsura în care ea ajunge la ipoteze cu totul noi în privința structurii materiei ponderabile și tinde să reducă la o origine unică toate fenomenele lumii exterioare.

Din punctul de vedere al tendințelor pozitivistice și utilitariste ale timpului nostru, un asemenea avantaj ar putea să pară lipsit de însemnătate și o teorie ar putea fi considerată înainte de toate ca mijloc de a compara și ordona în mod comod faptele, ca îndreptar în căutarea de noi fenomene. Dar dacă în trecut s-a avut, poate, prea mare încredere în facultățile spiritului uman și s-a crezut prea ușor că se va putea ajunge la cunoașterea cauzelor ultime ale tuturor lucrurilor, în prezent există înclinația de a se cădea în eroarea contrară" (op. cit., pag. 3).

De ce se delimitează aici Righi de tendințele pozitivistice și utilitariste? Pentru că, neavînd, pe cît se pare, un punct de vedere filozofic bine determinat, el pornește în mod spontan de la ideea că lumea exterioară este o realitate obiectivă și că teoria nouă nu este numai un „instrument comod" (Poincaré), un „empiriosimbol" (Iușkevici), o „armonizare a experienței" (Bogdanov) sau cum s-ar mai numi asemenea tertipurii subiectiviste, ci un pas înainte în cunoașterea realității obiective. Dacă acest fizician ar fi cunoscut materialismul *dialectic*, constatarea sa cu privire la eroarea contrară vechiului materialism metafizic ar fi devenit, poate, punctul de plecare al unei filozofii juste. Dar întreaga ambianță de viață a acestor oameni îi îndepărtează de Marx și Engels și îi aruncă în brațele arhibanalei filozofii oficiale.

Rey de asemenea nu cunoaște de loc *dialectica*. Dar și el este nevoit să constate că printre fizicienii moderni există continuatori ai tradițiilor „mecanicismului" (adică ale materialismului). Pe calea „mecanicismului", spune el, merg nu numai Kirchhoff, Hertz, Boltzmann, Maxwell, Helmholtz, lordul Kelvin. „Mecaniciști sută-n sută și, dintr-un anumit punct de vedere, chiar mai mecaniciști decît oricine și reprezentînd culmea mecanicismului (l'aboutissant du mécanisme) sînt aceia care, mergînd pe urmele lui Lorentz și Larmor, formulează o teorie electrică a materiei și ajung să nege constanța masei, pe care o declară funcție a mișcării. *Toți aceștia sînt mecaniciști,*

pentru că iau ca punct de plecare mișcări reale“ (subliniat de Rey, pag. 290—291).

„...Dacă noile ipoteze ale lui Lorentz, Larmor și Langevin ar fi confirmate de experiență și ar căpăta astfel o bază destul de solidă pentru a putea servi la sistematizarea fizicii, ar fi cert că legile mecanicii actuale depind de legile electromagnetismului ; legile mecanicii n-ar constitui decât un caz special al acestora din urmă, în anumite limite riguros determinate. Constanța masei, vechiul nostru principiu al inerției și-ar păstra valabilitatea numai pentru vitezele mijlocii ale corpurilor, termenul «mijlociu» fiind luat în raport cu simțurile noastre și cu fenomenele care constituie experiența noastră obișnuită. Ar deveni necesară o reconsiderare generală a mecanicii și, în consecință, o reconsiderare generală a fizicii ca sistem.

Ar însemna oare aceasta o renunțare la mecanicism ? În nici un caz ; tradiția pur mecanicistă ar dăinui în continuare, iar mecanicismul și-ar urma calea normală de dezvoltare“ (295).

„Fizica electronică, care trebuie clasată printre teoriile mecaniciste prin spiritul lor general, tinde în prezent să impună propria ei sistematizare întregii fizici. Această fizică electronică, cu toate că principiile ei fundamentale nu mai sînt furnizate de mecanică, ci de datele experimentale ale teoriei electricității, este mecanicistă prin spiritul ei, deoarece 1) ea utilizează elemente *figurate* (*figurés*), *materiale*, pentru a reprezenta însușirile fizice și legile lor ; ea se exprimă în termeni ai percepției. 2) Dacă nu mai consideră fenomenele fizice drept cazuri particulare ale fenomenelor mecanice, ea consideră în schimb fenomenele mecanice ca un caz particular al celor fizice. Legile mecanicii rămîn, prin urmare, în *legătură directă* cu legile fizicii, iar noțiunile mecanicii rămîn noțiuni de același ordin ca și cele fizico-chimice. În cadrul mecanicismului tradițional, aceste noțiuni erau copii (*calqués*) ale mișcărilor *relativ lente*, care, fiind singurele cunoscute și accesibile observației directe, erau considerate... drept tip al oricăror mișcări posibile. *Noile experiențe* au demonstrat că e necesară *lărgirea* concepției noastre despre mișcărilor posibile. Mecanica tradițională rămîne pe de-a-n-

tregul în picioare, dar nu mai este aplicabilă decît mișcărilor relativ lente... Pentru viteze mari, legile mișcării sînt altele. Materia se reduce la particule electrice, aceste elemente ultime ale atomului... 3) Mișcarea, deplasarea în spațiu, rămîne singurul element figurat (figuré) al teoriei fizice. 4) În sfîrșit — și din punctul de vedere al spiritului general al fizicii acest considerent primează față de toate celelalte — concepția despre fizică, despre metoda ei, despre teoriile ei și raportul dintre ele și experiență rămîne *absolut identică* cu concepția mecanicismului, cu teoria fizicii așa cum există ea cu începere din epoca Renașterii“ (46—47).

Am reprodus în întregime aceste lungi pasaje din lucrarea lui Rey pentru că mi-ar fi fost imposibil să expun în alt mod afirmațiile lui, dată fiind veșnica lui grijă de a evita „metafizica materialistă“. Dar oricît s-ar lepăda de materialism atît Rey cît și fizicienii amintiți de el, rămîne totuși neîndoielnic că mecanica a fost o reproducere a mișcărilor reale lente, iar fizica nouă e o reproducere a mișcărilor reale cu viteză foarte mare. A considera că teoria este o reproducere, o copie aproximativă a realității obiective — iată în ce constă materialismul. Cînd Rey spune că în rîndurile fizicienilor noi se observă „o reacție împotriva școlii conceptualiste (machiste) și energetice“ și că printre reprezentanții acestei reacții se numără și fizicienii teoriei electronice (46), nici nu ne-am putea dori o mai bună confirmare a faptului că lupta se desfășoară în fond între tendințele materialiste și cele idealiste. Numai că nu trebuie să uităm că, pe lîngă prejudecățile generale pe care le are împotriva materialismului întreaga intelectualitate burgheză, la teoreticienii cei mai eminenți se mai face simțită și o totală necunoaștere a dialecticii.

3. POATE FI CONCEPUTĂ MIȘCAREA FĂRĂ MATERIE ?

Exploatarea fizicii noi de către idealismul filozofic sau concluziile idealiste care se trag din ea nu se datoresc faptului că se descoperă noi forme de substanță și de forță, noi forme de materie și de mișcare, ci faptului că

se face încercarea de a se concepe mișcarea fără materie. Și tocmai această încercare nu o analizează în fond machiștii noștri. Ei n-au vrut să-și confrunte punctul lor de vedere cu afirmația lui Engels că „mișcarea fără materie e de neconceput”. Încă în 1869, în cartea sa „Esența muncii cerebrale”, J. Dietzgen a exprimat aceeași idee ca și Engels — ce-i drept, nu fără obișnuitele sale încercări confuze de „a concilia” materialismul cu idealismul. Să lăsăm la o parte aceste încercări, în bună parte explicabile prin faptul că Dietzgen polemizează cu materialismul lui Büchner, căruia îi este străină orice dialectică, și să vedem ce spune el în problema care ne interesează. „Idealistii — citim la Dietzgen — vor generalul fără particular, spiritul fără materie, forța fără substanță, știința fără experiență sau fără material, absolutul fără relativ” („Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit”, 1903, S.108). Tendința de a desprinde mișcarea de materie, forța de substanță, Dietzgen o pune deci în legătură cu idealismul și o situează alături de tendința de a desprinde gândirea de creier. „Liebig — continuă Dietzgen —, căruia îi place în mod deosebit să se abată de la știința sa inductivă în sfera speculațiilor filozofice, spune în spirit idealist: forța nu se poate vedea” (109). „Spiritualistul sau idealistul crede într-o esență spirituală, adică fantomatică, inexplicabilă, a forței” (110). „Opoziția dintre forță și materie e tot atât de veche ca opoziția dintre idealism și materialism” (111). „Bineînțeles, nu există forță fără substanță, nici substanță fără forță. Substanța fără forță și forța fără substanță este un nonsens. Dacă naturaliștii idealiști cred într-o existență imaterială a forțelor... ei nu sînt, din acest punct de vedere, naturaliști, ci... vizionari” (114).

Vedem, așadar, că și cu 40 de ani în urmă puteau fi întîlniți cercetători ai naturii dispuși să admită posibilitatea de a concepe mișcarea fără materie și că „din acest punct de vedere” Dietzgen i-a calificat drept vizionari. În ce constă deci legătura dintre idealismul filozofic și tendința de a detașa materia de mișcare, de a despărți substanța de forță? Nu e oare într-adevăr „mai economic” să concepi mișcarea fără materie?

Să ne închipuim un idealist consecvent care împărtășește, să zicem, punctul de vedere că lumea întreagă este senzația mea sau reprezentarea mea etc. (dacă am spune senzația sau reprezentarea „nimănui“, s-ar schimba numai varietatea idealismului filozofic, dar nicidecum esența lui). Acestui idealist nici nu-i va trece prin minte să conteste că lumea este mișcare, și anume mișcarea gândurilor, a reprezentărilor, a senzațiilor mele. Dacă-l veți întreba *ce anume* se mișcă, idealistul vă va răspunde că respinge o astfel de întrebare și o consideră absurdă : se schimbă senzațiile mele, dispar și apar reprezentările și atîta tot. Nu există nimic în afara mea. „Se mișcă“ — și basta. O gândire mai „economică“ nici nu se poate imagina. Și cu nici un fel de argumente, silogisme și definiții nu-l veți putea infirma pe solipsist dacă e consecvent în concepțiile sale.

Deosebirea fundamentală dintre materialist și idealist constă în aceea că, pentru materialist, senzația, percepția, reprezentarea și în general conștiința omului este o imagine a realității obiective. Lumea este mișcarea acestei realități obiective, reflectată de conștiința noastră. Mișcării reprezentărilor, percepțiilor etc. îi corespunde mișcarea materiei în afara mea. • Noțiunea de materie nu exprimă nimic altceva decît realitatea obiectivă care ne e dată în senzații. De aceea a detașa mișcarea de materie este echivalent cu a detașa gândirea de realitatea obiectivă, a detașa senzațiile mele de lumea exterioară, adică a trece de partea idealismului. Scamatoria ce se face de obicei cu negarea materiei, cu admiterea mișcării fără materie constă în aceea că nu se spune nimic despre raportul dintre materie și gândire. Lucrurile sînt prezentate în așa fel ca și cum acest raport n-ar exista ; în realitate însă el este strecurat pe furis, rămîne neenunțat la începutul raționamentului, dar apare — mai mult sau mai puțin discret — ulterior.

A dispărut materia — ni se spune, cu intenția de a trage de aici concluzii gnoseologice. Dar gândirea a rămas ? — vom întreba noi. Dacă nu, dacă o dată cu dispariția materiei a dispărut și gândirea, dacă o dată cu dispariția

creierului și a sistemului nervos au dispărut și reprezentările și senzațiile, înseamnă că a dispărut totul, a dispărut și raționamentul vostru ca mostră de așa-zisă „gîndire“ (sau ineptie)! Dacă da, dacă se presupune că o dată cu dispariția materiei n-a dispărut și gîndirea (reprezentarea, senzația etc.), înseamnă că ați trecut pe furiș la punctul de vedere al idealismului filozofic. Așa se întîmplă întotdeauna cu oamenii care, din motive de „economie“, vor să gîndească mișcarea fără materie, căci *în mod tacit*, prin simplul fapt că-și continuă raționamentul, ei recunosc că gîndirea continuă să existe și *după* dispariția materiei. Aceasta însă înseamnă că este luat ca bază un idealism filozofic foarte simplu sau foarte complicat: foarte simplu, cînd totul se reduce pe față la solipsism (*eu exist, toată lumea nu e decît senzația mea*); foarte complicat, cînd în locul gîndirii, al reprezentării, al senzațiilor omului viu este pusă o abstracție moartă: gîndirea nimănu, reprezentarea nimănu, senzația nimănu, gîndirea în general (ideea absolută, voința universală etc.), senzația ca „element“ nedeterminat, „psihic“ substituit întregii naturi fizice etc. etc. Între diferitele varietăți de idealism filozofic sînt posibile mii de nuanțe și oricînd poate fi creată a o mie și una nuanță, iar autorului acestui al o mie și unulea simulacru de sistem (de pildă al empirio-monismului) poate să-i pară importantă deosebirea dintre sistemul lui și celelalte sisteme. Din punctul de vedere al materialismului însă aceste deosebiri sînt cu desăvîrșire neesențiale. Esențial e punctul de plecare. Esențial e faptul că încercarea de a *concepe* mișcarea fără materie strecoară pe furiș *gîndirea* detașată de materie, ceea ce nu este altceva decît idealism filozofic.

De aceea machistul englez Karl Pearson, de pildă, adep-tul cel mai clar și mai consecvent al lui Mach și totodată cel mai ostil subterfugurilor verbale, în cartea sa „The Grammar of Science“ își începe capitolul al VII-lea, consacrat „materiei“, cu un paragraf care poartă titlul foarte caracteristic: „*Toate lucrurile se mișcă, dar numai în concept*“ („All things move — but only in conception“). „În raport cu domeniul percepțiilor este superfluă între-

barea („it is idle to ask“) ce se mișcă și de ce se mișcă“ (p. 243, „The Grammar of Science“).

De aceea și avatarurile filozofice ale lui Bogdanov au început propriu-zis înainte ca el să fi cunoscut machismul, au început în momentul în care l-a crezut pe Ostwald, acest mare chimist și mărunț filozof, că poate fi concepută mișcarea fără materie. Asupra acestui episod de mult consumat al evoluției filozofice a lui Bogdanov va fi cu atât mai util să ne oprim, cu cât „energetica“ lui Ostwald nu poate fi ocolită atunci când se vorbește de legătura dintre idealismul filozofic și unele curente din fizica nouă.

„Am mai spus — scria Bogdanov în 1899 — că secolul al XIX-lea n-a reușit să soluționeze definitiv problema «esenței imuabile a lucrurilor». Sub denumirea de «materie», această esență are un rol de seamă pînă și în concepțiile celor mai înaintați gânditori ai secolului...“ („Elementele fundamentale ale concepției istorice despre natură“, pag. 38).

Am mai spus că aceasta nu e decît o confuzie. Recunoașterea realității obiective a lumii exterioare, recunoașterea existenței, în afara conștiinței noastre, a materiei în veșnică mișcare și schimbare se confundă aici cu recunoașterea unei esențe imuabile a lucrurilor. Nu e de presupus ca, vorbind în 1899 despre „gînditorii înaintați ai secolului“, Bogdanov să nu se fi referit și la Marx și Engels. Este evident însă că el n-a înțeles materialismul dialectic.

„...În procesele naturale continuăm să distingem, de obicei, două laturi: materia și mișcarea ei. Nu se poate spune că noțiunea de materie ar fi deosebit de clară. La întrebarea: ce e materia? nu e ușor de dat un răspuns satisfăcător. Unii o definesc drept «cauză a senzațiilor» sau drept «posibilitate permanentă de senzații»; dar este evident că aici materia e confundată cu mișcarea...“.

Este evident că Bogdanov argumentează în mod greșit. El nu numai că confundă recunoașterea materialistă a izvorului obiectiv al senzațiilor (neclar formulată în cuvintele „cauză a senzațiilor“) cu definiția agnostică pe

care Mill a dat-o materiei, numind-o *posibilitate* permanentă de senzații. Aici greșeala sa fundamentală e că, intrând în examinarea problemei existenței sau inexistenței izvorului obiectiv al senzațiilor, el abandonează această problemă la jumătatea drumului și sare la o altă problemă, aceea a existenței sau inexistenței materiei fără mișcare. Idealistul poate să considere că lumea este *mișcarea* senzațiilor noastre (fie și „socialmente organizate” și extrem de „armonizate”); materialistul consideră că lumea este mișcarea izvorului obiectiv, a modelului obiectiv al senzațiilor noastre. Materialistul metafizician, adică antidialectic, poate să admită existența unei materii fără mișcare (fie și temporară, pînă la „primul impuls” etc.). Materialistul dialectician nu numai că vede în mișcare o proprietate inseparabilă a materiei, dar respinge totodată concepția simplistă despre mișcare etc.

„...Cea mai precisă definiție ar fi, poate, următoarea: «materia este ceea ce se mișcă»; dar această definiție ar fi tot atît de lipsită de conținut ca și cum am spune: materia e subiectul unei propoziții al cărei predicat este «se mișcă». Toată încurcătura pare a se datora însă faptului că în epoca staticii oamenii s-au obișnuit să vadă în rolul de subiect neapărat ceva solid, un «obiect» oarecare; cît privește «mișcarea», care e foarte incomodă pentru gîndirea statică, ei au consimțit s-o tolereze numai ca predicat, adică ca unul dintre atributele «materiei».

Asta-i ceva în genul învinuirii aduse de Akimov iskriștilor că în programul lor cuvîntul proletariat nu figurează la nominativ! Dacă spunem că lumea este materia în mișcare sau că lumea este mișcare materială, nu facem decît să spunem unul și același lucru.

„...Nu se poate ca energia să nu aibă purtător!” — afirmă partizanii materiei. — „Și de ce?” — întrebă, pe bună dreptate, Ostwald. — „Parcă natura e obligată să fie alcătuită din subiect și predicat?” (pag. 39).

Răspunsul lui Ostwald, care i-a plăcut atît de mult lui Bogdanov în 1899, nu e decît un simplu sofism. Parcă judecățile noastre, i-am putea răspunde lui Ostwald, sînt obligate să fie alcătuite din electroni și din eter? În

realitate, eliminarea mintală a materiei, ca „subiect“, din „natură“ înseamnă admiterea tacită a *gîndirii* ca „subiect“ (deci ca ceva primordial, inițial, independent de materie) în *filozofie*. În realitate este eliminat nu subiectul, ci izvorul obiectiv al senzațiilor, iar „subiect“ devine *senzația*, ceea ce înseamnă că filozofia devine berkeleyiană, indiferent de felul în care ar fi travestit ulterior cuvîntul senzație. Ostwald a încercat să ocolească această inevitabilă alternativă filozofică (materialism sau idealism), folosind într-un sens neprecis cuvîntul „energie“, dar tocmai această încercare a lui Ostwald vădește încă o dată zădărnicia unor asemenea stratageme. Dacă energia este mișcare, n-ați făcut decît să deplasați dificultatea de la subiect la predicat, n-ați făcut decît să înlocuiți întrebarea dacă materia se mișcă cu întrebarea dacă energia este materială, dacă transformarea energiei are loc în afara conștiinței mele, independent de om și de omenire, sau toate acestea nu sînt decît idei, simboluri, semne convenționale etc. În această problemă și-a și frînt gîtul filozofia „energetică“, această încercare de a escamota printr-o terminologie „nouă“ vechi greșeli gnoseologice.

Iată cîteva exemple care arată cum s-a încurcat energeticul Ostwald. În prefața la cartea sa „Prelegeri de filozofie a naturii“*, el declară că, după părerea sa, va fi „un mare cîștig dacă vechea dificultate cum să îmbinăm noțiunile de materie și spirit va fi înlăturată simplu și firesc prin subordonarea acestor două noțiuni noțiunii de energie“. Nu va fi un cîștig, ci o pierdere, căci folosirea arbitrară a cuvîntului „energie“ nu numai că nu rezolvă, ci chiar încurcă problema dacă cercetarea gnoseologică (Ostwald nu-și dă clar seama că el pune tocmai o problemă de gnoseologie și nu de chimie!) trebuie desfășurată în sens materialist sau idealist. Firește, dacă subordonăm acestei noțiuni atît materia cît și spiritul, suprimarea *verbală* a opoziției este incontestabilă, dar absurditatea credinței în strigoi și spiriduși nu va dispărea de pe urma faptului că o vom numi „energetică“. La pag. 394 a „Prelegerilor“

* *Wilhelm Ostwald*. „Vorlesungen über Naturphilosophie“, 2. Aufl., Leipzig, 1902, S. VIII.

lui Ostwald citim : „Faptul că toate fenomenele exterioare pot fi reprezentate ca procese între energii se explică cel mai simplu prin aceea că înseși procesele conștiinței noastre sînt procese energetice și că ele imprimă (aufprägen) tuturor fenomenelor exterioare această însușire a lor“. Idealism de cea mai pură speță : nu gîndirea noastră reflectă transformările energiei în lumea exterioară, ci lumea exterioară reflectă „însușirea“ conștiinței noastre ! Foarte just observă filozoful american Hibben, în legătură cu acest pasaj și cu alte pasaje similare din prelegerile lui Ostwald, că acesta „apare aici în toga kantianismului“ : explicabilitatea fenomenelor lumii exterioare este dedusă din însușirile minții noastre !* „Este evident — spune Hibben — că, dacă vom defini noțiunea primordială de energie în așa fel încît să includă și fenomenele psihice, nu vom mai avea acea simplă noțiune de energie care e admisă în cercurile științifice și chiar de către energetici“. Transformarea energiei este considerată de științele naturii ca un proces obiectiv, independent de conștiința omului și de experiența omenirii, cu alte cuvinte este privită în chip materialist. Prin cuvîntul energie, Ostwald însuși, într-o mulțime de cazuri, ba probabil chiar în marea majoritate a cazurilor, nu înțelege nimic altceva decît mișcarea *materială*.

Așa se și explică fenomenul curios că Bogdanov, fostul discipol al lui Ostwald, după ce a devenit discipol al lui Mach a început să-i reproșeze lui Ostwald faptul că el admite (și uneori chiar ia ca bază) concepția materialistă despre energie și nu faptul că nu promovează în mod consecvent această concepție. Materialiștii îl critică pe Ostwald pentru faptul că el alunecă pe panta idealismului, pentru faptul că încearcă să împace materialismul cu idealismul. Bogdanov îl critică pe Ostwald dintr-un punct de vedere *idealist* : „...Ostilă atomismului, dar în rest foarte înrudită cu vechiul materialism — scria Bogdanov în 1906 —, energetica lui Ostwald și-a cîștigat toată simpatia mea. Curînd însă am observat că filozofia naturii

* J. Gr. Hibben. „The Theory of Energetics and Its Philosophical Bearings“, „The Monist“, vol. XIII, nr. 3, 1903, April, pp. 329—330.

a lui Ostwald conține o serioasă contradicție : subliniind de multe ori însemnătatea *pur metodologică* a noțiunii energie, în numeroase cazuri el însuși nu păstrează această accepție a noțiunii. Dintr-un simplu simbol al corelațiilor dintre faptele experienței, energia se transformă mereu la el în *substanță* a experienței, în materie a lumii...“ („Empiriomonism“, cartea a III-a, pag. XVI—XVII).

Energia — simplu simbol ! Bogdanov poate acum să polemizeze cât vrea cu „empiriosimbolistul“ Iușkevici, cu „machiștii puri“, cu empiriocriticii etc. ; din punctul de vedere al materialiştilor, aceasta nu va fi decît o polemică între unul care crede în dracul galben și unul care crede în dracul verde. Căci importante nu sînt deosebiriile dintre Bogdanov și ceilalți machiști, ci trăsăturile lor comune : interpretarea *idealistă* a „experienței“ și a „energiei“, negarea realității obiective, deși tocmai adaptarea la această realitate obiectivă este aceea care constituie experiența omului, iar calchierea acestei realități constituie singura „metodologie“ științifică și „energetică“ științifică.

„Pentru ea (pentru energetica lui Ostwald), materialul lumii este indiferent ; cu ea se împacă foarte bine atît vechiul materialism cît și panpsihismul“ (pag. XVII)... — adică idealismul filozofic ? Și, *abandonînd* această confuză energetică, Bogdanov a pornit *nu* pe poteca materialistă, *ci pe cea idealistă*... „Cînd energia este înfățișată ca substanță, asta nu este altceva decît vechiul materialism minus atomii absoluți, un materialism corijat în sensul că admite *continuitatea* a ceea ce există“ (ibid.). Da, de la „vechiul“ materialism, adică de la materialismul metafizic al naturaliștilor, Bogdanov a evoluat nu spre materialismul *dialectic*, pe care în 1906 îl înțelegea tot atît de puțin ca în 1899, ci spre idealism și fideism, căci împotriva semnificației „metodologice“ a noțiunii de energie, împotriva interpretării ei ca „simplu simbol al corelațiilor dintre faptele experienței“ nu va obiecta nici un reprezentant instruit al fideismului contemporan, nici un imanent, nici un „neocriticist“ etc. Luați-l, de pildă, pe P. Carus, a cărui fizionomie ne este îndeajuns de bine

cunoscută din cele precedente, și veți vedea că acest machist îl critică pe Ostwald *exact în maniera lui Bogdanov*: „Materialismul și energetica — scrie Carus — aparțin fără doar și poate uneia și aceleiași categorii“ („The Monist“, vol. XVII, 1907, nr. 4, p. 536). „Spunându-ne că totul e materie, că corpurile sînt materie și că gîndirea nu e decît o funcție a materiei, materialismul ne lămurește foarte puțin; iar energetica profesorului Ostwald nu este cu nimic mai bună din moment ce el susține că materia este energie și că sufletul nu e decît un factor al acestei energii“ (533).

Energetica lui Ostwald ne oferă un exemplu care arată în chip grăitor cît de repede ajunge la modă o „nouă“ terminologie și cît de repede se constată apoi că o ușoară modificare a modului de exprimare nu suprimă cîtuși de puțin problemele filozofice fundamentale și orientările filozofice fundamentale. Materialismul și idealismul pot fi exprimate (mai consecvent sau mai puțin consecvent, desigur) în termenii „energeticii“ tot atît de bine ca în termenii „experienței“ etc. Fizica energetică este sursa unor noi tentative idealiste de a concepe mișcarea fără materie, prilejuite de constatarea că particule de materie considerate indecompozabile s-au dovedit a fi decompozabile și de descoperirea unor forme de mișcare materială necunoscute pînă acum.

4. CELE DOUĂ ORIENTĂRI DIN FIZICA CONTEMPORANĂ ȘI SPIRITUALISMUL ENGLEZ

Pentru a arăta în mod concret lupta filozofică ce se desfășoară în literatura contemporană în legătură cu concluziile diferite care se trag din fizica nouă, vom da cuvîntul participanților direcți la această „bătălie“, începînd cu englezii. Fizicianul Arthur W. Rücker susține una dintre aceste orientări, și anume din punctul de vedere al naturalistului; filozoful James Ward susține cealaltă orientare, și anume din punctul de vedere al gnozeologiei.

La congresul naturaliștilor englezi care a avut loc în 1901 la Glasgow, A. W. Rücker, președintele secției de

fizică, și-a ales ca subiect al discursului său problema valorii teoriilor fizicii, problema îndoielilor formulate în ceea ce privește existența atomilor și în special a eterului. Oratorul s-a referit la fizicienii Poincaré și Poynting (tovarăș de idei englez al simboliştilor sau machiştilor), care ridicaseră această problemă, la filozoful Ward, la cunoscuta carte a lui E. Haeckel, încercînd totodată să-și expună propriile sale păreri*.

„Problema controversată — spune Rücker — este aceea dacă ipotezele care stau la baza celor mai răspîndite teorii științifice trebuie să fie considerate drept descrieri exacte ale structurii lumii înconjurătoare sau numai drept ficțiuni comode?” (În termenii controversei noastre cu Bogdanov, Iușkevici & Co.: drept copii ale realității obiective, ale materiei în mișcare, sau numai ca „metodologie“, „simple simboluri“, „forme de organizare a experienței“?) Rücker e de acord că, practic vorbind, s-ar putea să nu existe vreo deosebire între aceste două teorii: direcția unui fluviu poate fi determinată, desigur, atît de acela care se limitează să cerceze dunga lui albastră pe hartă sau pe diagramă cît și de acela care știe că această dungă reprezintă într-adevăr un fluviu. Privită ca ficțiune comodă, teoria ar fi „o ușurare pentru memorie“, o „ordonare“ a observațiilor noastre, punerea lor în concordanță cu un anumit sistem artificial, „o reglementare a cunoștințelor noastre“, reducerea lor la ecuații etc. Ne-am putea limita, de pildă, să spunem că căldura este o formă a mișcării sau a energiei, „înlocuind astfel tabloul viu al atomilor în mișcare printr-o afirmație incoloră (colourless) despre energia termică, a cărei natură reală nu încercăm s-o definim“. Recunoscînd pe deplin posibilitatea dobîndirii unor mari succese științifice pe această cale, Rücker „îndrăznește să afirme că un asemenea sistem de tactică nu poate fi considerat ca ultimul cuvînt al științei în lupta pentru adevăr“. Întrebarea „dacă fenomenele materiei ne dau posibilitatea de a trage concluzii asupra structurii materiei

* The British Association at Glasgow, 1901. Presidential Address by Prof. Arthur W. Rücker, in „The Scientific American. Supplement“, 1901, nr. 1345 și 1346.

însăși“, „dacă sîntem îndreptățiți să credem că schița teoretică pe care știința ne-a dat-o pînă acum este în oarecare măsură o copie și nu o simplă diagramă a adevărului“ rămîne o întrebare deschisă.

Analizînd problema structurii materiei, Rucker ia ca exemplu aerul, arătînd că acesta se compune din gaze și că știința descompune „orice gaz elementar într-un amestec de atomi și de eter“. Și iată că în acest punct, continuă el, ni se strigă : „Stop!“ . Moleculele, atomii nu pot fi văzuți ; aceste particule pot servi ca „simple noțiuni“ (mere conceptions), „dar nu pot fi considerate realități“. Rucker înlătură această obiecție, invocînd unul dintre nenumăratele cazuri cunoscute în dezvoltarea științei : văzute la telescop, inelele planetei Saturn par o masă compactă. Calculele matematice au dovedit însă că acest lucru e imposibil, iar analiza spectrală a confirmat concluziile trase din aceste calcule. O altă obiecție : atomilor și eterului li se atribuie însușiri pe care simțurile noastre nu ni le arată în materia obișnuită. Rucker înlătură și această obiecție, invocînd exemple ca difuzia gazelor și a lichidelor etc. O serie de fapte, observații și experiențe ne dovedesc că materia se compune din particule sau granule distincte. Problema dacă aceste particule, dacă acești atomi se deosebesc de „mediul primordial“, de „mediul fundamental“ care îi înconjură (eterul) sau nu sînt decît părți ale acestui mediu, aflate într-o stare deosebită, rămîne deocamdată deschisă, fără a afecta însă teoria propriu-zisă a existenței atomilor. Nu există nici un temei pentru a nega apriori, împotriva datelor experienței, existența unor „substanțe cvasimateriale“ care se deosebesc de materia obișnuită (atomii și eterul). Greșeli de amănunt sînt inevitabile aici, dar totalitatea datelor științifice nu lasă loc pentru îndoieli în privința existenței atomilor și a moleculelor.

Rucker vorbește apoi despre noile date cu privire la alcătuirea atomilor din corpusculi (particule, electroni) încărcăți cu electricitate negativă și relevă concordanța rezultatelor obținute într-o serie de experiențe și calcule cu privire la mărimea moleculei : în „prima aproximație“

calculule indică un diametru de circa 100 de milimicroni (milioni de milimetri). Trecînd peste observațiile de ordin particular făcute de Rucker, precum și peste critica sa la adresa neovitalismului¹⁰², reproducem concluziile lui :

„Cei care diminuează valoarea ideilor care au călăuzit pînă acum progresul teoriei științifice admit prea des că nu putem opta decît pentru una din următoarele două afirmații contradictorii : ori că atomul și eterul sînt simple ficțiuni ale imaginației științifice, ori că teoria mecanică a atomilor și eterului — acum nedesăvîrșită, dar în cazul că ar putea fi desăvîrșită — ne-ar furniza o imagine completă și absolut exactă a realității. Există, după mine, o cale de mijloc“. Un om care se mișcă într-o cameră întunecoasă poate să distingă foarte neclar obiectele înconjurătoare, dar dacă nu se lovește de mobilă și nu încearcă să iasă prin oglindă crezînd că este o ușă înseamnă că unele lucruri le vede just. De aceea nu trebuie nici să renunțăm la pretenția de a pătrunde mai adînc decît ceea ce se vede la suprafața naturii, nici să avem pretenția că am smuls toate vălurile misterului care învăluie lumea înconjurătoare. „Putem concede că nu ne-am făcut încă o imagine pe deplin unitară nici despre natura atomilor, nici despre natura eterului în care există ei ; dar am încercat să arătăm că, cu tot caracterul aproximativ (tentative, adică textual : tatonant) al unora dintre teoriile noastre, cu toate multiplele dificultăți de ordin particular întîlnite, teoria atomilor... e în linii mari o teorie justă ; că atomii nu sînt numai noțiuni auxiliare (helps) ale matematicienilor (puzzled mathematicians), ci realități fizice“.

Așa și-a încheiat Rucker discursul. Cititorul poate vedea că oratorul nu s-a ocupat de gnoseologie, dar în fond a susținut, fără îndoială în numele marii mase a naturaliştilor, punctul de vedere al materialismului spontan. Esența poziției lui poate fi rezumată astfel : teoria fizicii este o imagine (din ce în ce mai exactă) a realității obiective. Lumea este materie în mișcare, pe care o cunoaștem din ce în ce mai profund. Inexactitățile filozofiei lui Rucker rezultă din apărarea, de loc obligatorie, a teoriei „mecanice“ (de ce nu electromagnetice ?) a miș-

cărilor eterului și din neînțelegerea corelației dintre adevărul relativ și cel absolut. Nu-i lipsește acestui fizician *decît* cunoașterea materialismului *dialectic* (dacă facem, bineînțeles, abstracție de foarte importante considerente practice care îi determină pe profesorii englezi să se intituleze „agnostici“).

Să vedem acum în ce mod a criticat această filozofie spiritualistul James Ward. „...Naturalismul nu e o știință — scrie el — și nici teoria mecanicistă a naturii, care îi servește ca bază, nu e o știință... Și deși naturalismul și științele naturii, teoria mecanicistă a lumii și mecanica privită ca știință sînt lucruri diferite din punct de vedere logic, la prima vedere însă ele se aseamănă foarte mult și sînt strîns legate din punct de vedere istoric. Nu există primejdia unei confundări a științelor naturii cu filozofia de orientare idealistă sau spiritualistă, deoarece această filozofie implică în mod necesar criticarea premiselor gnoseologice pe care știința le admite în mod inconștient...“ * Foarte adevărat! Științele naturii admit *în mod inconștient* că teoria lor reflectă realitatea obiectivă și *numai* o asemenea filozofie e compatibilă cu științele naturii! „...Altfel stau lucrurile cu naturalismul, care în domeniul teoriei cunoașterii e tot atît de inocent ca și știința însăși. Într-adevăr, naturalismul, ca și materialismul, e pur și simplu fizica tratată ca metafizică... Naturalismul e, fără îndoială, mai puțin dogmatic decît materialismul, deoarece face rezerve agnostice în privința naturii realității ultime; dar el insistă în mod categoric asupra primatului laturii materiale a acestui «Incognoscibil»...“

Materialismul înseamnă fizica tratată ca metafizică. Cunoaștem argumentul! Metafizică numesc ei recunoașterea realității obiective din afara omului: spiritualiștii adresează materialismului aceleași reproșuri ca și kantienii și humeiștii. E și lesne de înțeles: fără a înlătura realitatea *obiectivă* a lucrurilor, a corpurilor, a obiectelor cunoscute tuturor oamenilor, nu poate fi netezit drumul pentru „noțiuni reale“ în spiritul lui Rehmke!...

* James Ward. „Naturalism and Agnosticism“, vol. I, 1906, pag. 303.

„...Cînd se pune problema, filozofică în fond, cum ar putea fi sistematizată mai bine experiența în ansamblul ei“ (e plagiat de la Bogdanov, d-le Ward !), „naturalistul afirmă că trebuie să începem cu latura fizică. Numai aceste fapte sînt precise, bine determinate și aflate într-o conexiune riguroasă unele cu altele ; orice gînd care a făcut să palpите inima omului... poate să fie redus, ni se spune, la o redistribuire precis determinată a materiei și a mișcării... Fizicienii contemporani nu se încumetă să susțină de-a dreptul că afirmații de o asemenea importanță filozofică și de o asemenea amploare constituie concluzii legitime ale științei fizice (adică ale științelor naturii). Dar mulți dintre ei consideră că cei care caută să dezvăluie metafizica ascunsă, să demaște realismul fizic pe care se întemeiază teoria mecanică a lumii subminează valoarea științei...“ În același mod, zice Ward, e privită filozofia sa și de Rucker. „...În realitate însă, critica adusă de mine“ (acestei „metafizici“, pe care o detestă și toți machiștii) „se întemeiază în întregime pe concluziile unei școli a fizicii, dacă putem s-o numim astfel, școală care cîștigă adepți tot mai numeroși și devine tot mai influentă și care respinge acest realism aproape medieval... Acest realism n-a întîmpinat obiecții în decursul unui timp atît de îndelungat, încît răscoala împotriva lui este echivalată cu proclamarea anarhiei în știință. Ar fi însă într-adevăr extravagant ca oameni de talia unui Kirchhoff sau Poincaré — pentru a nu cita decît două nume remarcabile dintre multe altele — să fie bănuți că ar vrea «să submineze valoarea științei»... Pentru a-i distinge pe aceștia de vechea școală, pe care sîntem în drept s-o numim a realiștilor fizici, am putea s-o numim pe cea nouă școala simboलिștilor fizici. Acest termen nu e pe deplin fericit ales, dar în orice caz el subliniază o deosebire esențială între aceste două școli, deosebire care ne interesează în mod special în momentul de față. Problema controversată e foarte simplă. Ambele școli au ca punct de plecare, bineînțeles, aceeași experiență senzorială (perceptual); ambele utilizează sisteme abstracte de noțiuni, sisteme care diferă în amănunt, dar sînt iden-

tice în esență ; ambele recurg la aceleași procedee de verificare a teoriilor. Dar în timp ce una din ele consideră că se apropie din ce în ce mai mult de realitatea ultimă, lăsînd în urma ei tot mai multe aparențe, cealaltă consideră că substituie (is substituting) faptelor concrete și complexe scheme descriptive generalizate, menite să servească operațiilor intelectului... Nici una din ele nu se atinge de valoarea fizicii ca sistem de cunoștințe *despre* (subliniat de Ward) lucruri ; dezvoltarea ulterioară a fizicii și aplicațiile ei practice rămîn la fel de posibile și într-un caz, și în celălalt. Dar diferența filozofică (speculative) dintre cele două școli e enormă, și din acest punct de vedere este deosebit de important să știm care dintre ele are dreptate...“

Remarcabil de justă și de clară este formularea pe care o dă problemei acest spiritualist fățiș și consecvent. Într-adevăr, deosebirea dintre cele două școli ale fizicii contemporane este *numai* filozofică, numai gnoseologică. Într-adevăr, deosebirea fundamentală dintre ele constă *numai* în faptul că una din ele admite realitatea „ultimă“ (ar fi trebuit să se spună : obiectivă), care e reflectată de teoria noastră, pe cînd cealaltă contestă acest lucru, afirmînd că teoria este numai o sistematizare a experienței, un sistem de empiriosimboluri etc. etc. Descoperind noi forme de materie și noi forme de mișcare ale materiei, fizica nouă a pus pe tapet, în legătură cu răsturnarea vechilor noțiuni fizice, vechile probleme filozofice. Și dacă adepții orientărilor filozofice „de mijloc“ („pozitiviștii“, humeiștii, machiștii) nu sînt în stare să formuleze clar problema controversată, idealistul fățiș Ward a aruncat la o parte toate vălurile.

„...Rücker și-a consacrat mesajul prezidențial apărării realismului fizic împotriva interpretării simboliste, preconizată în ultimul timp de profesorii Poincaré, Poynting și de mine“ (pag. 305—306 ; în alte locuri din cartea sa, Ward adaugă la această listă numele lui Duhem, Pearson și Mach ; vezi vol. II, pag. 161, 63, 57, 75, 83 etc.).

„...Rücker vorbește mereu de «imagini mintale» și, în același timp, declară mereu că atomul și eterul sînt mai mult decît imagini mintale. Un asemenea mod de a raționa înseamnă în realitate următoarele: în cutare caz nu-mi pot crea altă imagine; de aceea realitatea trebuie să semene cu această imagine... Profesorul Rücker admite posibilitatea abstractă a unei alte imagini mintale... El admite chiar caracterul «aproximativ» (tentative) al unora dintre teoriile noastre, precum și multe «dificultăți de ordin particular». El nu face, la urma urmelor, decît să apere o ipoteză de lucru (a working hypothesis), ba chiar una care în ultima jumătate a secolului și-a pierdut în mare măsură prestigiul. Dar dacă teoria atomistă și alte teorii privitoare la structura materiei nu sînt decît ipoteze de lucru, ba chiar ipoteze strict limitate la fenomenele fizice, înseamnă că nu poate fi prin nimic justificată o teorie care afirmă că mecanismul este fundamentul a tot ce există și că el reduce la epifenomene faptele vieții și ale spiritului, adică le face, ca să zicem așa, cu o treaptă mai fenomenale, cu o treaptă mai puțin reale decît materia și mișcarea. Aceasta este teoria mecanicistă a lumii, și, dacă profesorul Rücker nu vrea s-o susțină în mod expres, controversa noastră devine lipsită de obiect» (pag. 314—315).

Este, desigur, absurd să se spună că materialismul consideră „mai puțin” reală conștiința sau consideră obligatoriu un tablou „mecanic”, iar nu unul electromagnetic sau vreunul incomparabil mai complex al lumii ca *materie în mișcare*. Dar idealistul fățiș Ward *surprinde* cu o adevărată virtuozitate de scamator, mult mai bine decît machiștii noștri (acești idealști confuzi), părțile slabe ale materialismului naturalist-științific, „spontan”, ca, de pildă, incapacitatea lui de a explica raportul dintre adevărul relativ și cel absolut. Ward se dă peste cap și declară că, din moment ce adevărul e relativ, aproximativ, din moment ce nu face decît „să dibuiască” esența lucrurilor, înseamnă că el nu poate să reflecte realitatea! Foarte just este, în schimb, modul în care acest spiritualist pune problema atomilor etc. ca „ipoteză de

lucru“. Fideismul contemporan, cult (pe care Ward îl deduce direct din spiritualismul său) *nici nu se gîndește să pretindă* mai mult decît ca noțiunile științelor naturii să fie declarate „ipoteze de lucru“. Noi vă vom lăsa știința, d-lor naturaliști, iar dv. lăsați-ne gnoseologia, filozofia — aceasta este condiția concubinajului dintre teologi și profesori în țările capitaliste „înaintate“.

Cît privește celelalte puncte ale gnoseologiei lui Ward, pe care el le pune în legătură cu fizica „nouă“, trebuie să menționăm aici și lupta înverșunată *împotriva materiei*. Ce e materia? Ce e energia? — Întrebă Ward, ironizînd pletora de ipoteze și caracterul lor contradictoriu. Eter sau eteruri? Vreun nou „lichid perfect“, căruia i se atribuie în mod arbitrar calități noi și neverosimile! Și Ward conchide: „Nu găsim nimic precis în afară de mișcare. Căldura e o formă a mișcării, elasticitatea e o formă a mișcării, lumina și magnetismul sînt forme ale mișcării. Însăși masa se dovedește a fi la urma urmei, după cum se presupune, o formă a mișcării, și anume mișcarea a ceva care nu este nici corp solid, nici lichid și nici gaz, nu constituie propriu-zis un corp și nici un agregat de corpuri, nu e fenomen și nu trebuie să fie nici noumen — un adevărat apeiron* (termen din filozofia greacă = ceea ce e infinit, nemărginit), căruia îi putem aplica propriile noastre caracteristici“ (I, 140).

Rupînd mișcarea de materie, spiritualistul rămîne consecvent cu sine însuși. Mișcarea corpurilor devine în natură mișcarea a ceea ce nu e corp cu masă constantă, mișcarea unei încărcături necunoscute de electricitate necunoscută într-un eter necunoscut, — această dialectică a transformărilor *materiale* ce se efectuează în laborator și pe scară industrială nu constituie în ochii idealistului (ca și în ochii marelui public și ai machiștilor) o confirmare a dialecticii materialiste, ci un argument împotriva materialismului: „...Teoria mecanicistă ca explicație obligatorie (professed) a lumii primește o lovitură de moarte din

* În prima ediție tradus de Lenin prin: ceea ce e dincolo de domeniul experimentel, ceea ce nu poate fi cunoscut. — *Nota. red.*

partea progresului fizicii mecaniciste însăși" (143)... Lumea este materie în mișcare, replicăm noi, iar legile mișcării acestei materii sînt reflectate de mecanică în ceea ce privește mișcările lente și de teoria electromagnetică în ceea ce privește mișcările rapide... „Atomul extins, solid, indestructibil a fost totdeauna reazemul concepției materialiste despre lume. Din nefericire însă pentru această concepție, atomul extins n-a corespuns exigențelor (was not equal to the demands) în fața cărora l-a pus progresul cunoștințelor noastre" (144)... Destructibilitatea atomului, ineputabilitatea lui, variabilitatea tuturor formelor materiei și ale mișcării ei au fost totdeauna reazemul materialismului dialectic. În natură toate hotarele sînt convenționale, relative, mobile, exprimînd faptul că mintea noastră se apropie de cunoașterea materiei, dar aceasta nu dovedește nicidecum că însăși natura, materia n-ar fi decît un simbol, un semn convențional, adică un produs al minții noastre. Electronul raportat la atom e ca un punct din această carte raportat la volumul unui edificiu de 30 de stînjeni lungime, 15 stînjeni lățime și $7\frac{1}{2}$ stînjeni înălțime (Lodge), el se mișcă cu o viteză de aproximativ 270 000 de kilometri pe secundă, masa lui variază o dată cu viteza; el face 500 de trilioane de rotații pe secundă, — toate acestea sînt mult mai complicate decît vechea mecanică, dar în același timp nu reprezintă altceva decît mișcarea materiei în spațiu și în timp. Mintea omenească a descoperit în natură multe lucruri neobișnuite și va descoperi și mai multe, sporindu-și astfel puterea asupra naturii, dar aceasta nu înseamnă că natura ar fi o creație a minții noastre sau a unei minți abstracte, adică a dumnezeului lui Ward, a „substituirii" lui Bogdanov etc.

„...Promovat în mod riguros (rigorously) ca teorie a lumii reale, acest ideal (idealul „mecanicismului") ne duce la nihilism: toate schimbările sînt mișcări, căci mișcările sînt singurele schimbări pe care le putem cunoaște, iar pentru a putea fi cunoscut de noi ceea ce se mișcă trebuie, la rîndul lui, să fie tot mișcare" (166)... „Așa cum am încercat să arăt, tocmai progresul fizicii constituie cel mai

puternic mijloc de luptă împotriva credinței prostești în materie și în mișcare, împotriva considerării ei ca substanță ultimă (înmost) și nu ca cel mai abstract simbol al totalității existenței... Prin mecanicism pur nu vom ajunge niciodată la Dumnezeu" (180)..

Dar asta începe să semene ca două picături de apă cu „Eseurile «asupra» filozofiei marxiste"! Ați face bine, d-le Ward, să vă adresați lui Lunacearski și lui Iușkevici, lui Bazarov și lui Bogdanov : ei propovăduiesc absolut același lucru, deși „ceva mai timid" decât dv.

5. CELE DOUĂ ORIENTĂRI DIN FIZICA CONTEMPORANĂ ȘI IDEALISMUL GERMAN

În 1896, în prefața sa la ediția a 5-a a „Istoriei materialismului", falsificată de Fr. Albert Lange, cunoscutul idealist kantian Hermann Cohen scria pe un ton solemn și triumfător (S. XXVI) : „Idealismul teoretic a început să zdruncine materialismul naturaliștilor și poate că în curînd îl va învinge definitiv". „Idealismul îmbibă (durchwirkt) fizica modernă". „Atomismul a trebuit să cedeze în fața dinamismului". „Întorsătura surprinzătoare constă în faptul că tocmai aprofundarea problemelor chimice ale substanței a fost sortită să ducă la înfrîngerea principială a concepției materialiste despre materie. Așa cum Tales a degajat pentru prima oară noțiunea abstractă de materie, asociindu-i însă considerații speculative asupra electronului, tot așa teoriei electricității i-a fost dat să provoace o răsturnare radicală în concepția despre materie și să ducă, prin transformarea materiei în forță, la victoria idealismului" (XXIX).

H. Cohen distinge tot atât de clar și de categoric ca J. Ward orientările filozofice *fundamentale*, fără a se pierde (ca machiștii noștri) în măruntele deosebiri dintre cutare sau cutare idealism energetic, simbolic, empiriocritic, empiriomonist etc. Cohen ia tendința filozofică *fundamentală* a acelei școli din domeniul fizicii care este actualmente legată de numele lui Mach, Poincaré ș.a. și o caracterizează pe drept cuvînt ca o tendință *idealistă*. „Transformarea materiei în forță" este aici pentru Cohen principala cucerire a idealismului, exact ca pentru natu-

raliştii „vizionari“ pe care îi demasca în 1869 J. Dietzgen. Electricitatea este declarată aliată a idealismului pentru că a distrus vechea teorie despre structura materiei, a descompus atomul, a descoperit forme noi de mişcare materială atît de deosebite de cele vechi, atît de puţin cercetate, atît de puţin studiate încă, atît de neobişnuite şi de „miraculoase“ încît se creează posibilitatea de a strecura o teorie care să interpreteze natura ca o mişcare *imaterială* (spirituală, mintală, psihică). Limita de ieri a cunoaşterii particulelor infinit de mici ale materiei a dispărut; prin urmare, conchide filozoful idealist, a dispărut materia (dar gîndirea a rămas). Orice fizician şi orice inginer ştie că electricitatea e o mişcare (materială), dar nimeni nu ştie precis ce anume se mişcă aici; prin urmare, conchide filozoful idealist, îi putem păcăli pe oamenii fără pregătire filozofică, făcîndu-le o propunere ademenitor de „economică“ : *să concepem mişcarea fără materie...*

H. Cohen vrea să şi-l facă aliat pe renumitul fizician Heinrich Hertz. Hertz e al nostru, e kantian, în lucrările lui se pot găsi pasaje în care este recunoscut aprioricul ! Nu, Hertz e al nostru, e machist, replică Kleinpeter, pentru că în lucrările lui poate fi întrezărită „aceeaşi concepţie subiectivistă ca şi la Mach asupra esenţei noţiunilor noastre“ *. Această amuzantă ciorovăială pe tema *al cui* e Hertz ne oferă un exemplu grăitor de felul în care filozofii idealişti se agaţă de cea mai mică eroare, de cea mai mică lipsă de claritate în scrierile naturaliştilor renumiţi, pentru a justifica printr-o argumentare uşor renovată pledoaria lor în favoarea fideismului. Într-adevăr, în introducerea filozofică la „Mecanica“ ** sa, H. Hertz se situează pe punctul de vedere obişnuit al naturalistului care e intimidat de urletele profesurii împotriva „metafizicii“ materialismului, dar care nicidecum nu se poate lepăda de convingerea spontană că lumea exterioară există în mod real. Acest fapt este recunoscut chiar de Kleinpeter, care, pe de o parte, bombardează masa de cititori cu broşurele de popularizare pe de-a-ntregul false despre

* „Archiv für systematische Philosophie“, Bd. V, 1898—1899, SS. 169—170.

** Heinrich Hertz. „Gesammelte Werke“, Bd. 3, Leipzig, 1894, în special SS. 1, 2, 49.

teoria gnoseologică a științelor naturii, broșurele în care Mach figurează alături de Hertz, iar pe de altă parte, în articolele sale filozofice de specialitate, recunoaște că, „în opoziție cu Mach și Pearson, Hertz mai este stăpînit de prejudecata că întreaga fizică poate fi explicată în mod mecanicist” *, că el păstrează noțiunea de „lucru în sine” și „punctul de vedere obișnuit al fizicienilor”, că Hertz „mai este încă convins de existența lumii în sine” ** etc.

Nu este lipsită de interes părerea lui Hertz despre energetică. „Dacă ne-am întreba — scria el — de ce propriuzis preferă fizica contemporană să întrebuițeze în considerațiile ei limbajul energeticii, răspunsul ar fi următorul : pentru că acesta este mijlocul cel mai comod de a evita să vorbească despre lucruri pe care le cunoaște foarte puțin... Sîntem, desigur, cu toții convinși că materia ponderabilă se compune din atomi și avem reprezentări destul de precise despre mărimea lor și despre mișcările lor în anumite cazuri. Dar forma atomilor, coeziunea lor, mișcările lor — toate ne sînt, în majoritatea cazurilor, complet necuroscute... De aceea reprezentările noastre despre atomi constituie ele înseși un important și interesant obiect de cercetări ulterioare și în nici un caz nu sînt tocmai indicate pentru a servi ca bază solidă unor teorii matematice” (op. cit., III, 21). Hertz se aștepta ca studierea ulterioară a eterului să lămurească „esența vechii materii, a inerției și a forței gravitaționale” (I, 354).

De aici se vede că Hertz nici nu concepe posibilitatea unei teorii nematerialiste a energiei. Filozofii au găsit în energetică un pretext pentru a fugi de la materialism la idealism. Naturalistul vede însă în energetică un mijloc convenabil de a expune legile mișcării materiale într-o perioadă în care fizicienii, dacă ne putem exprima astfel, au plecat de la atom, dar nu au ajuns încă la electron. Această perioadă mai continuă în bună parte și astăzi : ipotezele se țin lanț ; despre electronul pozitiv nu se știe absolut nimic ; nu sînt decît trei luni de cînd (la 22 iunie 1908) Jean Becquerel a comunicat Academiei de

* „Kantstudien”, VIII. Band, 1903, S. 309.

** „The Monist”, vol. XVI, 1906, nr. 2, pag. 164 ; articolul despre „monismul” lui Mach.

Științe din Franța că a reușit să găsească această „nouă parte constitutivă a materiei“ („Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences“, p. 1311). Cum să nu profite filozofia idealistă de împrejurarea atât de avantajoasă că mintea omenească e abia în „căutarea“ „materiei“; prin urmare, materia nu e decît un „simbol“ etc.

Un alt idealist german, de o nuanță mult mai reacționară decît Cohen, și anume Eduard von Hartmann, a consacrat o întreagă carte „Concepției despre lume a fizicii moderne“ („Die Weltanschauung der modernen Physik“, Leipzig, 1902). Pe noi, firește, nu ne interesează considerațiile speciale ale acestui autor despre varietatea de idealism pe care o susține el. Pentru noi e important să arătăm doar că și acest idealist constată aceleași fenomene care au fost constatate și de Rey, și de Ward, și de Cohen. „Fizica contemporană s-a dezvoltat pe un teren realist — spune E. Hartmann — și numai curentele neokantian și agnostic ale epocii noastre au făcut ca rezultatele finale ale fizicii să fie interpretate în spirit idealist“ (218). După părerea lui E. Hartmann, la baza fizicii moderne se află trei sisteme gnoseologice: hilocinetica (de la cuvintele grecești hyle = materie și kinesis = mișcare, adică sistemul în cadrul căruia fenomenele fizice sînt considerate ca mișcare a materiei), energetica și dinamismul (în care se admite că există forță fără materie). Idealistul Hartmann susține, bineînțeles, „dynamismul“ și deduce din el că legile naturii sînt ideea universală; într-un cuvînt, el „substituie“ naturii fizice psihicul. În același timp însă el se vede nevoit să admită că de partea hilocineticii se află majoritatea fizicienilor, că acest sistem „este cel mai des folosit“ (190) și că un serios neajuns al lui este „materialismul și ateismul cu care ne amenință hilocinetica pură“ (189). Energetica este pe bună dreptate considerată de autor drept un sistem intermediar, pe care el îl numește agnosticism (136). E adevărat că ea este „un aliat al dinamismului pur, căci înlătură materia“ (S. VI și 192), dar lui Hartmann nu-i place agnosticismul ei, acest soi de „anglomanie“ care contrazice adevăratul idealism al unui ultrareacționar neaoș german.

E cât se poate de instructiv să-l vezi pe acest idealist pătruns de un intransigent spirit de partid (în filozofie oamenii fără partid sînt de o obtuzitate tot atît de iremediabilă ca și în politică) explicînd fizicienilor ce înseamnă, propriu-zis, a urma cutare sau cutare linie gnoseologică. „Foarte puțini dintre fizicienii care se lasă antrenați de această modă — scrie Hartmann cu privire la interpretarea idealistă a ultimelor rezultate ale fizicii — își dau pe deplin seama de toată importanța și de toate consecințele unei asemenea interpretări. Ei n-au observat că fizica, cu legile ei speciale, și-a păstrat un sens propriu numai în măsura în care, în pofida idealismului lor, fizicienii s-au menținut în cadrul unor premise fundamentale *realiste*, și anume existența lucrurilor în sine, modificarea lor reală în timp, cauzalitatea reală... Numai în cadrul acestor premise realiste (valoarea transcendentală a cauzalității, a timpului, a spațiului tridimensional), adică numai dacă se consideră că natura, despre ale cărei legi vorbesc fizicienii, coincide cu imperiul lucrurilor în sine..., poate fi vorba de legi ale naturii ca ceva deosebit de legile psihologice. Numai dacă legile naturii acționează într-un domeniu independent de gîndirea noastră ele pot servi ca explicație a faptului că concluziile pe care le deducem cu necesitate logică din imaginile noastre mintale se dovedesc a fi la rîndul lor imaginile unor consecințe care decurg, în virtutea unei necesități naturale, din acel ceva necunoscut pe care aceste imagini îl reflectă sau îl simbolizează în conștiința noastră“ (218—219).

Hartmann își dă bine seama că idealismul noii fizici e o simplă *modă* și nu o serioasă cotitură filozofică care s-o îndepărteze definitiv de materialismul științific-naturalist; de aceea el explică just fizicienilor că pentru a transforma această „modă“ într-un idealism filozofic consecvent și unitar, este nevoie de o prefacere radicală a doctrinei care proclamă realitatea obiectivă a timpului, a spațiului, a cauzalității și a legilor naturii. Nu numai atomii, electronii, eterul trebuie să fie considerați simple simboluri, simple „ipoteze de lucru“, ci și timpul, spațiul, legile naturii și întreaga lume exterioară trebuie să

fie declarate „ipoteze de lucru“. Sau materialism, sau substituirea universală a psihicului în locul întregii naturi fizice; sînt mulți care ar vrea să pună în aceeași oală aceste două lucruri, dar Bogdanov și cu noi nu ne numărăm printre ei.

Dintre fizicienii germani, Ludwig Boltzmann, decedat în 1906, a combătut în mod sistematic curentul machist. După cum am mai arătat, el a opus „pasiunii pentru noile dogme gnoseologice“ demonstrația simplă și clară a faptului că machismul nu e decît solipsism (vezi mai sus, cap. I, § 6). Boltzmann se teme, firește, să se declare materialist și chiar specifică în mod expres că nu este cîtuși de puțin împotriva existenței lui Dumnezeu *. Dar teoria sa gnoseologică este în esență o teorie materialistă și — după cum constată S. Günther, autorul unei lucrări de istorie a științelor naturii în secolul al XIX-lea ** — exprimă părerea majorității naturaliștilor. „Noi deducem existența tuturor lucrurilor — spune L. Boltzmann — din impresiile pe care ele le produc asupra simțurilor noastre“ (op. cit., pag. 29). Teoria este o „imagine“ (sau o copie) a naturii, a lumii exterioare (77). Celor care susțin că materia e numai un complex de senzații ale simțurilor, Boltzmann le replică că în acest caz nici ceilalți oameni nu sînt altceva decît senzații ale celui ce vorbește (168). Acești „ideologi“, cum îi numește uneori Boltzmann pe filozofii idealști, ne zugrăvesc „un tablou subiectiv al lumii“ (176), pe cînd el preferă „un tablou obiectiv, mai simplu, al lumii“. „Idealistul spune: afirmația că materia există tot așa cum există senzațiile noastre se aseamănă cu părerea unui copil că piatra pe care el o lovește simte durere. Realistul spune: părerea că e de neimaginat cum ar putea psihicul să provină din materie și chiar din jocul atomilor se aseamănă cu părerea unui incult care afirmă că de la Pămînt la Soare nu poate fi o distanță de 20 000 000 de mile pentru că el nu-și poate imagina așa ceva“ (186). Boltzmann nu renunță la idea-

* Ludwig Boltzmann. „Populäre Schriften“, Leipzig, 1905, S. 187.

** Siegmund Günther. „Geschichte der anorganischen Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert“, Berlin, 1901, SS. 942 și 941.

lul științei de a înfățișa spiritul și voința ca „efecte complexe ale unor particule de materie” (396).

L. Boltzmann a polemizat de repetate ori, din punctul de vedere al fizicii, cu energetica lui Ostwald, demonstrând că formula energiei cinetice (jumătatea masei înmulțită cu pătratul vitezei) n-a putut fi nici răsturnată și nici înlăturată de Ostwald, care se învîrtește într-un cerc vicios, deducînd mai întîi energia din masă (adică adoptă formula energiei cinetice) și definind după aceea masa ca energie (S. 112, 139). Aceasta îmi amintește felul în care a expus Bogdanov, în cartea a treia a „Empirio-monismului”, concepțiile lui Mach. „În știință — scrie Bogdanov referindu-se la „Mecanica” lui Mach — noțiunea de materie se reduce la coeficientul masei așa cum apare el în ecuațiile mecanicii, coeficient care, analizat mai îndeaproape, se dovedește a fi mărimea inversă a accelerației în cazul acțiunii reciproce a două complexe fizice, adică a două corpuri” (146). Se înțelege că, dacă luăm ca unitate un corp oarecare, mișcarea (mecanică) a tuturor celorlalte corpuri poate fi exprimată printr-un simplu raport de accelerație. De pe urma acestui fapt însă, „corpurile” (adică materia) nu dispar, nu încetează să existe independent de conștiința noastră. Atunci cînd lumea întreagă va fi redusă la mișcări ale electronilor, electronul va putea fi eliminat din toate ecuațiile tocmai pentru că va fi subînțeles peste tot, iar corelația dintre grupurile sau agregatele de electroni se va reduce la accelerația lor reciprocă dacă formele mișcării ar fi tot atît de simple ca în mecanică.

Combătînd fizica „fenomenologică” a lui Mach & Co., Boltzmann afirma că „cei care cred că înlătură atomistica cu ajutorul unor ecuații diferențiale nu văd pădurea din cauza copacilor” (144). „Dacă nu ne facem iluzii asupra importanței ecuațiilor diferențiale, nu încape îndoială că tabloul lumii (exprimat cu ajutorul unor ecuații diferențiale) va fi totuși în mod necesar un tablou atomistic, adică un tablou care ne va arăta cum se schimbă în timp, potrivit anumitor reguli, un număr uriaș de

lucruri situate în spațiul cu trei dimensiuni. Aceste lucruri pot fi, bineînțeles, de același fel sau diferite, invariabile sau variabile“ etc. (156). „Este într-un totu evident — declara Boltzmann în 1899, într-un referat prezentat la un congres al naturaliștilor ținut la München — că pentru fizica fenomenologică ecuațiile diferențiale nu sînt decît un simplu paravan; în realitate ea pornește tot de la particule (Einzelnwesen) de felul atomilor. Și deoarece aceste entități trebuie să fie reprezentate ca avînd în diferite grupuri de fenomene însușiri diferite, ceea ce complică mult lucrurile, în scurt timp se va vedea din nou că e nevoie de o atomistică mai simplă, unitară“ (pag. 223). „Teoria electronilor se dezvoltă tocmai în direcția unei teorii atomistice a tuturor fenomenelor electricității“ (pag. 357). Unitatea naturii iese la iveală în „surprinzătoarea analogie“ a ecuațiilor diferențiale privind diferitele domenii de fenomene. „Aceleași ecuații pot servi la rezolvarea unor probleme de hidrodinamică și la exprimarea teoriei potențialelor. Teoria vîrtejurilor din lichide și teoria frecării gazelor (Gasreibung) prezintă o surprinzătoare analogie cu teoria electromagnetismului etc.“ (7). Adepții „teoriei substituiri universale“ nu vor reuși nicidecum să se eschiveze de la întrebarea cui a putut să-i vină în minte „să substituie“ atît de uniform natura fizică.

Ca și cum ar răspunde celor care nu mai vor să știe de „fizicianul de școală veche“, Boltzmann arată în mod amănunțit cum unii specialiști în „chimia fizică“ adoptă punctul de vedere gnoseologic contrar machismului. Vau-bel, autorul unei lucrări, care, după părerea lui Boltzmann, este „una dintre cele mai bune“ lucrări de sinteză apărute în 1903, „adoptă o atitudine categoric ostilă fizicii fenomenologice, atît de des lăudată“ (381). „El tinde să-și formeze o idee cît mai concretă și mai intuitivă asupra naturii atomilor și moleculelor, precum și asupra forțelor care acționează între acestea, străduindu-se să pună în concordanță această idee cu cele mai noi experiențe din acest domeniu“ (ionii, electronii, radiul, efectul Zeeman etc.). „Acest autor se menține în mod riguros

pe poziția dualismului materie-energie*, expunând separat legea conservării materiei și legea conservării energiei. În ceea ce privește materia, el de asemenea se menține pe terenul dualismului materie ponderabilă-eter, dar acesta din urmă este considerat a fi material în sensul cel mai strict al cuvântului" (381). În volumul al II-lea al lucrării sale (teoria electricității), acest autor „adoptă din capul locului punctul de vedere potrivit căruia fenomenele electrice sînt determinate de interacțiunea și de mișcarea unor particule de felul atomilor, și anume electronii" (383).

Prin urmare, ceea ce a fost recunoscut de spiritualistul J. Ward în privința Angliei se confirmă și în privința Germaniei, și anume că fizicienii școlii realiste sistematizează faptele și descoperirile din ultimii ani cu tot atîta succes ca și fizicienii școlii simboliste, iar deosebirea esențială dintre unii și ceilalți constă „numai" în punctul de vedere gnoseologic**.

6. CELE DOUA ORIENTĂRI DIN FIZICA CONTEMPORANĂ ȘI FIDEISMUL FRANCEZ

Nu mai puțin energic s-a agățat de oscilările fizicii machiste filozofia idealistă din Franța. Am văzut mai înainte cum au întîmpinat neocriticistii „Mecanica" lui Mach, relevînd imediat caracterul idealist al bazelor filozofiei lui Mach. Machistul francez Poincaré (Henri) a

* Boltzmann vrea să spună că autorul nu încearcă să conceapă mișcarea fără materie. „Dualismul" nu are ce căuta aici. Monismul filozofic și dualismul filozofic constau în promovarea consecventă sau inconsecventă a materialismului sau a idealismului.

** Lucrarea lui Erich Becher asupra „premiselor filozofice ale științelor exacte ale naturii" (*Erich Becher, „Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften"*, Leipzig, 1907), pe care am citit-o după ce am terminat de scris cartea de față, confirmă cele arătate în acest paragraf. Situîndu-se pe poziții apropiate de punctul de vedere gnoseologic al lui Helmholtz și Boltzmann, adică pe pozițiile unui materialism „îmîd" și inconsecvent, autorul consacră lucrarea sa apărării și interpretării principiilor fundamentale ale fizicii și chimiei. Această apărare se transformă, firește, într-o luptă cu orientările machiste (cf. S. 91 etc.) în fizică, orientare care este la modă, dar care întîmpină o opoziție din ce în ce mai energică. E. Becher caracterizează pe bună dreptate acest curent drept „pozitivism subiectivist" (S. III), arătînd că centrul de greutate al combaterii lui se reduce la demonstrarea „ipotezelor" lumii exterioare (cap. II—VII), la demonstrarea „existenței lumii exterioare independent de percepțiile omului" (von Wabrgenommenwerden unabhängige Existenz). Negarea acestei „ipoteze" îi duce deseori pe machiști la *solipsism* (S. 78—82 etc.). Părerea lui Mach că singurul obiect al științelor

avut în această privință un succes și mai mare. Filozofia idealistă cea mai reacționară, care ajunge la concluzii net fideiste, s-a agățat îndată de teoria lui. Un reprezentant al acestei filozofii, Le Roy, raționa în modul următor: adevărurile științifice nu sînt decît semne convenționale, simboluri; ați renunțat la absurdele pretenții „metafizice” de a cunoaște realitatea obiectivă; fiți deci logic și recunoașteți împreună cu noi că știința are numai o valoare practică *într-un* domeniu al activității umane și că religia are o *valoare tot atît de reală* ca și știința *într-un alt* domeniu de activitate; știința „simbolică”, știința machistă, n-are dreptul să nege teologia. Lui H. Poincaré i-a fost rușine că din teoria sa se trag asemenea concluzii și, în cartea sa „Valoarea științei”, le-a atacat în mod special. Priviți însă ce poziție gnoseologică a trebuit el să adopte ca să se debaraseze de aliați de soiul lui Le Roy. „D-l Le Roy — scrie Poincaré — declară rațiunea iremediabil neputincioasă numai pentru a lăsa mai mult loc altor izvoare de cunoaștere, și anume inimii, sentimentului, instinctului sau credinței” (214—215). „Eu nu-l pot urma pînă la capăt pe acest drum”: legile științei nu sînt decît convenții, simboluri, dar „dacă «rețetele» științifice au valoare ca reguli de acțiune e pentru că știm că aplicarea lor asigură, în linii generale cel puțin, succesul. Dar a ști acest lucru înseamnă a ști ceva, și, dacă așa stau lucrurile, cum puteți spune că nu putem ști nimic?” (219).

naturii îl constituie „senzațiile și complexe lor și nu lumea exterioară” (S. 138), Becher o califică drept „monism de senzații” (Empfindungsmonismus) și o clasează printre „orientările pur consenționale”. Acest termen greoi și stupid e derivat din latinescul conscientia, conștiință, și nu înseamnă nimic altceva decît idealism filozofic (cf. S. 156). În ultimele două capitole ale cărții sale, E. Becher compară destul de bine teoria veche, mecanicistă, a materiei și tabloul vechi, mecanicist, al lumii cu teoria nouă, electrică, a materiei și tabloul nou, electric, al lumii (concepția „cinetică-elastică” a naturii, cum spune autorul, și concepția ei „cinetică-electrică”). Această din urmă concepție, întemeiată pe teoria electronilor, constituie un pas înainte în cunoașterea unității lumii; pentru ea, „elementele lumii materiale sînt sarcini electrice” (Ladungen) (S. 223). „Orice concepție pur cINETICĂ a naturii nu cunoaște decît un număr de lucruri în mișcare, indiferent dacă se numesc electroni sau altfel; starea de mișcare a acestor corpuri în orice moment este în mod riguros legic determinată de poziția și de starea mișcării lor în momentul precedent” (225). Principalul neajuns al cărții lui E. Becher este că autorul nu cunoaște de loc materialismul dialectic. Această necunoaștere îl duce deseori la confuzii și la absurdități, asupra cărora nu ne putem opri aici.

H. Poincaré invocă criteriul practicii. Procedînd astfel însă, el nu face decît să deplaseze problema în loc de a o rezolva, pentru că acest criteriu poate fi interpretat atît în sens subiectiv cît și în sens obiectiv. Le Roy admite și el acest criteriu pentru știință și industrie; el nu contestă decît afirmația că acest criteriu ar fi o dovadă a adevărului *obiectiv*, căci această negare îi este suficientă pentru a putea proclama adevărul subiectiv al religiei alături de adevărul subiectiv (deci inexistent în afara omenirii) al științei. H. Poincaré își dă seama că în controversa cu Le Roy nu se poate limita la invocarea practicii și de aceea trece la problema obiectivității științei. „Care e criteriul obiectivității științei? Exact același ca și criteriul credinței noastre în existența obiectelor exterioare. Aceste obiecte sînt reale, fiindcă senzațiile pe care ni le provoacă ele (qu'ils nous font éprouver) ne apar unite prin nu știu ce ciment indestructibil și nu prin jocul efemer al întîmplării“ (269—270).

E foarte posibil ca autorul unui asemenea raționament să fie un mare *fizician*. Dar este neîndoielnic că în calitate de filozof îl pot lua în serios numai alde Vorosilov-Iușkevici. Ei s-au grăbit să declare nimic materialismul, și anume nimic de o „teorie“ care chiar la primul atac al fideismului *se refugiază sub aripa materialismului!* Căci e materialism de cea mai pură speță să consideri că senzațiile ne sînt provocate de obiecte reale și că „credința“ în obiectivitatea științei e identică cu „credința“ în existența obiectivă a obiectelor exterioare.

„...Se poate spune, de pildă, că eterul nu e mai puțin real decît oricare alt corp exterior“ (270).

Ce zarvă ar fi făcut machiștii dacă aceste cuvinte ar fi fost spuse de un materialist! Cîte spirite anoste s-ar fi debitat pe tema „materialismului eteric“ etc. Dar întemeietorul celui mai nou empiriosimbolism nu se jeneză să declare după numai cinci pagini: „Tot ce nu e gîndire e neant pur; căci nu putem gîndi nimic altceva în afară de gîndire“ (276). Vă înșelați, d-le Poincaré, lucrările dv. demonstrează că există oameni care pot gîndi numai absurdități. Printre ei se numără și cunoscutul confuzionist

Georges Sorel, care afirmă că „primele două părți” ale cărții lui Poincaré despre valoarea științei „sînt scrise în spiritul lui Le Roy” și că de aceea ambii filozofi ar putea „să cadă de acord” asupra următoarelor : e iluzorie încercarea de a stabili identitatea științei și a universului ; nu este necesar să ne întrebăm dacă știința poate cunoaște natura, e de ajuns că ea concordă cu mecanismele create de noi (Georges Sorel : „Les préoccupations métaphysiques des physiciens modernes”, Paris, 1907, p. 77, 80, 81).

Dar dacă în ceea ce privește „filozofia” lui Poincaré ne putem limita s-o menționăm în trecut, în schimb lucrările lui A. Rey reclamă o analiză mai amănunțită. Am arătat mai sus că cele două orientări fundamentale din fizica contemporană, pe care Rey le numește „conceptualistă” și „neomecanicistă”, se reduc la deosebirea dintre gnoseologia idealistă și cea materialistă. Să vedem acum în ce mod rezolvă pozitivistul Rey o sarcină diametral opusă celei pe care și-au propus-o spiritualistul J. Ward și idealistii H. Cohen și E. Hartmann, și anume sarcina de a nu-și însuși erorile filozofice ale fizicii noi, devierea ei spre idealism, ci de a corecta aceste greșeli, de a dovedi ilegitimitatea concluziilor idealiste (și fideiste) ce se trag din fizica nouă.

Prin toată lucrarea lui A. Rey trece ca un fir roșu constatarea faptului că de noua teorie conceptualistă (machistă) a fizicii s-au agățat *fideismul* (pag. II, 17, 220, 362 etc.) și „*idealismul filozofic*” (200), scepticismul privind drepturile rațiunii și ale științei (210, 220), subiectivismul (311) etc. De aceea pe bună dreptate și-a axat A. Rey lucrarea pe analiza „părerilor fizicienilor asupra valorii obiective a fizicii” (3).

Și care sînt rezultatele acestei analize ?

Să luăm o noțiune fundamentală : noțiunea de experiență. Rey ne încredințează că interpretarea subiectivistă a acestei noțiuni în teoria lui Mach (pentru mai multă concizie și simplificare, îl considerăm pe acesta din urmă ca reprezentant al școlii pe care Rey o numește conceptualistă) se datorește pur și simplu unei neînțele-

geri. E adevărat că una dintre „principalele trăsături noi ale filozofiei de la sfârșitul secolului al XIX-lea” este aceea că „empirismul, din ce în ce mai subtil și mai nuanțat, duce la fideism, la recunoașterea supremației credinței, — el, care a fost cândva o armă puternică în lupta scepticismului împotriva afirmațiilor metafizicii. Nu se datorește oare aceasta faptului că, în fond, a fost denaturat încetul cu încetul, prin nuanțe imperceptibile, sensul real al cuvântului «experiență»? În realitate, experiența, dacă o repunem în condițiile ei de existență, în cadrul științei experimentale care îi dă precizie și fi-nețe, ne duce la necesitate și la adevăr” (398). Nu încapă îndoială că întregul machism, în sensul larg al acestui cuvânt, nu e decît o denaturare prin nuanțe imperceptibile a sensului real al cuvântului „experiență” ! Dar cum corectează Rey această denaturare, pe care el o pune numai pe seama fideiștilor, dar nu și pe seama lui Mach însuși? Ascultați: „Experiența este, prin definiție, cunoașterea obiectului. În știința fizică această definiție e mai la locul ei decît oriunde... Experiența este ceea ce nu se află sub puterea spiritului nostru, ceea ce nu poate fi schimbat de dorințele noastre, de voința noastră, ceea ce este dat, ceea ce nu este creat de noi. Experiența e obiectul în fața (en face du) subiectului” (314).

Aveți aici un exemplu care ilustrează în chip grăitor apărarea pe care Rey o face machismului ! De cîtă clar-viziune genială a dat dovadă Engels cînd a dat acestui tip modern de adepți ai fenomenalismului și agnosticis-mului în filozofie epitetul caracteristic de „materialiști timizi”. Pozitivist și fenomenalist zelos, Rey este un exemplar reprezentativ al acestui tip. Dacă experiența e „cunoașterea obiectului”, dacă „experiența e obiectul în fața subiectului”, dacă experiența constă în faptul că „ceva din afara (quelque chose du dehors) există și există în mod necesar” (se pose et en se posant s’impose, p. 324), toate acestea ne duc, evident, la materialism ! Fenome-nalismul lui Rey, zelul cu care el subliniază că nu există nimic în afara senzațiilor, că obiectiv este ceea ce are o valabilitate generală etc. etc., toate acestea nu sînt decît

o frunză de viță, o simplă disimulare verbală a materialismului, din moment ce ni se spune :

„Obiectiv este ceea ce ne este dat din afară, ceea ce ne este impus (imposé) de experiență, ceea ce nu noi producem, ci este produs independent de noi și, într-o oarecare măsură, ne produce pe noi“ (320). Rey apără „conceptualismul“ dărîmîndu-l ! Infirmarea concluziilor idealiste trase din doctrina machistă se obține numai prin interpretarea machismului în spiritul materialismului timid. După ce a recunoscut singur deosebirea dintre cele două orientări din fizica contemporană, Rey se căznește în sudoarea frunții să șteargă în favoarea orientării materialiste toate deosebirile constatate. În privința școlii neomecaniciste, de pildă, Rey afirmă că ea nu admite „nici cea mai mică îndoială, nici cea mai mică incertitudine“ în problema obiectivității fizice (237) : „aici (adică pe terenul doctrinei acestei școli) sîntem departe de toate căile ocolite pe care am fost nevoiți să le parcurgem, din punctul de vedere al celorlalte teorii ale fizicii, pentru a ajunge la afirmarea acestei obiectivități“.

Și tocmai aceste „căi ocolite“ ale machismului Rey se străduiește să le disimuleze, să le voaleze în tot cursul expunerii sale. Trăsătura fundamentală a materialismului este aceea că el ia ca *punct de plecare* caracterul obiectiv al științei, recunoașterea realității obiective, reflectate de știință, pe cînd idealismul *are nevoie* de „căi ocolite“ pentru „a deduce“ obiectivitatea, într-un fel sau altul, din spirit, din conștiință, din „psihic“. „Școala neomecanicistă (adică dominantă) în fizică — scrie Rey — crede în realitatea teoriei fizice în același sens în care omenirea crede în realitatea lumii exterioare“ (234, § 22 : teză). Pentru această școală „teoria vrea să fie o copie (le décalque) a obiectului“ (235).

Foarte just. Și această trăsătură fundamentală a școlii „neomecaniciste“ nu e altceva decît temelia gnoseologiei *materialiste*. Oricît s-ar lepăda Rey de materialism, oricît ne-ar asigura el că neomecaniciștii sînt și ei, în fond, fenomenaliști etc., el nu va putea zdruncina acest fapt esențial. Deosebirea esențială dintre neomecaniciști (materialiști mai mult sau mai puțin timizi) și machiști constă

tocmai în faptul că aceștia din urmă *se abat* de la această teorie a cunoașterii și, deviind, abătându-se de la ea, *alunecă* pe panta fideismului.

Priviți ce atitudine adoptă Rey față de teoria machistă a cauzalității și necesității din natură. Numai la prima vedere, ne asigură Rey, se pare că Mach „se apropie de scepticism“ (76) și de „subiectivism“ (76); acest „echivoc“ se risipește însă dacă privim doctrina lui Mach în ansamblul ei. Și, luând doctrina lui Mach în ansamblul ei, Rey citează o serie de pasaje din „Teoria căldurii“ și din „Analiza senzațiilor“, oprindu-se îndeosebi asupra capitolului despre cauzalitate din prima lucrare menționată mai sus, dar... *dar se ferește să citeze pasajul hotărîtor, și anume acela în care Mach declară că nu există o necesitate fizică, ci numai una logică!* La aceasta nu putem decît să spunem că ceea ce face Rey nu e o interpretare a doctrinei lui Mach, ci o încercare de a o înfrumuseța, de a șterge deosebiriile dintre „neomecanicism“ și machism. Și Rey conchide: „Mach continuă analiza întreprinsă de Hume, Mill și de toți fenomenaliștii și-și însușește concluziile lor, în sensul că cauzalitatea n-are nimic *substanțial* și nu este decît o obișnuință a gândirii. Mach își însușește teza fundamentală a fenomenalismului, din care decurge ca o simplă consecință teoria fenomenalistă a cauzalității, și anume: nu există nimic în afară de senzații. Dar el adaugă într-un sens net obiectiv: analizînd senzațiile, știința descoperă în ele elemente permanente și comune, care, deși abstrase din senzații, au aceeași realitate ca și acestea, pentru că sînt luate din senzații prin intermediul observației senzoriale. Și aceste elemente comune și permanente, cum sînt, de pildă, energia și transformările ei, constituie fundamentul sistematizării fizicii“ (117).

Rezultă deci că Mach adoptă teoria subiectivistă a cauzalității, formulată de Hume, și o interpretează în sens obiectiv! Rey recurge la tertipurii, invocînd în apărarea lui Mach inconsecvența lui și căutînd să ne convingă că, interpretată „în mod real“, experiența duce la „necesitate“. Or, experiența este ceea ce ne este dat din afară, și, dacă necesitatea naturii și legile ei ne sînt și ele date din afară, din natura obiectiv-reală, dispăre bine-

înțeles orice deosebire între machism și materialism. Rey apără machismul împotriva „neomecanicismului“, capitulând pe toată linia în fața acestuia din urmă și apărând cuvîntul fenomenalism, iar nu esența acestei orientări.

Poincaré, de pildă, procedînd cu totul în spiritul lui Mach, deduce legile naturii — inclusiv faptul că spațiul are trei dimensiuni — din ideea de „comoditate“. Dar aceasta nu înseamnă nicidecum „arbitrar“, se grăbește Rey „să îmbunătățească“ formularea. Nu, „comoditatea“ exprimă aici „adaptarea la obiect“ (subliniat de Rey; pag. 196). Splendidă delimitare a celor două școli și frumoasă „infirmare“ a materialismului, nimic de zis!... „Deși din punct de vedere logic între teoria lui Poincaré și concepția ontologică a școlii mecaniciste“ (adică recunoașterea că teoria este o copie a obiectului) „se află un abis de netrecut..., deși teoria lui Poincaré poate servi ca reazem idealismului filozofic, dar pe terenul științei, cel puțin, ea concordă foarte bine cu evoluția generală a ideilor fizicii clasice, cu tendința de a vedea în fizică o cunoaștere obiectivă, tot atît de obiectivă ca și experiența, sau cu alte cuvinte, ca senzațiile din care emană experiența“ (200).

Pe de o parte nu putem să nu admitem, iar pe de altă parte trebuie să recunoaștem. Pe de o parte, el constată că între Poincaré și neomecanicism se află un abis de netrecut, deși Poincaré se situează *la mijloc* între „conceptualismul“ lui Mach și neomecanicism, iar pe Mach, chipurile, nu-l desparte de neomecanicism nici un fel de abis. Pe de altă parte, Poincaré poate fi foarte ușor pus în concordanță cu fizica clasică, care, după cum spune chiar Rey, se situează în întregime pe punctul de vedere al „mecanicismului“. Pe de o parte, teoria lui Poincaré poate servi ca reazem idealismului filozofic, iar pe de altă parte e compatibilă cu interpretarea obiectivă a cuvîntului „experiență“. Pe de o parte, buclucașii de fideiști au denaturat prin devieri imperceptibile sensul cuvîntului „experiență“, abătîndu-se de la ideea justă că „experiența este obiectul“, iar pe de altă parte obiectivitatea experienței nu înseamnă deoît că experiența se reduce la sen-

zații, afirmație cu care sînt întru totul de acord atît Berkeley cît și Fichte!

Rey s-a încurcat pentru că și-a asumat o sarcină irealizabilă: sarcina de a „concilia” opoziția dintre școala materialistă și cea idealistă din fizica nouă. El încearcă să atenueze materialismul școlii neomecaniciste, reducînd la fenomenalism concepțiile unor fizicieni care văd în teoria lor o copie a obiectului*. În același timp el încearcă să atenueze idealismul școlii conceptualiste, suprimînd declarațiile cele mai categorice ale aderenților ei și interpretîndu-le pe celelalte în sensul materialismului timid. Cît de fictivă, cît de forțată este totodată dezicerea de materialism a lui Rey se poate vedea, de pildă, din modul în care apreciază el semnificația teoretică a ecuațiilor diferențiale ale lui Maxwell și Hertz. Faptul că acești fizicieni își limitează teoria la un sistem de ecuații este interpretat de machiști ca o infirmare a materialismului: ecuații și nimic mai mult, nici o materie, nici o realitate obiectivă, numai simboluri. Boltzmann respinge această interpretare, înțelegînd foarte bine că prin aceasta el combate fizica fenomenologică. Rey însă o respinge crezînd că prin aceasta apără fenomenalismul! „Nu putem renunța — spune el — la clasarea lui Maxwell și Hertz

* „Conciliatorul” A. Rey nu s-a limitat numai să arunce un vâl asupra modului în care pune problema materialismul filozofic, dar a ocolit și declarațiile materialiste cele mai categorice ale fizicienilor francezi. El nu l-a menționat, de pildă, pe Alfred Cornu, decedat în 1902. „Nimicirea (sau depășirea) materialismului științific”, proclamată de Ostwald, a fost întîmpinată de acest fizician cu remarcă disprețuitoare că Ostwald a tratat problema într-o manieră pretențioasă, în stil de foileton (vezi „Revue générale des sciences”, 1895, p. 1030—1031). La congresul internațional al fizicienilor care s-a ținut la Paris în 1900, A. Cornu a declarat: „...Cu cît pătrundem mai adînc în cunoașterea fenomenelor naturii, cu atît mai mult se dezvoltă și se precizează îndrăzneala concepție carteziană despre mecanismul universului: în lumea fizică nu există decît materie și mișcare. Problema unității forțelor fizice... se pune din nou pe primul plan după marile descoperiri care au marcat sfîrșitul secolului al XIX-lea. Principala preocupare a corifeilor științei moderne — Faraday, Maxwell, Hertz (pentru a nu aminti decît pe ilustrii dispăruți) — constă în a defini mai precis natura, a afla însușirile acestei materii subtile (matiere subtile), purtătoare a energiei universale... Reîntoarcerea la ideile carteziene e evidentă...” („Rapports présentés au Congrès International de Physique”, Paris, 1900, vol. 4, p. 7). În cartea sa „Fizica modernă”, Lucien Poincaré remarcă pe drept cuvînt că această idee carteziană a fost reluată și dezvoltată de enciclopediștii din secolul al XVIII-lea (Lucien Poincaré. „La physique moderne”. Paris, 1906, p. 14), dar nici acest fizician și nici A. Cornu nu știu că materialistii dialecticieni Marx și Engels au eliberat acest principiu fundamental al materialismului de unilateralitățile materialismului mecanicist.

printre «mecaniciști», pe temeiul că s-au limitat la ecuații asemănătoare cu ecuațiile diferențiale ale dinamicii lui Lagrange. Aceasta nu înseamnă că Maxwell și Hertz ar fi fost de părere că nu vom putea construi o teorie mecanicistă a electricității întemeiată pe elemente reale. Dimpotrivă, posibilitatea acestui lucru este dovedită tocmai prin aceea că fenomenele electrice sînt reprezentate printr-o teorie a cărei formă este identică cu forma generală a mecanicii clasice“ (253)... Incertitudinea existentă în rezolvarea actuală a acestei probleme „se va reduce pe măsură ce se va contura mai precis *natura* unităților cantitative, adică a elementelor, care intră în aceste ecuații“. Faptul că cutare sau cutare forme de mișcare materială n-au fost încă studiate nu constituie pentru Rey un motiv pentru a nega materialitatea mișcării. „Omogenitatea materiei“ (262) — nu ca postulat, ci ca rezultat al experienței și al dezvoltării științei, „omogenitatea obiectului fizicii“ — iată condiția aplicabilității măsurilor și a calculelor matematice.

Iată cum apreciază Rey criteriul practicii în cadrul teoriei cunoașterii: „Contrar afirmațiilor scepticismului, avem tot dreptul să spunem că valoarea practică a științei decurge din valoarea ei teoretică“ (368)... Rey preferă să treacă sub tăcere faptul că Mach, Poincaré și întreaga lor școală acceptă fără nici un echivoc aceste afirmații ale scepticismului... „Valoarea practică a științei și valoarea ei teoretică sînt cele două laturi inseparabile și strict paralele ale valorii ei obiective. A afirma că o anumită lege a naturii are o valoare practică ...înseamnă în fond a spune că această lege a naturii are o semnificație obiectivă... Exercițarea unei acțiuni asupra unui obiect înseamnă în mod necesar modificarea acestui obiect, o reacție din partea acestui obiect conformă cu așteptările sau prevederile noastre în virtutea cărora am întreprins acțiunea respectivă. Aceste așteptări sau prevederi conțin, prin urmare, elemente *controlabile* prin obiect și prin acțiunea la care îl supunem... Există, așadar, în aceste teorii diverse o parte de obiectivitate“ (368). Aceasta este o gnoșeologie întru totul materialistă și nu-

mai materialistă, întrucât celelalte puncte de vedere, și în special machismul, neagă semnificația obiectivă, adică independentă de om și de omenire, a criteriului practicii.

În concluzie: Rey a abordat această problemă sub cu totul alt aspect decât Ward, Cohen & Co., dar a ajuns la același rezultat: constatarea faptului că tendința materialistă și cea idealistă stau la baza rupturii dintre cele două școli principale ale fizicii contemporane.

7. „UN FIZICIAN IDEALIST” RUS

Datorită anumitor condiții regretabile în care a fost scrisă lucrarea de față, am fost aproape complet lipsit de posibilitatea de a mă pune în curent cu literatura rusă în problema examinată aici. Mă voi limita să expun conținutul articolului „Un fizician idealist”, scris de cunoscutul nostru filozof ultrareacționar Lopatin, articol foarte important pentru tema mea și care a apărut anul trecut în revista „Probleme de filozofie și de psihologie”¹⁰³ (1907, septembrie-octombrie). Filozof idealist neoaș rus, d-l Lopatin este, în comparație cu idealistii contemporani din Europa, cam ceea ce „Uniunea poporului rus”¹⁰⁴ este în comparație cu partidele reacționare din Apus. Cu atât mai instructiv va fi însă să vedem cum tendințe filozofice similare se manifestă în medii culturale și de trai cu totul diferite. Articolul d-lui Lopatin este, cum spun francezii, un éloge — un elogiu — adus defunctului fizician rus N. I. Șișkin (decedat în 1906). D-l Lopatin se declară încântat de faptul că acest om cult, care a urmărit cu mult interes cercetările lui Hertz și dezvoltarea fizicii noi în genere, a fost nu numai cadet de dreapta (pag. 339), ci și un om foarte religios, admirator al filozofiei lui Vl. Soloviev etc. etc. Dar, cu toată „tendința” d-lui Lopatin de a se menține de preferință în domeniul în care filozoficul se învecinează cu polițienescul, el a știut să furnizeze totuși și unele date care pot servi la caracterizarea vederilor gnoseologice ale acestui fizician idealist. „El a fost — scrie d-l Lopatin — un adevărat pozitivist în năzuința sa neîncetată spre o critică cât mai

largă a metodelor de cercetare, a ipotezelor și a faptelor științifice sub raportul utilității lor ca mijloace și materiale pentru construirea unei concepții unitare, încheigate despre lume. În această privință N. I. Șișkin a fost, fără doar și poate, antipodul multora dintre contemporanii săi. În articolele pe care le-am publicat anterior în această revistă m-am străduit de repetate ori să arăt cât de eterogen și adesea șubred este materialul din care a fost înjghebată așa-numita concepție științifică despre lume: găsiți aici și fapte dovedite, și generalizări mai mult sau mai puțin îndrăznețe, și ipoteze comode la un moment dat pentru cutare sau cutare domeniu științific, și chiar ficțiuni științifice auxiliare, toate acestea fiind ridicate la rangul de incontestabile adevăruri obiective, prin a căror prismă urmează să fie apreciate orice alte idei și crezuri de ordin filozofic și religios, respingându-se tot ce nu este cuprins în aceste adevăruri. Eminentul nostru gânditor și naturalist prof. Vl. I. Vernadski a arătat cu maximum de claritate cât de neîntemeiate și de deplasate sînt aceste pretenții de a transforma într-un sistem dogmatic imuabil și general-obligatoriu vederile științifice ale unei epoci istorice date. Vina unei asemenea transformări o poartă însă nu numai cercurile largi ale publicului cititor (*d-l Lopatin dă aici următoarea notă*: „Pentru aceste cercuri au fost scrise numeroase cărți de popularizare a căror menire este să convingă pe cititori că ar exista un catehism științific care dă răspuns la toate problemele. Lucrări tipice de acest gen sînt: «Forță și materie» de Büchner și «Enigmele universului» de Haeckel“) și nu numai diferiți naturaliști în ramurile lor de specialitate; mult mai straniu e că un asemenea păcat săvîrșesc adesea și filozofi oficiali, ale căror eforturi nu au uneori alt obiectiv decît acela de a dovedi că ei nu spun nimic care să nu fi fost spus înaintea lor de reprezentanții diferitelor științe speciale, dar că ei se exprimă în limbajul lor propriu.

Lui N. I. Șișkin îi era complet străin orice dogmatism preconcepțut. El a fost un partizan convins al explicării mecaniciste a fenomenelor naturii, dar pentru el această explicare nu era decît o metodă de cercetare...“ (341).

Hm !... hm !... Cunoaștem cîntecul !... „Departate de a crede că teoria mecanicistă dezvăluie însăși esența fenomenelor cercetate, el nu vedea în această teorie decît mijlocul cel mai comod și mai fecund de a grupa și de a fundamenta fenomenele potrivit cu scopurile științei. De aceea în ochii lui explicarea mecanicistă a naturii și concepția materialistă despre ea sînt departate de a coincide una cu alta...” Exact ca la autorii „Eseurilor *«asupra»* filozofiei marxiste“ !... „Dimpotrivă, lui i se părea că în probleme de ordin superior teoria mecanicistă trebuie să se situeze pe o poziție riguros critică, ba chiar conciliantă...”

În limbaj machist asta înseamnă „a depăși opoziția învechită, îngustă și unilaterală” dintre materialism și idealism... „Problema primului început și a ultimului sfîrșit al lucrurilor, a esenței lăuntrice a spiritului nostru, problema libertății voinței, a nemuririi sufletului etc. nu pot fi, în adevărata amploare a sensului lor, de resortul acestei teorii, fie și numai din motivul că ea, această teorie, ca metodă de cercetare, nu poate depăși limitele firești ale aplicabilității ei exclusive la faptele experienței fizice” (342)... Ultimele două rînduri constituie, fără îndoială, un plagiat din „Empiriomonismul” lui A. Bogdanov.

„Lumina poate fi considerată ca substanță, mișcare, electricitate, senzație”, scria Șişkin în articolul său „Despre fenomenele psihofizice din punctul de vedere al teoriei mecaniciste” („Probleme de filozofie și de psihologie”, nr. 1, pag. 127).

Este în afară de orice îndoială că d-l Lopatin pe bună dreptate l-a clasat pe Șişkin printre pozitiviști și că acest fizician aparține în întregime școlii machiste a fizicii noi. În propoziția sa citată mai sus, Șişkin vrea să spună că diferitele moduri de a considera lumina reprezintă metode diferite de „organizare a experienței” (potrivit terminologiei lui A. Bogdanov), deopotrivă de îndreptățite dintr-un punct de vedere sau altul, sau diferite „conexiuni ale elementelor” (potrivit terminologiei lui E. Mach) și că, în orice caz, teoria luminii formulată de

fizicieni nu este o copie a realității obiective. Dar raționamentul lui Șişkin e cât se poate de șubred. „Lumina poate fi considerată ca substanță, mișcare...“. În natură nu există nici substanță fără mișcare, nici mișcare fără substanță. Prima „opozitie“ stabilită de Șişkin e lipsită de sens... „Ca electricitate...“. Electricitatea e o mișcare a substanței, prin urmare nici aici nu are el dreptate. Teoria electromagnetică a luminii a demonstrat că lumina și electricitatea sînt forme de mișcare ale uneia și aceleiași substanțe (eterul)... „Ca senzație...“ Senzația este o imagine a materiei în mișcare. Altfel decît prin intermediul senzațiilor nu putem afla nimic despre nici un fel de forme ale substanței, despre nici un fel de forme ale mișcării; senzațiile sînt provocate de acțiunea pe care materia în mișcare o exercită asupra organelor noastre senzoriale. Acesta e punctul de vedere al științelor naturii. Senzația de roșu reflectă vibrații ale eterului care au loc cu o frecvență de aproximativ 450 de trilioane pe secundă. Senzația de albastru reflectă vibrații ale eterului care au loc cu o frecvență de aproximativ 620 de trilioane pe secundă. Vibrațiile eterului există independent de senzațiile noastre de lumină. Senzațiile noastre de lumină depind de acțiunea vibrațiilor eterului asupra organului vizual al omului. Senzațiile noastre reflectă realitatea obiectivă, adică ceea ce există independent de omnire și de senzațiile omenești. Acesta e punctul de vedere al științelor naturii. Raționamentul lui Șişkin, îndreptat împotriva materialismului, nu e decît o sofistică de cea mai ieftină speță.

8. ESENȚA ȘI SEMNIFICAȚIA IDEALISMULUI „FIZIC“

Am văzut că problema concluziilor gnoseologice care decurg din fizica modernă este pusă și dezbătută din cele mai diferite puncte de vedere și în literatura engleză, și în literatura germană, și în cea franceză. Este neîndoielnic că ne aflăm în fața unui curent de idei internațional, care nu este legat de un anumit sistem filozofic, ci izvoarăște din anumite cauze generale din afara domeniului

filozofiei. Datele examinate mai sus ne arată în chip neîndoielnic că machismul e „legat“ de fizica nouă, dar în același timp ele ne arată că machiștii noștri răspîndesc o idee *complet greșită* despre această legătură. Atît în domeniul filozofiei cît și în domeniul fizicii, machiștii se tîrăsc servil *în urma modei*, nefiind în stare să schițeze, dintr-un punct de vedere propriu, marxist, o privire generală asupra unor anumite curente și să aprecieze locul pe care-l ocupă ele.

Dintr-un dublu punct de vedere sînt pe de-a-ntregul false toate perorațiile pe tema că filozofia lui Mach ar fi „filozofia științelor naturii din secolul al XX-lea“, că ea ar fi „cea mai nouă filozofie a științelor naturii“, „cel mai nou pozitivism științific-naturalist“ etc. (prefața lui Bogdanov la „Analiza senzațiilor“, pag. IV, XII ; cf. același lucru la Iușkevici, Valentinov & Co.). În primul rînd, machismul ca curent de idei este legat numai de *una* din școlile existente *într-una* din ramurile științelor contemporane ale naturii. În al doilea rînd, *și acesta e lucrul principal*, de această școală se leagă în machism *nu ceea ce-l deosebește de toate celelalte curente și sisteme ale filozofiei idealiste, ci ceea ce are el comun cu întregul idealism filozofic în genere*. E suficient să aruncăm o privire asupra *întregului* curent de idei pe care-l analizăm, ca să nu ne rămînă nici umbră de îndoială în privința justetei acestei afirmații. Priviți-i pe fizicienii acestei școli : pe germanul Mach, pe francezul Henri Poincaré, pe belgianul P. Duhem, pe englezul K. Pearson. Ei au multe elemente comune, au aceeași bază și aceeași orientare, după cum recunoaște pe bună dreptate fiecare dintre ei, dar printre aceste elemente comune nu figurează nici doctrina empiriocritică în general și nici doctrina lui Mach în special, nici măcar teoria sa despre „elementele lumii“. Ultimii trei fizicieni nici nu cunosc măcar aceste doctrine. Toți aceștia au comun „numai“ un singur lucru : idealismul filozofic, spre care ei *inclină* cu toții, fără excepție, în chip mai mult sau mai puțin conștient, mai mult sau mai puțin categoric. Priviți-i și pe filozofii care se sprijină pe *această școală* a fizicii noi

și care caută s-o fundamenteze și s-o dezvolte din punct de vedere gnoseologic, și veți găsi iarăși pe imanenții germani, pe discipolii lui Mach, pe neocriticiștii și idealii francezi, pe spiritualiștii englezi, pe rusul Lopatin, plus empiriomonistul unic A. Bogdanov. Tuturor acestora le este comună numai promovarea mai conștientă sau mai puțin conștientă, mai categorică sau mai puțin categorică a idealismului filozofic, indiferent dacă este însoțită de o cotitură bruscă și rapidă în direcția fideismului sau de un sentiment de aversiune personală față de el (A. Bogdanov).

Ideea fundamentală a acestei școli a fizicii noi constă în negarea realității obiective, care ne e dată în senzații și care e reflectată de teoriile noastre, sau în aceea că ea pune la îndoială existența acestei realități. Aici se desparte această școală de *materialismul* predominant, după părerea generală, printre fizicieni (materialism denumit inexact realism, neomecanicism, hilocinetică și pe care fizicienii înșiși nu-l dezvoltă într-un mod cât de cât conștient), se desparte de el ca școală a idealismului „fizic“.

Pentru a explica acest din urmă termen, care sună foarte ciudat, trebuie să amintim un episod din istoria filozofiei moderne și a științelor moderne ale naturii. În 1866 L. Feuerbach l-a criticat cu asprime pe Johann Müller, celebrul întemeietor al fiziologiei moderne, calificându-l drept „idealist fiziologic“ (Werke, X, S. 197). Idealismul acestui fiziolog consta în aceea că, cercetînd rolul mecanismului organelor noastre senzoriale în raport cu senzațiile și arătînd, de pildă, că senzația de lumină poate fi obținută prin moduri diferite de excitare a ochiului, el era înclinat să conchidă de aici că senzațiile noastre n-ar fi imagini ale realității obiective. Această tendință a unei școli de naturaliști spre „idealism fiziologic“, adică spre interpretarea idealistă a unor anumite rezultate ale fiziologiei, a fost foarte just sesizată de L. Feuerbach. „Legătura“ dintre fiziologie și idealismul filozofic, mai ales de nuanță kantiană, a fost apoi mult timp exploatată de către filozofia reacționară. F. A. Lange

a încercat să folosească fiziologia în favoarea idealismului kantian și împotriva materialismului, iar dintre imanenți (pe care A. Bogdanov îi consideră atât de greșit ca reprezentând o linie situată între Mach și Kant) J. Rehmke a pornit în 1882 o campanie specială împotriva pretensei confirmări a kantianismului de către fiziologie*. Faptul că o serie întregă de mari fiziologi *înclinau* pe atunci spre idealism și kantianism este tot atât de incontestabil ca și acela că o serie întregă de mari fizicieni *înclină* în prezent spre idealism filozofic. Idealismul „fizic”, adică idealismul unci anumite școli de fizicieni de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, „infirmă” tot atât de puțin materialismul și dovedește tot atât de puțin existența vreunei legături între idealism (sau empiriocriticism) și științele naturii, pe cât de puțin concludente au fost eforturile analoge ale lui F. A. Lange și ale idealiștilor „fiziologici”. Devierea în direcția filozofiei reacționare, manifestată și într-un caz și în celălalt de o singură școală de naturaliști dintr-o singură ramură a științelor naturii, nu constituie decât un zigzag vremelnic, o scurtă perioadă bolnăvicioasă în istoria științei, o boală a creșterii, provocată mai ales de *dăvîmarea bruscă* a unor vechi noțiuni tradiționale.

Legătura dintre idealismul „fizic” contemporan și criza fizicii contemporane e unanim recunoscută, după cum am arătat mai sus. „Argumentele criticii sceptice îndreptate împotriva fizicii contemporane — scrie Rey, referindu-se nu atât la sceptici cât la fideiștii fățiși de genul lui Brunetière — se reduc în fond la faimosul argument al tuturor scepticilor, acela al divergenței de opinii” (printre fizicieni). Dar aceste divergențe „nu constituie un argument împotriva obiectivității fizicii”. „În istoria fizicii, ca și în orice altă istorie, putem distinge perioade mari care diferă prin forma și aspectul general al teoriilor... Îndată însă ce intervine una dintre acele descoperiri care se răsfîrîng asupra tuturor părților fizicii, stabilind un fapt cardinal care pînă atunci fusese greșit sau

* Johannes Rehmke. „Philosophie und Kantianismus”, Eisenach, 1882, pag. 15 și urm.

foarte parțial apreciat, se schimbă întregul aspect al fizicii; începe o perioadă nouă. Așa s-a întâmplat după descoperirile lui Newton, după descoperirile făcute de Joule-Mayer și Carnot-Clausius. Același lucru pare a se întâmpla de când cu descoperirea radioactivității... Istoricului care va examina mai târziu evenimentele de la o anumită distanță nu-i va fi greu să vadă o evoluție continuă acolo unde contemporanii nu văd decît conflicte, contradicții, scindări în școli diferite. Se pare că nici criza prin care a trecut fizica în anii din urmă nu reprezintă altceva (contrar concluziilor trase pe baza acestei crize de către critica filozofică). E o criză tipică de creștere (crise de croissance), provocată de marile descoperiri noi. Este incontestabil că criza duce la transformarea fizicii — fără aceasta n-ar exista evoluție sau progres —, dar ea nu va modifica simțitor spiritul științific“ (op. cit., pag. 370—372).

Conciliatorul Rey se străduiește să unească împotriva fideismului toate școlile fizicii contemporane! E o falsificare săvârșită cu cele mai bune intenții, dar totuși o falsificare, căci devierea școlii Mach-Poincaré-Pearson spre idealism (adică spre un fideism rafinat) este incontestabilă, pe cînd acea obiectivitate a fizicii care e legată de bazele „spiritului științific“, spre deosebire de spiritul fideist, și pe care Rey o apără cu atîta zel nu este altceva decît o formulare „timidă“ a materialismului. [Spiritul materialist fundamental al fizicii, ca și al tuturor științelor contemporane ale naturii, va învinge toate crizele de orice fel, dar numai dacă materialismul metafizic va fi înlocuit prin materialismul dialectic.

Conciliatorul Rey se străduiește adesea să estompeze faptul că criza fizicii contemporane constă în aceea că ea, fizica, a încetat să recunoască în mod expres, categoric și irevocabil valoarea obiectivă a teoriilor ei, dar faptele sînt mai puternice decît orice încercări de conciliere. „Matematicienii — scrie Rey —, deprinși să aibă de-a face cu o știință al. cărei obiect e creat, cel puțin în aparență, de mintea omului de știință sau în care, în orice caz, fenomenele concrete nu intervin în procesul

de cercetare, și-au făcut o idee prea abstractă despre fizică : căutînd s-o apropie tot mai mult de matematică, ei au extins asupra fizicii teoria generală a matematicii... Toți experimenterii relevă invazia spiritului matematic în modul de a aprecia și de a concepe fizica. Și oare nu acestei influențe, care nu-și pierde preponderența chiar dacă e uneori ascunsă, i se datoresc adesea incertitudinea, șovăielile gîndirii în ceea ce privește obiectivitatea fizicii, precum și căile ocolite care trebuie urmate, obstacolele care trebuie biruite pentru a o pune în evidență ?...“ (227).

Admirabil spus. „Șovăielile gîndirii“ în problema obiectivității fizicii — iată esența idealismului „fizic“ la modă.

„...Ficțiunile abstracte ale matematicii par a fi creat un fel de ecran între realitatea fizică și modul în care matematicienii concep știința referitoare la această realitate. Ei simt în mod vag obiectivitatea fizicii... și cu toate că vor să fie înainte de toate obiectivi atunci cînd abordează fizica, cu toate că ei caută să se sprijine pe realitate și să se mențină pe terenul ei, rămîn sub puterea vechilor deprinderi. Pînă și în concepția energetică, care a vrut să construiască lumea mai trainic și cu mai puține ipoteze decît vechea fizică mecanicistă și care a căutat să copieze (déalquer) lumea sensibilă în loc de a o reconstrui, pînă și în concepția energetică avem de-a face cu teorii ale matematicienilor. Matematicienii au făcut totul pentru a salva obiectivitatea fizicii, pentru că înțeleg prea bine că fără obiectivitate nu poate fi vorba de fizică... Dar complexitatea teoriilor lor, căile lor ocolite lasă în suflet un sentiment de jenă. Totul este prea artificial, prea căutat, prea construit (édifié) ; experimenterul nu găsește aici încrederea spontană pe care i-o inspiră contactul permanent cu realitatea fizică... Iată ce spun, în esență, toți fizicienii care sînt înainte de toate fizicieni — și numele lor e legiune — sau care sînt numai fizicieni, iată ce spune întreaga școală neomecanicistă... Criza fizicii constă în faptul că fizica a fost cucerită de spiritul matematic. Progresele fizicii, pe de o parte, și

progresele matematicii, pe de altă parte, au dus în secolul al XIX-lea la o strînsă apropiere a acestor două științe... Fizica teoretică a devenit fizică matematică... Atunci a început perioada fizicii formale, adică a fizicii matematice, pur matematice, a fizicii matematice considerate ca ramură a matematicii și nu a fizicii. În această fază nouă, matematicianul, deprins cu elemente conceptuale (pur logice), singurul material cu care operează el, și simțindu-se stînjenit de elementele grosolane, materiale, pe care le găsea prea puțin maleabile, nu putea să nu tindă să facă cît mai mult abstracție de ele, să și le reprezinte într-un mod cu totul imaterial, pur logic, sau chiar să le ignoreze cu desăvîrșire. Elementele, ca date reale, obiective, într-un cuvînt ca elemente fizice, au dispărut cu desăvîrșire. N-au mai rămas decît relații formale, reprezentate prin ecuații diferențiale... Dacă matematicianul nu se va lăsa prostit de această muncă constructivă a minții sale... el va ști să găsească legătura dintre fizica teoretică și experiență; la prima vedere însă și pentru un om neavizat, toate acestea trebuie să apară ca o construcție teoretică arbitrară... Conceptul, noțiunea pură, a înlocuit peste tot elementele reale... Astfel se explică istoricește, prin forma matematică pe care a luat-o fizica teoretică..., boala (le malaise), criza fizicii și aparenta ei îndepărtare de faptele obiective“ (228—232).

Aceasta este prima cauză a idealismului „fizic“. Tentativele reacționare sînt generate de însuși progresul științei. Marele succes realizat de științele naturii, apropierea de elemente atît de omogene și de simple ale materiei încît legile mișcării lor pot fi exprimate într-o formă matematică, îi fac pe matematicieni să uite materia. „Dispare materia“, nu rămîn decît ecuațiile. Într-un stadiu nou al dezvoltării și pe o cale pretins nouă se ajunge la vechea idee kantiană: rațiunea dictează naturii legile sale. Încîntat, după cum am văzut, de spiritul idealist al fizicii noi, Hermann Cohen merge pînă acolo încît cere introducerea în școli a matematicii superioare, spre a se inocula astfel liceenilor spiritul idealismului, pe care

Îl elimină epoca noastră materialistă (Geschichte des Materialismus von A. Lange, 5. Auflage, 1896, Bd. II, S. XLIX). Acesta este, bineînțeles, visul absurd al unui reacționar, iar în realitate nu e și nici nu poate fi vorba de altceva decât de o efemeră pasiune pentru idealism din partea unui mic număr de specialiști. Este însă extrem de caracteristic felul cum, asemenea unuia care, înecându-se, se agață de un pai, reprezentanții burgheziei culte încearcă prin mijloace rafinate să mențină în mod artificial sau să găsească un locșor pentru fideism, pe care în păturile de jos ale maselor populare îl generează ignoranța, starea de abrutizare, absurdă sălbăticie a contradicțiilor capitalismului.

O altă cauză care a generat idealismul „fizic” este principiul relativismului, al relativității cunoștințelor noastre, principiu care se impune cu o putere deosebită fizicienilor într-o perioadă de năruire bruscă a vechilor teorii și care, *îmbinat cu necunoașterea dialecticii*, duce inevitabil la idealism.

Această problemă a raportului dintre relativism și dialectică este, poate, cea mai importantă pentru explicarea avatarurilor teoretice ale machismului. Rey, de pildă, ca de altfel toți pozitivistii europeni, nu are nici cea mai mică idee despre dialectica lui Marx. El întrebuițează cuvântul dialectică exclusiv în sensul de speculație filozofică idealistă. De aceea, simțind că fizica nouă s-a poticnit în problema relativismului, el se zbate neputincios, încercând să facă distincție între relativismul moderat și relativismul nemoderat. Desigur, „relativismul nemoderat se învecinează din punct de vedere logic, dacă nu în practică, cu scepticismul autentic” (215); la Poincaré însă, vedeți dv., nu găsim un asemenea relativism „nemoderat”. Parcă poți cîntări relativismul, ca la farmacie, un dram mai mult sau unul mai puțin, pentru a îmbunătăți astfel situația machismului!

În realitate, numai dialectica materialistă a lui Marx și Engels ne oferă posibilitatea de a pune teoreticește just problema relativismului; necunoașterea acestei dialectici duce *în mod inevitabil* de la relativism la idealism filo-

zotic. Chiar și numai neînțelegerea acestui lucru e, de altfel, suficientă pentru a lipsi de orice valoare searbădul opuscul „Dialectica în lumina teoriei contemporane a cunoașterii“ de Berman, care a repetat vechi și răsuflete platitudini despre dialectică fără a o înțelege cîtuși de puțin. Am văzut deja că aceeași neînțelegere a dialecticii o vădesc *la fiecare pas* în domeniul teoriei cunoașterii *toți* machiștii.

Toate vechile adevăruri ale fizicii, inclusiv cele considerate incontestabile și de neclintit, se dovedesc a fi adevăruri relative; *înseamnă*, așadar, că nu poate exista nici un adevăr obiectiv, independent de omenire. Așa judecă nu numai întreaga școală machistă, ci și întregul idealism „fizic“ în genere. Că din suma adevărilor relative în procesul dezvoltării lor se constituie adevărul absolut, că adevărurile relative sînt ogîndiri relativ fidele ale obiectului existent independent de omenire, că aceste ogîndiri devin din ce în ce mai fidele, că orice adevăr științific, deși relativ, conține totuși un element al adevărului absolut, — toate aceste teze, de la sine înțelese pentru oricine a reflectat asupra lucrării lui Engels „Anti-Dühring“, reprezintă o carte cu șapte peceti pentru teoria „contemporană“ a cunoașterii.

Lucrări ca, de pildă, „Teoria fizicii“ de P. Duhem* sau „Noțiunile și teoriile fizicii moderne“ de Stallo**, pe care Mach le recomandă în mod insistent, arată cît se poate de grăitor că acești idealiști „fizici“ atribuie cea mai mare importanță tocmai dovedirii relativității cunoștințelor noastre, oscilînd în fond între idealism și materialismul dialectic. Acești doi autori, aparținînd unor epoci diferite și abordînd problema din puncte de vedere diferite (Duhem este fizician, cu o activitate de 20 de ani în acest domeniu; Stallo a fost cîndva un hegelian ortodox, iar azi îi e rușine că a publicat în 1848 o carte de filozofie a naturii în spirit vechi-hegelian), combat energic mai cu seamă concepția atomistă-mecanicistă despre natură. Ei demonstrează caracterul limitat

* P. Duhem. „La théorie physique, son objet et sa structure“, Paris, 1906.

** J. B. Stallo. „The Concepts and Theories of Modern Physics“, London, 1882. A apărut o traducere franceză și una germană.

al acestei concepții, imposibilitatea de a o considera drept limită a cunoștințelor noastre, rigiditatea multor noțiuni așa cum le înțeleg autorii care împărtășesc această concepție. Și aceste neajunsuri ale *vechii* materialism sînt în afară de orice îndoială: neînțelegerea caracterului relativ al tuturor teoriilor științifice, necunoașterea dialecticii, supraaprecierea punctului de vedere mecanicist sînt lucruri pe care Engels le-a reproșat vechilor materialisti. Dar (spre deosebire de Stallo) Engels a știut să înlătore idealismul hegelian și să *înțeleagă* genialul sîmbure de adevăr al dialecticii lui Hegel. Engels a renunțat la materialismul vechi, metafizic, în favoarea materialismului *dialectic* și nu în favoarea relativismului, care alunecă pe panta subiectivismului. „Asemenea tuturor teoriilor metafizice — spune, de pildă, Stallo —, teoria mecanicistă ipostaziază grupuri parțiale, ideale și, poate, pur convenționale de atribute sau chiar atribute izolate, tratîndu-le ca aspecte variate ale realității obiective“ (pag.150). Această remarcă e justă dacă nu refuzați să recunoașteți realitatea obiectivă și dacă respingeți metafizica pentru că e antidialectică. Stallo nu-și dă bine seama de acest lucru. El n-a înțeles dialectica materialistă și de aceea alunecă deseori, prin relativism, pe panta subiectivismului și a idealismului.

La fel și Duhem. Printr-un mare efort de muncă, aducînd din istoria fizicii o serie de exemple nu mai puțin interesante și valoroase decît cele care pot fi întîlnite deseori la Mach, el demonstrează că „orice lege a fizicii este provizorie și relativă, pentru că este aproximativă“ (280). De ce vrea el să forțeze o ușă deschisă? — se întreabă marxistul, citind lungile lui considerații pe această temă. Dar tocmai asta-i nenorocirea unora ca Duhem, Stallo, Mach și Poincaré, că ei nu văd ușa pe care a deschis-o materialismul dialectic. Nefiind în stare să formuleze în mod just relativismul, ei alunecă de la relativism spre idealism. „O lege fizică nu e, propriu-zis, nici adevărată, nici falsă, ci aproximativă“, scrie. Duhem (pag.274). Acest „ci“ e deja un început de eroare, începutul ștergerii hotărului dintre teoriile științifice, care

reflectă în mod aproximativ *obiectul*, adică se apropie de adevărul obiectiv, și teoriile arbitrare, fantastice, pur convenționale, cum sînt, de pildă, teoriile religioase sau teoria jocului de șah.

Această eroare ia la Duhem asemenea proporții încît el ajunge să califice drept *metafizică* problema dacă fenomenelor senzoriale le corespunde sau nu „o realitate materială“ (pag.10): înlături cu problema realității! noțiunile și ipotezele noastre sînt simple simboluri (signes, pag.26), construcții „arbitrare“ (27) etc. De aici nu mai e decît un pas pînă la idealism, pînă la „fizica credinciosului“, pe care d-l Pierre Duhem o și predică în spirit kantian (vezi Rey, pag.162 ; cf.pag.160). Iar bunul Adler (Fritz) — tot un machist care se pretinde marxist ! — n-a găsit nimic mai inteligent decît „să-l corecteze“ pe Duhem în sensul că el ar înlătura „realitățile ascunse îndărătul fenomenelor numai ca obiecte ale teoriei și nu ca *obiecte ale realității*“ *. Este vechea critică a kantianismului din punctul de vedere al lui Hume și Berkeley, critică pe care o cunoaștem deja.

La P. Duhem însă nu poate fi vorba de nici un fel de kantianism conștient. Ca și Mach, Duhem *șovăie* pur și simplu, neștiind pe ce să-și sprijine relativismul. Într-o serie întreagă de pasaje el se apropie foarte mult de materialismul dialectic. Noi cunoaștem sunetul „așa cum este el în raport cu noi, și nu cum este el în sine, în corpurile generatoare de sunet. Această realitate, din care senzațiile noastre ne dezvăluie doar ceea ce este exterior și la suprafață, o putem cunoaște datorită teoriilor acustice. Aceste teorii ne arată că acolo unde percepțiile noastre nu sesizează decît aparența pe care o numim sunet există în realitate mișcări periodice, foarte mici și foarte rapide“ etc. (pag. 7). Nu corpurile sînt simboluri ale senzațiilor, ci senzațiile sînt simboluri (mai bine zis imagini) ale corpurilor. „Dezvoltarea fizicii provoacă o luptă continuă între natură, care nu încetează să ne furnizeze material, și rațiune, care nu încetează să cunoască“

* „Notă introductivă din partea traducătorului“ la traducerea germană a cărții lui Duhem, Leipzig, 1908, J. Barth.

(pag.32); natura e infinită, după cum infinită e și cea mai mică particulă a ei (inclusiv electronul), dar tot atât de infinit transformă rațiunea „lucrurile în sine” în „lucruri pentru noi”. „Această luptă dintre realitate și legile fizicii va continua la infinit; oricărei legi formulate de fizică, realitatea îi va opune, mai devreme sau mai târziu, o dezmințire brutală, dezmințirea prin intermediul unui fapt; dar fizica nu va obosi să retușeze, să modifice legea dezmințită, să-i dea o formă mai complexă” (290). Toate acestea ar constitui o expunere într-un tot justă a materialismului dialectic dacă autorul s-ar menține ferm pe poziția recunoașterii existenței independente de omnirea a acestei realități obiective. „...Teoria fizicii nu e un sistem pur artificial, comod azi și nefolositor mâine; ea este o clasificare din ce în ce mai naturală, o reflectare din ce în ce mai clară a realităților pe care metoda experimentală nu le poate contempla nemijlocit” (textual: față în față: face à face, p. 445).

Prin această din urmă frază, machistul Duhem cochetază cu idealismul kantian: se creează impresia că ar fi posibilă și o altă metodă în afară de cea „experimentală”, că noi nu am cunoaște în mod direct, nemijlocit, față în față „lucrurile în sine”. Dar dacă teoria fizicii devine din ce în ce mai naturală, înseamnă că independent de conștiința noastră există „o natură”, o realitate, care e „reflectată” de această teorie; acesta e punctul de vedere al materialismului dialectic.

Într-un cuvânt, ca și idealismul „fiziologic” de ieri, idealismul „fizic” de azi nu înseamnă decât că o anumită școală de naturaliști dintr-un anumit domeniu al științelor naturii a alunecat pe panta filozofiei reacționare, pentru că n-a fost în stare să se ridice de-a dreptul și dintr-o dată de la materialismul metafizic la materialismul dialectic*. Fizica contemporană a și început să

* Celebru chimist William Ramsay spunea: „Adesea mi se pune întrebarea: parcă electricitatea nu e o vibrație? Atunci cum poate fi explicată telegrafia fără fir prin deplasarea unor particule sau corpuscule? — Răspunsul la această întrebare este următorul: electricitatea e un lucru; ea consăd (subliniat de Ramsay) tocmai din aceste corpuscule; dar atunci când aceste corpuscule se desprind de un obiect oarecare, prin eter se propagă o undă asemănătoare unei luminoase, și tocmai această undă este utilizată în telegrafia fără fir” (William Ramsay, „Essays Biographical and Chemical”, London, 1908, p. 126).

facă acest pas și în cele din urmă îl va face definitiv, dar spre această unică metodă justă și unică filozofie justă a științelor naturii ea înaintează nu în linie dreaptă, ci în zigzaguri, nu în mod conștient, ci spontan, nu văzînd clar „scopul“ ei „final“, ci apropiindu-se de el pe dibuite, ezitînd, iar cîteodată chiar mergînd cu spatele spre el. Fizica modernă e cuprinsă de durerile facerii. Ea naște materialismul dialectic. Mari sînt durerile facerii. Pe lîngă ființa vie și viabilă rezultă din această naștere și unele produse moarte, care trebuie aruncate la lada cu gunoi. Printre aceste produse moarte se numără întregul idealism fizic, întreaga filozofie empiriocritică, împreună cu empiriosimbolismul, empiriomonismul etc. etc.

După ce descrie transformarea radiului în heliu, Ramsay remarcă: „Cel puțin unul dintre așa-numitele elemente nu mai poate fi socotit acum ca materie ultimă; el însuși se transformă într-o formă mai simplă a materiei“ (p. 160). „E aproape cert că electricitatea negativă e o formă specială a materiei, iar electricitatea pozitivă e materia lipsită de electricitate negativă, adică materia minus această materie electrică“ (176). „Ce e electricitatea? Mal înainte se credea că există două feluri de electricitate: electricitatea pozitivă și cea negativă. Pe atunci nu se putea da un răspuns la întrebarea de mai sus. Noile cercetări însă fac probabilă ipoteza că ceea ce ne obișnuisem să denumim electricitate negativă e în realitate (really) o substanță. Într-adevăr, greutatea relativă a particulelor ei a fost măsurată; ea este egală cu aproximativ a șaptea suta parte din masa unui atom de hidrogen... Atomii de electricitate se numesc electroni“ (196). Dacă machiștii noștri, care scriu cărți și articole pe teme filozofice, ar fi în stare să ghindească, el ar înțelege că propoziția „materia dispăre“, „materia se reduce la electricitate“ etc. nu este decît expresia gnoseologic-neputincioasă a adevărului că știința reușește să descopere noi forme de materie, noi forme de mișcare materială, să reducă vechile forme la aceste forme noi etc.

CAPITOLUL AL VI-LEA
EMPIRIOCRITICISMUL
ȘI MATERIALISMUL ISTORIC

Machiștii ruși se împart, după cum am văzut, în două tabere. Dintr-o tabără fac parte d-l V. Cernov și colaboratorii revistei „Russkoe Bogatstvo”¹⁰⁵, care sînt adversari hotărîți și consecvenți ai materialismului dialectic, atît în domeniul filozofiei cît și în domeniul istoriei. În tabăra cealaltă, care aici ne interesează cel mai mult, se află grupul de machiști care se pretind a fi marxiști și care se străduiesc din răzputeri să-și asigure cititorii că machismul e compatibil cu materialismul istoric al lui Marx și Engels. Ce-i drept, aceste asigurări rămîn în cea mai mare parte simple asigurări : nici unul dintre machiștii care se pretind marxiști n-a făcut nici cea mai mică încercare de a expune cît de cît sistematic adevăratele tendințe ale întemeietorilor empiriocriticismului în domeniul științelor sociale. Ne vom opri pe scurt asupra acestei probleme și în acest scop vom examina mai întîi ce spun în această privință, în scrierile lor, empiriocriticii germani, iar apoi vom examina și ce spun discipolii lor ruși.

1. INCURSIUNILE EMPIRIOCRITICILOR GERMANI ÎN DOMENIUL
ȘTIINȚELOR SOCIALE

Revista de filozofie editată de R. Avenarius a publicat în 1895, pe cînd acesta era încă în viață, un articol al discipolului său F. Blei, intitulat „Metafizica în econo-

mia politică“ *. Toți dascălii empiriocriticismului luptă nu numai împotriva „metafizicii“ materialismului filozofic fățiș și conștient, ci și împotriva „metafizicii“ științelor naturii, care împărtășesc în mod spontan punctul de vedere al teoriei materialiste a cunoașterii. Discipolul pornește la război împotriva metafizicii în domeniul economiei politice. Acest război e îndreptat împotriva celor mai diferite școli din domeniul economiei politice; pe noi ne interesează însă exclusiv caracterul argumentării empiriocritice îndreptate împotriva școlii lui Marx și Engels.

„În studiul de față — scrie F. Blei — ne propunem să arătăm că, în încercările ei de a explica fenomenele vieții economice, întreaga economie politică de până acum operează cu premise metafizice: ea «deduce» «legile» economiei din «natura» acesteia, iar omul nu apare decât ca ceva întâmplător în raport cu aceste «legi»... Prin toate teoriile ei de până acum, economia politică se situează pe teren metafizic; toate teoriile ei sînt nebiologice și, de aceea, neștiințifice și lipsite de orice valoare pentru cunoaștere... Teoreticienii nu știu pe ce și clădesc teoriile lor, pe ce teren au crescut aceste teorii. Ei se cred realiști care operează fără nici un fel de supoziții prealabile, pentru că, după cum spun ei, se ocupă de fenomene economice «nude» (nüchterne), «practice», «evidente» (sinnfällige)... Și toți aceștia au cu unele orientări din domeniul fiziologiei cea asemănare pe care le-o dă copiilor — în cazul de față fiziologilor și economiștilor — numai proveniența din părinți comuni, și anume metafizica și speculația. Una dintre școlile economiștilor analizează «fenomenele» «economiei» (Avenarius și școala lui iau în ghilimele cuvinte obișnuite, vrînd să arate că ei, ca adevărați filozofi ce sînt, înțeleg tot «caracterul metafizic» al unei asemenea întrebuintări vulgare, nepurificate prin «analiză gnoseologică», a cuvintelor) fără a pune în legătură ceea ce găsesc ei (das Gefundene) pe această cale cu conduita indivizilor: fiziologii exclud din sfera

* „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“, 1895, vol. XIX. F. Blei. „Die Metaphysik in der Nationalökonomie“, SS. 376—390.

cercetărilor lor conduita individului pentru că ea reprezintă «efecte ale sufletului» (Wirkungen der Seele), iar economiștii acestei orientări declară că conduita indivizilor constituie o cantitate neglijabilă (eine Negligible) în raport cu «legile imanente ale economiei» (378—379). Teoria lui Marx a dedus din procese artificiale construite «legi economice», aceste «legi» situându-se în segmentul inițial (Initialabschnitt) al seriei vitale dependente, iar procesele economice în segmentul ei final (Finalabschnitt)... «Economia» a devenit la economiști o categorie transcendentă, în care ei descoperă «legile» pe care vor să le descopere: «legile» «capitalului» și ale «muncii», ale «rentei», «salariului» și «profitului». Omul a devenit la economiști o noțiune de tip platonice: «capitalist», «muncitor» etc. Socialismul i-a atribuit «capitalistului» însușirea de a fi «lacom de profit», liberalismul i-a atribuit muncitorului însușirea de a fi «excesiv de pretențios», ambele aceste însușiri fiind explicate prin «acțiunea legică a capitalului» (381—382).

„Când Marx a început să studieze socialismul francez și economia politică, el avea deja concepții socialiste, iar scopul său gnoseologic era acela de a da concepțiilor sale «o fundamentare teoretică», pentru a-i «asigura» valoarea inițială. Marx a găsit la Ricardo legea valorii, însă... concluziile trase de socialiștii francezi din această lege nu l-au putut satisface pe Marx, care urmărea «să-și asigure» valoarea-*E* ridicată la rangul de diferență vitală, adică de «concepție despre lume», deoarece, sub forma de «îndignare împotriva jefuirii muncitorilor» etc., aceste concluzii erau deja cuprinse în conținutul valorii sale inițiale. Ele au fost respinse ca concluzii «formale false din punct de vedere economic», nefiind decât o simplă «aplicare a moralei în domeniul economiei politice». «Ceea ce este însă greșit din punct de vedere economic formal poate să fie just din punctul de vedere al istoriei universale. Când conștiința morală a masei declară ca nedrept un anumit fapt economic, aceasta dovedește că acel fapt s-a perimat, că au intervenit alte fapte economice, datorită cărora el a devenit insuportabil și cu ne-

putință de menținut. Îndărătul injusteții economice formale poate deci să se ascundă un conținut economic foarte adevărat“ (Engels, prefață la „Mizeria filozofiei“).

„În acest pasaj — continuă F. Blei după citatul din Engels — este desprins (abgehoben — termen tehnic, întrebuințat de Avenarius în sensul de : a pătruns în conștiință, s-a degajat) segmentul de mijloc (Medialabschnitt) al seriei dependente care ne interesează aici. După «cunoașterea» faptului că îndărătul «conștiinței morale a injusteții» trebuie să fie ascuns un «fapt economic», survine segmentul final...“ (Finalabschnitt: teoria lui Marx este un enunț, adică o valoare-*E*, adică o diferență vitală, care parcurge trei stadii, trei segmente : începutul, mijlocul, sfârșitul, Initialabschnitt, Medialabschnitt, Finalabschnitt)... „cu alte cuvinte «cunoașterea» acestui «fapt economic». Sau în alți termeni : valoarea inițială, adică «concepția despre lume», urmează să fie «regăsită» în «faptele economice» în vederea «asigurării» acestei valori inițiale. — Această variație determinată a seriei dependente conține deja metafizica lui Marx, indiferent de modul în care ar apărea «ceea ce a devenit cunoscut» în segmentul final (Finalabschnitt). «Concepția socialistă despre lume», ca valoare-*E*, independentă, ca «adevăr absolut», este fundamentată «ulterior» printr-o teorie «specială» a cunoașterii, anume sistemul economic al lui Marx și teoria materialistă a istoriei... Cu ajutorul noțiunii plusvalorii, ceea ce este «subiectiv» «adevărat» în concepția lui Marx despre lume își găsește «adevărul obiectiv» în cadrul teoriei cunoașterii a «categoriilor economice», așa încât asigurarea valorii inițiale este îndeplinită : metafizica și-a obținut ulterior critica cunoașterii“ (384—386).

Cerem scuze cititorului pentru că cităm pasaje atît de lungi din această execrabilă galimatie, din această bufonie pretins științifică, înveșmîntată în terminologia lui Avenarius. Dar wer den *Feind* will verstehen, muss im *Feindes* Lande gehen : cine vrea să cunoască pe *dușman* trebuie să se ducă în țara *dușmanului*¹⁰⁶. Or, revista de filozofie pe care o editează R. Avenarius este o adevărată țară dușmană pentru marxiști. De aceea îl rugăm

pe cititor să-și învingă pentru moment aversiunea legitimă față de clovniul științei burgheze și să analizeze argumentele acestui discipol și colaborator al lui Avenarius.

Primul argument : Marx nu e decît un „metafizician“ care n-a înțeles „critica“ gnoseologică a „noțiunilor“, n-a elaborat o teorie generală a cunoașterii, ci a introdus de-a dreptul materialismul în a sa „teorie specială a cunoașterii“.

Acest argument nu conține nimic care să-i aparțină personal și exclusiv lui Blei. Am văzut deja, de zeci și sute de ori, că *toți* întemeietorii empiriocriticismului și *toți* machiștii ruși acuză materialismul de „metafizică“, sau, mai bine zis, repetă argumentele răsuflute folosite de kantieni, de humeiști, de idealști în lupta lor împotriva „metafizicii“ materialiste.

Al doilea argument : marxismul e tot atît de metafizic ca și științele naturii (fiziologia). — Nici acest argument nu-i poate fi „imputat“ lui Blei, ci numai lui Mach și lui Avenarius, căci ei sînt aceia care au declarat război „metafizicii științifice-naturaliste“, înțelegînd sub această denumire teoria gnoseologică spontan-materialistă, pe ale cărei poziții se situează marea majoritate a naturaliștilor (după propria lor mărturisire și după părerea unanimă a celor care cunosc cît de cît această problemă).

Al treilea argument : marxismul declară că „individul“ este o cantitate neglijabilă, că omul e ceva „întîmplător“, marxismul subordonează pe om unor „legi economice imanente“ și nu analizează *das Gefundene*, adică nu analizează ceea ce găsim, ceea ce ne este dat etc. — Acest argument copiază în întregime ideile cuprinse în teoria empiriocritică a „coordonării principiale“, copiază adică tertipurile *idealiste* din doctrina lui Avenarius. Blei are perfectă dreptate cînd spune că la Marx și la Engels nu poate fi găsită nici cea mai vagă aluzie la admiterea unor asemenea ineptii idealiste și că din punctul de vedere al acestor ineptii marxismul trebuie respins în întregime, din capul locului, începînd cu premisele sale filozofice fundamentale.

Al patrulea argument : teoria lui Marx e „nebiologică“ ; ea nici nu vrea să știe de „diferențe vitale“ și de alte asemenea elucubrații terminologice care alcătuiesc „știința“ profesorului reacționar Avenarius. — Argumentul lui Blei este just din punct de vedere machist, deoarece prăpastia dintre teoria lui Marx și jongleriile „biologice“ ale lui Avenarius este într-adevăr izbitoare. Vom vedea îndată că machiștii ruși, care se pretind marxiști, merg în realitate pe urmele lui Blei.

Al cincilea argument : partinitatea teoriei lui Marx, caracterul ei părtinitor, caracterul preconcept al concluziilor lui. *Întregul* empiriocriticism, și nu numai Blei, pretinde că nu se situează pe pozițiile nici unuia dintre partide atît în filozofie, cît și în științele sociale. Nici socialism, nici liberalism. În locul delimitării orientărilor filozofice fundamentale și ireconciliabile, adică în locul delimitării materialismului și a idealismului, empiriocriticismul proclamă tendința de a se ridica *deasupra* lor. Am urmărit această tendință a machismului într-o serie întregă de probleme gnoseologice și nu trebuie să ne mire că o găsim și în domeniul sociologiei.

Al șaselea „argument“ : ironiile la adresa adevărului „obiectiv“. Blei a simțit îndată, și a simțit foarte just, că materialismul istoric și toată doctrina economică a lui Marx sînt în întregime pătrunse de recunoașterea adevărului obiectiv. Și el exprimă just tendințele doctrinei lui Mach și a lui Avenarius cînd respinge din capul locului marxismul tocmai pentru că acesta admite ideea adevărului obiectiv, cînd declară de la bun început că îndărătul învățaturii marxiste nu se ascunde în realitate nimic altceva decît ideile „subiective“ ale lui Marx.

Și dacă machiștii noștri se vor dezice de Blei (și nu încapе îndoială că se vor dezice de el), le vom spune : ce vină are oglinda cînd... etc. Blei este o oglindă care reflectă *fidel* tendințele empiriocriticismului, iar dezicerea machiștilor noștri nu denotă decît bunele lor intenții, precum și stupida lor sforțare eclectică de a-l îmbina pe Marx cu Avenarius.

De la Blei trecem la Petzoldt. Dacă primul nu e decît un discipol, pe cel de-al doilea îl proclamă dascăl un empiriocritic de seamă cum e Lesevici. Dacă Blei a pus deschis problema marxismului, în schimb Petzoldt, care nu se coboară pînă acolo încît să discute cu un oarecare Marx sau Engels, expune într-o formă pozitivă concepțiile sociologice ale empiriocriticismului, dînd astfel posibilitatea de a le confrunta cu marxismul.

Volumul al doilea al lucrării lui Petzoldt „Introducere în filozofia experienței pure“ este intitulat : „Pe calea spre stabilitate“ („Auf dem Wege zum Dauernden“). Autorul își întemeiază cercetarea pe ceea ce el numește tendință spre stabilitate. „Starea stabilă definitivă (endgültige) a omenirii, privită sub aspectul ei formal, poate fi dezvăluită în liniile ei principale. Căpătăm astfel o temelie pentru etică, estetică și teoria formală a cunoașterii“ (S. III). „Evoluția omenirii poartă în sine propriul ei scop“, ea tinde spre „o stare de stabilitate perfectă (vollkommene)“ (60). Există numeroase și variate indicii în acest sens. De pildă, cîți radicali înfocați nu „se cumințesc“, nu se liniștesc în anii bătrîneții? Ce-i drept, această „stabilitate prematură“ (62) îl caracterizează pe filistin. Dar nu formează oare filistinii „majoritatea compactă“ ? (62).

Concluzia filozofului nostru, tipărită cu litere cursive, sună : „Stabilitatea este trăsătura esențială a tuturor scopurilor gîndirii și creației noastre“ (72). Explicație : pe mulți „îi supără vederea“ unui tablou care stă strîmb pe perete sau unei chei puse strîmb pe masă. Și asemenea oameni „nu sînt neapărat pedanți“ (72). Ei au doar „*sentimentul că ceva nu e în ordine*“ (72 ; subliniat de Petzoldt). Într-un cuvînt, „tendința spre stabilitate este năzuința spre o stare definitivă, ultimă prin însăși natura ei“ (73). Toate acestea le-am luat din volumul al II-lea, capitolul al cincilea, intitulat : „Tendința psihică spre stabilitate“. În demonstrarea acestei tendințe, Petzoldt invocă argumente dintre cele mai convingătoare. De exemplu : „Amatorii de ascensiuni năzuiesc spre ceva final, spre ceea ce este cel mai înalt, în sensul originar,

spațial al cuvîntului. Ceea ce îi îndeamnă spre culmi e nu numai dorul de priveliști și plăcerea unor exerciții fizice în aer liber, în mijlocul măreței naturi, ci și năzuința, adînc sădită în orice ființă organică, de a persevera în activitatea sa, odată îndreptată într-o anumită direcție, pînă la atingerea unui scop firesc" (73). Încă un exemplu : cît nu cheltuiesc unii oameni pentru a-și forma o colecție completă de mărci poștale ! „Te cuprinde amețea cînd răsfoiești catalogul de prețuri al unui negustor de mărci poștale... Și totuși nimic nu poate fi mai firesc și mai lesne de înțeles decît această năzuință spre stabilitate" (74).

Oamenii fără pregătire filozofică nu sînt în stare să înțeleagă întreaga semnificație a principiului stabilității sau a principiului economiei gîndirii. Pentru acești profani, Petzoldt își dezvoltă mai amănunțit „teoria”. „Compătimirea este expresia nevoii nemijlocite de a se ajunge la stabilitate”, glăsuiește § 28... „Compătimirea nu e o repetare, o dublare a suferinței la care asistăm, ci o suferință provocată de această suferință... Acest caracter nemijlocit al compătimirii trebuie să fie scos puternic în evidență. Admițîndu-l, recunoaștem implicit că binele altora poate să ne intereseze în mod tot atît de nemijlocit și de firesc ca și propriul nostru bine, respingînd astfel orice fundamentare utilitaristă și eudemonistă a eticii. Tocmai pentru că năzuiește spre stabilitate și liniște, omul nu e rău din fire, ci gata să sară în ajutorul semenului său.

Caracterul nemijlocit al compătimirii se manifestă deseori în caracterul nemijlocit al ajutorului. Cînd vede pe cineva care se îneacă, omul, adesea fără a sta pe gînduri, se aruncă în apă ca să-i vină în ajutor. Vederea unui om care se luptă cu moartea este insuportabilă și-l face pe salvator să-și uite toate celelalte îndatoriri și să-și riște, poate, propria sa existență și existența alor săi pentru a salva viața inutilă a vreunui bețivan decăzut ; cu alte cuvinte, în anumite împrejurări, compătimirea poate împinge la acțiuni care nu pot fi justificate din punct de vedere moral“...

Și asemenea platitudini nemaipomenite umplu zeci și sute de pagini de filozofie empiriocritică !

Morala este dedusă din noțiunea de „stare de stabilitate morală“ (volumul al II-lea, secțiunea a doua : „Stările stabile ale sufletului“, capitolul 1 : „Despre starea de stabilitate morală“). „Prin definiție, starea stabilă nu conține, în nici unul dintre elementele ei componente, vreo condiție a propriei sale schimbări. De aici rezultă nemijlocit că această stare exclude orice posibilitate de război“ (202). „Egalitatea economică și socială rezultă din noțiunea de stare stabilă definitivă (endgültige)“ (213). Această „stare stabilă“ nu rezultă din religie, ci din „știință“. Ea nu va fi înfăptuită de „majoritate“, cum cred socialiștii ; nu puterea socialiștilor „va ajuta omenirea“ (207), ci „libera dezvoltare“ va duce la această stare ideală. Și într-adevăr : nu scad mereu profiturile capitalului și nu cresc mereu salariile ? (223). Sînt false toate perorațiile pe tema „robiei salariate“ (229). Pe sclav, stăpînul său putea să-l omoare fără teamă de pedeapsă, dar în prezent ? Nu ! „Progresul moral“ este neîndoielnic : priviți coloniile universitare din Anglia, Armata salvării (230), „societățile etice“ din Germania. În numele „stării de stabilitate estetică“ (capitolul al 2-lea, secțiunea a II-a) este respins „romantismul“. Drept romantism sînt declarate însă și toate formele de extindere nemăsurată a *Eului*, și idealismul, și metafizica, și ocultismul, și solipsismul, și egoismul, și „practica de a sili minoritatea să se supună voinței majorității“, și „idealul social-democrat al organizării de către stat a întregii munci“ (240—241) *.

Obtuzitatea fără seamăn a filistinului, care, sub paravanul unei sistematizări și al unei terminologii „noi“, „empiriocritice“, etalează cu mulțumire de sine cele mai răsuflete platitudini, iată la ce se reduc incursiunile sociologice ale unor autori ca Blei, Petzoldt, Mach. Veșmîntul pretențios al subterfugurilor verbale, subtilități

* În același spirit se pronunță și Mach, pledînd pentru socialismul birocratic al lui Popper și Menger, care ar asigura „libertatea individului“ și care prin aceasta, zice Mach, „s-ar deosebi în bine“ de doctrina social-democrată, căci „într-un stat social-democrat robia ar putea deveni mai generală și mai grea decît într-un stat monarhic sau oligarhic“. Vezi „Erkenntnis und Irrtum“, 2. Auflage, 1906, SS. 80—81.

silogistice trase de păr, scolastică rafinată, — într-un cuvânt același lucru atît în gnoseologie cît și în sociologie, același conținut reacționar în spatele aceleiași firme țipătoare.

Să trecem acum la machiștii ruși.

2. CUM IL CORECTEAZĂ ȘI-L „DEZVOLTA” BOGDANOV PE MARX

În articolul său „Evoluția vieții în natură și în societate” (1902. Vezi „Psihologia societății”, pag. 35 și urm.), Bogdanov citează cunoscutul pasaj din prefața la „Zur Kritik”¹⁰⁷, în care „marele sociolog”, adică Marx, expune bazele materialismului istoric. După ce reproduce cuvintele lui Marx, Bogdanov declară că „vechea formulare a monismului istoric, deși rămîne adevărată în ceea ce privește baza ei, nu ne mai satisface pe deplin” (37). Bogdanov vrea, așadar, să corecteze sau să dezvolte această teorie, pornind însă de la bazele aceleiași teorii. Iată concluzia lui fundamentală:

„Am arătat că formele sociale fac parte din vastul gen al adaptărilor biologice. Prin aceasta însă n-am definit încă domeniul formelor sociale: pentru a-l putea defini, trebuie să stabilim nu numai *genul*, ci și *specia*... În lupta lor pentru existență, oamenii nu se pot asocia decît cu ajutorul *conștiinței*: fără conștiință nu există relații reciproce. *Viața socială este de aceea în toate manifestările ei o viață psihică conștientă*... Socialul nu poate fi separat de conștiință. *Existența socială și conștiința socială, în sensul exact al acestor cuvinte, sînt identice*” (pag. 50, 51. Subliniat de Bogdanov).

Că această concluzie n-are nimic comun cu marxismul este un lucru pe care l-a arătat deja Ortodox („Studii filozofice”, Petersburg, 1906, pag. 183 și prec.). Iar Bogdanov i-a ripostat printr-o avalanșă de ocări, agățîndu-se de *eroarea* strecurată într-un citat: în loc de „în sensul exact al acestor cuvinte”, Ortodox citează: „în sensul deplin”. Greșeala este evidentă, iar autorul a avut tot dreptul s-o corecteze, dar a țipa cu acest prilej că s-a comis o „denaturare”, o „substituire” etc. („Empiriomonism”,

cartea a III-a, pag. XLIV) nu înseamnă decît *a escamota* sub paravanul unor cuvinte lamentabile fondul divergențelor. Oricare ar fi sensul „exact“ pe care l-ar atribui Bogdanov cuvintelor „existență socială“ și „conștiință socială“, este neîndoielnic totuși că teza sa citată mai sus e *falsă*. Existența socială și conștiința socială nu sînt identice, exact așa cum nu sînt identice existența în general și conștiința în general. Din faptul că oamenii intră în relații unii cu alții ca ființe conștiente *nu rezultă* nicidecum că conștiința socială ar fi identică cu existența socială. Intrînd în relații unii cu alții în orice formațiune socială cît de cît complexă, și mai cu seamă în formațiunea socială capitalistă, oamenii *nu sînt conștienți* de relațiile sociale care se stabilesc între ei, de legile potrivit cărora se dezvoltă aceste relații etc. De exemplu, cînd un țaran vinde grîu, el intră în „relații“ pe piața mondială cu producătorii mondiali de cereale, dar el nu e conștient de acest lucru, după cum nu e conștient nici de relațiile sociale care iau naștere din schimb. Conștiința socială *reflectă* existența socială, iată ce spune învățătura lui Marx. Reflectarea poate fi o copie aproximativ fidelă a ceea ce este reflectat, dar de identitate nici vorbă nu poate să fie aici. Conștiința în genere *reflectă* existența, iată teza generală a *întregului* materialism. Este imposibil să nu se vadă legătura ei directă și *indisolubilă* cu teza materialismului istoric: conștiința socială *reflectă* existența socială.

Încercarea lui Bogdanov de a corecta și dezvolta pe nesimțite doctrina lui Marx „în spiritul bazelor ei“ este o denaturare evidentă a acestor baze *materialiste* în spiritul *idealismului*. Ar fi ridicol să se nege acest lucru. Să ne amintim cum expune Bazarov empiriocriticismul (nu empiriomonismul, ferească sfîntul ! Deosebirea dintre aceste „sisteme“ e doar atît de mare, atît de uriașă !): „reprezentările senzoriale *sînt chiar* realitatea existentă în afara noastră“. Este clar că avem aici un idealism vădit, o teorie a identității conștiinței și existenței. Amintiți-vă apoi de formularea folosită de imanentul W. Schuppe (care, ca și Bazarov & Co., se jura pe toți sfinții că nu e

idealist și, ca și Bogdanov, insistă în mod deosebit asupra sensului „exact“ al cuvintelor sale): „existența este conștiință“. Comparați cu aceasta raționamentul prin care imanentul Schubert-Soldern *încearcă să infirme* materialismul istoric al lui Marx: „Orice proces de producție material este întotdeauna un fenomen de conștiință în raport cu acela care-l observă... Din punct de vedere gnoseologic, nu procesul exterior al producției este *primordialul* (prius), ci subiectul sau indivizii; cu alte cuvinte, nici procesul pur material al producției nu ne scoate (pe noi) din conexiunea generală a conștiinței“ (Bewusstseinszusammenhang). Vezi cartea citată: „Das menschliche Glück und die soziale Frage“, S. 293 și 295—296.

Oricât i-ar blestema Bogdanov pe materialiști pentru că „i-au denaturat ideile“, blestemele lui nu vor schimba faptul clar și simplu că felul în care „empiriomonistul“ Bogdanov îl corectează și îl dezvoltă pe Marx, chipurile în spiritul lui Marx, nu se deosebește *în fond prin nimic* de felul în care îl combate pe Marx idealistul și solipsistul gnoseologic Schubert-Soldern. Bogdanov ne asigură că el nu este idealist. Schubert-Soldern ne asigură că el e realist (și Bazarov i-a și dat crezare). În zilele noastre un filozof nu poate să nu se declare „realist“ și „adversar al idealismului“. E timpul să înțelegeți acest lucru, domnilor machiști!

Atît imanenții cît și empiriocriticii, iar împreună cu ei și empiriomonistul nostru, duc dispute în jurul unor probleme secundare, de amănunt, în jurul formulării *idealismului*, pe cînd noi respingem *din capul locului* toate bazele filozofiei lor, comune întregii lor trinități. Cînd Bogdanov propovăduiește „identitatea“ existenței sociale și a conștiinței sociale, chiar dacă are în vedere sensul cel mai bun al acestei expresii și chiar dacă o propovăduiește cu cele mai bune intenții și acceptînd *toate concluziile* lui Marx, noi vom spune: Bogdanov *minus* „empiriomonismul“ (sau mai bine zis: *minus* machismul) e marxist. Căci această teorie a identității existenței sociale și a conștiinței sociale este o *inepție de cea mai pură speță*, o teorie *net reacționară*. Și dacă se găsesc unii care vor s-o concilieze cu marxismul, s-o îmbine cu o atitudine mar-

xistă, atunci trebuie să constatăm că acești oameni sînt mai buni decît teoriile lor, iar nu să justificăm flagrantele lor denaturări ale teoriei marxismului.

Bogdanov vrea să concilieze teoria sa cu concluziile lui Marx, renunțînd de dragul acestor concluzii la cea mai elementară consecvență. În economia mondială, fiecare producător e conștient de faptul că introduce anumite schimbări în tehnica producției, fiecare producător de mărfuri e conștient că schimbă unele produse pe altele, dar acești producători nu sînt conștienți de faptul că prin aceasta ei aduc schimbări *existenței sociale*. Suma tuturor acestor schimbări, în toate ramificațiile lor n-ar putea fi cuprinsă, în cadrul economiei capitaliste mondiale, nici de 70 de gînditori ca Marx. Maximum ce s-a putut realiza e că au fost descoperite *legile* acestor schimbări, că a fost dezvăluită în liniile ei mari, esențiale logica *obiectivă* a acestor schimbări și a dezvoltării lor istorice, obiectivă nu în sensul că o societate alcătuită din ființe conștiente, din oameni, ar putea să existe și să se dezvolte independent de existența acestor ființe conștiente (numai asemenea fleacuri *subliniază* Bogdanov în „teoria“ sa), ci în sensul că existența socială *este independentă* de *conștiința socială* a oamenilor. Din faptul că trăiți și desfășurați o activitate economică, că nașteți copii și produceți produse, că schimbați aceste produse, se formează un lanț obiectiv necesar de evenimente, un lanț al dezvoltării care este independent de conștiința voastră *socială* și pe care aceasta din urmă nu-l cuprinde niciodată în întregime. Sarcina supremă a omenirii este de a cuprinde această logică obiectivă a evoluției economice (adică a evoluției existenței sociale) în liniile ei generale și esențiale, pentru a-i putea adapta *acesteia*, cît mai precis și mai clar și într-un spirit cît mai critic, conștiința sa socială și conștiința claselor înaintate din toate țările capitaliste.

Toate acestea sînt lucruri pe care Bogdanov le recunoaște. Și ce înseamnă aceasta? Înseamnă că, *de fapt*, el aruncă peste bord teoria sa despre „identitatea existenței sociale și a conștiinței sociale“, care rămîne ca un apendice scolastic inutil, tot atît de inutil și tot atît de mort și de

lipsit de valoare ca și „teoria substituirii universale“ sau teoria „elementelor“, a „introiecției“ și toate celelalte ineptii machiste. Dar „mortul îl apucă pe cel viu“ ; acest apendice scolastic mort transformă filozofia lui Bogdanov, *împotriva voinței lui și independent de conștiința lui*, într-un instrument pus în slujba Schubert-Soldernilor și a celorlalți reacționari, care, în mii de variante și de pe sute de catedre universitare, propagă *tocmai această* teorie moartă, prezentînd-o drept vie, împotriva a ceea ce este viu, cu scopul de a sugruma ceea ce este viu. Personal, Bogdanov este dușmanul înverșunat al oricărei reacțiuni și al reacțiunii burgheze în special. Dar teoria „substituirii“ și teoria „identității existenței sociale și a conștiinței sociale“, propagate de Bogdanov, *servește* acestei reacțiuni. Este un fapt trist, dar absolut incontestabil.

Materialismul în genere recunoaște existența obiectiv-reală (materia), independentă de conștiința și de senzațiile omenirii, de experiența ei etc. Materialismul istoric consideră că existența socială este independentă de conștiința socială a omenirii. Și într-un caz și în celălalt conștiința nu este decît reflectarea existenței, în cazul cel mai bun o reflectare aproximativ fidelă (adecvată, ideal-exactă). Din această filozofie a marxismului, turnată dintr-o singură bucată de oțel, nu poți detașa nici o teză fundamentală, nici o parte esențială fără a te abate de la adevărul obiectiv, fără a cădea în brațele minciunii burgheze reacționare.

Iată alte cîteva exemple de felul în care idealismul filozofic mort îl apucă pe marxistul viu Bogdanov.

Articolul: „Ce este idealismul?“, apărut în 1901 (ibid., pag. 11 și urm.). „Ajungem la concluzia următoare : și atunci cînd oamenii sînt de acord în părerile lor despre progres, și atunci cînd nu sînt de acord, sensul fundamental al ideii de progres rămîne același : *plenitudinea și armonia crescîndă a vieții conștiente*. Acesta este conținutul obiectiv al noțiunii de progres... Comparînd acum această expresie psihologică a ideii de progres cu cea biologică pe care am stabilit-o mai înainte („din punct de vedere biologic, *progresul înseamnă sporirea sumei*

vieții“, pag. 14), ne putem convinge ușor că prima expresie coincide pe deplin cu cea de-a doua și poate fi dedusă din ea... Și deoarece viața socială se reduce la viața psihică a membrilor societății, înseamnă că și aici conținutul ideii de progres rămâne același : plenitudinea și armonia crescîndă a vieții, cu adăugirea că aici este vorba de viața *socială* a oamenilor. Alt conținut ideea de progres social n-a avut și nu poate avea, bineînțeles, niciodată“ (pag. 16).

„Am văzut așadar... că idealismul exprimă victoria reputată în sufletul omului de stările de spirit mai sociale asupra celor mai puțin sociale, că idealul de progres este o reflectare a tendinței sociale progresiste în psihicul idealist“ (32).

E de prisos să arătăm că tot acest joc de-a biologia și de-a sociologia nu conține *nici un dram* de marxism. La Spencer și la Mihailovski găsiți cu duiumul definiții cu nimic mai rele care nu definesc nimic altceva decît „bunele intenții“ ale autorilor lor și care denotă că aceștia din urmă *nu înțeleg cîtuși de puțin* „ce este idealismul“ și ce este materialismul.

Cartea a treia a „Empiriomonismului“, articolul „*Selecția socială*“ (bazele metodei), 1906. Autorul începe cu o critică a „încercărilor social-biologice eclecticice ale lui Lange, Ferri, Woltmann și ale multor altor autori“ (pag. 1), iar nu mai departe decît la pag. 15 găsim expusă următoarea concluzie la care a ajuns Bogdanov în „studiul“ său : „Putem formula în felul următor conexiunea fundamentală dintre energetică și selecția socială :

Orice act de selecție socială reprezintă o creștere sau o descreștere a energiei complexului social la care se raportează el. În primul caz avem o «selecție pozitivă», iar în cel de-al doilea una «negativă». (Subliniat de autor.)

Și asemenea ineptii sînt prezentate drept marxism ! Ne-am putea oare imagina ceva mai steril, mai lipsit de viață, mai scolastic decît această înșirare de cuvînte biologice și energetice care nu dau și nu pot da absolut nimic în domeniul științelor sociale ? Nici urmă de analiză economică concretă, nici o aluzie măcar la *metoda* lui Marx, la metoda dialectică și la concepția materialistă

despre lume, ci simpla *fabricare* a unor definiții, încercări de a le ajusta la concluziile gata elaborate ale marxismului. „Rapida dezvoltare a forțelor de producție ale societății capitaliste constituie, fără îndoială, o creștere a energiei ansamblului social...” — partea a doua a frazei este, fără îndoială, o simplă repetare a primei sale părți, exprimată în termeni lipsiți de conținut care par „a profunđa” problema, dar care în fond nu se deosebesc *nici cu o iotă* de încercările biologo-sociologice eclecticice ale lui Lange & Co. ! — „dar caracterul discordant al acestui proces face ca el să se încheie printr-o «criză», printr-o enormă irosire de forțe de producție, printr-o accentuată descreștere de energie: selecția pozitivă face loc selecției negative” (18).

Nu vi se pare că-l citiți pe Lange? Autorul ia concluzii deja cunoscute despre crize și, fără să adauge măcar un pic de material concret, fără să elucideze natura crizelor, lipește acestor concluzii o etichetă biologică-energetică. Toate acestea se fac cu cele mai bune intenții, pentru că autorul vrea să confirme și să adâncească concluziile lui Marx, dar în realitate el le *diluează* printr-o scolastică moartă, insuportabil de plicticoasă. „Marxistă” este aici numai *repetarea* unor concluzii deja cunoscute, iar toată fundamentarea „nouă” a acestor concluzii, toată această „energetică socială” (34) și această „selecție socială” nu e decît o simplă *înșirare de cuvinte*, o adevărată batjocură la adresa marxismului.

Bogdanov nu se îndeletnicește cîtusi de puțin cu cercetări marxiste; el nu face decît să travestească în veșmîntul unei terminologii biologice și energetice rezultate deja obținute de astfel de cercetări. Toată această încercare este complet lipsită de sens, deoarece, aplicate în domeniul științelor sociale, noțiunile de „selecție”, „asimilarea și dezasimilarea” energiei, balanță energetică etc. etc. nu sînt decît *fraze goale*. În realitate, cu ajutorul acestor noțiuni *nu se poate face nici o cercetare* a fenomenelor sociale, nici o precizare a *metodei* științelor sociale. Nimic mai ușor decît să lipești o etichetă „energetică” sau „biologică-sociologică” unor fenomene cum sînt crizele, revoluțiile, lupta de clasă etc., dar și nimic mai steril, mai scolastic,

mai searbăd decât această îndeletnicire. Și esențial nu este aici faptul că Bogdanov se străduiește să ajusteze la teoria lui Marx *toate* sau „aproape“ toate concluziile și rezultatele sale (am văzut „corectivul“ adus în problema raportului dintre existența socială și conștiința socială), ci faptul că *procedeele* acestei ajustări, ale acestei „energetici sociale“ sînt pe de-a-ntregul false și nu se deosebesc prin nimic de procedeele lui Lange.

„D-l Lange — îi scria Marx lui Kugelmann la 27 iunie 1870 — («Despre problema muncitorească etc.», ed. a 2-a) îmi aduce mari elogii, dar numai pentru a-și da lui însuși importanță. Și aceasta pentru că d-l Lange a făcut o mare descoperire: întreaga istorie trebuie încadrată într-o singură mare lege a naturii. Această lege a naturii este *fraza* (—în această aplicare, expresia lui Darwin devine o frază goală—) «Struggle for life», «lupta pentru existență», iar cuprinsul acestei fraze este legea lui Malthus, a populației, sau, mai exact, a suprapopulației. În loc de a analiza, deci, acest «Struggle for life» așa cum s-a manifestat de-a lungul istoriei în diferite forme sociale determinate, nu avem nimic altceva de făcut decât să transformăm fiecare luptă concretă în fraza «Struggle for life», iar această frază în «fantezia asupra populației» a lui Malthus. Trebuie să admitem că aceasta este o metodă foarte convingătoare pentru o ignoranță și o lenie de a gândi plină de îngîmfare și de emfază pseudoștiințifică”¹⁰⁸.

În esență, Marx îl critică pe Lange nu pentru că acesta strecoară în sociologie malthusianismul¹⁰⁹ și nu vreo altă teorie, ci pentru că *în genere* transpunerea noțiunilor biologice în domeniul științelor sociale nu este decât o *frază goală*. Indiferent dacă această transpunere se face cu „cele mai bune“ intenții sau cu scopul de a întări false concluzii sociologice, fraza tot frază rămîne. Iar „energetica socială“ a lui Bogdanov, încercarea lui de a îmbina cu marxismul teoria selecției sociale, este și ea o frază de același soi.

Așa cum în domeniul gnoseologiei Mach și Avenarius n-au dezvoltat idealismul, ci au camuflat *vechi* erori idealiste sub paravanul unei găunoase, dar pretențioase terminologii („elemente“, „coordonare principială“, „in-

troiecție“ etc.), tot așa în domeniul sociologiei empirio-criticismul duce, chiar dacă respectivul autor e animat de cele mai sincere simpatii pentru concluziile marxismului, la denaturarea materialismului istoric printr-o găunoasă și pretențioasă frazeologie energetică și biologică.

O particularitate istorică a machismului rus contemporan (sau, mai bine zis, a modei machiste din rîndurile unei părți a social-democraților) o constituie împrejurarea următoare. Feuerbach a fost „materialist jos și idealist sus“; același lucru este într-o anumită măsură valabil și pentru Büchner, Vogt, Moleschott și Dühring, cu deosebirea esențială că, în comparație cu Feuerbach, toți acești filozofi n-au fost decît niște pigmei și cîrpaci lamentabili.

Pornind de la Feuerbach și maturizîndu-se în lupta dusă împotriva cîrpacilor, Marx și Engels au acordat, firește, cea mai mare atenție terminării edificiului filozofiei materialiste pînă sus, cu alte cuvinte nu gnoseologiei materialiste, ci concepției materialiste asupra istoriei. Așa se explică de ce, în lucrările lor, Marx și Engels au subliniat mai mult materialismul *dialectic* decît *materialismul istoric* decît asupra *materialismului istoric*. Machiștii noștri care se pretind marxiști s-au apropiat de marxism într-o perioadă istorică cu totul diferită de cea arătată mai sus, s-au apropiat de el într-o perioadă în care filozofia burgheză s-a specializat mai ales în gnoseologie și, însușindu-și într-o formă unilaterală și denaturată unele elemente constitutive ale dialecticii (de pildă relativismul), și-a propus în special să apere sau să restabilească idealismul jos și nu sus. În orice caz, se poate spune că pozitivismul în general și machismul în special s-au ocupat mult mai mult de falsificarea subtilă a gnoseologiei, drapîndu-se în toga materialismului, ascunzîndu-și idealismul sub paravanul unei terminologii pretins materialiste, și au acordat relativ puțină atenție filozofiei istoriei. Machiștii noștri n-au înțeles marxismul, pentru că lor le-a fost dat să se apropie de el, ca să zicem așa, *dintr-o altă parte*, și și-au însușit — iar uneori mai mult au învățat pe de rost decît și-au însușit — teoria economică și istorică a lui Marx fără să-i înțeleagă temelia, adică materialismul

filozofic. Iată de ce Bogdanov & Co. trebuie să fie numiți Büchneri și Dühringi ruși de-a-ndoaselea. Ei ar vrea să fie materialişti sus, dar nu se pot debarasa de idealismul confuz jos ! „Sus“ găsim la Bogdanov materialism istoric, ce-i drept vulgarizat și serios infectat de idealism, iar „jos“ un idealism travestit în termeni marxști, drapat în expresii marxiste. „Experiența socialmente organizată“, „procesul colectiv de muncă“, toate acestea sînt cuvinte marxiste, dar nu sînt *decît cuvinte* sub care se ascunde o filozofie idealistă potrivit căreia lucrurile sînt complexe de „elemente“-senzații, lumea exterioară — „experiența“ sau „empiriosimbolul“ omenirii, natura fizică — un „derivat“ al „psihicului“ etc. etc.

O falsificare din ce în ce mai subtilă a marxismului, o travestire tot mai subtilă a teoriilor antimaterialiste în veșminte marxiste, iată ce caracterizează revizionismul contemporan și în domeniul economiei politice, și în problemele de tactică, și în domeniul filozofiei în genere, atît în cel al gnoseologiei cît și în cel al sociologiei.

3. DESPRE „BAZELE FILOZOFIEI SOCIALE“ A LUI SUVOROV

„Eseurile «*asupra*» filozofiei marxiste“, care se încheie cu sus-menționatul articol al tovarășului S. Suvorov, reprezintă un buchet de mare efect tocmai datorită caracterului colectiv al cărții. Cînd în fața dv. se prezintă în grup : Bazarov, care susține că, după Engels, „reprezentările senzoriale sînt chiar realitatea existentă în afara noastră“ ; Berman, care spune că dialectica lui Marx și Engels nu e decît mistică ; Lunacearski, care merge pînă acolo încît să propovăduiască religia ; Iușkevici, care introduce „Logosul în torentul irațional al datului“ ; Bogdanov, care numește idealismul filozofie a marxismului ; Helfond, care îl epurează de materialism pe J. Dietzgen, și, în sfîrșit, S. Suvorov cu articolul său : „Bazele filozofiei sociale“, simțiți îndată „spiritul“ noii linii. Cantitatea s-a transformat în calitate. „Căutătorii“, care pînă acum căutaseră separat, în cărți și articole disparate, ne pun acum în fața unui adevărat pronunțament. Divergențele de amănunt dintre ei se șterg prin însuși faptul că

ei se manifestă colectiv, pronunțându-se *împotriva* (și nu „asupra“) filozofiei marxiste, iar trăsăturile reacționare ale machismului ca curent devin evidente.

În aceste împrejurări, articolul lui Suvorov e cu atât mai interesant, cu cât acest autor nu e nici empiriomonist, nici empiriocritic, ci pur și simplu „realist“; pe el, așadar, îl apropie de restul companiei nu ceea ce deosebește pe Bazarov, Iușkevici și Bogdanov ca filozofi, ci ceea ce le este comun tuturor *împotriva* materialismului dialectic. O comparație între raționamentele sociologice ale acestui „realist“ și cele ale empiriomonistului nostru ne va ajuta să desprindem tendința lor comună.

Suvorov scrie: „În ierarhia legilor care reglează procesul universal, legile particulare și complexe se reduc la legi generale și simple, și toate legile sînt subordonate legii universale a dezvoltării, *legea economiei forțelor*. Esența acestei legi constă în aceea că *orice sistem de forțe e cu atât mai capabil de conservare și de dezvoltare, cu cât e mai mic consumul și mai mare acumularea în cadrul lui și cu cât consumul servește mai bine acumularea*. Formele echilibrului mobil, care au generat de mult ideea de *finalitate* obiectivă (sistemul solar, mișcarea ciclică a fenomenelor terestre, procesul vieții), apar și se dezvoltă tocmai în virtutea păstrării și acumulării energiei pe care o conțin, în virtutea economiei lor interioare. Legea economiei forțelor constituie principiul unificator și regulator al oricărei dezvoltări — anorganice, biologice și sociale“ (pag. 293; subliniat de autor).

Cu câtă ușurință fabrică „pozitiviștii“ și „realiștii“ noștri „legi universale“! Păcat doar că aceste legi nu sînt cu nimic mai bune decît cele pe care le fabrica tot atât de ușor și de repede Eugen Dühring. „Legea universală“ a lui Suvorov este o frază tot atât de bombastică și tot atât de găunoasă ca și legile universale ale lui Dühring. Încercați să aplicați această lege primului dintre cele trei domenii indicate de autor: dezvoltării anorganice. Veți vedea că *în afară* de legea conservării și transformării energiei nu veți reuși să aplicați aici nici o „economie a forțelor“ și cu atât mai puțin „în mod universal“. Cît privește însă legea „conservării energiei“, autorul a cla-

sat-o separat, menționînd-o mai înainte (pag. 292) ca pe o lege particulară *. Ce mai rămîne deci, în afară de această lege, în domeniul dezvoltării anorganice? Unde sînt completările sau complicările sau noile descoperiri sau noile fapte care l-au îndreptățit pe acest autor să modifice („să perfecționeze“) legea conservării și transformării energiei și s-o transforme într-o lege a „economiei forțelor“? Nu există nici un fel de fapte sau descoperiri de acest gen, iar Suvorov nici nu pomenește de așa ceva. El s-a lăsat pur și simplu în voia fanteziei și — pentru mai multă importanță, cum spunea eroul turghenievian Bazarov — a trîntit din fuga condeiului o nouă „lege universală“ a „filozofiei real-moniste“ (pag. 292). Sîntem grozavi, nu glumă! Și de ce să ne lășăm mai prejos decît Dühring?

Luați cel de-al doilea domeniu de dezvoltare, domeniul biologic. Aici, unde organismele se dezvoltă pe calea luptei pentru existență și a selecției, este universală legea economiei forțelor sau, dimpotrivă, „legea“ irosirii forțelor? N-are a face! Filozofia „real-monistă“ îngăduie ca într-un domeniu „sensul“ unei legi universale să fie interpretat într-un anumit fel, iar în alt domeniu altfel, de pildă ca dezvoltare a organismelor *superioare* din cele inferioare. Nu importă că de pe urma acestui fapt numita lege universală devine o frază goală; în schimb, a fost respectat principiul „monismului“. Iar în cel de-al treilea domeniu (cel social), „legea universală“ poate fi interpretată într-un al treilea sens, și anume ca dezvoltare a

* E semnificativ că, pentru Suvorov, descoperirea legii conservării și transformării energiei¹¹⁰ nu este altceva decît „constatarea principiilor fundamentale ale *energeticii*“ (292). A auzit oare „realistul“ nostru care se pretinde marxist că alit materialistii vulgari Büchner & Co. cit și materialistul dialectician Engels consideră că aceasta lege este o constatare a principiilor fundamentale ale *materialismului*? S-a gîndit oare „realistul“ nostru care ce-o fi însemnînd această diferență? Nicidecum! El s-a lăsat pur și simplu dus de moda, repetînd cele spuse de Ostwald, și basta. Nenorocirea acestor „realiști“ constă tocmai în faptul că ei se inclină în fața modei, pe cînd Engels, de pildă, și-a însușit termenul „*energie*“, nou pentru el, și a început să-l întrebuințeze în 1885 (în prefața la ediția a 2-a a cărții „*Anti-Dühring*“) și în 1888 (în „*L. Feuerbach*“), întrebuințîndu-l însă alături de noțiunile de „*forță*“ și „*mișcare*“ și alternîndu-l cu aceste noțiuni. Engels a știut să-și îmbogățească *materialismul*, însușindu-și noua terminologie. „*Realistii*“ însă și ceilalți confuzioniști, agățîndu-se de un termen nou, n-au observat deosebirea dintre materialism și energetică!

forțelor de producție. De aceea și este ea o „lege universală“, ca să i se poată subsuma orice.

„Deși știința socială e încă tînără, ea are de pe acum o bază trainică și generalizări temeinic elaborate; în secolul al XIX-lea ea s-a ridicat la înălțimea unei științe teoretice, și aceasta constituie meritul principal al lui Marx. El a ridicat știința socială la rangul unei teorii sociale...“. Engels a spus că Marx a transformat socialismul din utopie în știință¹¹¹, pentru Suvorov însă asta-i prea puțin. Va fi și mai grozav dacă vom face o distincție între știință (dar a existat oare o știință socială înainte de Marx?) și teorie, — și nu e nici o nenorocire că această distincție este lipsită de orice sens!

„...stabilind legea fundamentală a dinamicii sociale, lege în virtutea căreia evoluția forțelor de producție este principiul determinant al întregii dezvoltări economice și sociale. Dezvoltarea forțelor de producție corespunde însă creșterii productivității muncii, scăderii relative a consumului de energie și sporirii acumulării ei...“ (vedeți cât de fecundă e „filozofia real-monistă“: cu ajutorul ei a fost obținută o fundamentare nouă, energetică a marxismului!) „...acesta e un principiu economic. Rezultă, așadar, că Marx a pus la baza teoriei sociale principiul economiei forțelor...“

Acest „așadar“ e de o savoare într-adevăr unică! Deoarece Marx a scris lucrări de economie politică, înseamnă că putem rumega la infinit cuvîntul „economie“, dînd produsului acestei rumegări denumirea de „filozofie real-monistă“!

Nu, Marx n-a pus la baza teoriei sale nici un principiu al economiei forțelor. Acestea sînt ineptii născocite de cei pe care laurii lui Eugen Dühring nu-i lasă să doarmă liniștiți. Marx a definit cât se poate de precis noțiunea de creștere a forțelor de producție și a studiat procesul concret al acestei creșteri. Iar Suvorov n-a făcut decît să născocască o expresie nouă pentru a desemna noțiunea analizată de Marx, expresie foarte nereușită, de altfel, care încurcă lucrurile. Căci ce înseamnă „economia forțelor“, cum s-o măsurăm, cum să aplicăm această noțiune, care anume fapte precise și bine determinate intră în sfera

ei, — toate acestea n-au fost explicate de Suvorov și nici nu pot fi explicate, pentru că la baza lor stă o confuzie. Ascultați mai departe :

„...Această lege a economiei în societate este nu numai principiul unității lăuntrice a științelor sociale“ (înțelegeți ceva, cititorule ?), „ci și veriga de legătură dintre teoria socială și teoria generală a existenței“ (294).

Iată deci „teoria generală a existenței“ redescoperită de S. Suvorov, după ce a fost, de repetate ori și sub cele mai diferite forme, descoperită de numeroși reprezentanți ai scolasticii filozofice. Felicităm pe machiștii ruși pentru noua lor „teorie generală a existenței“ ! Să sperăm că următoarea lor operă colectivă va fi în întregime consacrată fundamentării și dezvoltării acestei mari descoperiri !

În ce fel expune acest reprezentant al filozofiei realiste sau real-moniste teoria lui Marx se poate vedea din următorul exemplu. „În linii generale, forțele de producție ale oamenilor alcătuiesc o gradație genetică“ (uf !) „și sînt alcătuite din energia lor de muncă, din forțele naturale supuse de om, din natura modificată de civilizație și din uneltele de muncă care formează tehnica de producție... În raport cu procesul muncii, aceste forțe îndeplinesc o funcție pur economică ; ele economisesc energia de muncă și sporesc productivitatea cheltuirii ei“ (298). Forțele de producție îndeplinesc o funcție economică în raport cu procesul muncii ! E ca și cum am spune : forțele vitale îndeplinesc o funcție vitală în raport cu procesul vieții. Aceasta nu e o expunere a teoriei lui Marx, ci o încercare de a îmbîcsi marxismul cu mormane de gunoi verbal.

Și este imposibil să enumeri toate mormanele de gunoi din articolul lui Suvorov. „Socializarea clasei își găsește expresia în creșterea puterii ei colective atît asupra oamenilor cît și asupra proprietății lor“ (313)... „Lupta de clasă are drept scop stabilirea unor forme de echilibru între forțele sociale“ (322)... Discordia socială, vrajba și lupta sînt în esență fenomene negative, antisociale. „Prin conținutul său esențial, progresul social înseamnă creșterea socialului, a legăturilor sociale dintre oameni“ (328). Se pot umple volume întregi cu asemenea colecții de platitudini — ceea ce și fac, de altfel, sociologii burgheziei —

dar să pretinzi că aceasta este filozofie marxistă, e prea de tot. Dacă articolul lui Suvorov ar fi o încercare de popularizare a marxismului, n-am avea dreptul să-l judecăm prea aspru; oricine ar recunoaște că autorul a avut intenții dintre cele mai bune, dar că încercarea sa a dat greș, și atîta tot. Cînd însă un grup de machiști ne oferă o astfel de lucrare sub denumirea de „Bazele filozofiei sociale“, cînd vedem că în broșurile sale filozofice Bogdanov folosește aceleași procedee de „a dezvolta“ marxismul, ajungem la concluzia inevitabilă că există o legătură indisolubilă între gnoseologia reacționară și sforțările reacționare din domeniul sociologiei.

4. PARTIDELE ÎN FILOZOFIE ȘI ACEFALII FILOZOFIEI

Ne-a mai rămas să examinăm problema raportului dintre machism și religie. Dar această problemă se pune pe un plan mai larg și ne duce la întrebarea dacă există în genere partide în filozofie și ce semnificație are nepartințitatea în filozofie.

—În tot cursul expunerii noastre de pînă acum am urmărit lupta dintre *materialism* și *idealism* în fiecare dintre problemele gnoseologice atinse de noi, în fiecare problemă filozofică ridicată de fizica modernă. Sub paravanul noilor subtilități terminologice, sub mormanele de gunoi ale scolasticii savante am găsit mereu, fără excepție, două linii fundamentale, două orientări fundamentale în rezolvarea problemelor filozofice. Să considerăm oare ca factor prim natura, materia, fizicul, lumea exterioară și ca factor secund conștiința, spiritul, senzația (sau experiența, potrivit terminologiei *răspîndite* în ziua de azi), psihicul etc., iată problema fundamentală care în *fapt* continuă să-i împartă pe filozofi în două mari tabere. Izvorul a mii și mii de greșeli și confuzii în acest domeniu constă tocmai în faptul că sub aparența pe care o creează termenii, definițiile, trucurile scolastice și artificiile verbale *se pierd din vedere* aceste două tendințe fundamentale (Bogdanov, de pildă, nu vrea să-și recunoască idealismul, pentru că la el, vedeți dv., noțiunile „metafizice“ „natură“ și „spirit“ au fost înlocuite prin noțiunile „fizicul“ și „psihicul“, pe

care ni le furnizează „experiența“. A schimbat un cuvânt cu altul!).

Genialitatea lui Marx și Engels constă tocmai în faptul că în decursul unei perioade îndelungate, timp *de aproape o jumătate de secol*, ei au dezvoltat materialismul, au făcut să progreseze una din cele două linii fundamentale în filozofie, nu și-au pierdut timpul cu reexaminarea unor probleme gnoseologice deja rezolvate, ci au aplicat în mod consecvent și au arătat *cum trebuie să fie aplicat acest materialism* în domeniul științelor sociale, măturând fără cruțare, ca pe un gunoi, ineptiile, galimatiile emfaticе și pretențioase, nenumăratele încercări de „a descoperi“ o linie „nouă“ în filozofie, de a inventa o orientare „nouă“ etc. Verbalismul încercărilor de acest gen, jocul scolastic de-a noi „isme“ filozofice, întunecarea esenței problemei prin artificii meșteșugite, incapacitatea de a înțelege și de a înfățișa clar lupta dintre cele două orientări gnoseologice fundamentale — iată ce au combătut și au înfierat Marx și Engels în tot cursul activității lor.

Am spus: timp de aproape o jumătate de secol. Într-adevăr, încă în 1843, când Marx era abia pe cale de a deveni Marx, adică întemeietorul socialismului ca știință, întemeietorul *materialismului contemporan*, care e incomparabil mai bogat în conținut și mai consecvent decât toate formele de materialism care l-au precedat, încă pe atunci Marx a indicat cu o uimitoare claritate liniile fundamentale în filozofie. K. Grün citează scrisoarea adresată de Marx lui Feuerbach la 20 octombrie 1843 ¹¹², în care Marx îl roagă pe Feuerbach să scrie pentru „Deutsch-Französische Jahrbücher“ ¹¹³ un articol împotriva lui Schelling. După ce arată că Schelling, cu pretențiile sale de a îmbrățișa și a depăși toate orientările filozofice anterioare, nu este decât un fanfaron, Marx continuă: „Romanticilor și misticilor francezi Schelling le spune: eu sînt îmbinarea filozofiei și a teologiei; materialiştilor francezi: eu sînt îmbinarea cărnii și a ideii; scepticilor francezi: eu sînt distrugătorul dogmatismului“*. Marx a văzut încă pe atunci că „scepticii“, indiferent că se

* Karl Grün. „Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung“, I. Bd., Leipzig, 1874, S. 361.

numesc humeiști sau kantieni (sau machiști, în secolul al XX-lea), vociferează atât împotriva „dogmaticii“ materialismului cât și împotriva „dogmaticii“ idealismului și, fără a se lăsa abătut din drum de vreunul din miile de așa-zise sisteme filozofice, a știut, pornind de la Feuerbach, să se situeze pe drumul materialismului împotriva idealismului. Treizeci de ani mai târziu, în postfața la ediția a doua a primului volum al „Capitalului“, Marx opune tot atât de clar și de precis *materialismul său idealismului* lui Hegel, adică idealismului celui mai consecvent și mai dezvoltat, înlăturînd cu dispreț „pozitivismul“ lui Comte și aruncînd filozofilor contemporani epitetul de epigoni jalnici, care își închipuie că l-au nimicit pe Hegel, dar care în fapt nu fac decît să repete erorile prehegeliene ale lui Kant și ale lui Hume¹¹⁴. În scrisoarea sa către Kugelmann din 27 iunie 1870, Marx îi tratează cu tot atîta dispreț pe „Büchner, Lange, Dühring, Fechner etc.“ pentru faptul că n-au fost în stare să înțeleagă dialectica lui Hegel și că-l desconsideră pe acesta din urmă *. Luați, în sfîrșit, diferitele observații de ordin filozofic făcute de Marx în „Capitalul“ și în alte lucrări și veți găsi peste tot o *invariabilă* temă fundamentală: insistența afirmare a *materialismului* și ironii pline de dispreț la adresa oricăror încercări de estompare, a oricăror confuzii și a oricăror devieri spre *idealism*. *Toate* observațiile filozofice ale lui Marx gravitează în jurul acestor două contrarii ireductibile, iar din punctul de vedere al filozofiei de catedră tocmai această „îngustime“ și „unilateralitate“ este aceea care constituie neajunsul lor. În realitate însă, acest refuz de a lua în considerare hibridele proiecte de conciliere a materialismului cu idealismul constituie un merit deosebit de mare al lui Marx, care a mers *înainte* pe un drum filozofic bine precizat.

Cu totul în spiritul lui Marx și în strînsă colaborare cu el, Engels subliniază clar și concis, în toate lucrările sale filozofice, opoziția ireductibilă dintre linia materia-

* Despre pozitivistul Beesley, Marx spune într-o scrisoare din 13 decembrie 1870: „Beesley este adept al lui Comte și, ca atare, nu poate să nu recurgă la tot felul de tertipurî“ (crotchets)¹¹⁵. Comparați cu aceasta aprecierea dată de Engels în 1892 pozitiviștilor à la Huxley¹¹⁶.

listă și cea idealistă în toate problemele, fără a lua în serios, nici în 1878, nici în 1888 și nici în 1892¹¹⁷, neîncetatele eforturi de „a depăși” „unilateralitatea” materialismului și a idealismului, de a proclama o nouă linie, vreun nou „pozitivism”, „realism” sau vreun alt șarlatanism profesoral. Toată lupta sa împotriva lui Dühring, Engels a desfășurat-o exclusiv sub semnul promovării consecvente a materialismului, reproșând materialistului Dühring folosirea unui limbaj care încurcă fondul problemei, frazeologia lui, raționamentele lui care exprimau o concesie făcută idealismului, o trecere pe pozițiile idealismului. Sau materialism consecvent pînă la capăt, sau falsitatea și confuzia idealismului filozofic — iată cum pune Engels problema în fiecare paragraf al cărții „Anti-Dühring”, și numai niște oameni cu creierul deja îmbâcsit de reacționara filozofie de catedră au putut să nu observe acest lucru. Pînă în 1894, cînd a fost scrisă ultima prefață la cartea „Anti-Dühring” pentru ultima oară revăzută și completată de autor, Engels, mereu în curent cu filozofia nouă și cu progresele științelor naturii, a continuat cu aceeași hotărîre să se mențină pe poziția sa clară și fermă, năturînd din cale gunoiul noilor sisteme și simulacre de sisteme.

Faptul că Engels era mereu la curent cu filozofia nouă se vede din lucrarea sa „Ludwig Feuerbach”. În prefața din 1888 se vorbește chiar și de un fenomen ca acela al renașterii filozofiei clasice germane în Anglia și în țările scandinave, în timp ce pentru neokantianismul și humeismul predominant Engels are (atît în prefață cît și în textul cărții) numai cuvinte de profund dispreț. Este întru totul evident că, văzînd cum filozofia germană și engleză *la modă* repetă greșelile vechi, prehegeliene ale kantianismului și ale humeismului, Engels era dispus să se aștepte la ceva bun chiar și *de la cotitura* (ce se contura în Anglia și în țările scandinave) *în direcția lui Hegel*¹¹⁸, nădăjduind că acest mare idealist și dialectician va ajuta la sesizarea măruntelor erori idealiste și metafizice.

Fără a intra în examinarea puzderiei de nuanțe ale neokantianismului din Germania și ale humeismului din Anglia, Engels respinge *din capul locului* abaterea lor

fundamentală de la materialism. Engels declară că *întreaga orientare* a acestor două școli este „*un regres din punct de vedere științific*“. Și cum apreciază el tendința — fără doar și poate „*pozitivistă*“, „*realistă*“ din punctul de vedere al terminologiei curente — a acestor neokantieni și humeiști, dintre care este exclus ca el să nu-l fi cunoscut pe Huxley, de exemplu ? Engels declară că „*pozitivismul*“ și „*realismul*“, care au ademenit și continuă să ademenească nenumărați confuzioniști, reprezintă, *în cazul cel mai bun, un procedeu filistin de a strecura pe furis materialismul*, ponegrindu-l și renegîndu-l în mod public ¹¹⁹ ! E de ajuns să reflectezi cît de puțin asupra unei asemenea aprecieri făcute lui Th. Huxley, unul dintre cei mai mari naturaliști, realist incomparabil mai realist și pozitivist incomparabil mai pozitiv decît Mach, Avenarius & Co., pentru a înțelege cu cît dispreț ar fi întîmpinat Engels actuala pasiune a unui mănunchi de marxiști pentru „*cel mai nou pozitivism*“, pentru „*cel mai nou realism*“ etc.

Marx și Engels au fost de la început și pînă la sfîrșit partinici în filozofie ; ei știau să descopere devierile de la materialism și concesiile făcute idealismului și fideismului în toate orientările „*cele mai noi*“, de orice fel ar fi fost ele. De aceea pe Huxley ei l-au judecat *exclusiv* din punctul de vedere al promovării consecvente a materialismului. De aceea i-au reproșat ei lui Feuerbach că nu a dus pînă la capăt materialismul, că s-a dezis de materialism din cauza greșelilor unora dintre materialiști, că a combătut religia cu scopul de a o înnoi sau de a inventa o religie nouă, că în sociologie nu a știut să se debaraseze de frazeologia idealistă și să devină materialist.

Și această măreață și extrem de valoroasă tradiție a învățătorilor săi a fost pe deplin apreciată și preluată de J. Dietzgen, oricare ar fi greșelile lui parțiale în expunerea materialismului dialectic. J. Dietzgen a săvîrșit multe greșeli prin neîndemînaticele sale abateri de la materialism, dar el n-a încercat niciodată să se delimiteze principial de materialism, să înalțe un steag „*nou*“ ; în momentele hotărîtoare, el declara întotdeauna ferm și categoric : sînt materialist, filozofia noastră este materialistă. „*Dintre toate*

partidele — spunea pe bună dreptate Joseph Dietzgen —, cel mai respingător este partidul de mijloc... După cum în politică partidele se grupează din ce în ce mai mult în două tabere..., tot așa și știința se împarte în două clase fundamentale (Generalklassen): metafizicienii de o parte, fizicienii sau materialistii de altă parte*. Elementele intermediare și șarlatanii conciliatori sub cele mai diferite etichete — spiritualiștii, senzualiștii, realiștii etc. etc. — cad, în drumul lor, când într-un curent, când într-altul. Noi cerem o atitudine categorică, clară. Idealiști** se intitulază obscuranțiștii (Retraitebläser) reacționari, iar materialiști trebuie să fie numiți toți cei care tind să izbăvească intelectul uman de panglicăria metafizică... Dacă am compara unul dintre cele două partide cu un corp solid, iar pe celălalt cu un corp lichid, înseamnă că la mijloc se află un soi de terci***.

Așa este! „Realiștii“ etc., inclusiv „pozitivisti“ → machiștii etc., toți aceștia nu oferă decît un terci anost, ei sînt odiosul *partid de mijloc* în filozofie, partid care în orice problemă amestecă laolaltă orientarea materialistă și cea idealistă. Încercările de a ieși din cadrul acestor două orientări fundamentale ale filozofiei nu sînt nimic altceva decît „șarlatanie conciliatoare“.

J. Dietzgen nu se îndoiește cîtuși de puțin că „obscurantismul științific“ al filozofiei idealiste nu este decît anticamera obscurantismului fățiș. „Obscurantismul științific — scrie el — tinde în modul cel mai serios să vină în ajutorul obscurantismului religios“ (op. cit., pag. 51). „În special domeniul teoriei cunoașterii, neînțelegerea spiritului uman constituie un adevărat cuib de păduchi“ (Lausgrube), în care „își depun ouăle“ ambele genuri de obscurantism. „Lachei cu diplomă care trăncănesc despre «bunurile ideale» și prostesc poporul cu ajutorul unui idealism tras de păr (geschraubter)“ (53) — iată ce erau pentru J. Dietzgen profesorii de filozofie. „După cum antipodul

* Și aici el folosește o expresie stingace, inexactă: în loc de „metafizicienii“ ar fi trebuit să se spună „idealiști“. În alte pasaje, J. Dietzgen însuși îi opune pe metafizicienii dialecticienilor.

** Rucăm pe cititorii să rolină că J. Dietzgen s-a și corectat, arătînd mai precis care este partidul dușmanilor materialismului.

*** Vezi articolul „Filozofia social-democrată“, scris în 1876. „Kleinere philosophische Schriften“, 1903, S. 135.

lui Dumnezeu este diavolul, antipodul profesorului obscurantist (Kathederpfaffen) este materialistul“. Teoria materialistă a cunoașterii este „o armă universală împotriva credinței religioase“ (55), și nu numai împotriva „religiei îndeobște cunoscute, autentice, obișnuite a popilor, ci și împotriva religiei profesionale purificate, înnobilate a idealștilor cu mintea înnegurată“ (benebelte) (58).

„Atitudinii echivoce“ a profesorilor liber-cugetători, Dietzgen era gata să-i prefere „onestitatea religioasă“ (60): acolo „există un sistem“, acolo există oameni dintr-o bucată, care nu despart teoria de practică. Pentru d-nii profesori „filozofia nu e o știință, ci un mijloc de apărare împotriva social-democrației“ (107). „Toți cei care își zic filozofi, toți profesorii și docenții, deși liber-cugetători, se împotmolesc mai mult sau mai puțin în superstiții, în mistică..., cu toții reprezintă în raport cu social-democrația... o singură masă reacționară“ (108). „Pentru a putea urma calea cea dreaptă fără a te lăsa abătut din drum de nici un soi de ineptii religioase și filozofice, trebuie să studiezi cea mai greșită dintre căile greșite (der Holzweg der Holzwege) — filozofia“ (103).

Priviți acum cum se prezintă, din punctul de vedere al existenței partidelor în filozofie, Mach, Avenarius și întreaga lor școală. O, acești domni *se laudă cu nepartinitatea lor*, și dacă au totuși vreun antipod, e numai unul singur și *numai... materialistul*. Prin *toată* maculatura machistă străbate ca un fir roșu obtuza lor pretenție „de a se ridica deasupra“ materialismului și idealismului, de a depăși această opoziție „învechită“; *în realitate* însă, toată tagma lor nimerește *în fiecare clipă* pe poziții idealiste, ducând o luptă continuă și neîmpăcată împotriva materialismului. Rafinatele trucuri gnoseologice ale lui Avenarius rămân o simplă născocire profesorală, o încercare de a întemeia o mică sectă filozofică „proprie“, dar *în fapt*, în cadrul general al luptei de idei și de orientări din societatea contemporană, rolul *obiectiv* al acestor artificii gnoseologice nu este decât unul singur: acela de a netezi drumul idealismului și al fideismului, de a le sluji acestora cu credință. Într-adevăr, nu e întâmplător faptul că de mica școală a empiriocriticilor se agață și spiri-

tualității englezi de felul lui Ward, și neocriticității francezi, care îl laudă pe Mach pentru că luptă împotriva materialismului, și imanenții germani! Formula lui J. Dietzgen: „lachei cu diplomă ai fideismului“ li se potrivește de minune lui Mach, Avenarius și întregii lor școli*.

Nenorocirea machiștilor ruși, care și-au pus în gând „să concilieze“ machismul cu marxismul, constă tocmai în faptul că s-au încrezut în profesorii de filozofie reacționari și că de aceea au alunecat pe o pantă. În încercările lor de a-l dezvolta și completa pe Marx, ei au recurs la procedee extrem de simple. L-au citit pe Ostwald, l-au crezut pe Ostwald, l-au parafrazat pe Ostwald și au botezat asta marxism. L-au citit pe Mach, l-au crezut pe Mach, l-au parafrazat pe Mach și au botezat asta marxism. L-au citit pe Poincaré, l-au crezut pe Poincaré, l-au parafrazat pe Poincaré și au botezat asta marxism! *Nimic* din ceea ce spun acești profesori, care în domeniile lor de specialitate, cum sînt chimia, istoria, fizica, sînt în stare să dea lucrări dintre cele mai valoroase, nimic din ceea ce spun ei *nu poate fi crezut* atunci cînd vine vorba de filozofie. De ce? Pentru același motiv pentru care *nimic* din ceea ce spune un profesor de economie politică, care în domeniul cercetărilor de specialitate, al cercetării faptelor e în stare să dea lucrări dintre cele mai valoroase, *nimic* din ceea ce spune el nu poate fi crezut atunci cînd vine vorba de teoria generală a economiei politice. Fiindcă în societatea contemporană această teorie este, ca și

* Iată încă un exemplu de felul în care curentele larg răspindite ale filozofiei burgheze reacționare folosesc în fapt machismul. Nu este exagerat să se spună că „ultima modă“ a filozofiei americane ultramoderne este „pragmatismul“ (de la cuvîntul grecesc *pragma* „faptă, acțiune; filozofia acțiunii“) ²⁵⁶. Pragmatismul se află în centrul atenței revistelor filozofice. El ia în deridere și metafizica materialismului, și pe aceea a idealismului; ridică în slavă experiența, și numai experiența; admite drept unic criteriu practica; invocă curentul pozitivist în general și se *sprîjină în special pe Ostwald, Mach, Pearson, Poincaré, Duhem*, pe teza că știința nu este „o copie absolută a realității“, și... din toate acestea deduce foarte bine ideea de Dumnezeu în scopuri practice, exclusiv pentru practică, fără nici un fel de metafizică, fără nici o depășire a limitelor experienței (cf. *William James*. „Pragmatism. A new name for some old ways of thinking“, New York and London, 1907, p. 57 și mai ales 106). Din punctul de vedere al materialismului, deosebirea dintre machism și pragmatism sînt tot atît de înfrînte și lipsite de importanță ca și deosebirile dintre empiriocriticism și empiriomonism. Comparați, de pildă, definiția adevărului în sistemul lui Bogdanov cu definiția pe care i-o dă pragmatismul: „pentru pragmatist, adevărul este noțiunea generică a oricărui gen de valori de lucru (workingvalues) determinate din cadrul experienței“ (ibid., pag. 68).

gnoseologia, o știință *partinică*. În linii generale, profesorii de economie nu sînt decît slujitorii doçti ai clasei capitaliștilor, iar profesorii de filozofie — slujitorii doçti ai teologilor.

Sarcina marxiștilor este de a ști să-și însușească și să prelucreze, atît într-un domeniu cît și în celălalt, rezultatele obținute de acești „slujitori“ (nu veți face, de pildă, nici un pas în domeniul cercetării noilor fenomene economice dacă nu veți utiliza lucrările acestor slujitori) și de a ști să rețeze tendințele reacționare ale acestora, de a ști să-și promoveze linia lor proprie și să lupte *împotriva întregii linii* a forțelor și a claselor dușmane nouă. Și tocmai asta n-au știut să facă machiștii noștri, care urmează în *mod servil* reacționara filozofie de catedră. „Poate că noi ne înșelăm, dar sîntem în căutare“ — scria Lunacearski în numele autorilor „Eseurilor“. — Nu voi căutați, ci *pe voi vă caută alții*, iată care e nenorocirea! Nu voi abordați din punctul vostru de vedere, adică din punct de vedere marxist (căci voi vreți să fiți marxiști), fiecare cotitură a modei filozofice burgheze, ci pe voi vă agață această modă, vouă vă impune ea noile ei produse falsificate pe gustul idealismului, astăzi à la Ostwald, mîine à la Mach, pominîine à la Poincaré. Puerilele subtilități „teoretice“ („energetica“, „elementele“, „introiecția“ etc.), căroră în naivitatea voastră le dați crezare, rămîn în cadrul unei înguste și minuscule școli, pe cînd *tendința* lor ideologică și *socială* este imediat sesizată de alde Ward și Lopatin, de neocriticiști, de imanenți, de pragmatisti, și *își îndeplinește misiunea ei*. Moda empiriocriticismului și a idealismului „fizic“ trece tot atît de repede ca și moda neokantianismului și a idealismului „fiziologic“, dar fideismul își ia partea sa de pradă de la fiecare modă de acest fel, modificîndu-și în fel și chip subterfugiile în favoarea idealismului filozofic.

Atitudinea față de religie și atitudinea față de științele naturii ilustrează perfect această folosire *cu adevărat* de clasă a empiriocriticismului de către reacțiunea burgheză.

Luați prima problemă. Credeți că e pur întîmplător faptul că, într-o lucrare colectivă îndreptată *împotriva* filozofiei marxiste, Lunacearski a mers pînă acolo încît

să vorbească despre „o divinizare a potențelor omenești superioare“, despre „un ateism religios“ * etc. ! Dacă credeți că este așa, aceasta se datorește exclusiv faptului că machiștii ruși au informat greșit publicul asupra *întregului* curent machist din Europa și asupra atitudinii acestui curent față de religie. Nu numai că această atitudine nu are nimic comun cu atitudinea lui Marx, Engels, J. Dietzgen sau chiar cu aceea a lui Feuerbach, dar îi este chiar *diametral* opusă, începînd cu declarația lui Petzoldt că empiriocriticismul „nu contrazice nici teismul, nici ateismul“ („Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung“, I, 351) sau cu aceea a lui Mach că „opinile religioase sînt o chestiune privată“ (traducerea franceză, pag. 434) și terminînd cu *fideismul fățiș*, cu *ultrareacționarismul fățiș* al lui Cornelius, care îl laudă pe Mach și este, la rîndul său, lăudat de acesta, precum și cu cel al lui Carus și al tuturor imanenților. Neutralitatea unui *filozof* în această problemă e *deja* o atitudine de slugărnicie față de fideism ; or, dincolo de limita neutralității Mach și Avenarius nu se ridică și nici nu se pot ridica, date fiind punctele de plecare ale gnoseologiei lor.

Din moment ce negați realitatea obiectivă care ne este dată în senzații, nu mai aveți nici o armă împotriva fideismului, pentru că ați alunecat pe panta agnosticismului sau a subiectivismului, iar fideismului nici nu-i trebuie mai mult. Dacă lumea percepută prin simțuri este o realitate obiectivă, nu mai este posibilă nici o altă „realitate“ sau cvasirealitate (amintiți-vă că Bazarov a crezut în „realismul“ imanenților, care declaraseră că Dumnezeu este o „noțiune reală“). Dacă lumea este materie în mișcare, această materie poate și trebuie să fie studiată fără sfîrșit în toate manifestările și ramificările infinit de complexe și de amănunțite ale *acestei* mișcări, ale mișcării *acestei* materii ; în afara ei însă, în afara lumii „fizice“, exterioare, cunoscută tuturor, nu poate exista nimic. Și

* „Eseuri“, pag. 157, 159. În „Zagranicnaia Gazeta“¹²¹, același autor vorbește despre „semnificația religioasă a socialismului științific“ (nr. 3, pag. 5), iar în revista „Obrazovanie“¹²², 1908, nr. 1, pag. 164, el scrie de a dreptul : „De mult încolțește în mine sămînța unei religii noi...“

ostilitatea față de materialism, torențele de calomnii împotriva materialiştilor, toate acestea sînt la ordinea zilei în Europa civilizată și democratică. Toate acestea continuă pînă în ziua de azi. Și toate acestea îi sînt ascunse publicului de către machiștii ruși, care o dată măcar n-au încercat să facă cel puțin o comparație între ieșirile lui Mach, Avenarius, Petzoldt & Co. împotriva materialismului și declarațiile lui Feuerbach, Marx, Engels, J. Dietzgen în favoarea materialismului.

„Tănuirea“ atitudinii lui Mach și Avenarius față de fideism nu va servi însă la nimic. Faptele vorbesc de la sine. Nici o sfortare din lume nu-i va putea smulge pe acești profesori reacționari de la stîlpul infamiei la care i-au țintuit sărutările lui Ward, sărutările neocriticistilor, ale lui Schuppe, Schubert-Soldern, Leclair, ale pragmatiştilor etc. Iar influența acestora, ca filozofi și profesori, răspîndirea ideilor lor în rîndurile publicului „cult“, adică burghez, literatura specială creată de ei sînt incomparabil mai largi și mai cuprinzătoare decît școala propriu-zisă a lui Mach și Avenarius. Această școală servește pe cine trebuie să servească și este utilizată așa cum se cuvine.

Rușinoasa poziție pe care a ajuns Lunacearski nu constituie o excepție; ea este un rod al empiriocriticismului rus și german. Ea nu poate fi justificată prin „bunele intenții“ ale autorului și nici prin „sensul special“ al cuvintelor lui; dacă acest sens ar fi cel direct și obișnuit, adică nemijlocit fideist, nici n-am sta de vorbă cu autorul, pentru că în rîndurile marxiștilor nu se va găsi, desigur, nici unul care să nu considere că prin asemenea declarații Anatolii Lunacearski se identifică întru totul cu Piotr Struve. Dacă lucrurile nu stau astfel (și ele nu stau încă astfel), aceasta se datorește exclusiv împrejurării că noi vedem sensul „special“ al cuvintelor lui Lunacearski și că luptăm cît timp mai există teren pentru o luptă tovarășească. Partea rușinoasă a declarațiilor lui Lunacearski constă tocmai în faptul că el a putut să le îmbine cu „bunele“ sale intenții. Caracterul dăunător al „teoriei“ lui constă tocmai în faptul că ea admite asemenea mijloace și asemenea concluzii în cadrul realizării bunelor

sale intenții. Nenorocirea e tocmai că „bunele” intenții rămîn, *în cazul cel mai bun*, o chestiune subiectivă a lui cutare sau cutare, pe cînd *semnificația socială* a unor asemenea declarații este evidentă și incontestabilă și nu poate fi slăbită prin nici un fel de rezerve și de lămuriri.

Trebuie să fii orb ca să nu vezi afinitatea ideologică dintre ideea lui Luhacearski cu privire la „divinizarea potențelor omenești superioare” și ideea lui Bogdanov cu privire la „substituirea universală” a psihicului în locul întregii naturi fizice. E una și aceeași idee, exprimată în primul caz dintr-un punct de vedere prin excelență estetic, în cel de-al doilea dintr-un punct de vedere gnoseologic. *În mod tacit* și abordînd sub un alt aspect aceeași problemă, „substituirea” *divinizează* „potențele omenești superioare” prin însuși faptul că desprinde „psihicul” de om și substituie *întregii naturi fizice* „psihicul în genere”, infinit lărgit, abstract și dumnezeiește-mort. Dar „Logosul” pe care Iușkevici îl introduce „în torentul irațional al celor date” ?

Întinde obraznicului un deget și-ți va apuca toată mîna. Toți machiștii noștri au întins un deget idealismului, cu alte cuvinte fideismului atenuat, rafinat, l-au întins din momentul în care au admis că „senzația” nu este o imagine a lumii exterioare, ci un „element” de un fel special. Senzația nimănu, psihicul nimănu, spiritul nimănu, voința nimănu — iată la ce ajungi în mod inevitabil cînd nu admiți teoria materialistă a *reflectării* lumii exterioare, obiectiv-reale în conștiința omului.

5. ERNST HAECKEL ȘI ERNST MACH

Priviți atitudinea machismului, *ca curent filozofic*, față de științele naturii. Întregul machism, de la un capăt la altul, *se războiește* cu „metafizica” științelor naturii, cum numește el *materialismul științific-naturalist*, adică convingerea spontană, nemărturisită, vag conturată, filozoficește inconștientă a majorității covârșitoare a naturaliștilor că lumea exterioară este o realitate obiectivă, reflectată de conștiința noastră. Și acest *fapt* machiștii noștri îl trec fățarnic sub tăcere, estompînd sau voalînd legătura *indi-*

solubilă dintre materialismul spontan al naturaliștilor și *materialismul filozofic* ca orientare de foarte mult timp cunoscută și de sute de ori confirmată de Marx și Engels.

Luați-l pe Avenarius. Încă în prima sa lucrare: „Filozofia ca mod de a concepe lumea potrivit principiului celui mai mic efort“, apărută în 1876, el se războiește cu metafizica științelor naturii*, adică cu materialismul științific-naturalist, și se războiește, după cum a recunoscut el însuși în 1891 (dar fără să-și fi „corectat“ părerile!), din punctul de vedere al idealismului gno-seologic.

Luați-l pe Mach. Începînd din 1872, sau chiar mai dinainte, și pînă în 1906, el se războiește neîncetat cu metafizica științelor naturii, dar are totodată atîta bună-credință încît să recunoască că alături de el se află „o serie întregă de filozofi“ (printre care și imanenții), dar „foarte puțini naturaliști“ („Analiza senzațiilor“, pag. 9). În 1906 Mach de asemenea recunoaște cu bună-credință că „majoritatea naturaliștilor împărtășesc concepția materialistă“ („Erkenntnis und Irrtum“, ed. a 2-a, S. 4).

Luați-l pe Petzoldt. În 1900 el proclamă că „științele naturii sînt în întregime (ganz und gar) îmbibate de metafizică“. „Experiența lor abia trebuie epurată“ („Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung“, Bd. I, S. 343). Știm că Avenarius și Petzoldt „epurează“ experiența de orice recunoaștere a realității obiective care ne e dată în senzații. În 1904 Petzoldt declară că „concepția mecanicistă despre lume a naturaliștilor moderni nu e în fond mai bună decît concepția despre lume a vechilor indieni“. „E absolut indiferent dacă spui că lumea se sprijină pe un elefant legendar sau pe un tot atît de legendar roi de molecule și de atomi din moment ce le gîndim gno-seologic ca reale și nu numai ca noțiuni folosite în chip metaforic (bloss bildlich)“ (Bd. II, S. 176).

Luați-l pe Willy, singurul dintre machiști care e atît de cumsecade, încît se simte jenat de înrudirea cu imanenții; iată ce declară el în 1905... „Științele naturii constituie și ele la urma urmelor, în multe privințe, o

* §§ 79, 114 și altele

autoritate de sub tutela căreia trebuie să ne eliberăm“ („Gegen die Schulweisheit“, S. 158).

Toate acestea nu sînt decît *obscurantism de cea mai pură speță*, reacționarism arhiinveterat. A considera că atomii, moleculele, electronii etc. sînt o reflectare aproximativ fidelă în mintea noastră a *mișcării obiectiv-reale a materiei* ar fi tot una cu a crede că lumea se sprijină pe un elefant! Se înțelege că imanenții s-au agățat *cu amîndouă mîinile* de un asemenea *obscurantist* împopozonat în costumul de bufon al unui pozitivist la modă. Nu veți găsi printre imanenți *nici unul* care să nu facă spumă la gură ocărînd „metafizica“ științelor naturii, „materialismul“ naturaliștilor *tocmai pentru* că aceștia *recunosc* realitatea obiectivă a materiei (și a particulelor ei), a timpului, a spațiului, a legității naturii etc. etc. Cu mult înaintea noilor descoperiri din domeniul fizicii care au dat naștere „idealismului fizic“ Leclair a combătut, sprijinindu-se pe Mach, „orientarea materialistă predominantă (Grundzug) a științelor moderne ale naturii“ (titlul § 6 din „Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik“, 1879), Schubert-Soldern s-a războit cu metafizica științelor naturii (titlul capitolului al II-lea din „Grundlagen einer Erkenntnistheorie“, 1884), iar Rehmke a luptat împotriva „materialismului“ științific-naturalist, această „*metafizică a străzii*“ („Philosophie und Kantianismus“, 1882, S. 17) etc. etc.

Și din această idee *machistă* a „caracterului metafizic“ al materialismului științific-naturalist imanenții au tras, în mod absolut firesc, concluzii fideiste *directe și fățișe*. Din moment ce științele naturii nu ne dau în teoriile lor realitatea obiectivă, ci *numai* metafore, simboluri, forme ale experienței umane etc., este absolut incontestabil că omenirea are tot dreptul să-și creeze în alt domeniu „noțiuni“ *nu mai puțin „reale“*, cum ar fi, de pildă, noțiunea de Dumnezeu etc.

Filozofia naturalistului Mach este pentru științele naturii ceea ce a fost pentru Hristos sărutul creștinului Iuda. Așa cum Iuda l-a vîndut pe Hristos, tot așa vinde Mach fideismului științele naturii, trecînd în fond de partea

idealismului filozofic. Renegarea materialismului științific-naturalist de către Mach este un fenomen reacționar din toate punctele de vedere: am putut vedea acest lucru într-un mod destul de clar atunci când am vorbit despre lupta dusă de „idealiștii fizici” împotriva *majorității* naturaliștilor, care se mențin pe pozițiile vechii filozofii. Dar îl vom vedea și mai clar dacă vom face o comparație între celebrul naturalist Ernst Haeckel și celebrul (în rîndurile filistinilor reacționari) filozof Ernst Mach.

Furtuna stîrnită în toate țările civilizate de lucrarea lui E. Haeckel „Enigmele universului” a scos foarte bine în relief *partinitatea* filozofiei în societatea contemporană, pe de o parte, și adevărata semnificație socială a luptei materialismului împotriva idealismului și agnosticismului, pe de altă parte. *Sutele de mii* de exemplare ale acestei cărți, care a fost tradusă imediat în toate limbile și a apărut în ediții deosebit de ieftine, au arătat în chip vădit că această carte „a pătruns în popor”, că există *mase* de cititori pe care E. Haeckel i-a atras imediat de partea sa. Această carte populară a devenit un instrument al luptei de clasă. Profesorii de filozofie și de teologie din toate țările lumii s-au apucat să-l combată în fel și chip pe Haeckel, să-l dărîme din temelii. Renumitul fizician englez Lodge s-a ridicat în apărarea lui Dumnezeu, împotriva lui Haeckel. Fizicianul rus Hvolson s-a dus în Germania ca să publice acolo o mîrșavă broșurică arhi-reacționară împotriva lui Haeckel și să asigure pe pre-onorații domni filistini că nu toți reprezentanții științelor naturii împărtășesc acum punctul de vedere al „realismului naiv” *. Cete de teologi au tăbărit asupra lui Haeckel. Cu hîrdaie de injurii l-au împroșcat reprezentanții oficiali ai filozofiei de catedră **. E amuzant să vezi cum, poate pentru prima oară în viața lor, acestor figuri mumefiate de atîta scolastică moartă li se aprind privirile și li se îmbujorează obraji de pe urma palmelor primite de la

* O. D. Chwolson. „Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwolfte Gebot”, 1906. Cf. S. 80.

** Broșurica lui *Heinrich Schmidt* „Lupta în jurul «Enigmei universului»” (Bonn, 1900) ne înfățișează un tablou destul de reușit al campaniei întreprinse de profesorii de filozofie și de teologie împotriva lui Haeckel. În prezent însă această broșurică este considerabil depășită.

Ernst Haeckel. Acești sacerdoți ai științei pure și ai teoriei, zice-s-ar, arhiabstracte urlă de furie, iar în corul de urlate al acestor filozofi retrograzi (idealistul Paulsen, imanentul Rehmke, kantianul Adickes și toți ceilalți pe care numai dumnezeu mai știe cum îi cheamă) se aude clar un singur laitmotiv: împotriva „metafizicii” științelor naturii, împotriva „dogmatismului”, împotriva „exagerării valorii și importanței științelor naturii”, împotriva „materialismului științific-naturalist”. E materialist, dă-i la cap, atinge-l pe acest materialist care înșală publicul fără a-și zice materialist — iată în special ceea ce îi înfurie la culme pe prea-onorații domni profesori.

Ceea ce e mai caracteristic însă în toată această tragicomedie * e faptul că Haeckel însuși se dezice de *materialism*, respinge denumirea de materialist. Mai mult: el nu numai că nu respinge orice religie, dar inventează o religie proprie (ceva în genul „credinței ateiste” a lui Bulgakov sau în genul „ateismului religios” al lui Lunacearski), pronunțându-se în principiu în favoarea unei alianțe între religie și știință! Atunci de ce atîta tărăboi? Din ce „neînțelegere fatală” s-a iscat toată zarva?

Totul e că naivitatea filozofică a lui E. Haeckel, faptul că el nu se situează pe poziții riguros partinice, dorința lui de a ține seama de prejudecata filistină dominantă împotriva materialismului, tendințele și propunerile lui conciliante în ceea ce privește religia, toate acestea au pus și mai mult în evidență *spiritul general* al cărții lui, *imposibilitatea de a stîrpi* materialismul științific-naturalist, faptul că acesta e *ireconciliabil ostil întregii* teologii și filozofii oficiale. În ceea ce-l privește personal, Haeckel nu vrea s-o rupă cu filistinii, dar ideile pe care el le propagă cu o convingere atît de nezdruincinat de naivă nu se împacă în nici un fel cu nici una dintre nuanțele idealismului filozofic dominant. Toate aceste nuanțe — de la cele mai grosolane teorii reacționare ale unui Hartmann pînă la pozitivismul lui Petzoldt sau empiriocriticismul lui Mach,

* Elementul tragic îl constituie atentatul la viața lui Haeckel, săvîrșit în primăvara acestui an (1908). După o serie de scrisori anonime în care Haeckel era tratat cu epitete ca, de pildă, „ciine”, „ticălos”, „măimută” etc., un german pînă la urmă a aruncat în cabinetul lui, la lena o piatră de dimensiuni impresionante.

pretins ultramodern, progresist și înaintat —, toate sînt de acord că materialismul științific-naturalist nu e decît „metafizică“, că a recunoaște existența unei realități obiective pe care ar reflecta-o teoriile și concluziile științelor naturii înseamnă a cădea în cel mai „naiv realism“ etc. Ei bine, această idee „scumpă“ întregii teologii și filozofii de catedră este *contrazisă* de fiecare pagină a cărții lui Haeckel. Acest naturalist, care exprimă, fără doar și poate, cele mai trainice, deși vag conturate păreri, stări de spirit și tendințe ale majorității covârșitoare a naturaliștilor de la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, a arătat dintr-o dată, simplu și ușor, ceea ce filozofia de catedră a căutat să ascundă publicului și ei înseși, și anume că există o temelie care devine din ce în ce mai largă și mai solidă și de care se sparg toate sforțările celor o mie și una de așa-zise școli ale idealismului filozofic, ale pozitivismului, ale realismului, ale empirio-criticului și ale altor soiuri de confuzionism. Această temelie o constituie *materialismul științific-naturalist*. Convingerea „realiștilor naivi“ (adică a întregii omeniri) că senzațiile noastre sînt imagini ale lumii exterioare obiectiv-reale este convingerea mereu crescîndă și din ce în ce mai fermă a mării majorități a naturaliștilor.

Pierdută e cauza întemeietorilor de noi școlișoare filozofice, cauza ticluitoarelor de noi „isme“ gnoseologice, pierdută definitiv și pentru totdeauna. Ei se pot zvîrcoli cît vor cu „originalele“ lor simulacre de sisteme, se pot strădui să distreze cîțiva admiratori cu interesanta controversă dacă primul care a spus „ehei!“ a fost empiriocriticul Bobcinski sau empiriomonistul Dobcinski, ei pot crea chiar o vastă literatură „de specialitate“ după pilda „imanenților“, — dar orice ar face ei, mersul dezvoltării științelor naturii, cu toate oscilările și șovăielile lor, cu tot caracterul inconștient al materialismului naturaliștilor, cu toată pasiunea manifestată ieri pentru „idealismul fiziologic“ la modă, iar azi pentru „idealismul fizic“ la modă, aruncă *la o parte* toate simulacrele de sisteme și toate trucurile ieftine, punînd iarăși și iarăși pe primul plan „metafizica“ *materialismului științific-naturalist*.

În ilustrarea celor spuse cităm următorul exemplu luat de la Haeckel. În „Minunile vieții“, autorul face o comparație între teoria monistă și cea dualistă a cunoașterii; reproducem cele mai interesante puncte ale acestei comparații.

TEORIA MONISTĂ A CUNOAȘTERII

3. Cunoașterea este un fenomen fiziologic, al cărui organ anatomic este creierul.

4. Singura parte a creierului omenesc în care are loc cunoașterea e o anumită parte a scoarței cerebrale, fronema.

5. Fronema este un dinam foarte perfecționat, ale cărui părți constitutive, fronetele, se compun din milioane de celule (fronetales). Ca și la orice alt organ al corpului, funcțiunea (spirituală) a acestei părți a creierului constituie rezultatul de ansamblu al funcțiunilor celulelor componente*.

TEORIA DUALISTĂ A CUNOAȘTERII

3. Cunoașterea nu e un fenomen fiziologic, ci un proces pur spiritual.

4. Partea creierului care funcționează în aparență ca organ al cunoașterii nu e în realitate decât instrumentul care permite manifestarea procesului spiritual.

5. Ca organ al rațiunii, fronema nu e autonomă, ci împreună cu părțile ei constitutive (fronetele) și cu celulele (care o alcătuiesc), este un intermediar între spiritul imaterial și lumea exterioară. Rațiunea omului se deosebește în mod absolut de inteligența animalelor superioare și de instinctul animalelor inferioare.

Din acest fragment, tipic pentru lucrările lui Haeckel, se poate vedea că acesta din urmă nu intră în analiza problemelor filozofice și nu știe să opună gnoseologia ma-

* Mă servesc de traducerea franceză: „Les merveilles de la vie“, Paris, Schleicher. Tabl. I et XVI.

terialistă celei idealiste. El *ridiculizează* din punctul de vedere al științelor naturii *toate* subtilitățile idealiste, ba chiar toate subtilitățile specific filozofice, *neadmițând nici măcar ideea* că ar fi posibilă o altă teorie a cunoașterii în afară de aceea a *materialismului științific-naturalist*. El îi ridiculizează pe filozofi din punctul de vedere al materialistului, *fără să-și dea seama* că privește lucrurile din punctul de vedere al materialistului!

Furia neputincioasă a filozofilor împotriva acestui materialism atotputernic este cât se poate de explicabilă. Am reprodus mai sus aprecierile „rusului neaoș” Lopatin. Iată acum și aprecierea d-lui Rudolf Willy, cel mai înaintat dintre „empiriocritici” și adversar neîmpăcat al idealismului (vă rog să nu rîdeți !): „Monismul lui Haeckel este un amestec haotic de legi ale științelor naturii, cum e, de pildă, aceea a conservării energiei etc., și de tradiții scolastice cu privire la substanță și la lucrul în sine” („Gegen die Schulweisheit”, S. 128).

De ce s-a supărat prea-onoratul „pozitivist ultramodern”? Cum să nu se supere dacă a înțeles îndată că, din punctul de vedere al lui Haeckel, toate marile teorii ale maestrului empiriocritic Avenarius, cum e, de pildă, aceea că creierul nu este organul gândirii, că senzațiile nu sînt imagini ale lumii exterioare, că materia („substanța”) sau „lucrul în sine” nu reprezintă o realitate obiectivă etc. etc., reprezintă de la un capăt la altul o *înșirare de ineptii idealiste*! ? Haeckel n-a spus așa ceva, pentru că el nu s-a ocupat de filozofie și nu a cunoscut „empiriocriticismul” *ca atare*. Dar R. Willy nu poate să nu vadă că cei o sută de mii de cititori ai lui Haeckel înseamnă o sută de mii de scuipături la adresa *filozofiei* lui Mach și a lui Avenarius. Și R. Willy își șterge fața anticipat, *în maniera lui Lopatin*. Căci *fondul* argumentelor aduse de d-nii Lopatin și Willy împotriva oricărui materialism în general și împotriva materialismului științific-naturalist în special este absolut identic. Pentru noi, marxiștii, deosebirea dintre d-l Lopatin și d-nii Willy, Petzoldt, Mach & Co. nu e mai mare decît aceea dintre teologii protestanți și cei catolici.

„Războiul“ dus împotriva lui Haeckel a dovedit că punctul nostru de vedere corespunde *realității obiective*, adică caracterului de clasă al societății contemporane și tendințelor ei ideologice de clasă.

Încă un mic exemplu. Machistul Kleinpeter a tradus din engleză în germană cartea lui Carl Snyder, foarte răspândită în America, intitulată „Tabloul universului din punctul de vedere al științelor moderne ale naturii“ („Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft“, Leipzig, 1905). În această carte, autorul expune clar și pe înțelesul tuturor o serie întreagă de descoperiri recente din domeniul fizicii și din alte ramuri ale științelor naturii. Și iată că machistul Kleinpeter s-a văzut nevoit să dea la cartea lui Snyder o prefață în care să facă tot felul de *rezerve* în sensul că gnoseologia lui Snyder e „nesatisfăcătoare“ (S.V). Și de ce a trebuit el să facă asemenea rezerve? Pentru bunul motiv că Snyder nu se îndoiește cîtuși de puțin că tabloul lumii este un tablou care arată cum se mișcă materia și cum „*gîndește materia*“ (op. cit., S. 228). În lucrarea sa următoare, intitulată „Mașina lumii“ (Lond. and N.Y., 1907; Karl Snyder. „The World Machine“), referindu-se la faptul că această lucrare e dedicată memoriei lui Democrit din Abdera, care a trăit aproximativ între anii 460 și 360 î.e.n., Snyder scrie: „Despre Democrit s-a spus adeseori că e străbunul materialismului. Această școală filozofică nu prea e la modă în zilele noastre; dar nu e de prisos să arătăm că, în realitate, întregul progres modern al reprezentărilor noastre despre lume se întemeiază pe premisele materialismului. La drept vorbind (practically speaking), premisele materialiste sînt pur și simplu de *neînlăturat* (unescapable) din cercetările științifice-naturale“ (pag. 140).

„Desigur, dacă vă place, puteți visa, împreună cu bunul episcop Berkeley, că toate nu sînt decît un vis. Dar, oricît de plăcute ar fi scamatoriile idealismului eteric, se vor găsi totuși puțini oameni care, indiferent de concepțiile lor despre problema lumii exterioare, să se îndoiască de propria lor existență. Nu-i nevoie să ne pierdem prea mult timp cu luminițele rătăcitoare ale diferitelor *Euri* și

Non-Euri ca să ne convingem că, prin însuși faptul că admitem propria noastră existență, lăsăm să intre prin cele șase porți ale simțurilor noastre o serie întreagă de aparențe. Ipoteza maselor nebuloase, teoria luminii ca mișcare a eterului, teoria atomilor și toate celelalte teorii asemănătoare pot fi declarate simple «ipoteze de lucru» comode; dar trebuie să amintim că, atâta timp cât aceste teorii n-au fost infirmate, ele se sprijină mai mult sau mai puțin pe aceeași bază ca și ipoteza că ființa pe care d-ta, iubite cititor, o numești «Eu» parcurge rîndurile de față“ (pag. 31—32).

Imaginați-vă figura amărîtă a machistului în clipa cînd vede că scumpele lui construcții subtile care reduc categoriile științelor naturii la simple ipoteze de lucru sînt luate în zeflema, ca jalnice ineptii, de către naturaliștii de pe ambele țărmuri ale oceanului! Mai e de mirare că Rudolf Willy se războiește în 1905 cu Democrit ca și cum ar fi un adversar în viață, ilustrînd astfel admirabil *partinitatea filozofiei* și demonstrînd astfel încă și încă o dată adevărata sa poziție în această luptă dintre partide? „Desigur — scrie el —, Democrit nu era conștient de faptul că atomii și spațiul vid nu sînt decît noțiuni fictive, care ne aduc pur și simplu anumite servicii ca unelte auxiliare (blosse Handlangerdienste) și care sînt acceptate din considerente de utilitate atît timp cît se dovedesc a fi comode. Democrit n-a fost atît de liber încît să înțeleagă acest lucru; dar, cu rare excepții, nici naturaliștii noștri moderni nu sînt liberi. Credința anticului Democrit este și credința naturaliștilor noștri“ (op. cit., S. 57).

Cum să nu te apuce disperarea? S-a dovedit doar „într-un chip cu totul nou“, în manieră „empiriocritică“, că spațiul și atomii nu sînt decît „ipoteze de lucru“, și totuși naturaliștii își bat joc de acest *berkeleyanism* și-l urmează pe Haeckel! Sîntem departe de a fi idealişti, e o calomnie, noi nu facem altceva decît să ne trudem (împreună cu idealiştii) ca să infirmăm linia gnoseologică a lui Democrit, ne trudem de mai bine de 2 000 de ani, dar în zadar! Lui Ernst Mach, șeful nostru, nu-i mai rămîne altceva decît să dedice lui *Wilhelm Schuppe* ultima sa lucrare, lucrarea

„Cunoaștere și eroare“, care cuprinde bilanțul întregii sale vieți și al întregii sale filozofii, și să noteze în text, cu regret desigur, că naturaliștii sînt în majoritatea lor materialişti și că pe Haeckel îl *simpatizăm* „și noi“ ... dentru „lărgimea vederilor lui“ (S. 14).

Iată-l aici în toată goliciunea lui pe acest ideolog al filistinilor reacționari care îl *urmează* pe ultrareacționarul W. Schuppe și nutrește totodată „*simpatii*“ pentru lărgimea vederilor lui Haeckel. Așa sînt ei cu toții, acești umanitari filistini din Europa, cu simpatiile lor pentru gînditorii cu vederi largi și cu supunerea lor ideologică (politică și economică) față de alde Wilhelm Schuppe*. Neapartinutarea în filozofie nu e decît un servilism camuflat, demn de dispreț, în fața idealismului și a fideismului.

Și iată acum, în încheiere, în ce termeni l-a apreciat pe Haeckel un om ca Franz Mehring, care nu numai că dorește, dar și știe să fie marxist. Îndată după apariția „Enigmelor universului“, încă la sfîrșitul anului 1899, Mehring a relevat numaidecît că, „atît prin părțile ei slabe cît și prin cele valoroase, lucrarea lui Haeckel este extrem de prețioasă, datorită contribuției pe care o poate aduce ca mijloc pentru limpezirea unor vederi devenite cam confuze în partidul nostru, în problema ce este pentru partid materialismul *istoric*, de o parte, și *materialismul* istoric, de altă parte“**. Neajunsul lui Haeckel e că nu știe ce e materialismul *istoric*, și de aceea spune multe lucruri vădit absurde și despre politică, și despre „religia monistă“ etc. etc. „Haeckel e materialist și monist, dar nu materialist *istoric*, ci numai științific-naturalist“ (ibid.)

„Cartea lui Haeckel trebuie să fie citită de toți cei care vor să se convingă în mod palpabil de această incapacitate (a materialismului științific-naturalist de a-și spune cuvîntul în problemele sociale), care vor să înțeleagă pe deplin cît de necesară este extinderea materialismului

* În însemnările sale împotriva machismului Plehanov a fost preocupat mai mult să aducă, în spirit fracționist, prejudicii bolșevismului decît să-l combată pe Mach. Pentru această meschină și mizerabilă exploatare a unor divergențe teoretice fundamentale, el și-a și primit pedeapsa meritată: apariția celor două opuscuțe scrise de mensevici-machisti¹⁸³.

** Fr. Mehring. „Die Weltratsel“, „Neue Zeit“, 1899—1900. 18, 1, 418.

științific-naturalist pînă la materialismul istoric, pentru a face din el o adevărată armă de neînvins în marea luptă de eliberare a omenirii“.

„Dar nu numai pentru acest motiv trebuie să fie citită cartea lui Haeckel. Latura ei extrem de slabă este indisolubil legată de latura ei deosebit de valoroasă, care constituie partea incomparabil mai însemnată a cărții atît ca volum cît și ca importanță, și anume cu expunerea vie și clară a dezvoltării științelor naturii în secolul nostru (al XIX-lea), sau, cu alte cuvinte, cu descrierea *marșului triumfal al materialismului științific-naturalist*“*.

* Ibid., pag. 419

INCHEIERE

Sub următoarele patru aspecte trebuie să abordeze un marxist aprecierea empiriocriticismului.

În primul rînd și înainte de toate, trebuie făcută o comparație între bazele teoretice ale acestei filozofii și cele ale materialismului dialectic. Această comparație, căreia i-au fost consacrate primele trei capitole ale cărții de față, ne arată pe *toată linia* problemelor gnoseologice caracterul *profund reacționar* al empiriocriticismului, care recurge la subterfugii, cuvintele și subtilități noi pentru a camufla vechile greșeli ale *idealismului și ale agnosticismului*. Numai în condițiile unei totale necunoașteri a materialismului filozofic în general și a metodei dialectice a lui Marx și Engels se poate vorbi de o „îmbinare“ a empiriocriticismului cu marxismul.

În al doilea rînd, trebuie precizat locul empiriocriticismului ca minusculă școlișoară a unor filozofi de specialitate printre celelalte școli filozofice contemporane. Pornind de la Kant, atît Mach cît și Avenarius au evoluat nu spre materialism, ci în direcție opusă, spre Hume și Berkeley. Închipuindu-și că „epurează experiența“ în genere, Avenarius n-a făcut în realitate altceva decît să epureze de kantianism agnosticismul. Întreaga școală a lui Mach și Avenarius se orientează spre idealism din ce în ce mai hotărît, în strînsă unire cu una dintre cele mai reacționare școli idealiste, cu așa-numiții imanenți.

În al treilea rînd, trebuie luată în considerare legătura neîndoielnică dintre machism și una din școlile existente

Într-una din ramurile științelor moderne ale naturii. De partea materialismului se situează, ca și pînă acum, majoritatea covârșitoare a naturaliștilor în general, ca și a celor din această ramură specială, adică din ramura fizicii. Sub influența năruirii vechilor teorii în urma marilor descoperiri din ultimii ani, sub influența crizei fizicii noi, care a dezvăluit în mod deosebit de pregnant relativitatea cunoștințelor noastre, minoritatea noilor fizicieni, necunoscînd dialectica, a alunecat prin intermediul relativismului spre idealism. Idealismul fizic, la modă în zilele noastre, constituie o pasiune tot atît de reacționară și tot atît de trecătoare ca și idealismul fiziologic, care a fost la modă într-un trecut nu prea îndepărtat.

În al patrulea rînd, îndărătul scolasticii gnoseologice a empiriocriticismului nu se poate să nu vedem lupta dintre partidele existente în domeniul filozofiei, luptă care în ultimă analiză exprimă tendințele și ideologia claselor antagoniste din societatea contemporană. Filozofia modernă este tot atît de partinică ca și cea de acum două mii de ani. Partidele antagoniste sînt în fond — și acest lucru este disimulat prin noile etichete docte-șarlatanești sau printr-o searbădă nepartinitate — materialismul și idealismul. Acesta din urmă nu e decît o formă rafinată de fideism, care stă înarmat pînă în dinți, dispune de organizații uriașe și continuă să-și exercite neîncetat înrîurirea asupra maselor, profitînd de cea mai mică oscilare a gândirii filozofice. Rolul obiectiv, de clasă al empiriocriticismului se reduce în întregime la slujirea servilă a fideiștilor în lupta lor împotriva materialismului în general și împotriva materialismului istoric în special

COMPLETARE
LA § 1 AL CAPITOLULUI AL IV-LEA *

DIN CE PUNCT DE VEDERE ABORDA N. G. CERNIȘEVSKI
CRITICA KANTIANISMULUI ?¹²⁴

În primul paragraf al capitolului al IV-lea am arătat în mod amănunțit că materialistii l-au criticat și-l critică pe Kant dintr-un punct de vedere diametral opus aceluia din care îl critică Mach și Avenarius. Socotim că n-ar fi de prisos să arătăm aici, fie și pe scurt, care este poziția gnoseologică a marelui hegelian și materialist rus N. G. Cernișevski.

Curînd după critica făcută lui Kant de către Albrecht Rau, discipol german al lui Feuerbach, marele scriitor rus N. G. Cernișevski, și el discipol al lui Feuerbach, a încercat pentru prima oară să-și precizeze deschis atitudinea atît față de Feuerbach, cît și față de Kant. Încă în deceniul al 6-lea al secolului trecut, N. G. Cernișevski s-a manifestat în literatura rusă ca adept al lui Feuerbach, dar cenzura noastră nu i-a permis nici măcar să-i pomenească numele. În 1888, în prefața la o proiectată ediție a III-a a lucrării „Raporturile estetice ale artei față de realitate“, N. G. Cernișevski a încercat să se refere în mod expres la Feuerbach, dar cenzura nici în 1888 nu a lăsat să treacă nici măcar o simplă referire la Feuerbach! Această prefață a văzut lumina tiparului abia în 1906: vezi N. G. Cernișevski, „Opere complete“, vol. X, partea a 2-a, pag. 190—197. În această „Prefață“, N. G. Cernișevski consacră o jumătate de pagină criticii ideilor lui Kant și

* Vezi volumul de față, pag. 198—209. — Nota red.

ale naturaliștilor care în concluziile lor filozofice îl urmează pe acesta din urmă.

Iată aceste remarcabile considerații din 1888 ale lui N. G. Cernîșevski :

„Naturaliștii, care-și închipuie că sînt creatori ai unor teorii atotcuprinzătoare, au rămas în realitate discipoli, și de obicei discipoli mediocri ai vechilor gînditori care au creat sisteme metafizice, și de obicei ai acelor gînditori ale căror sisteme au fost dărîmate în parte de Schelling și definitiv de Hegel. Este suficient să amintim că majoritatea naturaliștilor care încearcă să elaboreze teorii vaste asupra legilor care guvernează activitatea gîndirii omenești nu fac decît să repete teoria metafizică a lui Kant cu privire la caracterul subiectiv al cunoștințelor noastre“... (aviz machiștilor ruși, care le încurcă pe toate : Cernîșevski se află în urma lui Engels în măsura în care, în terminologia sa, confundă opoziția dintre materialism și idealism cu opoziția dintre gîndirea metafizică și cea dialectică, dar el se află pe deplin la nivelul lui Engels în măsura în care îi reproșează lui Kant nu realismul, ci agnosticismul și subiectivismul lui, nu admiterea „lucrului în sine“, ci incapacitatea de a deduce cunoștințele noastre din acest izvor obiectiv)... „ei repetă cuvintele lui Kant, care afirmă că formele percepției noastre senzoriale nu seamănă cu formele existenței reale a obiectelor“... (aviz machiștilor ruși, care le încurcă pe toate : critica pe care i-o face Cernîșevski lui Kant este diametral opusă aceleia pe care i-o fac Avenarius—Mach și imanenții, dat fiind că pentru Cernîșevski, ca și pentru orice alt materialist, formele percepției noastre senzoriale seamănă cu formele existenței efective, adică obiectiv-reale, a obiectelor)... „că de aceea obiectele care există în mod real, ca și însușirile lor reale, raporturile reale dintre ele sînt incognoscibile pentru noi“... (aviz machiștilor ruși, care le încurcă pe toate : pentru Cernîșevski, ca și pentru orice alt materialist, obiectele sau, ca să fo-

losim limbajul pretențios al lui Kant, „lucrurile în sine“ există *în mod real* și pot fi *pe deplin* cunoscute de noi atît în ceea ce privește existența lor, cît și în ceea ce privește însușirile lor și raporturile reale dintre ele)... „și chiar dacă ar fi cognoscibile, ele n-ar putea forma obiectul gîndirii noastre, care' introduce întregul material al cunoașterii în forme cu totul diferite de formele existenței reale, că înseși legile gîndirii n-au decît o valoare subiectivă“... (aviz confuzioniștilor machiști: pentru Cernîșevski, ca și pentru orice alt materialist, legile gîndirii nu au numai o valoare subiectivă, sau, cu alte cuvinte, legile gîndirii reflectă formele existenței reale a obiectelor, nu se deosebesc de aceste forme, ci se aseamănă pe deplin cu ele)... „că în lumea reală nu există nimic care să semene cu ceea ce ne apare nouă ca legătură între cauză și efect, întrucît nu există nici anterior, nici ulterior, nici întreg și nici părți etc. etc.“... (Aviz confuzioniștilor machiști: pentru Cernîșevski, ca și pentru orice alt materialist, în lumea reală există ceea ce ne apare nouă ca legătură între cauză și efect, există cauzalitate sau necesitate obiectivă în natură)... „Cînd naturaliștii vor înceta să debiteze asemenea absurdități metafizice, ei vor fi în stare să elaboreze și, probabil, vor și elabora, pe baza științelor naturii, un sistem de noțiuni mai precise și mai complete decît cele expuse de către Feuerbach“... (Aviz confuzioniștilor machiști: Cernîșevski califică drept absurditate metafizică *orice* abatere de la materialism, atît în direcția idealismului, cît și în direcția agnosticismului)... „Deocamdată însă cea mai bună expunere a noțiunilor științifice despre așa-numitele probleme fundamentale ale cunoașterii omenești rămîne cea făcută de Feuerbach“ (pag. 195—196). Cernîșevski numește probleme fundamentale ale cunoașterii omenești ceea ce în limbajul contemporan poartă denumirea de probleme fundamentale ale teoriei cunoașterii sau ale gnoseologiei. Cernîșevski este singurul autor

rus cu adevărat mare care a știut să se mențină din deceniul al 6-lea al secolului trecut și pînă în 1888 la nivelul unui materialism filozofic integral, respingînd ridicolele ineptii ale neokantienilor, pozitivistilor, machiștilor și ale celorlalți confuzioniști. Dar Cernîșevski n-a știut, sau mai bine-zis n-a putut, datorită stării înapoiate a vieții din Rusia, să se ridice la nivelul materialismului dialectic al lui Marx și Engels.

ADNOTĂRI

- 1 „Cele zece întrebări către referent“ au fost scrise de V. I. Lenin în prima jumătate a lunii mai 1908, la Londra, unde venise de la Geneva pentru a lucra în continuare la cartea sa „Materialism și empiriocriticism“, și au fost trimise lui I. F. Dubrovinski, membru al Centrului bolșevic și al redacției ziarului „Proletarii“, spre a-i servi ca teze în discuția pe marginea referatului lui A. Bogdanov „Avatarurile unei școli filozofice“, care urma să aibă loc la Geneva la 15 (28) mai 1908.

Profitând de plecarea lui Lenin, machiștii Bogdanov, Lunacearski ș.a. și-au intensificat activitatea. Sub paravanul unei critici a „materialismului școlii lui Plehanov“, ei au procedat la o revizuire a filozofiei marxiste, încercând să dovedească că nu materialismul dialectic, ci empiriomonismul — varietate de machism inventată de Bogdanov — ar reprezenta filozofia bolșevismului.

Pregătindu-se să ia cuvântul la discuție, Dubrovinski a făcut unele modificări în textul întrebărilor a doua, a treia și a zecea și a suprimat-o pe cea de-a șaptea. În cuvântarea sa, bazată pe tezele lui Lenin, Dubrovinski (care s-a înscris la cuvânt sub pseudonimul Dorov) a supus unei critici aspre concepțiile lui Bogdanov, declarând că bolșevismul nu are nimic comun cu empiriomonismul și arătând că propovăduirea „zidirii de Dumnezeu“ este incompatibilă cu materialismul dialectic. — 1.

- 2 Vezi F. Engels. „Ludwig Feuerbach și sfârșitul filozofiei clasice germane“, Editura politică, 1959, ediția a IV-a, pag. 18. — 5.
- 3 Vezi F. Engels. „Prefață la ediția engleză“ a lucrării „Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință“ și „Ludwig Feuerbach și sfârșitul filozofiei clasice germane“ (K. Marx și F. Engels. Opere alese în două volume, vol. II, E.S.P.L.P. 1955, ediția a II-a, pag. 102—105, și F. Engels „Ludwig Feuerbach și sfârșitul filozofiei clasice germane“, Editura politică, 1959, ediția a IV-a, pag. 18—19). — 5.

- 4 Vezi F. Engels. „Anti-Dühring“, E.S.P.L.P. 1955, ediția a III-a, pag. 53. — 5.
- 5 Vezi F. Engels. „Anti-Dühring“, E.S.P.L.P. 1955, ediția a III-a, pag. 71. — 6.
- 6 Vezi F. Engels. „Anti-Dühring“, E.S.P.L.P. 1955, ediția a III-a, pag. 43—45, 129—130. — 6.
- 7 V. I. Lenin se referă la cartea lui Ernst Mach „Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung“, dedicată lui „Wilhelm Schuppe în semn de sincera admirație“. Prima ediție a acestei cărți a apărut în 1905, la Leipzig.
- Vezi caracterizarea făcută de V. I. Lenin școlii imanente în lucrarea „Materialism și empiriocriticism“, în special în § 3 din capitolul al IV-lea (volumul de față, pag. 214—223). — 6.
- 8 V. I. Lenin se referă la capitolul „Empiriomonismul lui A. Bogdanov“ din cartea lui P. S. Iușkevici „Materialism și realism critic. Despre curentele filozofice în marxism“. Petersburg, 1908, pag. 161—193. — 6.
- 9 V. I. Lenin se referă la cartea lui Joseph Petzoldt „Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus“. — 6.
- 10 Vezi scrisoarea adresată de V. I. Lenin lui A. M. Gorki la 12 (25) februarie 1908 (Opere, vol. 13, E.S.P.L.P. 1957, pag. 443—450). — 6.
- 11 Cartea „Materialism și empiriocriticism. Însemnări critice despre o filozofie reacționară“ a fost scrisă de V. I. Lenin în februarie-octombrie 1908, la Geneva și Londra, și a fost editată la Moscova în mai 1909 de editura „Zveno“. Manuscrisul cărții și materialele pregătitoare nu au fost găsite pînă în prezent.
- Ceea ce l-a determinat pe V. I. Lenin să scrie această carte a fost apariția în 1908 a unor lucrări scrise de o serie de machiști ruși, și în special apariția culegerii de articole scrise de V. Bazarov, A. Bogdanov, A. V. Lunacearski, I. A. Berman, O. I. Helfond, P. S. Iușkevici și S. A. Suvorov, intitulată „Eseuri asupra filozofiei marxiste“, culegere în care respectivii autori procedau la o revizuire a materialismului dialectic. „Acum a apărut culegerea «Eseuri asupra filozofiei marxiste» — scria V. I. Lenin lui A. M. Gorki la 12 (25) februarie 1908. — Am citit toate articolele, afară de acela al lui Suvorov (pe care-l citesc acum), și fiecare din ele m-a făcut să clocotesc de indignare. Nu, ceea ce ni se oferă în ele nu-i marxism ! Și empiriocriticii, empiriomoniștii și empiriosimboliștii noștri alunecă tot mai mult în mlaștină.“ (Opere, vol. 13, E.S.P.L.P. 1957, pag. 447). Lenin proiecta chiar să publice o serie de articole sau o broșură specială în care să ia atitudine împotriva revizionistilor neohumești sau neoberkeleieni,

lucru despre care se vorbește în lucrarea sa „Marxism și revizionism”, scrisă în a doua jumătate a lunii martie — începutul lunii aprilie 1908 (vezi Opere complete, vol. 17, Editura politică, 1963, ediția a doua, pag. 20).

Paralel cu munca vastă legată de editarea ziarului „Proletarii” și de celelalte treburi de partid, Lenin studia asiduu filozofia: „Zile întregi îi citesc pe afurisiții de machiști”, îi scria el lui Gorki în aprilie 1908 (Opere, vol. 34, E.S.P.L.P. 1958, pag. 395). Lucrul în legătură cu cartea „Materialism și empiriocriticism” înainta rapid. La 30 iunie (13 iulie) 1908, V. I. Lenin îi scria surorii sale: „M-am ocupat îndeaproape de machiști și cred că am dezvăluit toată platitudinea lor nemaipomenită (ca și pe aceea a «empiriomonismului» de altfel)” (Opere, vol. 37, Editura politică, 1958, pag. 337). La sfârșitul lunii septembrie, lucrarea era, în linii mari, terminată. Tot atunci Lenin l-a rugat pe V. F. Gorin (Galkin) să citească lucrarea în manuscris. Prefața la această carte este și ea datată „septembrie”. O lună mai târziu, la 14 (27) octombrie, V. I. Lenin îi scria surorii sale A. I. Ulianova-Elizarova că manuscrisul este gata și o ruga să-i indice o adresă la care să i-l trimită. Anna Ilinicina i-a comunicat lui Lenin că poate să trimită manuscrisul pe adresa medicului V. A. Levițki, unul dintre cunoscuții ei apropiați, care locuia la Podolsk, unde Lenin l-a cunoscut în 1900, înainte de a pleca în «trăinătate». Manuscrisul cărții (circa 400 de pagini) a sosit intact la adresa indicată, lucru de care Lenin a fost înștiințat de sora sa la 9 (22) noiembrie 1908. „Completarea la § 1 al capitolului al IV-lea. Din ce punct de vedere aborda N. G. Cernîșevski critica kantianismului?” și nota de subsol cu privire la cartea lui Erich Becher „Premisele filozofice ale științelor exacte ale naturii” au fost scrise de Lenin după ce a terminat lucrul la manuscris. Trimițînd surorii sale această „Completare”, Lenin sublinia: „Socot că e foarte important să opunem machiștilor punctul de vedere al lui Cernîșevski” (ibid., pag. 378).

Cartea „Materialism și empiriocriticism” este rezultatul unei vaste munci de cercetare științifică creatoare, depusă de autorul ei timp de nouă luni. Din scrisoarea adresată de Lenin lui Gorki la 12 (25) februarie 1908 se vede că o lucrare filozofică de proporții relativ mari a fost scrisă de Lenin încă în 1906, cînd a citit cartea a III-a a „Empiriomonismului” lui A. Bogdanov. După ce a luat cunoștință de conținutul ei, Lenin i-a scris lui Bogdanov „o epistolă de trei caiete, pe teme filozofice...”, și la un moment dat — spune el — mi-a venit ideea să le public sub titlul «Insemnările unui marxist de rînd pe marginea unor probleme de filozofie», dar nu m-am decis s-o fac” (Opere, vol. 13, E.S.P.L.P. 1957, pag. 444, 447). În februarie 1908, Lenin a trimis la Petersburg o scrisoare în care ruga să se facă demersurile necesare pentru găsirea acestui manuscris. Nu s-a stabilit dacă l-a primit sau nu. „M-am simțit din nou atras spre «Insemnările unui marxist de rînd pe marginea unor probleme de

filozofie» — îi mărturisea el lui Gorki — și am început să le scriu» (ibid., pag. 447).

Cartea „Materialism și empiriocriticism” a fost în cea mai mare parte pregătită și scrisă de V. I. Lenin în bibliotecile de la Geneva. Dorind să se pună la curent cu literatura contemporană de specialitate din domeniul filozofiei și al științelor naturii, el a plecat în mai 1908 la Londra, unde a lucrat timp de aproape o lună în biblioteca Muzeului britanic. În vederea acestei lucrări, Lenin a folosit mai bine de 200 de cărți și articole scrise de diferiți autori, a recitat numeroase lucrări scrise de K. Marx și F. Engels, precum și lucrări scrise de G. V. Plehanov, a consultat în original lucrările unor autori englezi, francezi și germani; majoritatea lucrărilor citate în „Materialism și empiriocriticism” datează de la sfârșitul secolului al XIX-lea — începutul secolului al XX-lea; dar există și referiri la lucrări mai vechi, de pildă la o carte publicată de G. E. Schulze în 1792, la o lucrare a lui J. G. Fichte din 1801 și la o serie de alte lucrări. În afară de operele lui G. W. F. Hegel, L. Feuerbach, J. G. Fichte, N. G. Cernișevski, sînt menționate și citate în textul cărții numeroase articole disparate, apărute în diferite reviste. Lucrînd la cartea sa, Lenin a citit toate lucrările principale ale întemeietorilor empiriocriticismului — E. Mach și R. Avenarius, unele dintre lucrările cărora fuseseră citite de el încă în 1904. În cuprinsul cărții sînt citate opiniile altor autori despre filozofia lui Mach și Avenarius, sînt folosite cele mai noi lucrări din domeniul științelor naturii. S-a păstrat exemplarul cărții lui J. Dietzgen „Kleinere philosophische Schriften. Eine Auswahl” pe care V. I. Lenin a făcut o serie de însemnări (nepublicate pînă în prezent), care arată cît de minuțios studia Vladimir Ilici fiecare dintre izvoarele folosite.

În decembrie 1908, Lenin s-a mutat de la Geneva la Paris, în legătură cu faptul că aici fusese transferată editarea ziarului „Proletarii”. La Paris, Lenin a lucrat pînă în aprilie 1909 la corectura cărții sale.

Din corespondența purtată de Vladimir Ilici cu familia sa în anii 1908—1909 se vede că editarea cărții „Materialism și empiriocriticism” a întîmpinat mari dificultăți în Rusia. După revoluția din 1905, unele edituri au fost închise de guvernul țarist, iar altele și-au încetat activitatea din cauza condițiilor din perioada reacțiunii. Numele lui Lenin, ca cel mai consecvent marxist revoluționar, era cunoscut de cenzură și de aceea era foarte greu de găsit un editor care, în condițiile de prigoană polițienească, să-i publice lucrarea sa de filozofie. Îngrijorat de soarta cărții. Lenin scria la 14 (27) octombrie 1908 surorii sale: „Tu să ai în vedere că acum eu nu umblu după onorariu și că sînt gata să fac concesii (oricît de mari), să accept chiar să mi se plătească abia după ce se vor încasa veniturile provenite din vînzarea cărții, într-un cuvînt editorul nu va avea de suportat nici un fel de riscuri. În ce privește cenzura, și aici sînt gata să fac orice concesii, deoarece, în linii generale, în lucrarea mea absolut totul e legal; s-ar putea doar ca unele

expresii să nu fie tocmai potrivite" (Opere, vol. 37, Editura politică, 1958, pag. 345). Într-un post-scriptum la această scrisoare, Lenin o ruga pe sora sa să încheie contractul în orice condiții dacă se va ivi cea mai mică posibilitate pentru aceasta.

Lenin i-a adresat și lui V. D. Bonci-Bruevici, care lucra la editura „Jizn i znanie”, organizată în 1907, rugăminte de a da o mână de ajutor la editarea cărții. Dată fiind însă situația neconsolidată pe atunci a acestei edituri, era destul de greu ca ea să preia asupra-și editarea lucrării „Materialism și empiriocriticism”. Din cauza unor dificultăți financiare, n-a consimțit să editeze cartea lui Lenin nici P. G. Dauge, care publicase câteva lucrări cu conținut filozofic, printre care și traducerea în limba rusă a scrisorilor lui K. Marx către L. Kugelmann, redactată și prefațată de Lenin, lucrările lui J. Dietzgen și altele. În cele din urmă, cu sprijinul activ și energetic al lui I. I. Skvorțov-Stepanov, editarea cărții lui V. I. Lenin a fost preluată de editura particulară „Zveno” a lui L. Krumbügel. V. I. Lenin, care în condițiile ce se creaseră nu mai spera să-și vadă curînd tipărită cartea, a consimțit ca ea să apară în editura „Zveno”, iar în scrisorile adresate ulterior surorii sale a rugat-o să-i trimită corecturile în pagini, pentru a putea introduce unele modificări și completări și a preveni eventuale omisiuni și greșeli. Lenin a rugat-o pe Anna Ilinicina să încheie cît mai curînd posibil un contract scris și să accelereze apariția cărții. „Dacă se poate, să se introducă în contract clauza editării *immediate*” (ibid., pag. 531). În aceeași scrisoare, Lenin o sfătuiă pe sora sa să încheie contractul pe numele lui pentru a evita astfel să fie trasă la răspundere potrivit legilor referitoare la presă. Contractul a fost încheiat, totuși, pe numele A. I. Ulianovei-Elizavrova și semnat de ea.

În amintirile nepublicate ale lui L. Krumbügel, căruia Institutul de marxism-leninism de pe lângă C.C. al P.C.U.S. i s-a adresat în 1926, în 1930 și apoi în decembrie 1940, nu se spune nimic precis despre soarta manuscrisului lui Lenin. În aceste amintiri se spune că librăria și editura „Zveno” erau deseori frecventate de profesori universitari, de scriitorii cu renume. Cartea lui Lenin a fost tipărită în tipografia lui A. S. Suvorin. Modificări în manuscris, după cum spune editorul, nu s-au făcut aproape de loc. Deoarece Lenin lăsase la aprecierea editorului sub ce nume să fie editată cartea, dintre cele trei pseudonime ale lui Vladimir Ilici — Lenin, Tulin și Ilin — pe care le cunoștea pe atunci, Krumbügel l-a ales pe cel de-al treilea. În motivarea alegerii făcute, el invocă argumentul că sub primele două pseudonime apariția cărții ar fi fost periclitată. Unul dintre articolele lui Tulin fusese deja interzis de cenzură („Conținutul economic al narodnicismului și critica lui în cartea d-lui Struve”). Ilin era numele cel mai cunoscut pe piața cărților și cel mai potrivit pentru eludarea rigorilor cenzurii. Sub acest nume fuseseră editate culegerile

„Problema agrară“, „În 12 ani“ și, de două ori, cartea „Dezvoltarea capitalismului în Rusia“.

În amintirile sale, Krumbügel relevă de asemenea stăruința deosebită pe care o depunea A. I. Ulianova-Elizarova în tot ce privea cartea „Materialism și empiriocriticism“, și în special accelerarea tipării ei. După cum se știe, Lenin, care în această carte a criticat cu toată asprimea pe „nemicitorii“ marxismului, a rugat-o pe sora sa să nu atenuze formulările și numai cu greu s-a învoit să facă unele modificări, din considerente legate de rigorile cenzurii. Despre caracterul modificărilor la care V. I. Lenin a consimțit din asemenea considerente ne putem face o idee din scrisorile sale către A. I. Ulianova-Elizarova. În scrisoarea din 6 (19) decembrie 1908, Lenin sublinia: „Sînt de acord cu îmblinzirea tonului față de Bazarov și Bogdanov, însă nu și față de Iușkevici și Valentinov; nu merită. În ce privește „fideismul“ etc., consimt *numai* de nevoie, adică la cererea ultimativă a editorului“ (ibid., pag. 353). În scrisoarea din 24 februarie (9 martie) 1909, Lenin o roagă să nu atenuze expresiile îndreptate împotriva lui Bogdanov și a obscurantismului religios al lui Lunacearski, deoarece relațiile cu ei „sînt definitiv rupte“. În scrisoarea din 8 (21) martie, el o ruga să nu suprimă din paragraful cu privire la kantianism compararea machiștilor cu alde Purișkevici.

V. I. Lenin revedea cu deosebită minuțiozitate corecturile în pagini, ceea ce reiese în chip concludent din eratele pe care le anexa la scrisorile adresate surorii sale; el examina cu atenție observațiile făcute de Anna Ilinicina, care făcea corectura, și o ruga să grăbească apariția cărții. În scrisoarea pe care i-a trimis-o la 24 februarie (9 martie) 1909, Lenin o ruga să-i transmită lui Skvorțov-Stepanov mulțumiri pentru că a consimțit să ajute la corectura lucrării: „Lucrul cel mai important pentru mine este ca această carte să apară cît mai curînd“ (ibid., pag. 369). Despre același lucru el scria la 26 martie (8 aprilie): „...Pentru mine ar fi o *adevărată nenorocire* dacă apariția cărții ar fi tărăgănată pînă în a doua jumătate a lunii aprilie“ (ibid., pag. 385).

Cartea lui V. I. Lenin „Materialism și empiriocriticism“ a apărut abia în mai 1909, într-un tiraj de 2 000 de exemplare și în condiții grafice pe care autorul le-a considerat satisfăcătoare.

La 4 (17) mai 1909, V. I. Lenin a trimis Rosei Luxemburg un exemplar din cartea sa „Materialism și empiriocriticism“, rugînd-o să semnaleze în „Die Neue Zeit“ apariția cărții; această rugăminte a fost îndeplinită (vezi „Die Neue Zeit“, vol. 1, nr. 2 din 8 octombrie 1909, pag. 64). Cartea a fost de asemenea dată în dar lui I. I. Skvorțov-Stepanov și lui V. F. Gorin (Galkin).

Cartea lui Lenin „Materialism și empiriocriticism“ a fost ostil întîmpinată de filozofi burghezi reacționari ca Bulgakov, Ilin și alții, care au publicat, într-o serie de reviste și ziare,

recenzii cu caracter negativ. În cor cu ei au criticat această carte și revizionistii, în frunte cu Bogdanov.

Cu totul altfel a fost întâmpinată cartea lui Lenin de către cei care erau de partea lui în lupta împotriva revizuirii machiste a marxismului. În iunie 1909, V. V. Vorovski scria în coloanele ziarului „Odesskoe Obozrenie” că „critica făcută de Lenin machismului... este deosebit de prețioasă pentru Rusia, unde o serie întreagă de domni ca Bogdanov, Bazarov, Iușkevici, Ber-man & Co., care au abandonat materialismul istoric, provoacă haos în mintea cititorilor, dând drept marxism «ceva neînchipuit de încâlcit, de confuz și de reacționar», și, sub pretextul de a-l combate pe Plehanov, se ridică în fond împotriva lui Marx și Engels”.

Într-o scrisoare trimisă în decembrie 1909 redacției ziarului „Proletarii”, Stalin observa : „Cartea lui Ilici constituie o expunere completă, unică în felul ei, a tezelor filozofiei (gnoseologiei) marxiste” (Vladimir Ilici Lenin. Biografie, Editura politică, 1961, pag. 187). Într-un mod pozitiv, după cum atestă V. F. Gorin (Galkin), cartea lui V. I. Lenin a fost apreciată de G. V. Plehanov : „Beltov a apreciat-o favorabil, deși el a fost zdravăn scuturat în paginile ei” (Arhiva centrală de partid a Institutului de marxism-leninism de pe lângă C.C. al P.C.U.S.). Cartea lui Lenin a contribuit la răspîndirea largă a ideilor filozofiei marxiste în masa membrilor de partid și a ajutat activului de partid și muncitorilor înaintați să-și însușească materialismul dialectic și istoric.

După Revoluția Socialistă din Octombrie, cartea lui Lenin a fost reeditată pentru prima oară în 1920, într-un tiraj de 30 000 de exemplare. În prefața la această ediție, care, cu excepția citorva modificări de text, nu se deosebește de cea precedentă, Lenin arată că nu a avut posibilitatea să cunoască ultimele lucrări ale lui Bogdanov și că de aceea a adăugat la sfîrșitul cărții un articol scris de V. I. Nevski, articol care este îndreptat împotriva concepțiilor reacționare ale lui Bogdanov și în care scrierile acestuia sînt supuse unei analize critice.

Cartea lui V. I. Lenin „Materialism și empiriocriticism” a cunoscut și cunoaște o largă răspîndire în U.R.S.S. și în străinătate. Din 1917 pînă în 1960 ea a fost tipărită în U.R.S.S. într-un tiraj total de peste 5 000 000 de exemplare. În străinătate, această operă clasică a lui V. I. Lenin a fost tradusă în 20 de limbi. — 7.

- 12 În scrisoarea adresată surorii sale A. I. Ulianova-Elizarova la 26 octombrie (8 noiembrie) 1908, V. I. Lenin scria : „...Dacă restricțiile cenzurii se vor dovedi foarte severe, expresia «obscurantism popesc» va putea fi înlocuită peste tot prin «fideism», dîndu-se următoarea notă explicativă («fideismul este doctrina care pune în locul științei credința sau care în genere atribuie credinței o anumită valoare». Asta ca un exemplu pentru a ilus-

tra de ce natură sînt concesiile pe care consimt să le fac" (Opere, vol. 37, Editura politică, 1958, pag. 346). Într-o altă scrisoare, adresată tot surorii sale, Lenin recomandă ca expresia „obscurantism popesc” să fie înlocuită prin „șamanism”, la care aceasta i-a răspuns: „«Șamanism» a venit prea tîrziu. Dar este el oare mai bun?” (ibid., pag. 643). Din textul cărții „Materialism și empiriocriticism” se vede că expresia „obscurantism popesc”, care figura inițial în manuscrisul lui Lenin, a fost înlocuită ulterior prin „fideism”, cu toate că în unele locuri a rămas nemodificată. Nota sugerată de Lenin a fost dată în prima ediție a cărții și s-a păstrat și în edițiile ulterioare. — 10.

- 13 Lenin se referă la așa-numita „zidire de Dumnezeu”, curent filozofic-religios ostil marxismului, care a apărut în perioada reacțiunii în rîndurile unei părți a intelectualilor membri de partid care s-au îndepărtat de marxism după înfrîngerea revoluției din 1905—1907. „Ziditorii de Dumnezeu” (Lunacearski, Bazarov și alții) propovăduiau crearea unei noi religii, „socialiste”, căutînd să concilieze marxismul cu religia. Din acest grup a făcut parte un timp și A. M. Gorki.

Consfătuirea redacției lărgite a ziarului „Proletarii” (1909) a condamnat „zidirea de Dumnezeu” și a declarat într-o rezoluție specială că fracțiunea bolșevică nu are nimic comun „cu această denaturare a socialismului științific”. Esența reacționară a curentului „ziditorilor de Dumnezeu” a fost dezvăluită de Lenin în lucrarea sa „Materialism și empiriocriticism”, precum și în scrisorile adresate lui Gorki în februarie-aprilie 1908 și noiembrie-decembrie 1913. — 10.

- 14 V. I. Lenin se referă, probabil, la comentariile făcute de F. Mehring pe marginea articolelor publicate de K. Marx și de F. Engels în „Neue Rheinische Zeitung” și „Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue” (vezi culegerea „K. Marx și F. Engels în perioada revoluției germane (1848—1850)”, 1926, pag. 3—86, 287—289, 293—307 și 511—512). Comentînd în 1902 (adică după 50 de ani și mai bine) articolele lui Marx și Engels, Mehring relevă acele teze care n-au fost confirmate de mersul dezvoltării istorice, și în special tezele referitoare la destinul popoarelor slave din cuprinsul Imperiului austriac și la ritmul de desfășurare a revoluției.

„În linii generale — scrie Mehring —, «Neue Rheinische Zeitung» s-a situat întotdeauna de partea marilor popoare civilizate, ale căror interese ea le apăra cu mai multă grijă decît pe cele ale popoarelor mici. Într-o perioadă revoluționară, un asemenea punct de vedere era pe deplin justificat: dacă cehii, croații și celelalte naționalități slave din sud s-au lăsat folosite ca instrumente ale contrarevoluției habsburgice, atitudinea lor de trădare a revoluției nu-și putea găsi nici o justificare. Cu toate acestea însă, această apreciere părtinitoare, explicabilă din punct de vedere subiectiv, a făcut ca justetea obiectivă a ver-

dictului istoric pronunțat de Marx și Engels să fie oarecum limitată; astăzi nimeni nu va mai face aprecieri atât de globale despre viitorul naționalităților slave din sud cum sînt cele făcute de «Neue Rheinische Zeitung» (ibid., pag. 77). Marx și Engels apreciau importanța diferitelor mișcări naționale în funcție de rolul lor în dezvoltarea revoluției europene; de aceea, după cum a arătat Lenin, în perioada revoluției din 1848—1849 împărțirea națiunilor în „reacționare” și „democrat-revoluționare”, condamnarea celor dintîi și *sprijinirea* celor din urmă a constituit singura poziție justă (vezi Opere, vol. 22, Editura P.M.R., 1952, pag. 145). În articolele referitoare la problema națională, publicate de „Neue Rheinische Zeitung” și scrise, după cum s-a stabilit mai târziu, de Engels, se afirma că popoarele slave din cuprinsul Imperiului austriac n-ar mai fi capabile să joace un rol progresist în dezvoltarea istorică și că ar fi condamnate să dispară ca popoare de sine stătătoare; în aceste articole, procesul de subjugare a unei serii de popoare slave de către germani era în mod unilateral prezentat ca un proces progresist, legat de răspîndirea culturii și a civilizației. Aceste păreri izvoarau dintr-o greșită înțelegere a rolului popoarelor mici în procesul istoric și se datorau faptului că experiența mișcărilor naționale ale popoarelor mici era încă relativ neînsemnată, iar elaborarea marxistă a problemei naționale se afla într-un stadiu incipient.

Referindu-se la problema ritmului de desfășurare a revoluției, Mehring scrie: „...Marx credea că ritmul dezvoltării istorice, pe care el a sesizat-o just în ceea ce privește forțele ei motrice, va fi mai rapid decît s-a dovedit a fi în fapt...” („K. Marx și F. Engels în perioada revoluției germane (1848—1850)”, pag. 83). Într-un alt pasaj, el menționează zădarnica așteptare — deja relevată de Engels mai înainte — a unei insurecții proletare la Paris în februarie 1850 și a unei crize comerciale în aprilie același an. În legătură cu acest fel de „erori” ale lui Marx și Engels, Lenin scria: „Da, Marx și Engels s-au înșelat în mare măsură și s-au înșelat deseori în aprecierile lor cu privire la caracterul apropiat al revoluției, în speranțele pe care le puneau în victoria revoluției (de exemplu în 1848 în Germania), în credința lor că «republica» germană se va instaura curînd... Ei s-au înșelat în 1871, cînd erau preocupați «să ridice sudul Franței, în care scop ei... au sacrificat și au riscat tot ce e omenește posibil...»... Dar aceste greșeli ale giganților gîndirii revoluționare, care au căutat să ridice și au ridicat proletariatul întregii lumi deasupra problemelor mărunte, meschine, de fiecare zi, sînt de mii de ori mai generoase, mai mărețe și *din punct de vedere istoric mai prețioase, mai apropiate de adevăr* decît înțelepciunea plată a liberalismului oficial...” (Opere complete, vol. 15, Editura politică, 1963, ediția a doua, pag. 255). — 10.

- 15 Articolul lui V. I. Nevski „Materialismul dialectic și filozofia reacțiunii moarte” a fost publicat în 1920, ca anexă la ediția a doua a cărții lui Lenin „Materialism și empiriocriticism”, precum și în volumul XIII al ediției a doua și a treia a Opereilor lui V. I. Lenin. — 12.
- 16 Ideea unei „culturi proletare” a fost lansată de A. Bogdanov încă în 1909, înțelegând prin aceasta necesitatea creării de către proletariat a unei culturi „proprii”, opuse culturii trecutului, și în primul rând a unei filozofii „proprii”, sub paravanul căreia era oferită filozofia idealistă a lui Bogdanov însuși. Ideea „culturii proletare” a fost promovată de Bogdanov și de adepții săi în școlile pentru muncitori pe care ei le organizaseră pe insula Capri (1909) și la Bologna (1910—1911). Formal, scopul acestor școli era instruirea muncitorilor veniți din Rusia, în realitate însă ele constituiau un centru fracționist antibolșevic; orientarea lor ideologică-politică însemna „o ruptură cu marxismul și subordonarea proletariatului față de ideologia și politica burgheză” (V. I. Lenin, Opere, vol. 16, E.S.P.L.P. 1957, pag. 265).

După Revoluția Socialistă din Octombrie, Bogdanov și adepții lui și-au ales ca teren pentru desfășurarea activității lor așa-numitele organizații cultural-educative proletare (Proletcult). Apărut încă în septembrie 1917 ca organizație muncitorească de sine stătătoare, Proletcultul, a cărui conducere era concentrată în mâinile lui Bogdanov și ale adepților lui, a continuat să-și apere „independența” și după revoluție, opunându-se astfel statului proletar. Datorită acestui fapt, în Proletcult au pătruns și au început să exercite o influență hotărâtoare intelectualii burghezi. Dispunând de o asemenea tribună, ideologul principal al Proletcultului, Bogdanov, precum și adepții lui au început să propage activ concepții antimarxiste, negând de fapt însemnătatea moștenirii culturale a trecutului și străduindu-se să creeze „în laborator”, fără nici o legătură cu viața, o cultură proletară, pe care ei o opuneau celorlalți oameni ai muncii, și în primul rând țărănimii. Recunoscând în vorbe marxismul, Bogdanov propovăduia în fapt o filozofie idealist-subiectivă, machistă.

V. I. Lenin a dus o luptă consecventă împotriva separatismului și sectarismului Proletcultului, împotriva concepțiilor antimarxiste ale ideologilor săi. În lucrarea „Despre cultura proletară”, Lenin scria: „Marxismul și-a cucerit însemnătatea sa istorică mondială de ideologie a proletariatului revoluționar datorită faptului că nu a respins cîtuși de puțin cuceririle valoroase ale epocii burgheze, ci, dimpotrivă, și-a însușit și a prelucrat tot ce a fost mai de preț în dezvoltarea de mai bine de două mii de ani a gândirii și culturii umane. Numai munca neconținută pe această bază și în aceeași direcție, însuflețită de experiența practică a dictaturii proletariatului ca ultimă luptă a lui împotriva oricărei exploatare, poate fi recunoscută ca

dezvoltare a unei culturi cu adevărat proletare" (Opere, vol. 31, E.S.P.L.P. 1956, pag. 300). În 1920 C.C. al partidului a adoptat o hotărâre specială în care se prevedea că activitatea Proletcultului va fi subordonată Comisariatului poporului pentru învățămînt. În deceniul al 3-lea, organizațiile Proletcultului au intrat în declin; în 1932 Proletcultul și-a încetat existența. — 12.

- 17 *Pozitivismul* ca curent filozofic a apărut în Franța în deceniul al 4-lea al secolului al XIX-lea, ca o reacție împotriva materialismului și ateismului francez din secolul al XVIII-lea. Intemeietorul lui, Auguste Comte, identifica pozitivismul cu gândirea științifică, a cărei sarcină principală, spunea el, trebuie să fie descrierea și simplificarea legăturilor dintre datele experienței. Comte se ridica împotriva teologiei, dar în același timp demonstra necesitatea „unei religii noi”; el califica drept „metafizică” orice teorie care recunoștea existența și cognoscibilitatea realității obiective și încerca să demonstreze că pozitivismul este „mai presus” de materialism și de idealism. Referindu-se la această trăsătură caracteristică a pozitivismului, Lenin scria: „...Toți aceștia nu oferă decît un terci anost, ei sînt odiosul *partid de mijloc* în filozofie, partid care în orice problemă amestecă laolaltă orientarea materialistă și cea idealistă” (volumul de față, pag. 357). De o largă răspîndire s-a bucurat pozitivismul în Anglia, unde John Stuart Mill și Herbert Spencer au fost cei mai de seamă reprezentanți ai săi. În lucrările lui Mill și-a găsit o expresie pregnantă empirismul filozofiei pozitivistice, renunțarea ei la interpretarea filozofică a realității. Spencer a folosit pentru fundamentarea pozitivismului un vast material din domeniul științelor naturii; influențat de darvinism, el considera că legea supremă a tot ceea ce există este evoluția, pe care el o înțelegea însă în mod metafizic, negînd posibilitatea salturilor calitative în natură și în societate și considerînd că scopul universal al evoluției constă în statornicirea unui „echilibru de forțe” general. În domeniul sociologiei, Spencer susținea „teoria organică a societății”, teorie reacționară care justifică inegalitatea socială și considera că fiecare grup social îndeplinește — aidoma organelor unui corp viu — o anumită funcție strict determinată. Bazate pe formulele abstracte ale „progresului”, ale „societății în genere” etc., concepțiile sociologice ale lui Spencer sînt ostile teoriei științifice a dezvoltării sociale.

În perioada de început a dezvoltării sale, pozitivismul a fost ideologia burgheziei liberale și oferea posibilitatea de a adapta la interesele ei de clasă dezvoltarea cunoașterii științifice; în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, pozitivismul a cunoscut o răspîndire destul de largă în Europa și în America, devenind una dintre formele luptei ideologice duse de burghezie împotriva proletariatului și a filozofiei lui.

Dezvoltarea ulterioară a pozitivismului este legată de apariția empiriocriticismului lui Mach și Avenarius. Spre deosebire de primii pozitiviști, machiștii erau idealiști subiectivi mai fățiși,

de nuanță berkeleiană; pe unii și pe alții îi unea atitudinea ostilă față de materialism, tendința de a-i opune filozofia „experienței pure“, „liberă de metafizică“ (citește: de materialism). Lenin a scos la iveală afinitatea dintre pozitivism și teologie și a aratat că „fondul problemei îl constituie tocmai divergența fundamentală dintre materialism și întregul curent larg al pozitivismului, în cadrul căruia își au locul și Auguste Comte, și H. Spencer, și Mihailovski, și o serie întregă de neokantieni, și Mach și Avenarius“ (ibid., pag. 210).

O nouă etapă în dezvoltarea pozitivismului a fost neopozitivismul, care a apărut în deceniul al 3-lea al secolului al XX-lea. Neopozitivistii declară că problema fundamentală a filozofiei este o „pseudoproblemă“ și că sarcina științei filozofice se reduce la analiza logică a limbii. În prezent neopozitivismul este unul dintre cele mai răspândite curente din filozofia burgheză imperialiste. — 13.

- 18 Vezi F. Engels. „Ludwig Feuerbach și sfârșitul filozofiei clasice germane“, Editura politică, 1959, ediția a IV-a, pag. 18. — 25.
- 19 Vezi K. Marx și F. Engels. Opere alese în două volume, vol. II, E.S.P.L.P. 1955, ediția a II-a, pag. 103. — 25.
- 20 *Neokantianism* — curent reacționar în filozofia burgheză, care sub lozincă unei reînvieri a filozofiei lui Kant propovăduiește idealismul subiectiv; a apărut pe la mijlocul secolului al XIX-lea în Germania, unde pe vremea aceea crescuse interesul pentru kantianism. În 1865 a apărut cartea lui O. Liebmann „Kant și epigonii“, în care fiecare capitol se încheia cu chemarea „Înapoi la Kant“. Liebmann susținea că trebuie îndreptată „eroarea fundamentală“ a lui Kant: recunoașterea existenței „lucrului în sine“. La reînvierea kantianismului au contribuit lucrările lui K. Fischer și E. Zeller; unul dintre primii reprezentanți ai neokantianismului a fost F. A. Lange, care a încercat să folosească fiziologia pentru a fundamenta agnosticismul.

Ulterior s-au format în sînul neokantianismului două școli principale: școala din Marburg (H. Cohen, P. Natorp ș.a.) și școala din Freiburg sau din Baden (W. Windelband, H. Rickert ș.a.). Prima dintre ele căuta să fundamenteze idealismul speculînd succesele științelor naturii, în special pătrunderea metodelor matematice în fizică; a doua opunea științelor naturii științele sociale, căutînd să demonstreze că fenomenele istorice sînt strict individuale și nu sînt subordonate nici unei legități. Ambele școli au substituit problemei fundamentale a filozofiei problema bazelor logice ale științei. Criticîndu-l pe Kant „de pe poziții de dreapta“, neokantienii declarau că „lucrul în sine“ este „noțiunea-limită“ spre care tinde cunoașterea. Negînd existența obiectivă a lumii materiale, ei considerau că obiectul cunoașterii îl constituie nu legitățile naturii și ale societății, ci numai fenomenele de conștiință. Spre deosebire de agnosticismul natura-

liștilor, agnosticismul neokantienilor nu era un „materialism timid“, ci o varietate de idealism care proclama neputința științei în domeniul cunoașterii și transformării realității. Neokantienii combăteau fățiș marxismul, căruia îi opuneau „socialismul etic“. În deplin acord cu teoria lor gnoseologică, neokantienii declarau că socialismul este un „ideal etic“ de conviețuire umană, spre care omeneirea tinde, dar pe care nu-l va atinge niciodată. Această „teorie“ a neokantienilor a fost preluată de revizionişti, în frunte cu E. Bernstein, care au lansat lozincă : „Mișcarea este totul, scopul final nu este nimic“. Neokantianismul a fost una dintre bazele filozofice ale Internaționalei a II-a. În Rusia, încercări de „a îmbina“ neokantianismul cu marxismul au fost întreprinse de „marxiștii legali“. Împotriva revizuirii neokantianiste a marxismului au luat atitudine G. V. Plehanov, P. Lafargue și F. Mehring. V. I. Lenin a dezvoltat esența reacționară a neokantianismului și a arătat legătura lui cu celelalte curente ale filozofiei burgheze (școala imanentă, machismul, pragmatismul etc.)

În prezent, reprezentanții neokantianismului sînt grupați în jurul revistei „Kantstudien“, care apare în Germania occidentală (Köln). — 25.

- 21 „Die Neue Zeit“ — revistă teoretică a Partidului social-democrat din Germania ; a apărut la Stuttgart din 1883 pînă în 1923. Pînă în octombrie 1917 a avut ca redactor-șef pe K. Kautsky, iar după aceea pe H. Cunow. În „Die Neue Zeit“ au fost publicate pentru prima oară cîteva dintre scrierile lui K. Marx și F. Engels : „Critica programului de la Gotha“ de K. Marx, „Contribuții la critica proiectului programului social-democrat din 1891“ de F. Engels etc. Engels a ajutat în permanență cu sfaturile sale redacția revistei și a criticat-o adeseori pentru abaterile ei de la marxism. La această revistă au colaborat militanți de seamă ai mișcării muncitorești germane și internaționale de la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, ca : A. Bebel, W. Liebknecht, R. Luxemburg, F. Mehring, C. Zetkin, P. Lafargue, G. V. Plehanov și alții. Începînd din a doua jumătate a ultimului deceniu al secolului trecut, după moartea lui Engels, revista a publicat în mod sistematic articole scrise de revizionişti, printre care și seria de articole ale lui E. Bernstein „Problemele socialismului“, care a deschis campania revizioniştilor împotriva marxismului. În anii primului război mondial, revista s-a situat pe poziții centriste, sprijinind de fapt social-șovinismul. — 25.

- 22 *Enciclopedia* — grup de iluminiști francezi din secolul al XVIII-lea — filozofi, naturaliști și publiciști — care s-au unit pentru a edita „Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers“ (1751—1780). Organizatorul și conducătorul acestui grup a fost Denis Diderot, iar colaboratorul său cel mai apropiat Jean Le Rond D'Alembert. La edi-

- țarea „Enciclopediei” au participat activ : Paul-Henri Holbach, Claude-Adrien Helvétius, Voltaire, iar la primele volume a colaborat și Jean-Jacques Rousseau. În jurul „Enciclopediei” s-a grupat un larg cerc de specialiști din diferite domenii de cunoștințe. Autori de articole au fost naturaliști ca Buffon și Daubenton, economiști ca Turgot și Quesnay, inginerul Boulanger, doctorul Barthez, silvicultorul Le Roy, poetul și filozoful Saint-Lambert ș.a. Un rol important în editarea „Enciclopediei” a avut secretarul ei efectiv, L. de Jaucourt. Colaboratorii „Enciclopediei” aveau concepții diferite atât în domeniul științei, cât și în politică ; ceea ce îi unea însă era atitudinea lor negativă față de feudalism și față de tirania bisericii, ura față de scolastica medievală. Un rol de seamă au avut în acest grup materialistii, care au dus o luptă activă împotriva filozofiei idealiste. Enciclopediștii erau ideologii burgheziei revoluționare ; ei au avut un rol hotărîtor în pregătirea ideologică a revoluției burgheze de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea din Franța. „Critica materialiştilor francezi — scria Engels — nu se limita numai la chestiunile religioase ; ei criticau orice tradiție științifică, orice instituție politică a vremii lor. Pentru a dovedi că teoria lor poate fi aplicată în mod universal, ei aleseră drumul cel mai scurt și o aplicară cu îndrăzneală la toate obiectele științei, în opera gigantică de la care li s-a tras și numele — «Encyclopédie». Astfel materialismul deveni, sub o formă sau alta, ca materialism fățiș sau ca deism, concepția despre lume a întregului tineret cult din Franța...” (K. Marx și F. Engels. Opere alese în două volume, vol. II, E.S.P.L.P. 1955, ediția a II-a, pag. 111). — 27.
- 23 Vezi F. Engels. „Anti-Dühring”, E.S.P.L.P. 1955, ediția a III-a, pag. 29, 44. — 33.
- 24 „*Revue Néo-Scholastique*” — revistă filozofică-teologică, fondată de asociația filozofică catolică din Louvain (Belgia) ; a apărut între 1894 și 1909, sub îngrijirea cardinalului Mercier. În prezent apare sub denumirea de „*Revue Philosophique de Louvain*”. — 41.
- 25 „*Der Kampf*” — revistă lunară, organ al social-democrației austriece ; a apărut la Viena din 1907 pînă în 1934. S-a situat pe o poziție oportunistă, centristă, pe care o camufla sub paravanul unei frazeologii de stînga. Redactori ai revistei au fost O. Bauer, A. Braun, K. Renner, F. Adler ș.a. — 46.
- 26 „*The International Socialist Review*” — revistă lunară americană, de orientare revizionistă ; a apărut la Chicago din 1900 pînă în 1918. — 46.
- 27 „*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*” — revistă editată de empiriocritici (machiști) ; a apărut la Leipzig din 1876 pînă în 1916 (începînd din 1902 — sub denumirea

„Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie“). Revista a fost fondată de R. Avenarius, sub a cărui îngrijire a apărut pînă în 1896; după 1896 a colaborat la editarea ei E. Mach. Colaboratori ai acestei reviste au fost W. Wundt, A. Richl, W. Schuppe și alții.

Aprecierea poziției acestei reviste este dată de Lenin în volumul de față, pag. 332. — 50.

- 28 *Spinozism* — sistemul concepțiilor lui Benedict Spinoza, filozof materialist olandez din secolul al XVII-lea. Potrivit acestui sistem, toate lucrurile sînt forme de manifestare (moduri) ale unei substanțe unice și universale, care este propria sa cauză și este identică cu „dumnezeu, sau cu natura“. Esența substanței își găsește expresie în nenumărate calități-atribute, dintre care cele mai importante sînt întinderea și gîndirea. Forma de legătură dintre diferitele fenomene din natură este, după părerea lui Spinoza, cauzalitatea, pe care el o înțelegea ca interacțiune nemijlocită între corpuri, a căror cauză primă este substanța. Acțiunile tuturor modurilor substanței, inclusiv ale omului, sînt strict necesare: ideea de accidental se datorește numai necunoașterii ansamblului tuturor cauzelor care acționează. Deoarece gîndirea nu este decît unul dintre atributele substanței universale, conexiunea și ordinea ideilor este în principiu aceeași ca și ordinea și conexiunea dintre lucruri; de aceea posibilitățile omului de a cunoaște lumea sînt nelimitate. Din aceeași cauză, dintre cele trei forme de cunoaștere — forma senzorială, forma rațională și cea rațional-intuitivă — cea mai certă este ultima, în cadrul căreia „lucrul este perceput exclusiv prin esența lui sau prin cunoașterea cauzei sale celci mai apropiate“ (B. Spinoza. Opere alese, vol. I, Moscova, 1957, pag. 325). Această formă permite omului să-și cunoască și propriile sale pasiuni și să le domine; libertatea omului constă în cunoașterea necesității naturii și a pasiunilor sufletului său.

Spinozismul a fost nu numai una dintre formele materialismului, ci și una dintre formele ateismului, în măsura în care a renunțat la noțiunea de Dumnezeu ca ființă supranaturală care a creat lumea și o conduce. În același timp însă, identificîndu-l pe Dumnezeu cu natura, el a făcut o concesie teologică. Această concesie, ca și caracterul mecanicist al materialismului lui Spinoza, a fost condiționată, pe de o parte, de nivelul la care ajunsese știința în acea vreme, iar pe de altă parte de caracterul limitat al progresismului tinerei burghezii olandeze, ale cărei interese le exprima filozofia lui Spinoza. În jurul moștenirii filzofice a acestui mare gînditor olandez s-a încins mai tîrziu o aprigă luptă de idei, care continuă și în zilele noastre. Speculînd limitele istoricește inevitabile ale concepțiilor lui Spinoza, filozofia idealistă denaturează esența materialistă a spinozismului, care reprezintă o etapă importantă în dezvoltarea concepției materialiste despre lume. — 55.

- 29 „*Philosophische Studien*” — revistă de orientare idealistă, consacrată în special problemelor de psihologie; a fost editată de W. Wundt, la Leipzig, din 1881 pînă în 1903. Începînd din 1905, a apărut sub denumirea de „*Psychologische Studien*”. — 55.
- 30 F. Engels. „Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane”, Editura politică, 1959, ediția a IV-a, pag. 5—6. — 57.
- 31 „*Mind*” — revistă de orientare idealistă, consacrată problemelor de psihologie și de filozofie; apare din 1876, mai întîi la Londra, iar în prezent la Edinburg; primul redactor al revistei a fost profesorul C. Robertson. — 65.
- 32 După cum se vede din scrisoarea lui Lenin către A. I. Ulianova-Elizarova din 6 (19) decembrie 1908, expresia inițială din textul cărții: „Lunacearski și l-a «asociat mintal» chiar pe Dumnezeu” a fost atenuată din considerente legate de rigorile cenzurii. În legătură cu aceasta, Lenin scria sorei sale: Expresia „și l-a asociat mintal chiar pe Dumnezeu” va trebui modificată astfel: „și-a «asociat mintal» chiar... — ca să ne exprimăm mai blînd — noțiuni religioase sau ceva în genul acesta” (vezi Opere, vol. 37, Editura politică, 1958, pag. 354). — 73.
- 33 Vezi F. Engels. „Anti-Dühring”, E.S.P.L.P. 1955, ediția a III-a, pag. 45. — 83.
- 34 Vezi F. Engels. „Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane”, Editura politică, 1959, ediția a IV-a, pag. 10, 21. — 83.
- 35 Lenin se referă la personajul literar zugrăvit de I. S. Turgheniev în poemul în proză „O regulă de viață”. — 84.
- 36 „*Archiv für systematische Philosophie*” — revistă de orientare idealistă; a apărut la Berlin din 1895 pînă în 1931, ca secțiune a II-a, independentă, a revistei „*Archiv für Philosophie*” (vezi adnotarea 86). Primul redactor al revistei a fost P. Natorp. Din 1925 revista apare sub denumirea de „*Archiv für systematische Philosophie und Soziologie*”. — 91.
- 37 „*Kantstudien*” — revistă filozofică germană de orientare idealistă, organul neokantienilor, fondată de H. Vaihinger; a apărut, cu întreruperi, din 1897 pînă în 1944 (la Hamburg, Berlin și Köln). În 1954 revista și-a reluat apariția. Un loc important ocupă în această revistă articolele consacrate comentării filozofiei lui Kant. Alături de neokantieni colaborează la această revistă și reprezentanții altor curente idealiste. — 91.

- 38 „*Nature*” — săptămînal științific ilustrat; apare la Londra din 1869. — 92.
- 39 Cu prilejul pregătirii pentru tipar a primei ediții a cărții „*Materialism și empiriocriticism*”, cuvintele „un adversar literar *mai* cinstit” au fost înlocuite de A. I. Ulianova-Elizarova prin expresia: „un adversar literar *mai* principial”. Lenin a obiectat împotriva acestei modificări și la 27 februarie (12 martie) 1909 i-a scris surorii sale: „*Te rog*, nu atenua *nimic* din pasajele îndreptate împotriva lui Bogdanov, *Lunacearski & Co.* Nu e admisibilă nici o atenuare. Ai scos cuvintele prin care arătam că Cernov e un adversar „*mai cinstit*” decît ei; ai făcut astfel un lucru foarte regretabil. N-a ieșit aceeași nuanță. Nu este o concordanță între acuzațiile mele luate în ansamblu. Totul e că machiștii noștri sînt niște adversari necinstiți, niște dușmani mîrșavi și lași ai marxismului în filozofie” (Opere, vol. 37, Editura politică, 1958, pag. 373). — 94.
- 40 Vezi F. Engels. „*Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*”, Editura politică, 1959, ediția a II-a, pag. 16—19. — 96.
- 41 Lenin se referă la un personaj literar zugrăvit de I. S. Turghe-niev în romanul „*Fum*”; tip de bucher și pseudosavant. Caracterizarea acestui personaj a fost făcută de V. I. Lenin în lucrarea „*Problema agrară și «criticii lui Marx»*” (vezi Opere complete, vol. 5, Editura politică, 1961, ediția a doua, pag. 145). — 97.
- 42 Vezi F. Engels. „*Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*” (Editura politică, 1959, ediția a IV-a, pag. 19). — 97.
- 43 Comunicarea cu privire la obținerea pe cale sintetică a alizari-nei — colorant organic care pînă atunci se extrăgea din rădăcini de roibă — a fost făcută la 11 ianuarie 1869 de chimiștii germani K. Graebe și K. Liebermann, în cadrul unei adunări a Societății chimiștilor germani. Pentru sinteza alizarinei a fost folosit antracenu, substanță obținută prin distilarea la temperatura de 270—400° C a gudronului de cărbune. — 99.
- 44 K. Marx. „*Teze despre Feuerbach*” (vezi K. Marx și F. Engels. Opere, vol. 3, Editura politică, 1962, ediția a II-a, pag. 5). — 101.
- 45 Vezi K. Marx și F. Engels. Opere alese în două volume, vol. II, E.S.P.L.P., ediția a II-a, pag. 103. — 104.
- 46 F. Engels. „*Prefață la ediția engleză*” a lucrării „*Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință*” (vezi K. Marx și F. Engels. Opere alese în două volume, vol. II, E.S.P.L.P. 1955, ediția a II-a, pag. 103—104). — 107.

47 Vezi F. Engels, „Anti-Dühring“, E.S.P.L.P. 1955, ediția a III-a, pag. 53. — 114.

48 În Arhiva centrală de partid a Institutului de marxism-leninism de pe lângă C.C. al P.C.U.S. se pastrează un exemplar din cartea lui J. Dietzgen „Kleinere philosophische Schriften. Eine Auswahl“, Stuttgart, Dietz, 1903, cu însemnări făcute de V. I. Lenin. Cartea cuprinde 7 articole publicate în anii 1870—1878 în ziarul „Volksstaat“ și „Vorwärts“, precum și lucrarea „Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie“, apărută în broșură în 1887.

O bună parte din însemnările făcute de Lenin datează din perioada în care a lucrat la cartea sa „Materialism și empirio-criticism“. Aceste însemnări constau în sublinieri pe text și note marginale. În unele cazuri, Lenin a însemnat ideile juste ale lui Dietzgen cu litera „ α “, iar abaterile de la materialismul dialectic cu litera „ β “. În însemnările sale, Lenin a scos în evidență pasajele în care Dietzgen a caracterizat partinitatea filozofiei, raportul dintre filozofie și științele naturii, obiectul filozofiei, principalele categorii filozofice, problema cognoscibilității lumii, modul în care Dietzgen apreciază filozofia lui Kant, Hegel, Feuerbach, atitudinea lui față de K. Marx și F. Engels, ateismul militant al lui Joseph Dietzgen. În același timp, Lenin relevă și confuzia făcută de Dietzgen în problema categoriilor filozofice, încercarea lui de „a lărgi“ noțiunea de materie, incluzând în ea „toate fenomenele realității, deci și capacitatea noastră de a cunoaște“ etc. — 118.

49 *Catholicism* — una dintre principalele ramuri ale religiei creștine; se deosebește de celelalte prin interpretarea pe care o dă unor dogme ale credinței și prin modul de organizare a bisericii. Biserica catolică este organizată pe baza principiului centralizării și ierarhizării stricte; centrul ei este statul Vatican, iar în fruntea ei se află episcopul Romei, papa. În cadrul catolicismului este „organizată experiența umană“ din perioada primelor trepte de dezvoltare a societății, adică credința în existența unor forțe supranaturale. La început, biserica catolică a adaptat această „experiență“ la condițiile societății feudale, iar mai târziu la cele ale societății capitaliste. În orinduirea feudală, catolicismul, care consfințea exploatarea feudală, a fost principalul instrument de aservire ideologică a oamenilor muncii. Biserica catolică prigonea cu cruzime mișcările de eliberare ale maselor populare, mișcări care, în virtutea condițiilor istorice, se manifestau sub forma unor erezii religioase. Pe măsura dezvoltării relațiilor capitaliste în Europa occidentală, într-o serie de țări catolicismul și-a pierdut situația dominantă; pozițiile bisericii catolice și ale papalității au fost puternic zdruncinate. După victoria burghezilor, catolicismul și-a legat soarta de cea a capitalismului, a început să duca o luptă activă împotriva mișcării socialiste, a cucerit poziții trainice și și-a asigurat sprijinul burgheziei reacționare, inclusiv al celei necatolice. Dacă în socie-

tatea feudală biserica catolică a fost cel mai mare feudal, în cea burgheză ea a devenit unul dintre cei mai mari capitaliști.

Catolicismul a fost întotdeauna un dușman neîmpăcat al științei: în evul mediu, biserica catolică a prigonit învățătura lui Copernic, a osîndit pe Galileo Galilei, a ars pe rug pe Giordano Bruno și pe mulți alți gînditori înaintați. În timpurile noastre, filozofia oficială a catolicismului, neotomismul, reînvie scolastica medievală, adaptînd-o în vederea apărării capitalismului, încearcă „să concilieze” cu dogmele religiei principalele descoperiri din domeniul științelor naturii, afirmînd totodată primatul religiei. Concepției materialiste științifice despre lume catolicismul îi opune un întreg sistem de concepții religioase asupra naturii și societății.

În țările capitaliste există o rețea largă de organizații catolice de masă și de partide politice catolice prin intermediul cărora biserica catolică, Vaticanul își exercită influența asupra vieții sociale, acordînd o deosebită atenție propagării religiei în rîndurile muncitorilor, cu scopul de a-i abate de pe calea luptei de clasă. Cosmopolită prin esența sa, strîns legată de burghezia imperialistă, biserica catolică din țările capitaliste este una dintre cele mai reacționare organizații din zilele noastre; centrul ei — Vaticanul — a conlucrat activ cu fascismul și a proclamat că lupta împotriva comunismului este unul dintre principalele obiective ale bisericii catolice. — 122.

50 Vezi F. Engels. „Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane”, Editura politică, 1959, ediția a IV-a, pag. 19. — 126.

51 *Scepticism* — curent filozofic idealist care pune la îndoială posibilitatea de a cunoaște realitatea obiectivă. În istoria filozofiei, scepticismul a jucat un rol diferit, în funcție de clasa ale cărei interese le exprima. Ca școală filozofică cu fizionomie proprie, scepticismul s-a format în epoca de criză a societății sclavagiste din Grecia antică, în secolele IV—III î.e.n.; părintele lui a fost Pyrrhon, iar reprezentanții lui cei mai de seamă Aenesidemus și Sextus Empiricus. Adepții scepticismului antic trăgeau concluzii agnostice pornind de la premise senzualiste. Absolutizînd aspectul subiectiv al senzațiilor, scepticii preconizau abținerea de la orice judecăți categorice asupra lucrurilor; ei considerau că omul nu poate depăși cadrul senzațiilor sale și nu poate stabili care din ele este adevărată. Renunțînd la cunoaștere, spuneau ei, omul adoptă o atitudine indiferentă față de lucruri, se eliberează de îndoieli și ajunge într-o stare de seninătate sufletească („ataraxie”). Scepticismul antic era îndreptat împotriva liniei materialiste în dezvoltarea filozofiei.

În epoca Renașterii, filozofii francezi Michel Montaigne, Pierre Charron și Pierre Bayle au folosit scepticismul în lupta împotriva scolasticii medievale și a bisericii. Ultimul dintre ei, după cum spune Marx, „a dărîmat metafizica cu ajutorul scepticismului și a pregătit astfel terenul pentru acceptarea mate-

rialismului și a filozofiei bunului-simț în Franța. El a prevestit apariția societății *ateiste...* (K. Marx și F. Engels. Opere, vol. 2, Editura politică, 1962, ediția a II-a, pag. 142). Spre deosebire de aceștia, Blaise Pascal a folosit scepticismul împotriva cunoașterii raționale și a făcut apel la sentiment pentru a apăra religia.

În secolul al XVIII-lea, scepticismul renaște în agnosticismul lui David Hume și Immanuel Kant, precum și în încercarea lui Gottlieb Ernst Schulze (Aenesidemus) de a moderniza scepticismul antic. Spre deosebire de scepticismul antic, scepticismul modern neagă categoric posibilitatea cunoașterii științifice. Argumentele scepticismului au fost folosite de machiști, de neokantieni și de alte școli filozofice idealiste din perioada cuprinsă între mijlocul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Vorbind despre scepticismul burghez la modă, V. I. Lenin l-a numit „scolastică moartă și mortifiantă” și a arătat că sensul lui de clasă se rezumă la „pierderea speranței de a putea înțelege în mod științific prezentul, renunțarea la știință, tendința de a da cu piciorul în orice sintetizare, de a se ascunde de orice «legi» de dezvoltare istorică...” (Opere, vol. 20, Editura politică, 1959, pag. 193). În filozofia burgheză contemporană, scepticismul servește ca mijloc de luptă împotriva concepției materialist-dialectice despre lume. — 130.

- 52 *Epicurism* — doctrina lui Epicur, filozof materialist din Grecia antică din secolele IV—III î.e.n., precum și a adepților săi. Epicurismul consideră că scopul filozofiei este fericirea omului, izbăvirea lui de suferință, cucerirea liniștii sufletești. Filozofia, spune Epicur, este menită să înlăture piedicile care stau în calea spre fericire: frica de moarte, care este generată de necunoașterea legilor naturii și care, la rîndul ei, generează credința în forțe supranaturale, divine.

Epicur își împărțea filozofia în fizică, canonică (teoria cunoașterii) și etică. Punctul de plecare al fizicii sale îl constituie recunoașterea unității materiale a lumii, a „existenței lucrurilor în afara conștiinței omului și independent de ea” (V. I. Lenin. Opere, vol. 38, Editura politică, 1959, pag. 291). În natură, spunea Epicur, nu există decît atomii și vidul în care ei, datorită greutateii lor, se mișcă de sus în jos. Căzînd cu o viteză egală, atomii deviază de la mișcarea rectilinie, se ciocnesc, se înlănțuie reciproc dînd astfel naștere lucrurilor. În disertația sa de doctorat, intitulată „Deosebirea dintre filozofia naturii a lui Democrit și filozofia naturii a lui Epicur”, K. Marx relevă rolul pe care-l are în doctrina lui Epicur devierea atomilor și subliniază legătura dintre fizica lui Epicur și noțiunea centrală a eticii sale, noțiunea libertății individului (vezi K. Marx și F. Engels. Din Operele de tinerețe, ed. rusă, 1956, pag. 39—46). Epicur recunoștea caracterul obiectiv al calităților lucrurilor, considera că universul este infinit și guvernat de legi naturale și nu divine. El nega nemurirea și imaterialitatea sufletului, pe

care și-l reprezenta ca „un corp foarte fin, împrăștiat prin tot organismul“. Teoria materialității sufletului este strâns legată de ateismul lui Epicur, care nega amestecul zeilor în viața naturii și a omului.

În domeniul teoriei cunoașterii, Epicur a fost senzualist. El presupunea că lucrurile emană imagini extrem de fine, care pătrund în sufletul omului prin organele lui senzoriale. Pe baza percepțiilor senzoriale ale sufletului, în care memoria nu reține decât trăsăturile generale ale obiectelor, se formează noțiunile despre lucruri. Epicur considera că criteriul adevărului îl constituie înseși percepțiile senzoriale, iar izvorul erorilor rezidă în caracterul întâmplător al unor senzații izolate sau în formarea pripită a judecăților. Epicur a explicat în mod materialist, deși într-o formă foarte naivă, principalele momente ale procesului cunoașterii.

La baza eticii lui Epicur se află învățătura despre plăcere ca scop firesc al tuturor ființelor vii; plăcerea supremă a omului o constituie prietenia și cunoașterea, prin care se ajunge la seninătate sufletească („ataraxie“) și la libertatea individului, la independență atît față de influențele lumii exterioare cît și față de propriile pasiuni. Pornind de la etica sa individualistă, Epicur considera că societatea este o totalitate de indivizi în care fiecare tinde spre plăcere, iar toți laolaltă cîvin să nu-și pricinuiască unul altuia nici un rău.

Epicurismul a cunoscut o largă răspîndire în Grecia antică; în Roma antică el a fost propagat de filozoful materialist Titus Lucretius Carus. Mai târziu însă, epicurienii din păturile de sus ale societății sclavaște au vulgarizat învățătura lui Epicur, reducînd-o la propovăduirea plăcerilor senzuale. Biserica creștină a condamnat epicurismul, identificîndu-l cu desfrîul. Mai mult decît orice altă doctrină filozofică antică, epicurismul a fost atacat de filozofii idealști, care au denaturat învățătura marelui materialist din Grecia antică.

În definiția dată senzualismului (și citată de Lenin), Franck consideră pe bună dreptate că epicurismul este o varietate de senzualism, dar greșește cînd face distincție între epicurism și senzualismul materialist, obiectiv. Conspicînd „Prelegerile de istoria filozofiei“ ale lui Hegel, care de asemenea n-a înțeles învățătura lui Epicur și a denaturat-o, Lenin arăta că epicurismul este una dintre formele materialismului din Grecia antică (vezi Opere, vol. 38, Editura politică, 1959, pag. 288—295). — 130.

53 Vezi F. Engels. „Anti-Dühring“, E.S.P.L.P. 1955, ediția a III-a, pag. 100. — 133.

54 Vezi F. Engels. „Anti-Dühring“, E.S.P.L.P. 1955, ediția a III-a, pag. 104—105. — 134.

55 Vezi scrisoarea adresată de Marx lui Kugelmann la 5 decembrie 1858. — 135.

- 56 V. I. Lenin se referă la „Tezele despre Feuerbach“ ale lui K. Marx (1845) și la lucrările lui F. Engels „Ludwig Feuerbach și sfârșitul filozofiei clasice germane“ (1888) și „Prefață la ediția engleză“ (1892) a lucrării „Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință“ (vezi K. Marx și F. Engels. Opere, vol. 3, Editura politică, 1962, ediția a II-a, pag. 5—7; F. Engels. „Ludwig Feuerbach și sfârșitul filozofiei clasice germane“, Editura politică, 1959, ediția a IV-a; K. Marx și F. Engels. Opere alese în două volume, vol. II, E.S.P.L.P. 1955, ediția a II-a, pag. 95—121). — 137.
- 57 Vezi K. Marx și F. Engels. Opere, vol. 3, Editura politică, 1962, ediția a II-a, pag. 5—7; F. Engels. „Ludwig Feuerbach și sfârșitul filozofiei clasice germane“, Editura politică, 1959, ediția a IV-a, pag. 19; K. Marx și F. Engels. Opere alese în două volume, vol. II, E.S.P.L.P. 1955, ediția a II-a, pag. 103—104. — 137.
- 58 „*Revue de Philosophie*“ — revistă idealistă franceză; a apărut la Paris din 1900 până în 1939. — 150.
- 59 Vezi F. Engels. „Anti-Dühring“, E.S.P.L.P. 1955, ediția a III-a, pag. 28, 30, 45. — 157.
- 60 Vezi F. Engels. „Ludwig Feuerbach și sfârșitul filozofiei clasice germane“, Editura politică, 1959, ediția a IV-a, pag. 37, 40. — 157.
- 61 „*Annalen der Naturphilosophie*“ — revistă de orientare pozitivă; a fost editată de W. Ostwald, la Leipzig, începând din 1901 până în 1921. La această revistă au colaborat E. Mach, P. Volkmann și alții. — 167.
- 62 Vezi F. Engels. „Ludwig Feuerbach și sfârșitul filozofiei clasice germane“, Editura politică, 1960, ediția a IV-a, pag. 16—19. — 167.
- 63 Vezi F. Engels. „Anti-Dühring“, E.S.P.L.P. 1955, ediția a III-a, pag. 53. — 175.
- 64 Vezi F. Engels. „Anti-Dühring“, E.S.P.L.P. 1955, ediția a III-a, pag. 62. — 178.
- 65 „*Natural Science*“ — revistă lunară; a apărut la Londra din 1892 până în 1899. — 186.
- 66 „*The Philosophical Review*“ — revistă americană de orientare idealistă; apare din 1892. — 187.
- 67 În prima ediție a cărții, în locul cuvintelor „provoacă dezgust, și nu zîmbete“, figura expresia: „provoacă nu numai zîmbete“. După ce a revăzut corecturile, Lenin a cerut surorii sale

A. I. Ulianova-Elizarova să îndrepte acest pasaj sau să dea în erată textul corectat. Îndreptarea făcută de Lenin a fost trecută în erata anexată la prima ediție a cărții. — 190.

68 Vezi F. Engels. „Anti-Dühring“, E.S.P.L.P. 1955, ediția a III-a, pag. 129—130. — 191.

69 „Metoda subiectivă în sociologie” — metodă idealistă antiștiințifică de cercetare a procesului istoric. Această metodă neagă legile obiective ale dezvoltării sociale, punând în locul lor activitatea arbitrară a „personalităților de seamă”. În deceniile al 4-lea și al 5-lea ale secolului al XIX-lea, școala subiectivă în sociologie număra printre adepții săi pe tinerii hegelieni B. Bauer, D. Strauss, M. Stirner și alții, care considerau că poporul este o „masă necritică”, care urmează orbește „personalitățile cu gândire critică”. În lucrări ca „Sfînta familie”, „Ideologia germană”, *prezum* și în alte lucrări, K. Marx și F. Engels au supus unei critici nimicitoare concepțiile tinerilor hegelieni. În Rusia, reprezentanții metodei subiective în sociologie au fost, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, narodnicii liberali (P. L. Lavrov, N. K. Mihailovski și alții), care negau caracterul obiectiv al legilor de dezvoltare a societății și reduceau istoria la activitatea unor eroi izolați, a „personalităților de seamă”. Subiectivismul „tocmai așa raționau... — scria V. I. Lenin în 1894 — când afirmau că fenomenele sociale, datorită enormei complexități și diversității lor, nu pot fi studiate fără a separa pe cele importante de cele lipsite de importanță și că pentru a opera o asemenea separație e nevoie de punctul de vedere al personalității care „gîndește în mod critic” și e «dezvoltată moralicește»” (Opere complete, vol 1, Editura politică, 1960, ediția a doua, pag. 412). Filozofia, sociologia și istoriografia burgheză reacționară folosesc pe scară largă metoda subiectivă cu scopul de a falsifica legile dezvoltării sociale, de a lupta împotriva teoriei marxist-leniniste.

Dezvăluind inconsistența totală a curentului idealist-subiectiv în sociologie, marxism-leninismul a creat o teorie unitară cu adevărat științifică despre dezvoltarea societății omenești, despre rolul hotărîtor al maselor populare în istorie și despre însemnătatea activității personalităților de seamă. — 195.

70 *Cadeții* — membrii partidului constituțional-democrat, principalul partid al burgheziei monarhiste-liberale din Rusia. Partidul cadet a fost creat în octombrie 1905; din rîndurile lui făceau parte reprezentanți ai burgheziei, moșieri care activau în zemstve și intelectuali burgezi. Printre fruntașii acestui partid se numărau: P. N. Miliukov, S. A. Muromțev, V. A. Maklakov, A. I. Șingarev, P. B. Struve, F. I. Rodicev și alții. Pentru a înșela masele muncitoare, cadeții au dat partidului lor denumirea falsă de „partid al libertății poporului”; în realitate însă ei nu formulau decît revendicarea unei monarhii constituționale. Ca-

deji considerau că principalul lor obiectiv este lupta împotriva mișcării revoluționare și voiau să împartă puterea cu țarul și cu moșierii iobăgiști. În anii primului război mondial, ei au sprijinit în mod activ politica externă hrăpăreață a guvernului țarist. În perioada revoluției burghezo-democratice din februarie, cadeții s-au străduit să salveze monarhia. Deținând posturile-cheie în Guvernul provizoriu burghez, cadeții au promovat o politică antipopulară, contrarevoluționară, pusă în slujba imperialiștilor anglo-franco-americani. După victoria Marii Revoluții Socialiste din Octombrie, cadeții s-au manifestat ca dușmani neîmpăcați ai Puterii sovietice și au participat activ la toate acțiunile contrarevoluționare armate și la toate campaniile militare ale intervenționiștilor. Emigrând din țară după înfrângerea intervenționiștilor și a albagardiștilor, cadeții au continuat să desfășoare în străinătate o activitate contrarevoluționară antisovietică. — 203.

- 71 Este vorba de curentul oportunist care s-a format în sânul Partidului social-democrat german în a doua jumătate a deceniului al 8-lea al secolului al XIX-lea. Principalii ideologi ai acestui curent au fost K. Höchberg, E. Bernstein și K. A. Schramm, care se aflau sub influența ideilor lui Dühring. Alături de I. Most și de alții, Bernstein și L. Viereck au contribuit activ la răspîndirea concepțiilor eclectice ale lui E. Dühring în rîndurile social-democrației germane. Höchberg, care, după cum a spus K. Marx, „și-a cumpărat cu banii săi” locul în partid, milita pentru transformarea socialismului într-o mișcare „general-umană”, bazată pe „sentimentul de dreptate” atît al celor asupriți cît și al reprezentanților „claselor de sus”. Din inițiativa lui Viereck a fost înființat la Berlin așa-numitul „Club mauritan”, în care domneau concepțiile lui Dühring și care-și propunea să atragă de partea socialismului „persoanele culte”, să realizeze colaborarea de clasă a muncitorilor cu burghezia. După introducerea în Germania a legii excepționale împotriva socialiștilor (1878), conducătorii „Clubului mauritan” s-au mutat la Zürich, unde și-au continuat încercările de a atrage burghezia de partea „socialismului”.

Caracterul oportunist, antimarxist al grupului Höchberg a ieșit clar la iveală atunci cînd s-a pus problema de a organiza la Zürich editarea organului central al Partidului social-democrat german. Höchberg și cei din grupul său erau de părere că ziarul nu trebuie să promoveze politica revoluționară a partidului, ci trebuie să se limiteze la propagarea abstractă a idealurilor socialiste. Conducerea partidului — A. Bebel, W. Liebknecht și alții — au subapreciat acest pericol oportunist, încredințînd de fapt grupului de la Zürich editarea ziarului.

În iulie 1879, revista „Jahrbuch für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, care apărea sub îngrijirea lui Höchberg, a publicat un articol intitulat „Privire retrospectivă asupra mișcării socialiste din Germania”, în care era aspru criticată tactica revoluționară a partidului. Autorii acestui articol — Höchberg, Schramm și Bernstein — acuzau partidul că prin atacurile sale

împotriva burgheziei a provocat decretarea legii excepționale și cereau ca clasa muncitoare să se alieze cu burghezia și să i se subordoneze, deoarece nu este în stare să se elibereze numai prin forțele sale proprii. Aceste concepții oportuniste, reformiste au provocat un protest vehement din partea lui K. Marx și F. Engels, care pe bună dreptate au văzut în ele o trădare a pozițiilor partidului și care în septembrie 1879 au scris cunoscuta „Scrisoare circulară” (vezi K. Marx și F. Engels, Opere alese în două volume, vol. II, E.S.P.L.P. 1955, ediția a II-a, pag. 523—531). „Atacul «crîncen» al lui Marx — scria V. I. Lenin, caracterizînd lupta întemeietorilor marxismului împotriva oportunismului — i-a făcut pe oportuniști să bată în retragere și... să se dea la fund. În scrisoarea sa din 19 noiembrie 1879, Marx anunță că Hôchberg a fost înlăturat din comitetul de redacție și că toți liderii influenți ai partidului — Bebel, Liebknecht, Bracke etc. — s-au dezis de ideile lui” (Opere complete, vol. 15, Editura politică, 1963, ediția a doua, pag. 243).

Ulterior, Hôchberg și Schramm s-au îndepărtat de mișcarea muncitorească, în timp ce Bernstein, care renunțase vremelnice la propovăduirea oportunismului, a devenit unul dintre liderii social-democrației germane. Dar confuziile teoretice ale lui Bernstein și poziția oportunistă adoptată de el la sfîrșitul deceniului al 8-lea al secolului trecut n-au fost întâmplătoare: după moartea lui F. Engels, Bernstein a trecut la o revizuire fătîșă a marxismului, lansînd lozinca oportunistă „mișcarea este totul, scopul final nu este nimic”, care nu era altceva decît o dezvoltare a tezelor fundamentale expuse în articolul din 1879. — 208.

- 72 „*Le Socialiste*” — săptămînal; a apărut din 1885 ca organ teoretic al Partidului muncitoresc francez, din 1902 a fost organul Partidului socialist din Franța, iar din 1905 organul Partidului socialist francez. În acest ziar au fost publicate extrase din lucrările lui K. Marx și F. Engels, precum și articole și scrisori ale militanților de seamă ai mișcării muncitorești franceze și internaționale de la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea: P. Lafargue, W. Liebknecht, C. Zetkin, G. V. Plehanov și alții; ziarul și-a încetat apariția în 1915. — 208.
- 73 Vezi F. Engels. „Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane”, Editura politică, 1959, ediția a IV-a, pag. 24. — 211.
- 74 V. I. Lenin se referă la lucrările lui F. Engels „Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane” (1888) și „Prefață la ediția engleză” (1892) a lucrării „Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință” (vezi K. Marx și F. Engels. Opere alese în două volume, vol. II, E.S.P.L.P. 1955, ediția a II-a, pag. 402—403, 101—105). — 211.
- 75 Vezi F. Engels. „Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane”, Editura politică, 1959, ediția a IV-a, pag. 26. — 211.

- 76 Vezi F. Engels. „Prefață la ediția engleză“ a lucrării „Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință“ (K. Marx și F. Engels. Opere alese în două volume, vol. II, E.S.P.L.P. 1955, ediția a II-a, pag. 102). — 212.
- 77 „*Zeitschrift für immanente Philosophie*“ — revistă reacționară germană, a apărut la Berlin din 1895 pînă în 1900, sub îngrijirea lui M. R. Kauffmann și cu participarea lui W. Schuppe și R. Schubert-Soldern. — 217.
- 78 „*L'Année Philosophique*“ — organ al „neocriticștilor“ francezi ; a apărut la Paris din 1890 pînă în 1913, sub îngrijirea lui F. Pillon. — 217.
- 79 Lenin se referă la declarația falsă a lui P. A. Stolîpin, președintele Consiliului de miniștri, care a tăgăduit că pe lîngă oficiile poștale existau „cabinete negre“ care se ocupau cu perustrarea corespondenței persoanelor suspectate de guvernul țarist. — 226.
- 80 „*Revue philosophique de la France et de l'étranger*“ — revistă fondată la Paris în 1876 de psihologul francez T. Ribot. — 230.
- 81 *Budismul* (după numele fondatorului său legendar, Gautama Buddha, „Iluminatul“) este, alături de creștinism și de islamism, una dintre cele mai răspîndite religii din zilele noastre. A luat naștere în India în secolul al VI-lea î.e.n., în perioada apariției formațiilor statale timpurii ; în comparație cu brahmanismul, care era religia dominantă, el reprezenta o doctrină democratică : împărțirii societății în caste, budismul îi opunea ideea egalității oamenilor, pe care o înțelegea însă numai în sensul că toți oamenii trebuie să aibă posibilități egale de a dobîndi „izbăvirea“. Budismul timpuriu căuta să ocolească probleme „metafizice“ ca : ce este lumea ? care e deosebirea dintre suflet și trup ? etc. și se ocupa în special de problemele etice. Budismul consideră că esența vieții omenești o constituie suferința, care se datorește pornirilor senzuale și necunoașterii adevărului ; el consideră că țelul său este izbăvirea omului de suferințe, luminarea lui, dobîndirea înțelepciunii supreme și a fericirii veșnice („nirvana“). Calea care duce spre „nirvana“ este autoperfecționarea morală, izolarea de lumea exterioară, neîmpotrivirea la rău prin violență etc. Budismul timpuriu concepea lumea într-un mod spontan-dialectic, ca un ansamblu de procese. Legea generală a universului este legea legăturii cauză-efect, pe care însă el o interpreta pe plan religios. Starea în care se naște omul este condiționată de conduita sa în timpul incarnărilor anterioare, iar toate faptele omului, bune sau rele, influențează generațiile viitoare. Această influență este transmisă prin anumite elemente spirituale și materiale („dharma“), ale căror combinații

ar genera toate lucrurile. Cu timpul însă s-au dezvoltat acele laturi ale budismului care predicau agnosticismul, pesimismul, renunțarea la o atitudine activă în viață, neîmpotrivirea la rău prin violență etc. Dialectica spontană s-a transformat în relativism, în „teoria instantaneității“, potrivit căreia lucrurile ca atare nu există decât în decursul unui singur „moment indivizibil“.

Diferitele școli ale budismului au căpătat o largă răspîndire în Ceylon, Birmania, China, Japonia și în alte țări ale Orientului. În secolul al XIX-lea, budismul a influențat o serie de filozofi din Europa occidentală și din S.U.A. (A. Schopenhauer, E. Hartmann, H. Bergson și alții), care au folosit în filozofia lor reacționară, de orientare idealist-subiectivă, unele laturi ale budismului. — 231.

- 82 „*The Monist*“ — revistă filozofică americană de orientare idealistă, editată de P. Carus; a apărut la Chicago din 1890 pînă în 1936. — 231.
- 83 „*The Open Court*“ — revistă de orientare religioasă; a apărut la Chicago din 1887 pînă în 1936. — 231.
- 84 Vezi F. Engels. „*Anti-Dühring*“, E.S.P.L.P. 1955, ediția a III-a, pag. 350—357. — 236.
- 85 În 1892 a apărut la Geneva prima ediție rusă a lucrării lui F. Engels „*Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*“, tradusă, prefațată și adnotată de G. V. Plehanov. Comentînd formularea dată de Engels problemei fundamentale a filozofiei și felul în care el a caracterizat agnosticismul, Plehanov expune în mod critic teoriile gnoseologice ale unora dintre școlile filozofiei idealiste (Hume, Kant, neokantienii ș.a.) și le opune teoria materialistă a cunoașterii, greșind însă acolo unde spune că „senzațiile noastre sînt un fel de hieroglifă care ne aduc la cunoștință ceea ce se petrece în realitate. Hieroglifele nu se aseamănă cu fenomenele pe care le redau. Ele pot însă reda *absolut fidel* atît fenomenele înseși cît și — și aceasta-i principalul — relațiile existente între ele“ (G. V. Plehanov. *Opere filozofice alese*, vol. I, Editura politică, 1958, pag. 397). În 1905, în adnotările la ediția a doua a acestei lucrări a lui F. Engels, Plehanov a recunoscut că nu s-a exprimat tocmai precis (ibid., pag. 382). Greșeala lui Plehanov, deși nu avea decât un caracter terminologic, era o concesie făcută agnosticismului și denota că el n-a înțeles în toată profunzimea ei dialectica procesului cunoașterii. — 240.
- 86 „*Archiv für Philosophie*“ — revistă filozofică germană de orientare idealistă, organ al neokantienilor și al machiștilor; a apărut la Berlin din 1895 pînă în 1931, în două publicații paralele: prima — „*Archiv für Geschichte der Philosophie*“, sub îngrijirea

lui L. Stein, iar cea de-a doua — „Archiv für systematische Philosophie“, sub îngrijirea lui P. Natorp. Din 1925 revista a început să apară sub denumirea de „Archiv für Philosophie und Soziologie“. — 244.

87 Vezi F. Engels. „Ludwig Feuerbach și sfârșitul filozofiei clasice germane“, Editura politică, 1959, ediția a IV-a, pag. 23. — 248.

88 V. I. Lenin se referă la „Scrisorile lui Karl Marx către Kugelman, membru al Internaționalei“ [Petersburg], 1907 (vezi *Karl Marx*. „Scrisori către Kugelman“, Ed. P.C.R., 1947, pag. 75). — 255.

89 Descoperirea *razelor X*, a *razelor Becquerel* și a *radiului* a marcat începutul dezvoltării fizicii atomice.

Razele X (razele Roentgen) — radiație electromagnetică de mică lungime de undă, care poate trece prin medii opace pentru lumina vizibilă. Razele X au fost descoperite de fizicianul german W. K. Roentgen în decembrie 1895; el a descris principalele proprietăți ale noii radiații, a cărei natură a fost explicată abia mai târziu.

Studiind efectul diferitelor substanțe luminescente asupra plăcii fotografice, fizicianul francez A. H. Becquerel a descoperit în 1896 că sarea de uraniu acționează asupra plăcii fotografice la întuneric, chiar fără o iluminare prealabilă a sării. Experiențele ulterioare ale lui Becquerel au arătat că acest efect este produs de un nou fel de radiație, diferită de cea a razelor Roentgen.

Această nouă radiație a fost studiată de Pierre Curie și de Maria Sklodowska-Curie, care au stabilit că ea constituie o proprietate încă necunoscută a materiei, proprietate pe care ei au denumit-o radioactivitate. Experiențele soților Curie au dus la descoperirea a două noi elemente radioactive: poloniul și radiul (1898). Ulterior s-a stabilit că razele Becquerel sînt formate din trei componente (razele α , β și γ). — 260.

90 Această descoperire a fost făcută de J. C. Maxwell. Generalizînd rezultatele experiențelor efectuate de M. Faraday pentru studierea fenomenelor electromagnetice, el a creat teoria cîmpului electromagnetic, conform căreia variațiile cîmpului electromagnetic se propagă cu viteza luminii. Pe baza cercetărilor sale, Maxwell a ajuns în 1865 la concluzia că lumina se prezintă sub forma unor oscilații electromagnetice. Teoria lui Maxwell a fost confirmată pe cale experimentală în 1886—1889 de către H. Hertz, care a demonstrat existența undelor electromagnetice. — 261.

91 Studierea fenomenelor radioactivității a dus la descoperirea unui gen deosebit de radiații: razele α , β și γ . E. Rutherford și F. Soddy au emis în 1903 ipoteza că radioactivitatea n-ar fi

altceva decât transformarea spontană a unor elemente chimice în altele. Această ipoteză a fost curînd confirmată de W. Ramsay și F. Soddy, care au descoperit heliul printră produsele dezintegrării radioactive a radonului (1903). Ulterior s-a stabilit că heliul se formează în procesul dezintegrării radiului și a altor elemente radioactive care emit radiații α . Formarea heliului în procesul dezintegrării elementelor radioactive a servit ca argument important în favoarea teoriei transformărilor radioactive. Pentru a putea explica pe deplin acest fapt era necesar să se presupună că radiația α este formată din nuclee de heliu, presupunere care a fost confirmată în 1909 de experiențele lui E. Rutherford și T. Royds. — 261.

92 V. I. Lenin folosește noțiunea de eter, care la începutul secolului al XX-lea mai era unanim admisă în fizică. Ideea de eter ca mediu material de un fel deosebit care umple tot spațiul și este suportul material al luminii, al forței de atracție etc. a fost emisă în secolul al XVII-lea. Mai tîrziu, pentru explicarea diferitelor fenomene a fost admisă existența mai multor feluri de eter, independente unul de altul (eterul electric, magnetic etc.). Cea mai mare dezvoltare în legătură cu succesele teoriei ondulatorii a luminii a căpătat noțiunea de eter luminos (Ch. Huygens, A. L. Fresnel ș.a.); ulterior a fost formulată ipoteza că există un singur fel de eter. Dar pe măsura dezvoltării științei, noțiunea de eter a intrat în contradicție cu noile descoperiri. Inconsistența ipotezei că eterul ar fi un mediu mecanic universal a fost demonstrată de teoria relativității; momentele raționale cuprinse în ipoteza eterului și-au găsit oglindirea în teoria cuantică a cîmpului (noțiunea de vacuum). — 261.

93 V. I. Lenin a relevat în repetate rînduri caracterul limitat al criticii făcute de G. V. Plehanov machismului. În 1905, referindu-se la prefața lui G. V. Plehanov la a doua ediție rusă a lucrării lui F. Engels „Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane”, Lenin scria: „Cît de meschine sînt ieșirile și «înțepăturile» sale împotriva machiștilor! Eu le consider cu atît mai regretabile, cu cît critica lui Plehanov la adresa lui Mach îmi pare, în esență, justă” („Culegeri din Lenin”, vol. XXVI, pag. 21). În anii 1907—1908, în lucrările intitulate „Problemele fundamentale ale marxismului”, „Materialismus militans” și altele, Plehanov a criticat machismul și pe adepții lui din Rusia (Bogdanov, Lunacearski ș.a.), demonstrînd inconsistența încercărilor lor de a îmbina marxismul cu filozofia idealist-subiectivă a lui Mach și Avenarius. În această critică, „Plehanov a fost preocupat mai mult să aducă, în spirit fracționist, prejudicii bolșevismului decât să-l combată pe Mach” (volumul de față, pag. 373).

Lupta lui Plehanov împotriva machismului a avut un rol pozitiv în apărarea filozofiei marxiste împotriva atacurilor întreprinse de revizionişti. Dar el n-a făcut o analiză teoretică pro-

- fundă a empiriocriticismului și n-a dezvăluit legătura directă dintre machism și criza științelor naturii, limitându-se la critica gnoscologiei idealiste a unora dintre reprezentanții ei. — 261.
- 94 Vezi F. Engels. „Ludwig Feuerbach și sfârșitul filozofiei clasice germane“, Editura politică, 1959, ediția a IV-a, pag. 21. — 261.
- 95 Vezi F. Engels. „Anti-Dühring“, E.S.P.L.P. 1955, ediția a III-a, pag. 71. — 262.
- 96 Descrierea noțiunii de masă, făcută de H. Poincaré și reprodușă de V. I. Lenin, corespunde nivelului la care ajunsese pe atunci dezvoltarea fizicii. După descoperirea electronului, dezvoltarea teoriei electronului a creat posibilitatea de a se explica natura masei electronului. J. J. Thomson a emis o ipoteză potrivit căreia masa proprie a electronului este condiționată de energia câmpului său electromagnetic (adică inerția electronului se datorează inerției câmpului); a fost introdusă noțiunea de masă electromagnetică a electronului, care s-a dovedit a fi în funcție de viteza mișcării acestuia din urmă; cât privește masa mecanică a electronului, ea era considerată a fi, ca și aceea a oricărei alte particule, invariabilă. Experiențele întreprinse în vederea studierii relației de dependență care există între masa electromagnetică a electronului și viteza sa urmau să dovedească prezența masei mecanice. Dar aceste experiențe, făcute în 1901—1902 de către W. Kaufmann, au aratat în chip neașteptat că electronul se comportă în așa fel ca și cum întreaga lui masă ar fi de natură electromagnetică. De aici s-a tras concluzia că la electron dispare masa mecanică, care înainte era socotită ca o proprietate inerentă materiei. Acest fapt a prilejuit o serie întreagă de speculații filozofice și de afirmații în sensul că „dispare materia“, a căror inconsistență a fost demonstrată de V. I. Lenin. Dezvoltarea ulterioară a fizicii (teoria relativității) a arătat că masa mecanică depinde și ea de viteza mișcării și că masa electronului nu poate fi redusă numai la masa electromagnetică. — 263.
- 97 „L'Année Psychologique“ — organ al unui grup de psihologi idealști burghezi francezi; apare la Paris cu începere din 1894. — 269.
- 98 *Electronul pozitiv* — așa se numea în fizică, la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, particula care poartă o sarcină elementară de electricitate pozitivă. Existența electronului pozitiv în accepția lui modernă (pozitronul) a fost prezisă în 1928 de fizicianul englez P.A.M. Dirac; în 1932 fizicianul american K. Anderson a descoperit pozitronul în componența razelor cosmice. — 270.

99 Ideea că atomul are o structură complexă a apărut la sfârșitul secolului al XIX-lea, în urma descoperirii de către Mendeleev a sistemului periodic al elementelor, în urma descoperirii naturii electromagnetice a luminii, a electronului și a fenomenelor radioactivității. Au fost emise câteva ipoteze cu privire la stuctura atomului. V. I. Lenin ia în considerare aici, ca pe cel mai verosimil, modelul planetar al atomului, așa cum a fost imaginat într-o ipoteză emisă la sfârșitul secolului al XIX-lea. Confirmarea experimentală a acestei ipoteze a fost furnizată de experiențele întreprinse de E. Rutherford, care, cercetînd comportarea particulelor α (nuclee de heliu încărcate cu sarcină pozitivă) în drumul lor prin medii diferite, a ajuns la concluzia că sarcina pozitivă este concentrată în centrul atomului și nu ocupă decît o parte foarte mică din volumul lui. În 1911 el a emis ipoteza că în centrul atomului se află nucleul cu sarcină pozitivă, avînd o masă aproape egală cu întreaga masă a atomului, și că în jurul nucleului gravitează pe diferite orbite, asemenea planetelor sistemului solar, un număr de electroni; dar acest model de atom nu putea să explice stabilitatea atomului. Prima încercare reușită de a crea o teorie a structurii atomului se baza pe modelul lui Rutherford și era legată de introducerea așa-numitelor postulate cuantice ale lui N. Bohr (1913). Potrivit acestei prime teorii cuantice a atomului, electronul se mișcă, fără iradiere, pe una dintre orbitele „stabile” (corespunzătoare unor anumite valori discrete ale energiei); iradierea sau absorbirea de către atom a unei anumite cantități de energie are loc numai atunci cînd electronul trece de pe o orbită pe alta.

Dezvoltarea ulterioară a fizicii a îmbogățit cunoștințele noastre despre structura atomului. Un rol deosebit de important a avut aici ipoteza lui L. de Broglie cu privire la proprietățile ondulatorii ale microobiectelor, precum și crearea mecanicii cuantice de către E. Schrödinger, W. Heisenberg ș.a. Astăzi se consideră că nucleul atomului este înconjurat de un nor de electroni aflați pe diferite orbite, electroni cărora le corespund anumite valori ale energiei și care împreună cu nucleul formează un sistem interdependent unic.

Dezvoltarea fizicii a arătat că nucleul atomului se compune din particule „elementare” — nucleoni (protoni și neutroni); s-a descoperit că în afară de masă și sarcină, cunoscute încă de la începutul secolului al XX-lea, electronul mai are și alte proprietăți și se poate transforma în alte particule. În afară de electron a fost descoperită și o serie de noi particule „elementare”, diferite prin proprietățile lor (fotoni, protoni, neutroni, neutrino, precum și diferite feluri de mezonii și hiperoni). Au fost descoperite de asemenea particule la care unele caracteristici coincid cu caracteristicile corespunzătoare ale particulelor „elementare” deja cunoscute, iar altele le sînt egale ca mărime, dar opuse ca sens (așa-numitele antiparticule).

Datorită progresului realizat în cunoașterea structurii materiei, omul a ajuns să stăpânească procesele nucleare și să pună în slujba sa energia nucleară, ceea ce marchează începutul unei noi revoluții tehnice, de o uriașă însemnătate pentru viitorul întregii omeniri. — 270.

- 100 „*Revue générale des sciences pures et appliquées*” — revistă care publică articole din domeniul științelor naturii; apare la Paris din 1890. A fost fondată de L. Olivier. — 271.
- 101 Este vorba, probabil, de masa mecanică, care în fizica clasică era considerată ca o proprietate veșnică și imuabilă a materiei. — 271.
- 102 *Neovitalism* — curent idealist în biologie, apărut la sfârșitul secolului al XIX-lea ca o reacție împotriva concepției materialiste despre lume, împotriva darvinismului. Reprezentanții săi (W. Roux, H. Driesch, J. Üexküll etc.) au căutat să reînvie concepțiile antiștiințifice ale vitalismului, încercând să explice fenomenele vieții și finalitatea organismelor vii prin acțiunea unor factori imateriali specifici („forța vitală”, „entelelia” etc.), spre a delimita astfel principial lumea însuflețită de cea neînsuflețită. Inconsistența și caracterul antiștiințific al neovitalismului au fost demonstrate în lucrările biologilor materialişti (E. Haecckel, K. A. Timireazev, I. P. Pavlov ș.a.). — 288.
- 103 „*Voprosi Filosofii i Psihologii*” — revistă de orientare idealistă, fondată de profesorul N. I. Grot; a apărut la Moscova din noiembrie 1889 până în aprilie 1918 (din 1894 a fost editată de Societatea de psihologie din Moscova). Revista publică articole din domeniul filozofiei, psihologiei, logicii, eticii, esteticii, note critice și lucrări de analiză a doctrinelor și scrierilor filozofilor și psihologilor din Europa occidentală, recenzii asupra unor cărți de filozofie și asupra revistelor de filozofie din străinătate, precum și alte materiale. În ultimul deceniu al secolului al XIX-lea, la această revistă au colaborat „marxiștii legali” P. B. Struve și S. N. Bulgakov, iar în anii reacțiunii — A. A. Bogdanov și alți machiști; începând din 1894, revista a apărut sub îngrijirea lui L. M. Lopatin. — 313.
- 104 „*Uniunea poporului rus*” — organizație monarhistă ultra-reacționară, pogromistă; a fost creată în octombrie 1905, la Petersburg, în vederea luptei împotriva mișcării revoluționare. Această „Uniune” grupa în rândurile sale moșieri reacționari, mari proprietari de imobile, comercianți, funcționari de poliție, clerici, mici burghezi de la orașe, chiaburi, elemente detlasate sau certate cu justiția. În fruntea ei se aflau V. A. Bobrinski, A. I. Dubrovin, P. A. Krușevan, N. E. Markov II, V. M. Pușișkevici și alții. Organele ei de presă erau ziarele „Russkoe

Znamea“, „Obiedinenie“ și „Groza“. Secții ale „Uniunii“ au fost înființate în multe orașe din Rusia.

„Uniunea poporului rus“ se situa pe poziția menținerii neștirbite a absolutismului țarist, a gospodăriei moșierești semi-feudale și a privilegiilor nobilimii. În programul ei figura lozincă „ortodoxie, autocrație, naționalism“, lozincă monarhistă-naționalistă de pe vremea iobăgiei. În lupta ei împotriva revoluției, „Uniunea“ folosea ca metodă principală pogromul și asasinatul. Cu concursul și cu îngăduința poliției, membrii ei stâlceau în bătăi și ucideau nepedepsit, în văzul lumii, muncitori revoluționari și reprezentanți înaintați ai intelectualității cu vederi democratice, spargeau mitinguri și trăgeau în participanți, organizau pogromuri antievreiești, duceau o campanie furibundă de așțare împotriva naționalităților neruse.

După dizolvarea Dumei a II-a, „Uniunea“ s-a scindat în două organizații: „Oastea Arhanghelului Mihail“, în frunte cu Purișkevici, care se pronunța pentru folosirea Dumei a III-a în scopuri contrarevoluționare, și „Uniunea poporului rus“, în frunte cu Dubrovin, care continua să aplice tactica terorii fățișe. Ambele organizații pogromiste au fost lichidate în timpul revoluției burghezo-democratice din februarie 1917. După Revoluția Socialistă din Octombrie, foștii membri ai acestor organizații au participat activ la rebeliunile și comploturile contra-revoluționare îndreptate împotriva Puterii sovietice. — 313.

- 105 „*Russkoe Bogatstvo*“ — revistă lunară; a apărut la Petersburg din 1876 pînă în 1918. La începutul ultimului deceniu al secolului al XIX-lea a trecut în miinile narodnicilor liberali, în frunte cu N. K. Mihailovski. În jurul revistei „*Russkoe Bogatstvo*“ s-au grupat publiciști care ulterior au devenit membri marcanți ai partidelor socialist-revoluționar și „socialist-populist“, precum și ai grupurilor trudovice din Dumele de stat. Începînd din 1906, „*Russkoe Bogatstvo*“ a devenit organul Partidului socialist-populist al muncii, partid semicadet. — 329.
- 106 Cuvintele „*wer den Feind...*“, care reprezintă o parafrază a unor versuri de Goethe, sînt luate de Lenin din romanul lui I. Turgheniev „*Deștelenire*“. — 332.
- 107 Este vorba de prefața la lucrarea lui K. Marx „Contribuții la critica economiei politice“ (vezi K. Marx și F. Engels. Opere, vol. 13, Editura politică, 1962, pag. 7—9). — 338.
- 108 K. Marx și F. Engels. *Ausgewählte Briefe*, Dietz Verlag, 1953, pag. 239 (vezi și K. Marx. Scrisori către Kugelman, Editura P.C.R., 1947, pag. 112). — 345.
- 109 *Malthusianism* — teorie reacționară care explică pauperizarea maselor muncitoare în condițiile capitalismului prin acțiunea unei legi „naturale“, absolute a populației. Autorul acestei doc-

trine este economistul burghez englez T. R. Malthus, care în lucrarea sa „An Essay on the Principle of Population“, apărută în 1798, a căutat să demonstreze că populația crește în progresie geometrică (1, 2, 4, 8, 16...), iar mijloacele de subsistență în progresie aritmetică (1, 2, 3, 4, 5, ...). Adepții malthusianismului militează pentru o politică de reducere a nașterilor și consideră că epidemiile, războaiele etc. sînt folositoare, deoarece stabilesc un echilibru între numărul populației și cantitatea mijloacelor de subsistență.

K. Marx a arătat inconsistența și caracterul reacționar al malthusianismului și a demonstrat că nu există o lege naturală a populației, unică pentru toate treptele de dezvoltare a societății omenești, că „orice mod de producție istoric deosebit are legile sale deosebite ale populației, istoricește valabile“ (K. Marx. „Capitalul“, vol. I, Editura politică, 1960, ediția a IV-a, pag. 633). Cauza pauperizării maselor muncitoare în condițiile capitalismului rezidă în modul de producție capitalist, care generează șomaj de masă și alte calamități sociale. Practica construirii socialismului în U.R.S.S. și în țările de democrație populară infirmă definitiv malthusianismul, pe care ideologii burgheziei îl folosesc și astăzi pentru justificarea politicii imperialiste agresive. — 345.

- 110 *Descoperirea legii conservării și transformării energiei*, pregătită de întregul mers al dezvoltării științelor naturii și în special de lucrările lui M. V. Lomonosov și ale altor oameni de știință, a fost făcută în deceniul al 5-lea al secolului al XIX-lea (în lucrările lui R. Mayer, J. Joule și H. Helmholtz). Termenul „energie“ în accepția modernă a acestui cuvînt a fost introdus în 1853 de W. Rankine, dar a intrat în uzul general abia în perioada 1870—1890. La început, majoritatea fizicienilor au avut o atitudine critică față de această lege nouă, dar curînd justețea ei a fost confirmată în toate ramurile științelor naturii. F. Engels considera că descoperirea legii conservării și transformării energiei este una dintre cele mai mari cuceriri ale științelor naturii din secolul al XIX-lea și vedea în ea o lege universală a naturii, care exprimă în limbajul fizicii unitatea lumii materiale. „Unitatea întregii mișcări din natură — scria el — nu mai este o aserțiune filozofică, ci un fapt de domeniul științelor naturii“ (F. Engels. „Dialectica naturii“, Editura politică, 1959, pag. 179—180).

Unii oameni de știință au pus la îndoială caracterul universal al legii conservării și transformării energiei sau au încercat s-o interpreteze în spiritul idealismului. E. Mach, de pildă, refuza să vadă în ea o lege universală a naturii, considerînd că ea se reduce la constatarea dependenței cauzale a fenomenelor. W. Ostwald considera că legea conservării și transformării energiei este singura lege universală a naturii, nega realitatea obiectivă a substanței, respingea noțiunea de materie și încerca să demonstreze că energia există fără materie, să reducă la

energie toate fenomenele naturii, ale societății și ale gândirii. A. Bogdanov a încercat să prezinte schimbările sociale ca fenomene de creștere sau de descreștere a energiei.

V. I. Lenin a criticat „energetismul” ca una din manifestările idealismului „fizic” și a arătat inconsistența principială a încercărilor de a transpune asupra fenomenelor sociale legile științelor naturii. Dezvoltarea ulterioară a științelor naturii, studierea fenomenelor microcosmului au confirmat caracterul universal al legii conservării și transformării energiei. — 349.

- 111 V. I. Lenin se referă, probabil, la următorul pasaj din lucrarea lui F. Engels „Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință” : „Aceste două mari descoperiri — concepția materialistă a istoriei și dezvoltarea misterului producției capitaliste prin mijlocirea plusvalorii — le datorăm lui Marx. Prin aceste descoperiri socialismul a devenit o știință, care acum trebuie în primul rând elaborată mai departe în toate amănunțele și conexiunile ei” (K. Marx și F. Engels. Opere alese în două volume, vol. II, E.S.P.L.P. 1955, ediția a doua, pag. 143). — 350.
- 112 Vezi Marx-Engels. Gesamtausgabe, erste Abteilung, Bd. 1, zweiter Halbband, Marx-Engels-Verlag G.M.B.H. Berlin, 1929, pag. 316—317. — 353.
- 113 „*Deutsch-Französische Jahrbücher*” — revistă care a apărut în limba germană, la Paris, sub îngrijirea lui K. Marx și A. Ruge. N-a apărut decât un singur număr, dublu, în februarie 1844. În acest număr au apărut lucrările lui K. Marx : „Contribuții la problema evreiască”, „Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere”, precum și lucrările lui F. Engels „Schiță a unei critici a economiei politice” și „Situația Angliei. *Past and Present* by Thomas Carlyle” (vezi K. Marx și F. Engels. Opere, vol. 1, Editura politică, 1960, ediția a II-a, pag. 382—412, 413—427, 544—571, 572—598), care marchează trecerea definitivă a lui Marx și Engels la materialism și la comunism. Principala cauză a încetării apariției acestei reviste au fost divergențele principale dintre Marx și radicalul burghez Ruge. — 353.
- 114 Vezi K. Marx, „Capitalul”, vol. I, Editura politică, 1960, ediția a IV-a, pag. 54. — 354.
- 115 Vezi Marx-Engels. *Ausgewählte Briefe*, Dietz Verlag, 1953, pag. 290. — 354.
- 116 Vezi F. Engels. „Prefață la ediția engleză” a lucrării „Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință” (K. Marx și F. Engels. Opere alese în două volume, vol. II, E.S.P.L.P. 1955, ediția a II-a, pag. 102—104). — 354.

117 V. I. Lenin se referă la lucrările lui F. Engels „Anti-Dühring” (1878), „Ludwig Feuerbach și sfârșitul filozofiei clasice germane” (1888) și „Prefață la ediția engleză” (din 1892) a lucrării „Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință” (vezi F. Engels „Anti-Dühring”, E.S.P.L.P. 1955, ediția a III-a, „Ludwig Feuerbach și sfârșitul filozofiei clasice germane”, Editura politică, 1959, ediția a IV-a, și K. Marx și F. Engels. Opere alese în două volume, vol. II, E.S.P.L.P. 1955, ediția a II-a, pag. 95—121). — 355.

118 *Cotitura în direcția lui Hegel* caracteriza în a doua jumătate a secolului al XIX-lea dezvoltarea filozofiei burgheze dintr-o serie de țări europene și din S.U.A. În Anglia, începutul acestei cotituri a fost marcat de apariția în 1865 a cărții lui James Hutchison Stirling „The Secret of Hegel”. În perioada transformării capitalismului premonopolist în imperialism, filozofia empiristă (Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Herbert Spencer) cu al său principiu al individualismului etic nu mai satisfăcea interesele cercurilor conservatoare ale burgheziei engleze. Atenția ideologilor ei a fost atrasă de idealismul absolut al lui Hegel, care deschidea largi posibilități pentru o fundamentare teoretică a religiei. A luat naștere un curent filozofic de un fel deosebit, care a primit numele de „anglo-hegelianism” și ai cărui reprezentanți (T. Green, frații Edward și John Caird, Francis Bradley și alții) au combătut activ materialismul și științele naturii, și mai ales darvinismul. „Anglo-hegelienii” au folosit laturile reacționare ale sistemului lui Hegel, în special noțiunea de absolut, de spirit absolut. Sub influența tradiției idealist-subiective a lui Berkeley și Hume, ei au renunțat la raționalismul lui Hegel și la ideea hegeliană a dezvoltării; elementele dialecticii hegeliene n-au fost folosite decât pentru a justifica în mod sofistic agnosticismul. Bradley, de pildă, pornind de la caracterul contradictoriu al gândirii omenești și repetând în parte argumentarea lui Kant, a ajuns la concluzia că această gândire se mișcă numai în limitele domeniului fenomenelor, întrucât adevărata esență a existenței ar fi, chipurile, necontradictorie, armonică, absolută. În domeniul sociologiei, „anglo-hegelienii” demonstau necesitatea creării unui puternic stat centralizat, căruia să-i fie în întregime subordonate interesele cetățenilor.

În țările scandinave (Suedia, Norvegia, Danemarca), influența filozofiei lui Hegel de asemenea a crescut în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Încercarea de a reînvia această filozofie în Suedia a fost întreprinsă de Johann Jakob Borelius, care a opus hegelianismul filozofiei idealist-subiective dominante (Christoffer Jakob Boström, Sigur Ribbing și alții). În Norvegia, hegelienii de dreapta Marcus Jakob Monrad, Georg Wilhelm Iing și alții au interpretat filozofia lui Hegel în spiritul misticismu-

lui, ignorând raționalismul ei și încercând să subordoneze religiei știința. De pe aceleași poziții a fost criticată filozofia hegeliană și în Danemarca, unde ea a fost larg răspândită încă de pe vremea când trăia Hegel.

Răspîndirea filozofiei lui Hegel nu a dus însă la o renaștere a ei. Caracterul contradictoriu al filozofiei lui Hegel a generat în critica ei două orientări opuse: Marx și Engels, precum și, în parte, democrații-revoluționari ruși au dezvoltat latura ei revoluționară, dialectică, în timp ce epigonii burghezi ai lui Hegel au dezvoltat (mai cu seamă în spiritul idealismului subiectiv) diferite laturi ale sistemului său filozofic conservator. Această din urmă orientare a pregătit terenul pentru apariția — la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea — a neohegelianismului, curent reacționar în gîndirea filozofică burgheză din epoca imperialismului, care încerca să adapteze filozofia lui Hegel la ideologia fascistă. — 355.

119 Vezi F. Engels. „Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane“, Editura politică, 1959, ediția a IV-a, pag. 20. — 356.

120 *Pragmatism* — curent idealist-subiectiv al filozofiei burgheze (îndeosebi al celei americane) în epoca imperialismului; a apărut la sfîrșitul deceniului al 8-lea al secolului al XIX-lea în S.U.A. ca reflectare a trăsăturilor specifice ale dezvoltării capitalismului american, luînd locul filozofiei religioase care dominasese pînă atunci. Principiile fundamentale ale pragmatismului au fost formulate de Charles Peirce; el s-a constituit ca curent filozofic de sine stătător la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea în lucrările lui William James și Ferdinand Schiller; o dezvoltare ulterioară a pragmatismului o reprezintă instrumentalismul lui John Dewey.

Pragmatistii consideră că problema centrală a filozofiei este aceea a dobîndirii cunoașterii adevărate, dar în concepția lor noțiunea de adevăr apare complet denaturată. Peirce considera cunoașterea ca un proces pur psihologic, subiectiv, prin care se ajunge la anumite credințe. James a înlocuit noțiunea de adevăr, adică de reflectare obiectiv fidelă a realității în conștiința omului, prin noțiunea de „utilitate“, succes, folos. Din punctul său de vedere, orice noțiune, inclusiv cele religioase, sînt adevărate în măsura în care sînt utile. Dewey a mers și mai departe declarînd că toate teoriile științifice, toate principiile morale și instituțiile sociale nu sînt decît „instrumente“ de care se folosește individul pentru a-și atinge scopul său personal. Criteriul „adevărului“ (al utilității) cunoașterii, consideră pragmatistii, este experiența, concepută însă nu ca practică socială a omului, ci ca flux neînterupt al trăirilor individuale, al fenomenelor subiective ale conștiinței; ei consideră că această experiență este unica realitate și declară „perimate“ noțiunile de materie și spirit. Ca și machiștii, pragmatistii pretind că ei reprezintă o „a treia linie“ în filozofie, încearcă să se situeze

deasupra materialismului și a idealismului, apărînd în fapt una din varietățile idealismului. Monismului materialist pragmatistii îi opun punctul de vedere al „pluralismului“, potrivit căruia universul este lipsit de orice conexiune lăuntrică, de orice legitate și se aseamănă cu un mozaic, pe care fiecare individ îl alcătuiește în felul său, din propriile sale trăiri individuale. De aceea, pragmatismul consideră că, pornind de la necesitățile momentului dat, unul și același fapt poate fi explicat în moduri diferite și chiar contradictorii; orice consecvență este declarată inutilă: omul poate fi, după cum îi convine, determinist sau indeterminist, poate să recunoască sau să nege existența lui Dumnezeu etc.

Sprînjindu-se pe tradiția idealist-subiectivă a filozofiei engleze de la Berkeley și Hume pînă la John Stuart Mill și folosind unele laturi ale doctrinelor lui Kant, Mach, Avenarius, Nietzsche și Henri Bergson, pragmatistii americani au creat unul dintre cele mai reacționare curente filozofice ale contemporaneității, curent care constituie o formă comodă de apărare teoretică a intereselor burgheziei imperialiste. Tocmai acestui fapt i se datorește largă răspîndire pe care a căpătat-o pragmatismul în S.U.A., unde a devenit o filozofie aproape oficială. Adepții ai pragmatismului au existat în diferite perioade în Anglia, Italia, Germania, Franța, Cehoslovacia și în alte țări. — 359.

- 121 „*Zagranicinaia Gazeta*“ — săptămînal editat de un grup de emigranți ruși; a apărut la Geneva de la 16 martie pînă la 13 aprilie 1908. Cele patru numere apărute în acest timp conțin materiale consacrate în special activității emigranților ruși, evenimentelor din Rusia și din străinătate. În numărul al doilea a fost publicată cuvîntarea „Învățămintele Comunei“, rostită de V. I. Lenin la mitingul internațional care a avut loc la Geneva în ziua de 18 martie 1908. În coloanele acestui ziar se publicau articole consacrate propagării „zidirii de Dumnezeu“ și a machismului (articolele lui A. Bogdanov și A. V. Lunacearski).

Cuvintele citate în această notă de subsol sînt luate din articolul lui A. V. Lunacearski „Studii de literatură rusă contemporană“, publicat în nr. 2 și 3 ale săptămînalului „*Zagranicinaia Gazeta*“. — 361.

- 122 „*Obrazovanie*“ — revistă lunară legală pentru literatură, știință popularizată și probleme social-politice; a apărut la Petersburg din 1892 pînă în 1909. În perioada 1902—1908, revista „*Obrazovanie*“ a publicat articole scrise de social-democrați. În nr. 2 din 1906 al acestei reviste au fost publicate capitolele V—IX ale lucrării lui Lenin „Problema agrară și «criticii lui Marx»“ (vezi V. I. Lenin. Opere complete, vol. 5, Editura politică, 1961, ediția a doua, pag. 95—268). — 361.

- 123 Lenin se referă la cele două broșuri scrise de menșevici-machiști, apărute în 1908: „Construcțiile filozofice ale marxismului” de N. Valentinov și „Materialism și realism critic” de P. Iușkevici. — 373.
- 124 Manuscrisul intitulat „*Supliment la § 1 al capitolului al IV-lea. Din ce punct de vedere aborda N. G. Cernîșevski critica kantianismului?*” a fost trimis de Lenin surorii sale A. I. Ulianova-Elizarova în a doua jumătate a lunii martie 1909, când cartea se afla deja sub tipar. „Îți trimit un adaos la text — îi scria Lenin la 23 sau 24 martie 1909. — Nu face ca din cauza lui să întârzie apariția cărții, dar, dacă mai e timp, atunci să fie publicat la sfârșit, după încheiere, cu alte caractere, cu petit, de pildă. Eu socot că e foarte important să opunem machiștilor punctul de vedere al lui Cernîșevski” (Opere, vol. 37, Editura politică, 1958, pag. 377—378). — 377.
-

INDICE
DE LUCRĂRI ȘI IZVOARE
CITATE SAU MENȚIONATE
DE V. I. LENIN

- Adler, F. Materialismul dialectic și empiriocriticismul.* (Friedrich Engels și științele naturii). — În : Materialismul istoric. Culegere de articole scrise de Engels, Kautsky, Lafargue și alții. Intocmită și tradusă de S. Bronștein (S. Semkovski). Cu o prefață și cu un indice bibliografic cu privire la materialismul istoric în limba rusă și în limbi străine. Petersburg, tip. „Obșcestvennaia Polza“, 1908, pag. 351—377. — 46, 57, 93.
- Akselrod, L. I. (Ortodox). Studii filozofice.* Răspuns criticilor filozofici ai materialismului istoric. Petersburg, Drujinina și Maksimova, 1906. VIII, 233 pag. — 338.
- Avenarius, R. Critica experienței pure.* Traducere din germană de I. Fedorov. Vol. 1. Tradus după ediția a doua germană, îndreptată de J. Petzoldt potrivit indicațiilor lăsate de autor. Petersburg, Șestakovski și Fedorov, 1907. XVIII, 124 pag. — 147.
- Bazarov, V. Misticismul și realismul timpului nostru.* — În : Eseuri asupra filozofiei marxiste. Culegere de scrieri filozofice. Petersburg, [„Zerno“], 1908, pag. 3—71. — 9, 14, 77, 78—79, 80—81, 82, 103—104, 107—113, 114—115, 141, 171, 187, 201—202, 217, 221—222, 240—241, 246, 295, 348, 361.
- Berkeley, G. Tratat asupra principiilor cunoașterii omenești, în care sînt cercetate cauzele principale ale erorilor și dificultăților științelor, precum și temeiurile scepticismului, ale ateismului și necredinței.* Traducere de E. F. Debolski, sub îngrijirea lui N. G. Debolski. Petersburg, Popova, 1905. 183 pag. (Biblioteca de cultură generală. Seria a VI-a, nr. 9). — 15.
- Berman, I. A. Despre dialectică.* — În : Eseuri asupra filozofiei marxiste. Culegere de scrieri filozofice. Petersburg, [„Zerno“], 1908, pag. 72—106. — 9, 324.

- *Dialectica în lumina teoriei contemporane a cunoașterii*. Moscova. „Moskovskoe Knigoizdatelstvo“, 1908. 236 pag. — 324.
- Bogdanov, A. *Ce este idealismul?* — În volumul: Bogdanov, A. Psihologia societății. (Articole publicate în 1901—1904). Petersburg, Dorovatovski și Cearușnikov, 1904, pag. 11—34. — 342—343.
- *Ce trebuie să caute cititorul rus la Ernst Mach?* — În volumul: Mach, E. Analiza senzațiilor și raportul dintre fizic și psihic. Traducere autorizată de autor, făcută de G. Kotlear după manuscrisul ediției a 5-a germane. Cu o prefață a autorului la traducerea rusă și cu un articol introductiv de A. Bogdanov. [Moscova], Skirmunt, [1907], pag. III—XII. — 90, 92, 225—226, 228—229, 317.
- *Elementele fundamentale ale concepției istorice asupra naturii*. Natura. — Viața. — Psihicul. — Societatea. Petersburg, „Izdatel“, 1899. 251 pag. — 44, 51, 52, 169, 238, 273, 280—281, 284.
- *Empiriomonism*. Cartea I—III. Moscova — Petrograd, Dorovatovski și Cearușnikov, 1905—1907. 3 volume. — 231, 238, 315.
Cartea I. Articole filozofice. Ediția a II-a, Moscova, 1905, 185 pag. — 40, 44, 52, 53, 60, 122, 124, 150, 170, 189, 235.
Cartea a II-a. Articole filozofice. Ediția a II-a, Petersburg, 1907, 181 pag. — 119, 150.
Cartea a III-a, Petersburg, 1906. XLVIII, 159 pag. — 52, 120, 121, 130, 135, 137, 143, 146, 150, 153, 217, 233—235, 237, 247, 284, 301, 338—339, 344.
- *Evoluția vieții în natură și în societate*. — În volumul: Bogdanov, A. Psihologia societății. (Articole publicate în 1901—1904). Petersburg, Dorovatovski și Cearușnikov, 1904, pag. 35—94. — 338—339.
- *O gândire autoritară*. — În volumul: Bogdanov, A. Psihologia societății. (Articole publicate în 1901—1904). Petersburg, Dorovatovski și Cearușnikov, 1904, pag. 95—156. — 85—86.
- *Prefață [la cartea a III-a a „Empiriomonismului“]*. — În volumul: Bogdanov, A. Empiriomonism. Cartea a III-a. Petersburg, Dorovatovski și Cearușnikov, 1906, pag. I—XLVIII. — 51, 52, 120—121, 131, 135, 137—138, 143, 146, 150, 153—154, 217, 233—235, 237, 248, 284, 338—339.
- *Psihologia societății*. (Articole publicate în 1901—1904). Petersburg, Dorovatovski și Cearușnikov, 1904. 215 pag. — 85—86, 170, 338—339, 342—343.

- *Selecția socială*. (Bazele metodei). — În volumul : Bogdanov, A. Empiriomonism. Cartea a III-a. Petersburg, Dorovatovski și Cearușnikov, 1906, pag. 1—30. — 343—344.
- *Tara idolilor și filozofia marxistă*. — În : Esecuri asupra filozofiei marxiste. Culegere de scrieri filozofice. Petersburg, („Zerno”), 1908, pag. 215—242. — 9, 19, 295, 351.
- *Vestițiile trecutului*. („De la marxism la idealism”. Culegere de articole de S. Bulgakov. Petersburg, 1904). — În volumul : Bogdanov, A. Psihologia societății. (Articole publicate în 1901—1904). Petersburg, Dorovatovski și Cearușnikov, 1904, pag. 191—215. — 168—169.
- Cernișevski, N. G. Opere complete în 10 volume*. Volumul X, partea a 2-a. Articole răzlețe (1849—1863). Articole din ultima perioadă (1885—1889). Petersburg, Cernișevski, 1906, VIII, 1 072 pag. — 377—380.
- *Prefață la ediția a treia a cărții „Raporturile estetice ale artei față de realitate”*. — În : Cernișevski, N. G. Opere complete în 10 volume. Volumul X, partea a 2-a. Articole răzlețe (1849—1863). Articole din ultima perioadă (1885—1889). Petersburg, Cernișevski, 1906, pag. 190—197. — 377—380.
- Cernov, V. M. Marxismul și filozofia transcendentală*. — În volumul : Cernov, V. M. Studii filozofice și sociologice. Moscova, „Sotrudnicestvo”, 1907, pag. 29—72. — 95, 96—98, 100—101, 127, 189, 217.
- *Studii filozofice și sociologice*. Moscova, „Sotrudnicestvo”, 1907, 379 pag. — 13, 95, 96—98, 127, 189, 217.
- Dauge, P. G. G. Plehanov și J. Dietzgen*. Cu prilejul celei de-a doua ediții ruse a lucrării „Achizitul filozofiei”. — În volumul : Dietzgen, J. Achizitul filozofiei și scrisori despre logică. În special despre logica democrat-proletară. Traducere de I. G. Naumov, sub îngrijirea lui P. Dauge, cu o prefață scrisă de E. Dietzgen la ediția I rusă. În anexă : articolul „G. Plehanov și J. Dietzgen” de P. Dauge. Ediția a 2-a refăcută. Moscova, Dauge, 1908, pag. 253—284. — 257.
- Dietzgen, J. Achizitul filozofiei și scrisori despre logică*. În special despre logica democrat-proletară. Traducere de I. G. Naumov, sub îngrijirea lui P. Dauge. Cu o prefață de E. Dietzgen la ediția I rusă. În anexă : articolul „G. Plehanov și J. Dietzgen” de P. Dauge. Ediția a 2-a refăcută. Moscova, Dauge, 1908, XIV, 285 pag. — 257.

- *Esența muncii cerebrale a omului*. O nouă critică a rațiunii pure și practice. Cu un studiu biografic de E. Dietzgen. Cu o prefață de A. Pannekoek. Traducere din germană de B. S. Weinberg, sub îngrijirea lui P. Dauge. Moscova, Dauge, 1907. XXVII, 124 pag. — 252.
- Engels, F. Despre materialismul istoric*. — În : *Materialismul istoric*. Culegere de articole scrise de Engels, Kautsky, Lafargue și alții. Intocmită și tradusă de S. Bronștein (S. Semkovski). Cu o prefață și cu un indice bibliografic cu privire la materialismul istoric în limba rusă și în limbi străine. Petersburg, tip. „Obščestvennaia Polza“, 1908, pag. 162—183. — 25, 104, 107.
- *Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință*. 1877. — 350.
- *Ludwig Feuerbach*. Traducere din germană de G. Plehanov. Cu două anexe și cu adnotări din partea traducătorului. Geneva, tip. „Sozial-Demokrat“, 1892. IV, 105 pag. (Biblioteca socialismului contemporan. Seria a II-a. Nr. 1). — 239, 246.
- *Ludwig Feuerbach*. Traducere din germană de G. Plehanov. Cu două anexe, cu noi adnotări și cu o nouă prefață din partea traducătorului. Geneva, 1905. XXXII, 125, 2 pag. (Biblioteca socialismului științific. Ediția a 2-a. Seria I. Nr. 1). — 77—78, 79, 96—97, 98—99, 100, 101, 141, 151.
- Eseuri asupra filozofiei marxiste*. Culegere de scrieri filozofice. Petersburg, („Zerno“), 1908, 329 pag. — 6, 9—11, 77, 80, 107—112.
- Gogol, N. V. Revizorul*. — 55, 256.
- *Suflete moarte*. — 368.
- Helfond, O. I. Filozofia lui Dietzgen și pozitivismul contemporan*. — În : *Eseuri asupra filozofiei marxiste*. Culegere de scrieri filozofice. Petersburg, („Zerno“), 1908, pag. 243—290. — 9, 157—158, 252, 347.
- Iușkevici, P. S. — Energetica contemporană din punctul de vedere al empiriosimbolismului*. — În : *Eseuri asupra filozofiei marxismului*. Culegere de scrieri filozofice. Petersburg, („Zerno“), 1908, pag. 162—214. — 6, 9, 55—56, 63, 174—175, 210, 260.
- *Materialism și realism critic*. (Despre curentele filozofice în marxism). Petersburg, „Zerno“, 1908. IV și 193 pag. — 9, 168—169, 272, 295, 348, 363.

- Kautsky, K. Etica și concepția materialistă a istoriei.* — În anexă : articolul : „Viața, știința și etica“ de același autor. Traducere din germană de I. Postman. [Petersburg], Skirmunt, 1906, 146 pag. — 209.
- Lenin, V. I. Materialism și empiriocriticism.* Insemnări critice despre o filozofie reacționară. Moscova. „Zveno“, [mai] 1909, III, 438 pag. Înaintea titlului autor : Vl. Ilin. — 11, 12.
- *Materialism și empiriocriticism.* Insemnări critice despre o filozofie reacționară. În anexă : articolul „Materialismul dialectic și filozofia reacțiunii moarte“ de V. I. Nevski. Ediția a 2-a, Moscova, Editura de stat, 1920. 384, IV pag. Înaintea titlului autor : N. Lenin (Vl. Ulianov). — 12.
- *Problema agrară.* Partea I. Petersburg, [„Zerno“, ianuarie], 1908. 263 pag. Înaintea titlului autor : Vl. Ilin. — 96.
- *Scrisoare către A. M. Gorki.* 12 (25) februarie 1908. — 6.
- Lesevici, V. V. Ce este filozofia științifică ?* Studiu. Petersburg, tip. Skorohodov, 1891. 257 pag. — 49.
- Lopatin, L. M. Un fizician idealist.* (În amintirea lui N. I. Șișkin). — „Voprosi Filozofii i Psihologii“, Moscova, 1907, nr. IV (89), septembrie-octombrie, pag. 324—366. — 313—315, 370.
- Lunacearski, A. V. Ateismul.* În : Eseuri asupra filozofiei marxiste. Culegere de scrieri filozofice. Petersburg, [„Zerno“], 1908, pag. 107—161. — 9, 10, 190, 191, 295, 347, 360—361, 362, 363.
- *Scrisoare către redacție.* — „Obrazovanie“, Petersburg, 1908, nr. 1, pag. 163—164. — 361.
- *Studii de literatură rusă contemporană.* — „Zagranicinaia Gazeta“, Geneva, 1908, nr. 2 din 23 martie, pag. 3—6 ; nr. 3 din 30 martie, pag. 3—5. — 361.
- Mach, E. Analiza senzațiilor și raportul dintre fizic și psihic.* Traducere autorizată de autor, făcută de G. Kotlear după manuscrisul ediției a 5-a germane. Cu o prefață a autorului la traducerea rusă și cu un articol introductiv de A. Bogdanov. (Moscova), Skirmunt, (1907). XII, 304 pag. — 46, 138—139, 225, 317.
- *Prefața autorului la traducerea rusă (a cărții : „Analiza senzațiilor“).* — În volumul : Mach, E. Analiza senzațiilor și raportul dintre fizic și psihic. Traducere autorizată de autor, făcută de G. Kotlear după manuscrisul ediției a 5-a germane. Cu o prefață a autorului la traducerea rusă și cu un articol introductiv de

A. Bogdanov. [Moscova], Skirmunt, (1907), pag. 1—4. — 34—38, 39, 45, 46—47, 50, 61—62, 71, 83, 90, 92, 125, 138—139, 145, 171, 172—174, 198, 223, 224—225, 229, 230, 317, 364.

— *Prefață la ediția a 4-a (a cărții: „Analiza senzațiilor“)*. În volumul: Mach, E. Analiza senzațiilor și raportul dintre fizic și psihic. Traducere autorizată de autor, făcută de G. Kotlear după manuscrisul ediției a 5-a germane. Cu o prefață a autorului la traducerea rusă și cu un articol introductiv de A. Bogdanov. [Moscova], Skirmunt, [1907], pag. 8—10. — 214.

Marx, K. Capitalul. Critica economiei politice. Vol. I—III. 1867—1894. — 354.

— *Contribuții la critica economiei politice.* (Zur Kritik der politischen Ökonomie). Traducere din germană de P. P. Rumeanțev, sub îngrijirea lui A. A. Manuilov. Moscova, Bonci-Bruevici, 1896. XII, 163 pag. — 338.

— *Karl Marx despre Feuerbach.* (Scris la Bruxelles în primăvara anului 1845). — În volumul: Engels, F. Ludwig Feuerbach. Traducere din germană de G. Plehanov. Cu două anexe, cu noi adnotări și cu o nouă prefață din partea traducătorului. Geneva, 1905, pag. 65—68. (Biblioteca socialismului științific. Ediția a 2-a. Seria I. Nr. 1). — 100, 101.

— *Postfață la ediția a doua germană a primului volum al „Capitalului“.* 1867. — 354.

— *Prefață [la cartea „Contribuții la critica economiei politice“]*. — În: Marx, K. Contribuții la critica economiei politice. (Zur Kritik der politischen Ökonomie). Traducere din germană de P. P. Rumeanțev, sub îngrijirea lui A. A. Manuilov. Moscova, Bonci-Bruevici, 1896, pag. IX—XII. — 338.

— *[Scrisoare către L. Kugelmann. 5 decembrie 1868]*. — În: Marx, K. Scrisori către Kugelmann, membru al Internaționalei. Cu o prefață de K. Kautsky. Traducere din germană de A. Goihbarg. [Petersburg], 1907, pag. 53—55. (Biblioteca socialismului științific). — 135, 255, 256.

— *[Scrisoare către L. Kugelmann. 27 iunie 1870]*. — În volumul: Marx, K. Scrisori către Kugelmann, membru al Internaționalei. Cu o prefață de K. Kautsky. Traducere din germană de A. Goihbarg. [Petersburg], 1907, pag. 83—84. (Biblioteca socialismului științific). — 345, 354.

— *[Scrisoare către L. Kugelmann, 13 decembrie 1870]*. — În volumul: Marx, K. Scrisori către Kugelmann, membru al Internaționalei. Cu o prefață de K. Kautsky. Traducere din germană

- de A. Goihbarg. [Petersburg], 1907, pag. 85—88. (Biblioteca socialismului științific). — 354.
- *Scrisorile lui Karl Marx către Kugelmann*, membru al Internaționalei. Cu o prefață de K. Kautsky. Traducere din germană de A. Goihbarg. [Petersburg], 1907, 106 pag. (Biblioteca socialismului științific). — 135, 255, 345, 354.
- „*Zagranicinaia Gazeta*”, Geneva, 1908, nr. 2 din 23 martie, pag. 3—6; nr. 3 din 30 martie, pag. 3—5. — 361.
- Materialismul istoric*. Culegere de articole scrise de Engels, Kautsky, Lafargue și alții. Intocmită și tradusă de S. Bronștein (S. Semkovski). Cu o prefață și cu un indice bibliografic cu privire la materialismul istoric în limba rusă și în limbi străine. Petersburg, tip. „Obșcestvennaia Polza”, 1908, II, 403 pag. — 25, 46, 57, 104, 107.
- Nevski, V. I. Materialismul dialectic și filozofia reacțiunii moarte*. — În : (Lenin, V. I.) *Materialism și empiriocriticism*. Însemnări critice despre o filozofie reacționară. În anexă : articolul „Materialismul dialectic și filozofia reacțiunii moarte” de V. I. Nevski. Ediția a 2-a. Moscova, Editura de stat, 1920, pag. 371—384. Înaintea titlului autor : N. Lenin (Vl. Ulianov). — 12.
- „*Obrazovanie*”, Petersburg, 1908, nr. 1, pag. 163—164. — 361.
- Ortodox* — vezi Akselrod, L. I.
- Plehanov, G. V. Konrad Schmidt împotriva lui Karl Marx și Friedrich Engels*. — În : Plehanov, G. V. *Critica criticilor noștri*. Petersburg, [tip. „Obșcestvennaia Polza”], 1906, pag. 167—184. — 107.
- *Critica criticilor noștri*. Petersburg, [tip. „Obșcestvennaia Polza”], 1906, VII, 400 pag. — 107.
- *Prefața traducătorului la ediția a doua [a cărții lui F. Engels „Ludwig Feuerbach”]*. — În : Engels, F. *Ludwig Feuerbach*. Traducere din germană de G. Plehanov. Cu două anexe, cu noi adnotări și cu o nouă prefață din partea traducătorului. Geneva, 1905, pag. VII—XXXII. (Biblioteca socialismului științific. Ediția a 2-a. Seria I. Nr. 1). — 151.
- *Adnotările (traducătorului la cartea lui F. Engels „Ludwig Feuerbach”)*. — În : Engels, F. *Ludwig Feuerbach*. Traducere din germană de G. Plehanov. Cu două anexe, cu noi adnotări din partea traducătorului. Geneva, tip. „Soșial-Demokrat”, 1892, pag. 73—105. (Biblioteca socialismului contemporan. Seria a II-a. Nr.1). — 240, 246.

- *Adnotările (traducătorului la cartea lui F. Engels „Ludwig Feuerbach“)*. — În : Engels, F. Ludwig Feuerbach. Traducere din germană de G. Plehanov. Cu două anexe, cu noi adnotări și cu o nouă prefață din partea traducătorului. Geneva, 1905. pag. 69—125. (Biblioteca socialismului științific. Ediția a 2-a. Seria I. Nr. 1) — 77, 79, 141.
- Poincaré, H. Valoarea științei*. Traducere din franceză, sub îngrijirea lui A. Bacinski și N. Solovev. Moscova, „Tvorceskaia Misl“, 1906. 195 pag. — 45, 166.
- Righi, A. Teoria modernă a fenomenelor fizice*. Traducere făcută după ediția a 3-a italiană. Odesa, Matezis, 1908. 156, 16 pag. — 269.
- „*Russkoe Bogatstvo*“, Petersburg. — 329.
- Suvorov, S. A. Bazele filozofiei sociale*. — În : Eseri asupra filozofiei marxiste. Culegere de scrieri filozofice. Petersburg, [„Zerno“], 1908, pag. 291—328. — 9, 347, 348—352.
- Șișkin, N. I. Despre fenomenele psihofizice din punctul de vedere al teoriei mecaniciste*. „Voprosi Filozofii i Psihologii“, Moscova, 1889, nr. I, pag. 127—146. — 314—316.
- Turgheniev, I. S. Fum*. — 96, 101, 113, 189—190, 210, 211, 309.
- *O regulă de viață*. — 84.
- *Deștelenire*. — 332.
- *Părinți și copii*. — 171, 349.
- Valentinov, N. Construcțiile filozofice ale marxismului*. Materialismul dialectic, empiriomonismul și filozofia empiriocritică. (Moscova, librăria „Sotrudnik Provinții“, 1908). 307 pag. (Studii critice. Cartea I). — 9, 30—31, 81—82, 153, 189, 218, 221, 247, 255, 269, 273.
- „*Voprosi Filozofii i Psihologii*“, Moscova, 1889, nr. I, pag. 127—146. — 315.
- 1907, nr. IV (89), septembrie-octombrie, pag. 324—366. — 313—315, 370.
-
- Adler, F. W. The Discovery of the World Elements*. — „The International Socialist Review“, Chicago, 1908, Vol. VIII, N 10, April, p. 577—588. — 46.

- *Die Entdeckung der Weltelemente.* (Zu Ernst Machs 70. Geburtstag). — „Der Kampf“, Wien, 1908, Jg. 1, Hft. 5, 1. Februar, S. 231—240. — 46, 51, 226.
- *Vorbemerkung des Übersetzers.* — In: Duhem, P. Ziel und Struktur der physikalischen Theorien. Autorisierte Übers. Von F. Adler. Mit einem Vorw. von E. Mach. Leipzig, Barth, 1908, S. V—VII. — 326.
- „*Annalen der Naturphilosophie*“, Leipzig, 1907, Bd. 6, S. 443—450. — 167.
- „*L'Année Philosophique*“, Paris, 1904, An. 15, p. 178—181. — 217.
- „*L'Année Psychologique*“, Paris, 1908, An. 14, p. 95—109. — 269.
- „*Archiv für systematische Philosophie*“, Berlin, 1898, Bd. IV, Hft. 1 S. 44—64. — 196.
- 1898—1899, Bd. V, Hft. 2, S. 159—184. — 228, 244, 246, 268, 296.
- 1900, Bd. VI, Hft. 1, S. 86—88. — 91, 196, 229.
- Aus dem literarischen Nachlass von K. Marx, F. Engels und F. Lassalle.* Hrsg. von F. Mehring. Bd. III. Gesammelte Schriften von K. Marx und F. Engels. Von Mai 1848 bis Oktober 1850. Stuttgart, Dietz, 1902. VI, 491 S. — 10.
- Avenarius, R. Anmerkung zu der vorstehenden Abhandlung.* — „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“, Leipzig, 1894, Jg. 18, Hft. 1, S. 29—31. — 215.
- *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie.* — „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“, Leipzig, 1894, Jg. 18, Hft. 2, S. 137—161; Hft. 4, S. 400—420; 1895, Jg. 19, Hft. 1, S. 1—18; Hft. 2, S. 129—145. — 50, 61, 62, 70, 72, 73, 74, 80, 82, 145.
- *Kritik der reinen Erfahrung.* Bd. 1—2. Leipzig, Fues (Reisland), 1888—1890, 2 Bd. — 54, 61, 152.
- Bd. 2. Reisland, 1890. IV, 528 S. — 148.
- *Der menschliche Weltbegriff.* Leipzig, Reisland, 1891. XXIV, 133 S. — 41, 54, 63, 67, 82, 210, 216, 364.
- *Der menschliche Weltbegriff.* 2. nach dem Tode des Verfassers hrsg. Aufl. Leipzig, Reisland, 1905. XXIV, 134 S. — 61, 83.

- *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses*. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung. Leipzig, Fues (Reisland), 1876. XIII, 82 S. — 20, 41, 47, 54, 60, 65, 73, 124, 159, 171, 199, 364.
- *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses*. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung. 2. unveränd. Aufl. Berlin, Guttentag, 1903. 85 S. — 52
- *Vorwort [zum Buch : „Der menschliche Weltbegriff“]*. — In : Avenarius, R. *Der menschliche Weltbegriff*. Leipzig, Reisland, 1891, S. VII—XIII. — 52.
- *Vorwort [zum Buch : „Philosophie als Denken der Welt...“]*. — In : Avenarius, R. *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses*. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung. Leipzig, Fues (Reisland), 1876, S. III—VII. — 40.
- Baumann, J. *Über Ernst Machs philosophische Ansichten*. — „Archiv für systematische Philosophie“, Berlin, 1898, Bd. IV, Hft. 1, S. 44—64. — 196.
- Bax, E. B. *The Roots of Reality*. Being suggestions for a philosophical reconstruction. London, Richards, 1907. X, 331 p. — 150.
- Becher, E. *The Philosophical Views of Ernst Mach*. — „The philosophical Review“, New York — London, 1905, vol. XIV, N 5, September, p. 535—562. — 196.
- *Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften*. Leipzig, Barth, 1907. V, 243 S. — 303.
- Becquerel, J. *Sur la nature des charges d'électricité positive et sur l'existence des électrons positifs*. — In : Comptes rendus hebdomadaires des séances de l'Académie des Sciences par M. M. les secrétaires perpétuels. T. CXLVI, N 25 (22 juin 1908). Paris, 1908, p. 1308—1311. — 297.
- Bentley, J. M. *The Psychology of „The Grammar of Science“*. — „The Philosophical Review“, Boston — New York — Chicago, 1897, vol. VI, N 5, September, p. 521—528. — 187.
- Berkeley, G. *Three Dialogues between Hylas and Philonous, in Opposition to Sceptics and Atheists*. — In : [Berkeley, G.] *The Works of G. Berkeley, including many of his writings hitherto unpublished. With prefaces, annotations, his life and letters, and an account of his philosophy, by A. C. Fraser*. In four volumes. Vol. 1. Oxford, The Clarendon press, 1871, p. 261—360. — 24, 25.

- *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge...*, first printed in the year 1710. To which are added Three Dialogues between Hylas and Philonous in Opposition to Sceptics and Atheists, first printed in the year 1713. London, Tonson, 1734. 355 p. — 16.
- *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*. [Part 1]. Wherein the chief of error and difficulty in the sciences, with the grounds of scepticism, atheism, and irreligion are inquired into. First published in the year 1710. — In: [Berkeley, G.] *The Works of G. Berkeley*, including many of his writings hitherto unpublished. With prefaces, annotations, his life and letters, and an account of his philosophy, by A. C. Fraser. In four volumes. Vol. 1. Oxford, The Clarendon press, 1871, p. 131—238. — 14—24, 63, 78.
- *The Works of G. Berkeley*, including many of his writings hitherto unpublished. With prefaces, annotations, his life and letters, and an account of his philosophy, by A. C. Fraser. In four volumes. Vol. 1. Oxford, The Clarendon press, 1871, XX, 448 p. — 14—25, 63, 78.
- Bibliothèque du Congrès international de philosophie*. Vol. IV. Histoire de la Philosophie. Paris, Librairie A. Colin, 1902. 528 p. — 212.
- Biedermann, A. E. Christliche Dogmatik*. Zürich, Orell, Füssli und Co., 1869. XIV, 765 S. — 218.
- Blei, F. Die Metaphysik in der Nationalökonomie*. — „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“, Leipzig, 1895, Jg. 19, Hft. 3, S. 378—390. — 329—334.
- Boltzmann, L. Besprechung des Lehrbuches der theoretischen Chemie von Wilhelm Vaubel (Berlin 1903)*. — In: Boltzmann, L. Populäre Schriften. Leipzig, Barth, 1905, S. 379—384. — 302.
- *Populäre Schriften*. Leipzig, Barth, 1905. VI, 440 S. — 93, 300—303, 312.
- *Über die Bedeutung von Theorien*. — In: Boltzmann, L. Populäre Schriften. Leipzig, Barth, 1905, S. 76—80. — 300.
- *Über die Entwicklung der Methoden der theoretischen Physik in neuerer Zeit*. Vortrag, gehalten auf der Münchener Naturforscherversammlung, Freitag, den 22. September 1899. — In: Boltzmann, L. Populäre Schriften. Leipzig, Barth, 1905. S. 198—227. — 302.

- *Über die Frage nach der objektiven Existenz der Vorgänge in der unbelebten Natur.* — In : Boltzmann, L. Populäre Schriften. Leipzig, Barth, 1905, S. 162—187. — 93, 300.
- *Über die Methoden der theoretischen Physik.* — In : Boltzmann, L. Populäre Schriften. Leipzig, Barth, 1905, S. 1—10. — 302.
- *Über die Unentbehrlichkeit der Atomistik in der Naturwissenschaft.* — In : Boltzmann, L. Populäre Schriften. Leipzig, Barth, 1905, S. 141—157. — 302.
- *Über eine These Schopenhauers.* Vortrag, gehalten vor der philosophischen Gesellschaft in Wien, 21. Januar 1905. — In : Boltzmann, L. Populäre Schriften. Leipzig, Barth, 1905, S. 385—402. — 300.
- *Über statistische Mechanik.* Vortrag, gehalten beim wissenschaftlichen Kongress in St. Louis, 1904. — In : Boltzmann, L. Populäre Schriften. Leipzig, Barth, 1905, S. 345—363. — 302.
- *Ein Wort der Mathematik an die Energetik.* — In : Boltzmann, L. Populäre Schriften. Leipzig, Barth, 1905, S. 104—136. — 93, 300.
- *Der zweite Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie.* Vortrag, gehalten in der feierlichen Sitzung der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften am 29. Mai 1886. — In : Boltzmann, L. Populäre Schriften. Leipzig, Barth, 1905, S. 25—50. — 300.
- Carstanjen, F. *Der Empirio-kritizismus, zugleich eine Erwiderung auf W. Wundts Aufsätze: „Der naive und kritische Realismus“ II u. III.* — „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“, Leipzig, 1898, Jg. 22, Hft. 1, S. 45—95 ; Hft. 2, S. 190—214 ; Hft. 3, S. 267—293. — 60, 147, 152.
- Carus, P. *Haeckel's Theses for a Monistic Alliance.* — „The Monist“, Chicago, 1906, vol. XVI, N 1, January, p. 120—123. — 231.
- [Note about H. Kleinpeter's article „On the Monism of Professor Mach“]. — „The Monist“, Chicago, 1906, vol. XVI, N 2, April, p. 320. — 231.
- *Professor Mach's Philosophy.* — „The Monist“, Chicago, 1906, vol. XVI, N 3, July, p. 331—356. — 231.
- *Professor Ostwald's Philosophy.* An appreciation and a criticism. — „The Monist“, Chicago, 1907, vol. XVII, N 4, October, p. 516—540. — 284.
- *Theology as a Science.* — „The Monist“, Chicago, 1902, vol. XIII, N 1, October, p. 24—37. — 231.

- Chwolson, O. D. Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot.* Eine kritische Studie. Braunschweig, Vieweg, 1906. 90 S. — 366.
- Clifford, W. K. Lectures and Essays.* Ed. by L. Stephen a. F. Pollock. 3-d. ed. In two volumes. Vol. II. London, Macmillan, 1901. 354 p. — 231.
- Cohen, G. Einleitung des Herausgebers.* — In: Lange, F. A. Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. 2. Buch. Geschichte des Materialismus seit Kant. 5. (wohlfeile u. vollst.) Aufl. Biographisches Vorwort und Einleitung mit kritischem Nachtrag von H. Cohen. Leipzig, Baedeker, 1896, S. XV—LXXVI. — 295, 322.
- [*Compte rendu du livre:*] *The Roots of Reality*, being suggestions for a philosophical reconstruction, by E. B. Bax. London, E. Grant Richards, 1907. In — 8°, X—331 pages. — „Revue de Philosophie“, Paris, 1907, An. 6, t. XI, N 10, p. 398—402. [Signature: V. M.]. — 150.
- Comptes rendus hebdomadaires des séances de l'Académie des Sciences par M. M. les secrétaires perpétuels.* T. CXLVI, N 25 (22 juin 1908). Paris, 1908. p. 1299—1358. — 298.
- Cornelius, H. Einleitung in die Philosophie.* Leipzig, Teubner, 1903. XIV, 357 S. — 224.
- Cornu, A. [Le discours sur le Congrès international de physique 6 août 1900].* — In: Travaux du Congrès international de physique réuni à Paris en 1900, sous les auspices de la Société française de physique, rassemblés et publiés par Ch. Ed. Guillaume et L. Poincaré. T. IV. Procès-verbaux. — Annexes. — Liste des membres. Paris, Gauthier-Villars, 1901, p. 5—8. — 311.
- *Quelques mots de réponse à „La déroute de l'atomisme contemporain“.* — „Revue générale des sciences pures et appliquées“, Paris, 1895, An. 6, N 23, 15 décembre, p. 1030—1031. — 311.
- Dauge, P. G. J. Dietzgen und sein Kritiker G. Plechanow.* (Nachwort zur 2. russ. Aufl. des „Akquisit der Philosophie“). — In: Dietzgen, J. Erkenntnis und Wahrheit. Des Arbeiterphilosophen universelle Denkweise und naturmonistische Anschauung über Lebenskunst, Ökonomie, Philosophie, Religion und Sozialismus. Zu seinem zwanzigsten Todestag gesam. u. hrsg. von E. Dietzgen. Stuttgart, Dietz, 1908, S. 393—428. — 257.
- Delacroix, H. David Hume et la philosophie critique.* — In: Bibliothèque du Congrès international de philosophie. Vol. IV. Histoire de la Philosophie. Paris, Librairie A. Colin, 1902, p. 337—362. — 212.

„*Deutsch-Französische Jahrbücher*“, Paris. — 353.

Diderot, D. Entretien entre D'Alembert et Diderot. — In : Diderot, D. Oeuvres complètes. Revues sur les éditions originales comprenant ce qui a été publié à diverses époques et les manuscrits inédits conservés à la Bibliothèque de l'Ermitage. Notices, notes, table analytique, étude sur Diderot et le mouvement philosophique au XVIII-e siècle par J. Assézat. T. 2. Paris, Garnier Frères, 1875, p. 105—121. — 28—31, 38.

— *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient.* — In : Diderot, D. Oeuvres complètes. Revues sur les éditions originales comprenant ce qui a été publié à diverses époques et les manuscrits inédits conservés à la Bibliothèque de l'Ermitage. Notices, notes, table analytique, étude sur Diderot et le mouvement philosophique au XVIII-e siècle par J. Assézat. T. 1. Paris, Garnier Frères, 1875, p. 279—342. — 27—28.

Diderot, D. Oeuvres complètes. Revues sur les éditions originales comprenant ce qui a été publié à diverses époques et les manuscrits inédits conservés à la Bibliothèque de l'Ermitage. Notices, notes, table analytique, étude sur Diderot et le mouvement philosophique au XVIII-e siècle par J. Assézat. T. 1—2. Paris, Garnier Frères, 1875. 2 t.

T. 1. LXVIII, 492 p. — 27—28.

T. 2. 530 p. — 28—30, 35, 38.

Dietzgen, E. Begleitwort des Herausgebers. — In : Dietzgen, J. Erkenntnis und Wahrheit. Des Arbeiterphilosophen universelle Denkweise und naturmonistische Anschauung über Lebenskunst, Ökonomie, Philosophie, Religion und Sozialismus. Zu seinem zwanzigsten Todestag gesam. u. hrsg. von E. Dietzgen. Stuttgart, Dietz, 1908, S. VII—XIV. — 257.

— *Nochmals Dietzgen.* — „Die Neue Zeit“, Stuttgart, 1908, Jg. 26, Bd. 2, N 44, S. 650—654. — 258.

Dietzgen, J. Erkenntnis und Wahrheit. Des Arbeiterphilosophen universelle Denkweise und naturmonistische Anschauung über Lebenskunst, Ökonomie, Philosophie, Religion und Sozialismus. Zu seinem zwanzigsten Todestag gesam. u. hrsg. von E. Dietzgen. Stuttgart, Dietz, 1908. XIV, 428 S. — 258.

*— *Kleinere philosophische Schriften.* Eine Auswahl. Stuttgart, Dietz, 1903, 272 S. — 114, 118, 134—135, 138—139, 253, 256, 271, 357.

* Cu asterisc sînt notate cărțile și articolele pe care există însemnări ale lui V. I. Lenin și care se păstrează la Arhiva centrală de partid a Institutului de marxism-leninism de pe lângă C.C. al P.C.U.S.

- *Die Religion der Sozialdemokratie*. Sechs Kanzelreden. — In : Dietzgen, J. Kleinere philosophische Schriften. Eine Auswahl. Stuttgart, Dietz, 1903, S. 12—76. — 114, 138—139, 253.
 - *Sozialdemokratische Philosophie. Sieben Kapitel*. — In : Dietzgen, J. Kleinere philosophische Schriften. Eine Auswahl. Stuttgart, Dietz, 1903, S. 94—142. — 254, 257, 358.
 - Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie. — In : Dietzgen, J. Kleinere philosophische Schriften. Eine Auswahl. Stuttgart, Dietz, 1903, S. 179—272. — 118, 135, 257—258.
 - *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit*. Dargest. von einem Handarbeiter. Eine abermalige Kritik der reinen und praktischen Vernunft Hamburg, Weissner, 1869. VIII, 129 S. — 277.
 - *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit*. Eine abermalige Kritik der reinen und praktischen Vernunft. Mit einer Einl. von A. Pannekoek. Stuttgart, Dietz, 1903. XXVII, 151 S. — 118, 158, 162, 252—253, 277.
 - *Der wissenschaftliche Sozialismus*. — In : Dietzgen, J. Kleinere philosophische Schriften. Eine Auswahl. Stuttgart, Dietz, 1903, S. 1—11. — 256.
- Diner-Dénes, J. Der Marxismus und die neueste Revolution in den Naturwissenschaften*. — „Die Neue Zeit“, Stuttgart, 1906—1907, Jg. 25, Bd. 2, N 52, S. 858—864. — 260.
- Dixon, E. T. „The Grammar of Science“*. [A letter to the editor of „Nature“]. — „Nature“, London — New York, 1892, vol. 46, N 1186, July 21, p. 269. — 92.
- Duhem, P. La théorie physique, son objet et sa structure*. Paris, Chevalier et Rivière, 1906. 450 p. (Bibliothèque de philosophie expérimentale. II). — 45, 329.
- *Ziel und Struktur der physikalischen Theorien*. Autorisierte Übers. von F. Adler. Mit einem Vorw. von E. Mach. Leipzig, Barth, 1908. XII, 367 S. — 326.
- Dühring, E. Logik und Wissenschaftstheorie*. Leipzig, Fues (Reisland), 1878. XVI, 561 S. — 250.
- Engels, F. Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*. Philosophie. Politische Ökonomie. Sozialismus. Leipzig, Genossenschaft-Buchdruckerei, 1878. VIII, 274 S. — 179, 236, 251, 256, 261, 277, 355.

- *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*. 2. Aufl. Hottingen — Zürich, Verl. der Volksbuchhandlung, 1886. XVI, 315 S. — 5—6, 349.
- *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*. 3., durchges. u. verm. Aufl. Stuttgart, Dietz, 1894. XX, 354 S. — 189, 355.
- Engels, F. *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*. 5., unveränd. Aufl. Stuttgart, Dietz, 1904. XX, 354 S. — 33, 83, 115, 131—134, 156, 174, 178, 190, 262.
- *Introduction [to: „Socialism Utopian and Scientific“]*. — In: Engels, F. *Socialism Utopian and Scientific*. Transl. by E. Aveling. With a special introduction by the author. London — New York, Sonnenschein — Scribner, 1892, p. V—XXXIX. — 5, 104, 212, 272.
- *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. Revidierter Sonderabdruck aus der „Neuen Zeit“. Mit Anhang: Karl Marx über Feuerbach vom Jahre 1845. Stuttgart, Dietz, 1888. VII, 72 S. — 5, 137, 211.
- *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. Mit Anhang: Karl Marx über Feuerbach vom Jahre 1845. 4. Aufl. Stuttgart, Dietz, 1907. IV, 62 S. — 83, 95, 126, 157, 211, 248, 261.
- *Socialism Utopian and Scientific*. Transl. by E. Aveling. With a special introduction by the author. London — New York, Sonnenschein — Scribner, 1892. XXXIX, 117 p. — 5, 104, 211, 271.
- *— *Über historischen Materialismus*. — „Die Neue Zeit“, Stuttgart, 1892—1893, Jg. XI, Bd. I, N 1, S. 15—20; N 2, S. 42—51. — 25, 102—113, 115, 120, 127.
- *[Vorwort zum Buch: „Ludwig Feuerbach...“]*. — In: Engels, F. *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. Revidierter Sonderabdruck aus der „Neuen Zeit“. Mit Anhang: Karl Marx über Feuerbach vom Jahre 1845. Stuttgart, Dietz, 1888, S. V—VII. — 57, 355.
- *Vorwort [zum Buch: „Das Elend der Philosophie“ von K. Marx]*. — In: Marx, K. *Das Elend der Philosophie*. Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“. Deutsch von E. Bernstein und K. Kautsky. Mit Vorwort und Noten von F. Engels. Stuttgart, Dietz, 1885, S. V—XXXVI. — 331.

- [Vorwort zur dritten Auflage des Buches: „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft“]. — In: Engels, F. Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. 3., durchges. u. verm. Aufl. Stuttgart, Dietz, 1894, S. XX. — 188, 355.
- Vorwort zur zweiten Auflage [des Buches: „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft“]. — In: Engels, F. Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. 2. Aufl. Hottingen — Zürich, Verl. der Volksbuchhandlung, 1886, S. IX—XVI. — 349.
- Ewald, O. *Richard Avenarius als Begründer des Empirio-kritizismus*. Eine erkenntniskritische Untersuchung über das Verhältnis von Wert und Wirklichkeit. Berlin, Hofmann, 1905. IV, 177 S. — 54, 67, 87, 91.
- Feuerbach, L. [Brief an W. Bolin. 26. März 1858]. — In: [Feuerbach, L.] Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung dargest. von K. Grün. Bd. 2. Ludwig Feuerbachs Briefwechsel und Nachlass 1850—1872. Leipzig — Heidelberg, Winter, 1874, S. 49—50. — 206.
- *Entgegnung an R. Haym*. Anlässlich seiner Schrift: „Feuerbach und die Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik beider“. Halle, 1847. — In: Feuerbach, L. Sämtliche Werke. Neu hrsg. von W. Bolin u. F. Jodl. Bd. VII. Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christentums. Durchges. und neu hrsg. von W. Bolin. Stuttgart, Frommann, 1903, S. 506—520. — 79, 117, 154—155.
- *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. (1843). — In: Feuerbach, L. Sämtliche Werke. Bd. II. Philosophische Kritiken und Grundsätze. Leipzig, Wigand, 1846, S. 269—346. — 177, 205.
- *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung dargest. von K. Grün*. Bd. 1—2. Leipzig — Heidelberg, Winter, 1874. 2 Bd.
- Bd. 1. Ludwig Feuerbachs philosophische Charakterentwicklung. Sein Briefwechsel u. Nachlass. 1820—1850. VIII, 435 S. — 79, 353.
- Bd. 2. Ludwig Feuerbachs Briefwechsel und Nachlass. 1850—1872. VIII, 333 S. — 177, 205.
- *Sämtliche Werke*. Bd. II, X. Leipzig, Wigand, 1846—1866. 2 Bd.
- * Bd. II. Philosophische Kritiken und Grundsätze. 1846. VII. 414 S. — 177, 205.

Bd. X. Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Anthropologie. 1866. VIII, 293 S. — 116, 129, 141.

Feuerbach, L. Sämtliche Werke. Neu hrsg. von W. Bolin u. F. Jodl. Bd. VII. Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christentums. Durchges. und neu hrsg. von W. Bolin. Stuttgart, Frommann, 1903. XII, 520 S. — 79, 117, 154—155.

— *Über „das Wesen der Religion“ in Beziehung auf: „Feuerbach und die Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik beider von R. Haym 1847“.* Ein Bruchstück. — In: [Feuerbach, L.] Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung dargest. von K. Grün. Bd. 1. Ludwig Feuerbachs philosophische Charakterentwicklung. Sein Briefwechsel u. Nachlass. 1820—1850. Leipzig — Heidelberg, Winter, 1874, S. 423—435. — 79.

— *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit.* — In: Feuerbach, L. Sämtliche Werke. Bd. X. Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Anthropologie. Leipzig, Wigand, 1866, S. 37—204. — 116, 129, 141.

Fichte, J. G. Rezension des Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. — In: Fichte, J. G. Sämtliche Werke. 1. Abt. Zur theoretischen Philosophie. 1. Bd. Berlin, Veit, 1845, S. 3—25. — 72.

— *Sämtliche Werke.* 1. Abt. Zur theoretischen Philosophie. 1. Bd. Berlin, Veit, 1845. XXXII, 534 S. — 72, 141, 201.

— *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie.* Ein Versuch die Leser zum Verstehen zu zwingen. Berlin, Realschulbuchhandlung, 1801. XX, 232 S. — 62, 149.

— *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, für Leser, die schon ein philosophisches System haben.* — In: Fichte, J. G. Sämtliche Werke. 1. Abt. Zur theoretischen Philosophie. 1. Bd. Berlin, Veit, 1845, S. 453—518. — 140, 201.

Fischer, K. Geschichte der neuern Philosophie. Bd. V. Fichte und seine Vorgänger. Heidelberg, Battermann, 1869. XL, 832 S. — 201.

Franck, A. Dictionnaire des sciences philosophiques. Par une société de professeurs et de savants sous la direction de... 2-e éd. Paris, Hachette, 1875. XII, 1806 p. — 130.

- Frank, Ph. Kausalgesetz und Erfahrung.* — „Annalen der Naturphilosophie“, Leipzig, 1907, Bd. 6, S. 443—450. — 166.
- Fraser, A. C. Editor's Preface to the „Treatise concerning the Principles of Human Knowledge“.* — In : [Berkeley, G.] *The Works of G. Berkeley*, including many of his writings hitherto unpublished. With prefaces, annotations, his life and letters, and an account of his philosophy, by A. C. Fraser. In four volumes. Vol. 1. Oxford, The Clarendon press, 1871, p. 115—130. — 22.
- *Preface [to : „The Works of G. Berkeley...“].* — In : [Berkeley, G.] *The Works of G. Berkeley*, including many of his writings hitherto unpublished. With prefaces, annotations, his life and letters, and an account of his philosophy, by A. C. Fraser. In four volumes. Vol. 1. Oxford, The Clarendon press, 1871, p. VII—XVIII. — 21.
- Friedlander, O.* — vezi Ewald, O.
- Grün, K.* — vezi [Feuerbach, L.] *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass...*
- Günther, S. Geschichte der anorganischen Naturwissenschaften im Neunzehnten Jahrhundert.* Berlin, Bondi, 1901. XIX, 984 S. (Das Neunzehnte Jahrhundert in Deutschlands Entwicklung. Unter Mitwirkung von S. Günther, C. Gurlitt, F. Hoenig u. a. Bd. V). — 300.
- Haeckel, E. Les merveilles de la vie. Etudes de philosophie biologique. Pour servir de complément aux Enigmes de l'Univers.* Paris, Schleicher Frères, [s. d.]. XII, 380 p. — 370.
- *Der Monistenbund.* Thesen zur Organisation des Monismus. Frankfurt am Main, Neuer Frankfurter Verlag, 1905. 12 S. — 231.
- *Die Welträtsel.* Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie. Bonn, Strauss, 1899. VIII, 473 S. — 286, 367—369, 373.
- Hartmann, E. Die Weltanschauung der modernen Physik.* Leipzig, Haacke, 1902. X, 233 S. — 59, 298.
- Hegel, G. W. F. Werke.* Vollst. Ausg. durch einen Verein von Freunden des Verewigten : Ph. Marheineke u. a. Bd. 6. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. T. 1. Die Logik. Hrsg. von L. von Henning. 2. Aufl. Berlin, Duncker u. Humblot, 1843. XL, 414 S. — 126.

- Helmholtz, H. Handbuch der physiologischen Optik.* Leipzig, Voss, 1867. XIV, 874 S. (Allgemeine Enzyklopädie der Physik. Bd. IX). — 240—242.
- Helmholtz, H. Optique physiologique.* Trad. par E. Javal et N. Th. Klein. Paris, Masson, 1867. XI, 1057 p. — 240—246.
- *Die Tatsachen in der Wahrnehmung.* — In: Helmholtz, H. Vorträge und Reden. Zugleich 3. Aufl. der „Populären wissenschaftlichen Vorträge“ des Verfassers. Bd. 2. Braunschweig, Vieweg, 1884. — 242.
- *Über die Erhaltung der Kraft,* eine physikalische Abhandlung, vorgetragen in der Sitzung der physikalischen Gesellschaft zu Berlin am 23. Juli 1847. Berlin, Reimer, 1847. 72 S. — 245.
- *Vorträge und Reden.* Zugleich 3. Aufl. der „Populären wissenschaftlichen Vorträge“ des Verfassers. Bd. 2. Braunschweig, Vieweg, 1884. XII, 380 S. — 242.
- Hertz, H. Einleitung [zum Buch: „Die Prinzipien der Mechanik...“].* — In: Hertz, H. Gesammelte Werke. Bd. III. Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhange dargest. von H. Hertz. Mit einem Vorworte von H. Helmholtz. Leipzig, Barth, 1894, S. 1—49. — 296—297.
- *Gesammelte Werke.* Bd. I, III. Leipzig, Barth, 1894—1895. 2 Bd.
- Bd. I. Schriften vermischten Inhalts. Hrsg. von Ph. Lenard. 1895. XXIX, 368 S. — 297.
- Bd. III. Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhange dargest. von H. Hertz. Mit einem Vorworte von H. Helmholtz. 1894. XXIX, 312 S. — 297.
- *Über die Beziehungen zwischen Licht und Elektrizität.* Vortrag, gehalten bei der 62. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte zu Heidelberg am 20. September 1889. — In: Hertz, H. Gesammelte Werke, Bd. I. Schriften vermischten Inhalts. Hrsg. von Ph. Lenard. Leipzig, Barth, 1895, S. 339—354. — 297.
- Heyfelder, V. Über den Begriff der Erfahrung bei Helmholtz.* Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde von der philosophischen Fakultät der Universität zu Berlin. Berlin, 1897. 81 S. — 241—242.
- Hibben, J. G. The Theory of Energetics and Its Philosophical Bearings.* — „The Monist“, Chicago, 1903, vol. XIII, N 3, April, p. 321—330. — 283.

- Hönigswald, R. Über die Lehre Hume's von der Realität der Aussen-
dinge. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung.* Berlin, Schwetsch-
ke, 1904. VIII, 88 S. — 14, 91.
- *Zur Kritik der Machschen Philosophie.* Eine erkenntnistheoretische
Studie. Berlin, Schwetschke, 1903. 54 S. — 173.
- Houllevigue, L. L'évolution des sciences.* Paris, Librairie A. Colin,
1908. XI, 287 p. — 269.
- *Les idées des physiciens sur la matière.* — „L'Année Psycholo-
gique“, Paris, 1908, An. 14, p. 95—109. — 269.
- Hume, D. Essays and Treatises on Several Subjects.* Containing essays,
moral, political, and literary. To which are added Dialogues con-
cerning Natural Religion. A new ed. In two volumes. Vol. II.
London, Jones, 1822. VI, 612 p. — 25—26.
- *An Inquiry concerning Human Understanding.* — In : Hume, D.
Essays and Treatises on Several Subjects. Containing essays, mor-
al, political, and literary. To which are added Dialogues con-
cerning Natural Religion. A new ed. In two volumes. Vol. II.
London, Jones, 1822, p. 1—165. — 26.
- *Traité de la nature humaine.* (Livre premier ou de l'entendement).
Trad. pour la première fois par Ch. Renouvier et F. Pillon.
Essais philosophiques sur l'entendement. Trad. de M. Corrigée.
Avec une introduction par F. Pillon. Paris, Bureau de la cri-
tique philosophique, 1878. LXXII, 581 p. (Psychologie de Hume).
— 26.
- Huxley, T. H. Hume.* London, Macmillan, 1879. VI, 208, 4 p. — 27.
- „*The International Socialist Review*“, Chicago, 1908, vol. VIII, N 10,
April, p. 577—588. — 46.
- James, W. Pragmatism.* A new name for some old ways of thinking.
Popular lectures on philosophy. London — New York a. o.,
Longmans, 1907. XIII, 309 p. — 359.
- Jerusalem, W. Der kritische Idealismus und die reine Logik.* Ein Ruf
im Streite. Wien — Leipzig, Braumüller, 1905. XII, 224 S. —
91, 149.
- „*Der Kampf*“, Wien, 1908, Jg. 1, Hft. 5, 1. Februar, S. 231—240. —
46, 51.
- Kant, I. Kritik der reinen Vernunft.* Riga, Hartknoch, 1781. [XXII],
856 S. — 198.

- „*Kantstudien*“, Berlin, 1903, Bd. VIII, S. 258—320, 396—447. — 91, 167, 197, 229.
- Kauffmann, M. Einführung.* — „*Zeitschrift für immanente Philosophie*“, Berlin, 1895. Bd. I, Hft. 1, S. 1—10. — 217.
- Kleinpeter, H. Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart.* Unter Zugrundelegung der Anschauungen von Mach, Stallo, Clifford, Kirchhoff, Hertz, Pearson und Ostwald. Leipzig, Barth, 1905. XII, 156 S. — 227, 231
- *Erwiderung.* — „*Archiv für systematische Philosophie*“, Berlin, 1900, Bd. VI, Hft. 1, S. 86—88. — 91, 196, 229.
- *Kant und die naturwissenschaftliche Erkenntniskritik der Gegenwart.* (Mach, Hertz, Stallo, Clifford). — „*Kantstudien*“, Berlin, 1903, Bd. VIII, S. 258—320. — 229.
- *On the Monism of Professor Mach.* — „*The Monist*“, Chicago, 1906, vol. XVI, N 2, April, p. 161—168. — 231.
- *Über Ernst Mach's und Heinrich Hertz' prinzipielle Auffassung der Physik.* — „*Archiv für systematische Philosophie*“, Berlin, 1898—1899, Bd. V, Hft. 2, S. 159—184. — 229, 244—246, 268, 296.
- *Vorwort des Übersetzers [zum Buch: „Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft“ von K. Snyder].* — In: Snyder, K. Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft nach den Ergebnissen der neuesten Forschungen. Autorisierte deutsche Übersetzung von H. Kleinpeter. Leipzig, Barth, 1905, S. III—XII. — 371.
- Knox, H. V. On the Nature of the Notion of Externality.* — „*Mind*“, London — Edinburgh, 1897, vol. VI, N 22, April, p. 204—227. — 230.
- Lafargue, P. Le matérialisme de Marx et l'idéalisme de Kant.* — „*Le Socialiste*“, Paris, 1900, N 78, 25 février, p. 1. — 207—209.
- Lange, F. A. Die Arbeiterfrage.* Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft. 2. umgearb. u. verm. Aufl. Winterthur, Bleuler-Hausheer, 1870. VI, 384 S. — 345.
- *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart.* 2. Buch. Geschichte des Materialismus seit Kant. 5. (wohlfeile u. vollst.) Aufl. Biographisches Vorwort und Einleitung mit kritischem Nachtrag von H. Cohen. Leipzig, Baecker, 1896. LXXVI 573 S. — 295—296, 323.

- Langevin, P. La physique des électrons.* Rapport présenté au Congrès international des sciences et arts à Saint-Louis, le 22 septembre 1904. — „Revue générale des sciences pures et appliquées“, Paris, 1905, An. 16, N 6, 30 mars, p. 257—276. — 271.
- Leclair, A. Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie.* Breslau, Koebner, 1882. 48 S. — 220, 251.
- *Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik.* Kritische Streifzüge. Prag, Tempsky, 1879. IX, 282 S. — 183, 204, 215, 218, 220, 244, 251, 365.
- Lévy, A. La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande.* Thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris. Paris, Alcan, 1904. XXVIII, 544 p. — 102—103.
- Lodge, O. Sur les électrons.* Conférence faite à l'Institution of Electrical Engineers, le 5 novembre 1902. Trad. de l'anglais par E. Nagues et J. Périquier. Préf. de P. Langevin. Paris, Gauthier — Villars, 1906. XIII, 168 p. (Actualités scientifiques). — 271.
- *La vie et la matière.* Trad. de l'anglais par J. Maxwell. Paris, Alcan, 1907. 148, 32 p. — 92.
- Lucka, E. Das Erkenntnisproblem und Machs „Analyse der Empfindungen“.* Eine kritische Studie. — „Kantstudien“, Berlin, 1903, Bd. VIII, S. 396—447. — 91, 167, 197.
- Mach, E. Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen.* 2. verm. Aufl. der Beiträge zur Analyse der Empfindungen. Jena, Fischer, 1900. VII, 244 S. — 91, 309.
- *Erkenntnis und Irrtum.* Skizzen zur Psychologie der Forschung. Leipzig, Barth, 1905. 461 S. — 6, 91, 215.
- *Erkenntnis und Irrtum.* Skizzen zur Psychologie der Forschung. 2. durchges. Aufl. Leipzig, Barth, 1906. XII, 474 S. — 40, 45, 57—58, 91, 139—140, 149.
- Mach, E. 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, Calve, 1872. 58 S. — 32, 46, 170, 171, 182—183, 185, 217.
- *La mécanique exposé historique et critique de son développement.* Ouvrage trad. sur la 4-me éd. allemande par E. Bertrand. Avec

- une introd. de E. Picard. Paris, Librairie scientifique A. Hermann, 1904. IX, 498 p. — 161, 195.
- *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt.* Mit 255 Abb. Leipzig, Brockhaus, 1883. X, 483 S. — 46, 301, 303.
- *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt.* Mit. 250 Abb. 3. verb. u. verm. Aufl. Leipzig, Brockhaus, 1897. XII, 505 S. — 32, 44, 46, 171, 172, 182, 183, 184.
- *Die Prinzipien der Wärmelehre.* Historisch-kritisch entwickelt. 2. Aufl. Leipzig, Barth, 1900. XII, 484 S. — 160, 172, 309.
- *Vorwort zur dritten Auflage [des Buches : „Die Mechanik...“].* — In : Mach, E. Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt. Mit 250 Abb. 3. verb. u. verm. Aufl. Leipzig, Brockhaus, 1897, S. IX—X. — 44.
- *Vorwort zur ersten Auflage [des Buches : „Die Mechanik...“].* — In : Mach, E. Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt. Mit 250 Abb. Leipzig, Brockhaus, 1883, S. III—VII. — 46.
- *Vorwort [zur ersten Auflage des Buches : „Erkenntnis und Irrtum“].* — In : Mach, E. Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung. 2. durchges. Aufl. Leipzig, Barth, 1906, S. V—IX. — 91.
- *Vorwort zur zweiten Auflage [des Buches : „Erkenntnis und Irrtum“].* — In : Mach, E. Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung. 2. durchges. Aufl. Leipzig, Barth, 1906, S. X—XI. — 45, 91, 150.
- Marx, K. [Brief an L. Feuerbach.* Kreuznach, 20. Oktober 1843]. — In : [Feuerbach, L.] Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung dargest. von K. Grün, Bd. 1. Ludwig Feuerbachs philosophische Charakterentwicklung. Sein Briefwechsel u. Nachlass. 1820—1850. Leipzig — Heidelberg, Winter, 1874, S. 360—361. — 353—354.
- *Das Elend der Philosophie.* Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“. Deutsch von E. Bernstein und K. Kautsky. Mit Vorwort und Noten von F. Engels. Stuttgart, Dietz, 1885. XXXVI, 209 S. — 332.
- *Marx über Feuerbach (niedergeschrieben in Brüssel im Frühjahr 1845).* — In : Engels, F. Ludwig Feuerbach und der Ausgang der

- klassischen deutschen Philosophie. Revidierter Sonderabdruck aus der „Neuen Zeit“. Mit Anhang : Karl Marx über Feuerbach vom Jahre 1845. Stuttgart, Dietz, 1888, S. 69—72. — 100, 103, 137.
- „Zur Kritik“ — vezi Marx, K. Critica unor teze ale economiei politice. (Zur Kritik der politischen Ökonomie).
- Mehring, F. Einleitung und Anmerkungen* [des Herausgebers zur Abteilung „Aus der «Neuen Rheinischen Revue»“ des Buches „Gesammelte Schriften von K. Marx und F. Engels. Von Mai 1848 bis Oktober 1850“]. — In : Aus dem literarischen Nachlass von K. Marx, F. Engels und F. Lassalle. Hrsg. von F. Mehring. Bd. III. Gesammelte Schriften von K. Marx und F. Engels. Von Mai 1848 bis Oktober 1850. Stuttgart, Dietz, 1902, S. 273—288, 479—480. — 10.
- *Einleitung und Anmerkungen* [des Herausgebers zur Abteilung „Aus der «Neuen Rheinischen Zeitung»“ des Buches „Gesammelte Schriften von K. Marx und F. Engels. Von Mai 1848 bis Oktober 1850“]. — In : Aus dem literarischen Nachlass von K. Marx, F. Engels und F. Lassalle. Hrsg. von F. Mehring. Bd. III. Gesammelte Schriften von K. Marx und F. Engels. Von Mai 1848 bis Oktober 1850. Stuttgart, Dietz, 1902, S. 3—86, 268—270. — 10.
- [Die Rezension des Buches :] Josef Dietzgen. Erkenntnis und Wahrheit. — „Die Neue Zeit“, Feuilleton der „Neuen Zeit“, Stuttgart, 1907—1908, Jg. 26, Bd. 2, N. 5 u. 6, 19. Juni, S. 430—432. — 257—258.
- *Die Welträtsel*. — „Die Neue Zeit“, Stuttgart, 1899—1900, Jg. XVIII, Bd. I, N 14, S. 417—421. — 373.
- „*Mind*“, London — Edinburgh, 1897, vol. VI, N 22, April, p. 204—227. — 230.
- 1906, vol. XV, N 57, January, p. 13—31 ; N 58, April, p. 149—160. — 65—67, 149.
- „*The Monist*“, Chicago. — 231.
- 1902, vol. XIII, N 1, October, p. 24—37. — 231.
- 1903, vol. XIII, N 3, April, p. 321—330. — 283.
- 1906, vol. XVI, N 1, January, p. 120—123. — 232.
- 1906, vol. XVI, N 2, April, p. 161—168, 320. — 231.
- 1906, vol. XVI, N 3, July, p. 331—356. — 232.

- 1907, vol. XVII, N 4, October, p. 516—540. — 284.
- Morgan, C. L. The Grammar of Science.* — „Natural Science“, London — New York, 1892, vol. I, N 4, June, p. 300—308. — 186.
- „Natural Science“, London — New York, 1892, vol. I, N 4, June, p. 300—308; N 6, August, p. 453—457. — 186.
- „Nature“, London — New York. — 92.
- 1892, vol. 46, N 1186, July, 21, p. 269. — 92.
- „Die Neue Zeit“, Stuttgart, 1892—1893, Jg. XI, Bd. I, N 1, S. 15—20; N 2, S. 42—51. — 25, 104—113.
- 1899—1900, Jg. XVIII, Bd. I, N 14, S. 417—421. — 373.
- 1906—1907, Jg. 25, Bd. 2, N 52, S. 858—864. — 260.
- Feuilleton der „Neuen Zeit“, Stuttgart, 1907—1908, Jg. 26, Bd. 2, N 5 u. 6, 19. Juni, S. 430—432. — 258.
- 1908, Jg. 26, Bd. 2, N 44, S. 650—654. — 258.
- „The Open Court“, Chicago. — 231.
- Ostwald, W. Vorlesungen über Naturphilosophie.* Gehalten im Sommer 1901 an der Universität Leipzig. 2. Aufl. Leipzig, Veit, 1902. XIV, 457 S. — 239, 282.
- *Vorwort [zum Buch: „Vorlesungen über Naturphilosophie“].* — In: Ostwald, W. Vorlesungen über Naturphilosophie. Gehalten im Sommer 1901 an der Universität Leipzig. 2. Aufl. Leipzig, Veit, 1902, S. V—VII. — 282.
- Pearson, K. The Grammar of Science.* 2-d ed., rev. a. enl. London, Black, 1900. XVIII, 548 p. — 45, 46, 89, 145, 147, 161, 185, 270, 280.
- Petzoldt, J. Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung.* Bd. 1—2. Leipzig, Teubner, 1900—1904. 2 Bd. — 127—162.
- Bd. 1. Die Bestimmtheit der Seele. 1900. XIV, 356 S. — 49, 59—60, 89, 163—165, 361, 364.
- Bd. 2. Auf dem Wege zum Dauernden. 1904. VIII, 341 S. — 49, 73, 75, 147, 152, 176, 215, 226, 229, 335, 364.

- *Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus*. Leipzig, Teubner, 1906. X, 152 S. (Aus Natur und Geisteswelt. Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen. 133. Bändchen). — 6, 127, 165, 215.
- „*The Philosophical Review*“, Boston — New York — Chicago, 1897, vol. VI, N 5, September, p. 521—528. — 187.
- New York — London, 1905, vol. XIV, N 5, September, p. 535—562. — 196.
- „*Philosophische Studien*“, Leipzig, 1895—1896, Bd. 12, Hft. 3, S. 307—408; 1896—1897, Bd. 13, Hft. 1, S. 1—105; Hft. 3, S. 323—433. — 55, 64, 70, 87, 149, 160, 220.
- Pillon, F. Introduction [en tête du livre : Hume, D. Traité de la nature humaine]*. — In : Hume, D. Traité de la nature humaine. (Livre premier ou de l'entendement). Trad. pour la première fois par Ch. Renouvier et F. Pillon. Essais philosophiques sur l'entendement. Trad. de M. Corrigée. Avec une introduction par F. Pillon. Paris, Bureau de la critique philosophique, 1878, p. I—LXXII. (Psychologie de Hume). — 27.
- [*Compte rendu du livre :*] Mach, E. La mécanique, exposé historique et critique de son développement, traduit par Emile Bertrand, avec une introduction par E. Picard (in — 8°, A. Hermann; IX, 498). — „*L'Année Philosophique*“, Paris, 1904, An. 15, p. 178—181. — 217.
- Plechanow, G. V. Josef Dietzgen*. — In : Dietzgen, J. Erkenntnis und Wahrheit. Des Arbeiterphilosophen universelle Denkweise und naturmonistische Anschauung über Lebenskunst, Ökonomie, Philosophie, Religion und Sozialismus. Zu seinem zwanzigsten Todestag gesam. u. hrsg. von E. Dietzgen. Stuttgart, Dietz, 1908, S. 359—393. — 258.
- Poincaré, H. La valeur de la science*. Paris, Flammarion, [1905]. 278 p. (Bibliothèque de philosophie scientifique). — 45, 166, 185, 263, 306.
- Poincaré, L. La physique moderne. Son évolution*. Paris, Flammarion, [1906]. 311 p. (Bibliothèque de philosophie scientifique). — 311.
- Ramsay, W. Essays Biographical and Chemical*. London, Constable, 1908. 247 p. — 327.
- Rapports présentés au Congrès international de physique*. — vezi Travaux du Congrès international de physique.

- Rau, A. Empfinden und Denken. Eine physiologische Untersuchung über die Natur des menschlichen Verstandes.* Giessen, Roth, 1896. II, 385 S. — 243.
- *Ludwig Feuerbachs Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart.* Leipzig, Barth, 1882. IV, 249 S. — 206.
- Rehmke, J. Philosophie und Kantianismus.* Ein Vortrag. Eisenach, Rasch u. Coch, 1883. 24 S. — 319, 365.
- *Die Welt als Wahrnehmung und Begriff.* Eine Erkenntnistheorie. Berlin, Reimer, 1880. VIII, 323 S. — 204, 218.
- „*Revue de Philosophie*“, Paris, 1907, An. 6, t. XI, N 10, p. 398—402. — 150.
- „*Revue générale des sciences pures et appliquées*“, Paris, 1895, An. 6, N 23, 15 décembre, p. 1030—1031. — 311.
- 1905, An. 16, N 6, 30 mars, p. 257—276. — 271.
- „*Revue Néo-Scholastique*“, Louvain, 1907, [N 2], février, p. 50—64 ; [N 3], mars, p. 166—182. — 41—42, 54, 149.
- „*Revue philosophique de la France et de l'étranger*“, Paris, 1888, An. 13, vol. XXVI, août, p. 199—203. — 230.
- Rey, A. Préface [du livre : „La théorie de la physique...“].* — In : Rey, A. *La théorie de la physique chez les physiciens contemporains.* Paris, Alcan, 1907, p. I—V. — 264, 267, 306.
- *La théorie de la physique chez les physiciens contemporains.* Paris. Alcan, 1907. V, 412 p. — 263—267, 271, 274, 306, 313, 320.
- Riehl, A. Logik und Erkenntnistheorie.* — In : *Systematische Philosophie von W. Dilthey, A. Riehl, W. Wundt u. a.* Berlin — Leipzig, Teubner, 1907, S. 73—102. (Die Kultur der Gegenwart. T. 1, Abt. VI). — 149.
- Righi, A. Einleitung [zum Buch : „Die moderne Theorie der physikalischen Erscheinungen“].* — In : Righi, A. *Die moderne Theorie der physikalischen Erscheinungen.* (Radioaktivität, Ionen, Elektronen). Aus dem Italienischen übersetzt von B. Dessau. 2. Aufl. Leipzig, Barth, 1908, S. 1—3. — 273.
- *Die moderne Theorie der physikalischen Erscheinungen.* (Radioaktivität, Ionen, Elektronen). Aus dem Italienischen übersetzt von B. Dessau. 2. Aufl. Leipzig, Barth, 1908. 253 S. — 273, 274.

- *Neuere Anschauungen über die Struktur der Materie*. Vortrag, gehalten zu Parma am 25. Oktober 1907. Autorisierte Übersetzung von F. Fraenckel. Leipzig, Barth, 1908. 54 S. — 271.
- Rodier, G. [*Compte rendu du livre* :] Karl Pearson. — *The Ethics of Freethought: a selection of essays and lectures*. — 1 vol. in — 8°, 446 p.; Londres, Fischer Unwin, 1888. — „*Revue philosophique de la France et de l'étranger*“, Paris, 1888, An. 13, vol. XXVI, août, p. 199—203. — 230.
- Rücker, A. W. *The British Association at Glasgow*. Inaugural Address — „*The Scientific American. Supplement*“, New York, 1901, N 1345, October 12, p. 21561—21562; N 1346, October 19, p. 21571—21573. — 285, 288.
- Ryle R. J. *Professor Lloyd Morgan on the „Grammar of Science“*. — „*Natural Science*“, London — New York, 1892, vol. I, N 6, August, p. 453—457. — 187.
- Schmidt, H. *Der Kampf um die „Welträtsel“*. Ernst Haeckel, die „Welträtsel“ und die Kritik. Bonn, Strauss, 1900, VI, 64 S. — 366.
- Schubert-Soldern, R. *Einleitung [zum Buch: „Das menschliche Glück und die soziale Frage“]*. — In: Schubert-Soldern, R. *Das menschliche Glück und die soziale Frage*. Tübingen, Laupp, 1896, S. IV—XXXIV. — 221.
- *Grundlagen einer Erkenntnistheorie*. Leipzig, Fues (Reisland), 1884. IV, 349 S. — 216, 219, 222.
- Schubert-Soldern, R. *Das menschliche Glück und die soziale Frage*. Tübingen, Laupp, 1896. XXXIV, 351 S. — 71, 216, 218, 221, 258, 340.
- *Über Transcendenz des Objects und Subjects*. Leipzig, Fues (Reisland), 1882. 97 S. — 215, 222.
- [Schulze, G. E.] *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie*. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik. [Helmstedt], 1792. 16, 445 S. — 140, 141, 188, 200, 201.
- Schuppe, W. *Die Bestätigung des naiven Realismus*. Offener Brief an... R. Avenarius. — „*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*“, Leipzig, 1893, Jg. 17. Hft. 3, S. 364—388. — 66, 72, 73, 216, 220, 221, 237, 339.

- *Erkenntnistheoretische Logik*. Bonn, Weber (Flittner), 1878. X, 700 S. — 251.
- *Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik*. Berlin, Gaertner, 1894. VIII, 186 S. — 214.
- *Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie*. Breslau, Koebner, 1881. X, 400 S. — 218—219.
- *Die immanente Philosophie und Wilhelm Wundt*. — „Zeitschrift für immanente Philosophie“, Berlin, 1896, Bd. II. — 218, 220.
- Schwegler, A. *Geschichte der Philosophie in Umriss*. Ein Leitfaden zur Übersicht. 15. Aufl. Stuttgart, Frommann, [1891]. 397 S. — 130.
- „*The Scientific American. Supplement*“, New York, 1901, N 1345, October 12, p. 21561—21562; N 1346, October 19, p. 21571—21573. — 286—289.
- Smith, N. *Avenarius' Philosophy of Pure Experience*. — „Mind“, London — Edinburgh, 1906, vol. XV, N 57, January, p. 13—31; N 58, April, p. 149—160. — 65—67, 88, 149.
- Snyder, K. *Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft nach den Ergebnissen der neuesten Forschungen*. Autorisierte deutsche Übersetzung von H. Kleinpeter. Leipzig, Barth, 1905. VII, 306 S. — 371.
- *The World Machine*. The first phase: the cosmic mechanism. London — New York a. o., Longmans a. Green, 1907. XVI, 488 p. — 371.
- „*Le Socialiste*“, Paris, 1900, N 78, 25 février, p. 1. — 208.
- Sorel, G. *Les préoccupations métaphysiques des physiciens modernes*. Avant-propos de J. Benda. Paris, [1907]. 93 p. — 306.
- Stallo, J. B. *Die Begriffe und Theorien der modernen Physik*. Nach der 3. Aufl. des englischen Originals übersetzt u. hrsg. von H. Kleinpeter. Mit einem Vorwort von E. Mach. Leipzig, Barth, 1901. XX, 332 S. — 324.
- *The Concepts and Theories of Modern Physics*. London, Trench, 1882, 313 p. — 324.
- *General Principles of the Philosophy et Nature*. With an outline of some of its recent development among the Germans, embra-

- cing the philosophical systems of Schelling and Hegel and Oken's system of nature. Boston, Grosby a. Nichols, 1848. XII, 520 p. — 324.
- *La matière et la physique moderne*. Avec une préface sur la théorie atomique par C. Friedel. Paris, Alcan, 1884. XVI, 243, 32 p. — 324.
- Starcke, C. N. Ludwig Feuerbach*. Stuttgart, Enke, 1885. XVII, 288 S. — 211.
- Systematische Philosophie von W. Dilthey, A. Riehl, W. Wundt u. a.* Berlin — Leipzig, Teubner, 1907. VIII, 432 S. (Die Kultur der Gegenwart. T. 1, Abt. VI). — 149, 174, 197.
- Thomson, J. J. The Corpuscular Theory of Matter*. London, Constable, 1907. VI, 172 p. — 271.
- Travaux du Congrès international de physique réuni à Paris en 1900*, sous les auspices de la Société française de physique, rassemblés et publiés par Ch. Ed. Guillaume et L. Poincaré. T. IV. Procès-Verbaux. — Annexes. — Liste des membres. Paris, Gauthier-Villars, 1901. 169 p. — 311.
- Ueberweg, F. Grundriss der Geschichte der Philosophie*. T. 4. Das neunzehnte Jahrhundert. 9-te, mit einem Philosophen- und Literatoren Register vers. Aufl., hrsg. von M. Heinze. Berlin, Mittler, 1902. VIII, 625 S. — 197.
- Van Cauwelaert, F. L'empirio-criticisme de Richard Avenarius*. „Revue Néo-Scholastique“, Louvain, 1907, [N 2], février, p. 50—64; [N 3], mars, p. 166—182. — 41, 54, 149.
- Vaubel, W. Lehrbuch der theoretischen Chemie*. In zwei Bänden. Bd. 2. Zustandsänderungen und chemische Umsetzungen. Berlin, Springer, 1903, XXI, 793 S. — 302.
- „*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*“, Leipzig, 1893, Jg. 17, Hft. 3, S. 364—388. — 66, 73, 215, 237.
- 1894, Jg. 18, Hft. 1, S. 1—28, 29—31. — 215.
- 1894, Jg. 18, Hft. 2, S. 137—161; Hft. 4, S. 400—420; 1895, Jg. 19, Hft. 1, S. 1—18; Hft. 2, S. 129—145. — 50, 60, 71, 73, 144.
- 1895, Jg. 19, Hft. 3, S. 378—390. — 330—334.
- 1896, Jg. 20, Hft. 1, S. 55—86; Hft. 2, S. 191—225; Hft. 3, S. 261—301. — 75.

- 1898, Jg. 22, Hft. 1, S. 45—95 ; Hft. 2, S. 190—214 ; Hft. 3, S. 267—293. — 60, 152.
- Ward, J. *Naturalism and Agnosticism*. The Gifford lectures delivered before the University of Aberdeen in the years 1896—1898. 3-d. ed. Vol. I—II. London, Black, 1906. 2 vol.
- Vol. I. XX, 333 p. — 174, 213, 289, 291—293.
- Vol. II. XIII, 294 p. — 88, 212—214, 291.
- Willy, R. *Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt*. — „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“, Leipzig, 1896, Jg. 20. Hft. 1, S. 55—86 ; Hft. 2, S. 191—225 ; Hft. 3, S. 261—301. — 75, 76.
- *Das erkenntnistheoretische Ich und der natürliche Weltbegriff*. — „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“, Leipzig, 1894, Jg. 18, Hft. 1, S. 1—28. — 215.
- *Gegen die Schulweisheit*. Eine Kritik der Philosophie. München, Langen Verl. für Literatur u. Kunst, 1905. 219 S. — 41, 54, 69, 75, 90, 165, 217, 364, 370, 372.
- Wundt, W. *Metaphysik*. — In : Systematische Philosophie von W. Dilthey, A. Riehl, W. Wundt u. a. Berlin — Leipzig, Teubner, 1907, S. 103—137. (Die Kultur der Gegenwart. T. 1, Abt. VI). — 174, 197.
- *Über naiven und kritischen Realismus*. — „Philosophische Studien“, Leipzig, 1895—1896, Bd. 12, Hft. 3, S. 307—408 ; 1896—1897, Bd. 13, Hft. 1, S. 1—105 ; Hft. 3, S. 323—433. — 56, 57, 64, 70, 87, 88, 149, 221.
- „Zeitschrift für immanente Philosophie“, Berlin, 1895, Bd. I, Hft. 1, S. 1—10. — 217.
- 1896, Bd. II. — 217, 221.
- Ziehen, Th. *Psychophysiologische Erkenntnistheorie*. Jena, Fischer, 1898. 105 S. — 229.
- *Vorrede [zum Buch : „Psychophysiologische Erkenntnistheorie“]*. — In : Ziehen, Th. *Psychophysiologische Erkenntnistheorie*. Jena, Fischer, 1898. S. 1. — 229.
-

INDICE DE NUME

A

Adickes, Erich (1866—1928) — filozof neokantian german, din 1898 profesor la Universitatea din Kiel, din 1902 la cea din Münster și din 1904 la cea din Tübingen. Combătînd materialismul, el afirma că materia nu există în mod obiectiv, că ea este un „produs al spiritului nostru“, „o stare a conștiinței“, iar atomii nu sînt decît noțiuni auxiliare ale intelectului; el nega posibilitatea unei cunoașteri științifice a lumii obiective. A publicat o bibliografie a operelor lui I. Kant apărute în Germania, precum și trei volume „Kant's handschriftlicher Nachlass“, 1911—1914.

Lucrările sale principale sînt: „Kant's Systematik als systembildender Faktor“, 1887; „Kant contra Haeckel“, 1901; „Kant als Naturforscher“, 1924—1925 etc. — 367.

Adler, Friedrich (1879—1960) — social-democrat austriac, unul dintre teoreticienii austromarxismului. Între 1907 și 1911 a fost docent la Universitatea din Zürich; în filozofie, adept al empiriocriticismului; a încercat „să completeze“ marxismul cu filozofia machistă. În afară de articolele pomenite de V. I. Lenin, sînt cunoscute lucrările lui filozofice „Ernst Mach's Überwindung des mechanischen Materialismus“, 1918, și „Engels und Naturwissenschaft“, 1925. În 1910—1911 Adler a fost redactor al ziarului „Volksrecht“, organ al Partidului social-democrat elvețian, apoi secretar al Partidului social-democrat austriac. La 21 octombrie 1916 a împușcat pe primul ministru al Austriei, contele Stürgkh; această faptă a fost calificată de V. I. Lenin ca „un act desperat al unui kautskist“ (Opere, vol. 35, E.S.P.L.P. 1958, pag. 218). Ca reformist în politică, a fost unul dintre organizatorii Internaționalei a II^{1/2} (1921—1923), iar după aceea unul dintre liderii Internaționalei muncitorești socialiste. — 46, 51, 56, 93, 114, 226, 326.

Akselrod, L. I. (Ortodox) (1868—1846) — filozof și critic literar; a participat la mișcarea social-democrată. În 1887 a emigrat în Franța, apoi în Elveția, a intrat în „Uniunea social-democraților ruși din străinătate“; în 1903 a aderat la menșevici. În lucrările sale

a criticat „economismul“, neokantianismul și empiriocriticismul, dar totodată, împărțind concepțiile menșevice ale lui Plehanov și repetând greșelile lui în domeniul filozofiei, a combătut linia bolșevicilor, concepțiile filozofice ale lui Lenin. La începutul anului 1917 a făcut parte din Comitetul Central al menșevicilor, iar după aceea a făcut parte din Comitetul Central al grupului plehanovist „Edinstvo“. Începând din 1918 s-a retras din activitatea politică și s-a ocupat cu munca pedagogică într-o serie de instituții de învățămînt superior. În deceniul al 3-lea al secolului al XX-lea a militat pentru o revizuire mecanicistă a filozofiei marxiste. În ultimii ani ai vieții s-a ocupat cu sociologia artei.

Lucrările sale principale sînt : „Studii filozofice“ (1906), „Karl Marx ca filozof“ (1924), „Dialectica idealistă a lui Hegel și dialectica materialistă a lui Marx“ (1934) și altele. — 388.

Avenarius, Richard (1843—1896) — filozof burghez german, idealist subiectiv, din 1877 profesor la Universitatea din Zürich. În 1876, în lucrarea intitulată „Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses“ („Filozofia ca mod de a concepe lumea potrivit principiului celui mai mic efort“), a formulat tezele fundamentale ale empiriocriticismului, filozofie reacționară care a încercat să reinvie idealismul subiectiv al lui Berkeley și Hume.

Principalele lucrări ale lui Avenarius sînt : „Der menschliche Weltbegriff“ („Concepția umană despre lume“), 1891, și „Kritik der reinen Erfahrung“ („Critica experienței pure“), 1888—1890. Începând din 1877, Avenarius a editat revista „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“. — 13, 18, 20, 31, 34, 41, 49, 59, 68, 80, 89, 109, 124, 159, 168, 191, 198, 209, 215, 229, 244, 329, 345, 356, 370, 377.

B

Baumann, Julius (1837—1916) — profesor de filozofie la Universitatea din Göttingen (din 1869), eclectic, îmbinînd în concepțiile sale idealismul subiectiv cu elemente de materialism. În teoria cunoașterii a fost fenomenalist, susținînd că omul cunoaște numai reprezentările sale, iar nu lucrurile ca atare ; a considerat formele gîndirii și ale intuiției ca apriorice, recunoscînd însă totodată că acestor forme le corespunde ceva în realitatea obiectivă.

Lucrările sale principale sînt : „Philosophie als Orientierung über die Welt“, 1872 ; „Elemente der Philosophie“, 1891 ; „Realwissenschaftliche Begründung der Moral, des Rechts und der Gotteslehre“, 1898. — 196.

Bax, Ernest Belfort (1854—1926) — socialist, istoric și filozof englez. De la începutul penultimului deceniu al secolului trecut a participat la activitatea mai multor organizații socialiste și a fost delegat la o serie de congrese socialiste internaționale. S-a manifestat ca propagandist al marxismului, apărînd materialismul dialectic și

concepția materialistă a istoriei ; în același timp însă a avut greșeli cu caracter idealist (exagerarea rolului „factorului psihologic“ în istorie, interpretarea experienței în spiritul machismului etc.).

După crearea Partidului socialist britanic în 1911, Bax a devenit unul dintre liderii lui ; în timpul primului război mondial s-a situat pe poziții șovine, iar în 1916 a fost exclus din partid împreună cu grupul Hyndman.

Lucrările sale principale sînt : „The Religion of Socialism“, 1886 ; „The Problem of Reality“, 1892 ; „The Roots of Reality“, 1907 etc. — 150.

Bazarov, V. (Rudnev, V. A.)* (1874—1939) — filozof și economist ; începînd din 1896 a participat la mișcarea social-democrată. În 1905—1907 a colaborat la o serie de publicații bolșevice, iar împreună cu I. I. Skvorțov-Stepanov a participat la traducerea „Capitalului“ de Marx (vol. 1—3, 1907—1909). În perioada reacțiunii s-a îndepărtat de bolșevism, a propagat „zidirea de dumnezeu“ și empiriocriticismul și a fost unul dintre principalii reprezentanți ai revizurii machiste a marxismului. V. I. Lenin, demascînd falsificarea filozofiei marxiste de către Bazarov, a spus despre acesta din urmă că este „pe jumătate berkeleyan și pe jumătate humeist de nuanță machistă“ (vezi volumul de față, pag. 108). În 1917 a fost menșevic-internaționalist, unul dintre redactorii ziarului menșevic „Novaia Jizn“ ; a luat atitudine împotriva Revoluției Socialiste din Octombrie. Începînd din 1921 a lucrat la Comisia de stat a planificării. În ultimii săi ani s-a îndeletnicit cu traduceri literare și filozofice.

Lucrările sale principale sînt : „Comunism anarhist și marxism“ (1906), „Pe două fronturi“ (1910), „Știința și religia“ (1910) și altele. — 9, 13, 17, 68, 77, 78, 94, 104, 107, 141, 171, 187, 202, 217, 240, 246, 295, 347, 361.

Bebel, August (1840—1913) — unul dintre cei mai de seamă militanți ai Partidului social-democrat german și ai Internaționalei a II-a. De profesiune strungar. Și-a început activitatea politică în prima jumătate a deceniului al 7-lea al secolului trecut. A fost membru al Internaționalei I. În 1869 a întemeiat, împreună cu W. Liebknecht, Partidul muncitoresc social-democrat din Germania („eisenachienii“) ; a fost ales în repetate rînduri deputat în Reichstag, a luptat pentru calea democratică de unificare a Germaniei, a demascat caracterul reacționar al politicii interne și externe a guvernului kaiserului. În timpul războiului franco-german s-a situat pe poziții internaționaliste ; a sprijinit Comuna din Paris. În ultimul deceniu al secolului trecut și la începutul primului deceniu al acestui secol a luat atitudine împotriva reformismului și revizionismului din rîndurile social-democrației germane. V. I. Lenin considera cuvîntările lui Bebel împotriva bernsteinienilor „un model de apărare a concepțiilor marxiste și de luptă pentru caracterul cu adevărat socialist al

* În paranteză sînt indicate, cu litere cursive, numele adevărate ale persoanelor menționate.

partidului muncitoresc^c (V. I. Lenin. Opere, vol. 19, E.S.P.L.P. 1957, pag. 290). Publicist talentat și bun orator, Bebel a exercitat o puternică influență asupra dezvoltării mișcării muncitorești germane și europene. În ultima perioadă a activității sale, Bebel a comis o serie de greșeli cu caracter centrist (lupta insuficientă împotriva oportuniștilor, supraaprecierea formelor parlamentare de luptă etc.). — 219.

Becher, Erich (1882—1929) — filozof german, din 1909 profesor la Universitatea din Münster, iar din 1916 la cea din München. În teza sa de doctorat „Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften“, 1907, și în alte lucrări din tinerețe s-a situat, după cum spunea V. I. Lenin, pe poziții apropiate de cele ale „unui materialism «timid» și inconsecvent“, criticând concepțiile idealist-subiective ale lui E. Mach și W. Ostwald. Ulterior a trecut pe poziții idealiste, susținând vitalismul.

Lucrările sale principale sînt : „Gehirn und Seele“, 1911 ; „Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwicklung“, 1915 ; „Einführung in die Philosophie“, 1926. — 196, 303, 304.

Becquerel, Antoine-Henri (1852—1908) — fizician francez, din 1889 membru al Academiei de Științe din Paris, din 1895 profesor la Școala politehnică ; autor al unei serii de lucrări în domeniul opticii, electricității, magnetismului, fotochimiei, electrochimiei și meteorologiei. În 1896 a descoperit fenomenul radioactivității. — 260.

Becquerel, Jean (1878—1953) — fizician francez, din 1946 membru al Academiei de Științe din Paris ; fiul lui A. H. Becquerel. A lucrat în diferite domenii ale fizicii. Împreună cu savantul olandez H. Kamerlingh Onnes a cercetat fenomenele care se produc în diferite substanțe așezate într-un câmp magnetic la temperatura aerului lichid și a hidrogenului lichid. — 297.

Beesley, Edward Spencer (1831—1915) — istoric și filozof pozitivist englez, între 1859 și 1893 profesor de istorie la Universitatea din Londra. Popularizator al ideilor lui A. Comte în Anglia și traducător al operelor lui în limba engleză. La 28 septembrie 1864 a prezidat mitingul din Londra la care a fost adoptată hotărîrea cu privire la întemeierea Asociației Internaționale a Muncitorilor (Internaționala I). Din 1893 a redactat revista „Positivist Review“. — 354.

Belтов, N. — *vezi* Plehanov, G. V.

Bentley, J. Madison (n. 1870) — psiholog și filozof american, din 1912 profesor la Universitatea din Cornwall. — 187.

Berkeley, George (1685—1753) — filozof reacționar englez, idealist subiectiv, episcop al bisericii anglicane. Negînd existența materiei, „a substanței corporale“, Berkeley considera că lucrurile sînt combinații de senzații. În dorința de a evita solipsismul, care atribuie numai

Eului individual o existență reală, Berkeley afirma că există un spirit divin universal, care ar stabili legile naturii, precum și regulile și limitele cunoașterii lor de către om. Filozofia lui Berkeley a fost unul dintre izvoarele teoretice ale empiriocriticismului și ale unei serii de alte orientări din filozofia burgheză reacționară.

Lucrările sale principale sînt : „An Essay towards a New Theory of Vision“, 1709 ; „A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge“, 1710 ; „Three Dialogues between Hylas and Philonous“, 1713. — 14—18, 19—24, 25, 28, 30, 34, 35, 40, 58, 78, 88, 101, 111, 120, 201, 206, 229, 256, 311.

Berman, I. A. (1868—1933) — social-democrat ; jurist și filozof. A participat de la sfîrșitul penultimului deceniu al secolului trecut la activitatea organizațiilor social-democrate ; în perioada primei revoluții ruse a aderat mai întîi la menșevici, apoi la bolșevici. A fost unul dintre autorii culegerii revizioniste „Eseuri asupra filozofiei marxiste“ (1908) ; a scris o serie de lucrări de filozofie, în care a procedat la o revizuire a materialismului dialectic : „Dialectica în lumina teoriei contemporane a cunoașterii“ (1908), „Esența pragmatismului“ (1911) și altele. Concepțiile filozofice ale lui Berman reprezentau un amestec eclectic de materialism metafizic și pragmatism.

După Revoluția Socialistă din Octombrie a intrat în P.C. (b) din Rusia, a fost profesor la o serie de instituții de învățămînt superior și la Universitatea comunistă „I. M. Sverdlov“. — 9—10, 94, 194, 324, 347.

Biedermann, Alois Emanuel (1819—1885) — pastor protestant, din 1850 profesor de teologie la Universitatea din Zürich. Concepțiile sale erau influențate de filozofia religiei a lui Hegel, în spiritul căreia a căutat să fundamenteze religia creștină, care, după părerea lui, reprezintă legătura dintre „spiritul infinit“ — Dumnezeu — și „spiritul finit“ — omul.

Lucrările sale principale sînt : „Unsere junghegelsche Weltanschauung...“, 1849 ; „Christliche Dogmatik“, 1869. — 218.

Bismarck, Otto Eduard Leopold (1815—1898) — om de stat și diplomat al Prusiei și al Germaniei, primul cancelar al Imperiului german, supranumit „cancelarul de fier“. În 1862 a fost numit prim-ministru și ministru de externe al Prusiei. Scopul principal pe care l-a urmărit el a fost unirea prin „foc și sabie“ a micilor state germane izolate și crearea unui imperiu german unic sub hegemonia Prusiei iuncherilor. În ianuarie 1871 Bismarck a fost numit cancelar al Imperiului german. Din 1871 pînă în 1890 a condus întreaga politică internă și externă a Germaniei, căreia i-a imprimat o orientare corespunzătoare intereselor iuncherilor proprietari de moșii, străduindu-se totodată să asigure alianța dintre iuncheri și marea burghezie. Nereușind să înăbușe mișcarea muncitorească cu ajutorul legii excepționale împotriva socialiștilor, introdusă de el în 1878, Bismarck a venit cu

un program demagogic de legislație socială, făcînd să se voteze o serie de legi care instituiău pentru unele categorii de muncitori asigurări obligatorii. În martie 1890, Bismarck a demisionat. — 139.

Blei, Franz (1871—1942) — autor, critic și traducător german; în filozofie a fost adeptul lui R. Avenarius. A colaborat la diferite reviste, printre care și reviste socialiste; a scris articole de economie politică; a criticat marxismul de pe poziții machiste. — 330—334.

Blum, Oskar — vezi Rahmetov, N.

Bogdanov, A. (Malinovski, A. A.) (1873—1928) — social-democrat, filozof, sociolog, economist, de profesiune medic. În ultimul deceniu al secolului trecut a participat la activitatea unor cercuri social-democrate (din Tula). După Congresul al II-lea al P.M.S.D.R. a aderat la bolșevici. La Congresul al III-lea al P.M.S.D.R. a fost ales membru al C.C. A făcut parte din redacțiile organelor de presă bolșevice „Vpered” și „Proletarii” și a fost unul dintre redactorii ziarului bolșevic „Novaia Jizn”. A participat la lucrările Congresului al V-lea al P.M.S.D.R. (de la Londra). În anii reacțiunii s-a îndepărtat de bolșevici, devenind lider al otzoviștilor, precum și al grupului „Vpered”, care combătea linia partidului. În filozofie a încercat să creeze un sistem propriu, „empiriomonismul” (variantă a filozofiei idealist-subiective machiste, camuflată printr-o terminologie pseudomarxistă). La consfătuirea din iunie 1909 a redacției lărgite a ziarului „Proletarii”, Bogdanov a fost exclus din partidul bolșevic. După Revoluția Socialistă din Octombrie a fost unul dintre organizatorii și conducătorii „Proletcultului”. Începînd din 1926 a fost director al Institutului de transfuzie a sîngelui, întemeiat de el.

Lucrările principale ale lui Bogdanov, scrise înainte de 1908, au fost analizate de V. I. Lenin în lucrarea sa „Materialism și empirio-criticism”, precum și în scrisoarea către A. M. Gorki din 12 (25) februarie 1908 (vezi Opere, vol. 13, E.S.P.L.P. 1957, pag. 443—450). Ulterior, Bogdanov, rămînînd pe poziții idealiste, a scris lucrări filozofice ca: „Filozofia experienței vii” (1913), „Știința despre conștiința socială” (1914), „Știința organizatorică universală (tectologia)” (1913—1922) și altele. — 6, 9, 41, 51, 60, 84, 90, 119, 130, 137, 150, 169, 189, 202, 217, 231, 246, 273, 280, 285, 300, 315, 318, 338, 347, 352, 363.

Bolin, Wilhelm Andreas (1835—1924) — istoric și filozof materialist finlandez, adept al lui Feuerbach, din 1869 profesor la Universitatea din Helsingfors. Împreună cu F. Jodl a reeditat operele lui Feuerbach.

Lucrările sale principale sînt: „Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen”, 1891; „Spinoza”, 1894, și altele. — 206.

Boltzmann, Ludwig (1844—1906) — fizician austriac, din 1885 membru al Academiei de Științe din Viena, profesor la Universitatea

din Graz (1869—1889), la cea din München (1889—1894), din Leipzig (1900—1902) și din Viena (1894—1900 și 1902—1906). Pentru dezvoltarea fizicii au avut o deosebită importanță lucrările sale asupra teoriei radiației, precum și cercetările sale clasice în domeniul teoriei cinetice a gazelor și al interpretării statistice a celui de-al doilea principiu al termodinamicii, care au dat o lovitură teoriei idealiste a așa-numitei morți termice a universului. Boltzmann a manifestat un mare interes pentru filozofie, ținând în ultimii ani ai vieții sale prelegeri de filozofie a naturii. În domeniul filozofiei s-a situat pe pozițiile materialismului mecanicist și a criticat idealismul subiectiv al adepților lui Mach și al „energeticii” lui W. Ostwald. „Boltzmann se teme, firește — scria V. I. Lenin —, să se declare materialist și chiar specifică în mod expres că nu este cîtuși de puțin împotriva existenței lui Dumnezeu. Dar teoria sa gnoseologică este în esență o teorie materialistă...” (vezi volumul de față, pag. 300).

Lucrările sale principale sînt : „Vorlesungen über Gastheorie”, 1896—1898 ; „Vorlesungen über die Prinzipie der Mechanik”, 1897, și altele. — 93, 274, 300, 302, 311.

Boyle, Robert (1627—1691) — chimist și fizician englez ; între 1680 și 1691 a fost președintele Societății Regale din Londra. A elaborat metoda experimentală în chimie, a dat pentru prima oară o definiție științific fundamentată a noțiunii de element chimic, a încercat să definească din punct de vedere teoretic obiectul și sarcinile chimiei și să introducă în chimie ideile atomisticii mecaniciste. În 1662 a stabilit împreună cu R. Townley legea potrivit căreia volumul aerului este invers proporțional cu presiunea și care ulterior a fost denumită legea Boyle-Mariotte. Concepțiile filozofice ale lui Boyle reprezintă o îmbinare de elemente ale materialismului mecanicist și de idei teologice.

Opera fundamentală a lui Boyle este : „The Sceptical Chemist”, 1661. — 134.

Brunetière, Ferdinand (1849—1906) — critic și istoric literar francez ; a încercat să aplice în istoria literaturii metodele științelor naturii, îndeosebi teoria evoluționistă a lui Darwin. În politică, Brunetière a fost conservator, iar mai târziu reacționar fățiș, care milita pentru reînvierea puterii bisericii catolice.

Lucrările sale principale sînt : „Études critiques sur l'histoire de la littérature française”, 1880—1907 ; „Histoire et littérature”, 1884—1886, și altele. — 319.

Büchner, Friedrich Karl Christian Ludwig (1824—1899) — filozof burghez german, unul dintre principalii reprezentanți ai materialismului vulgar, reformist burghez ; de profesiune medic. Din 1852 a fost docent la catedra de medicină legală de la Universitatea din Tübingen. În lucrarea sa principală, „Kraft und Stoff” („Forță și materie”), 1855, el a făcut o expunere sistematică a materialismului vulgar. Punînd la baza concepției sale despre lume științele naturii, Büchner ignora însă dialectica și căuta să reînvie concepțiile meca-

ciste asupra naturii și societății. În anii care au urmat a fost medic la Darmstadt. A scris : „Der Mensch und seine Stellung in der Natur...”, 1869, „Darwinismus und Sozialismus”, 1894, și alte lucrări. — 40, 247, 248, 346, 349, 354.

Bulgakov, S. N. (1871—1944) — economist burghez, filozof idealist. În ultimul deceniu al secolului trecut a fost „marxist legal” ; la începutul primului deceniu al secolului nostru a încercat să revizuiască doctrina lui Marx în problema agrară, căutînd să explice prin așa-zisa „lege a fertilității descrescînde a solului” pauperizarea maselor populare. După revoluția din 1905—1907 a aderat la cadeți, a propovăduit misticismul filozofic și a colaborat la culegerea „Vehi”, care avea un caracter contrarevoluționar. Din 1918 preot ortodox ; în 1922 a fost expulzat pentru activitate contrarevoluționară ; în străinătate a desfășurat o propagandă dușmănoasă împotriva U.R.S.S.

Principalele sale lucrări sînt : „Capitalismul și agricultura” (1900) ; culegerea intitulată „Două orașe” (1911), „Filozofia economiei” (1912) și altele. — 367.

C

Carstanjen, Friedrich — profesor de filozofie la Universitatea din Zürich (din 1896), machist, discipol al lui R. Avenarius, după moartea căruia (1896) a continuat să editeze revista „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie”.

Lucrările sale principale sînt : „Richard Avenarius, biomechanische Grundlegung der reinen allgemeinen Erkenntnistheorie. Eine Einführung in die Kritik der reinen Erfahrung”, 1894, și articolul citat de V. I. Lenin „Der Empiriokritizismus...”, 1898. — 60, 147, 152, 153.

Carus, Paul (1852—1919) — filozof reacționar american, idealist subiectiv și mistic ; a editat din 1887 revista „The Open Court” și din 1890 „The Monist”. „Monismul” filozofic al lui Carus se reducea la încercarea de a împăca religia cu știința și la propagarea budismului.

Lucrările sale principale sînt : „The Soul of Man”, 1891 ; „The Gospel of Buddha”, 1894 ; „The Foundations of Mathematics”, 1908, și altele. — 232, 238, 284, 361.

Cauwelaert — vezi Van Cauwelaert.

Cernîșevski, N. G. (1828—1889) — mare democrat-revoluționar rus, om de știință, scriitor, critic literar, unul dintre precursorii de seamă ai social-democrației ruse. Cernîșevski a fost inspiratorul și conducătorul ideologic al mișcării democrat-revoluționare din deceniul al 7-lea al secolului trecut din Rusia. Ca socialist-utopist, el considera că este posibilă trecerea la socialism prin intermediul obștii țărănești, dar în același timp, ca democrat-revoluționar, „a știut să exercite o

influență în spirit revoluționar asupra tuturor evenimentelor politice ale epocii sale, ...a propagat, trecînd peste obstacolele și barierele cenzurii, ideea revoluției țărănești, ideea luptei maselor pentru răsturnarea tuturor vechilor autorități" (V. I. Lenin. Opere, vol. 17, E.S.P.L.P. 1957, pag. 104). Cernîșevski a demască cu vehemență caracterul iobăgîst al „reformei țărănești” din 1861 și a chemat pe țărani la răscoală. În 1862 a fost arestat de guvernul țarist și întemnițat în fortăreața Petropavlovskaia, unde a stat aproape doi ani, iar după aceea a fost condamnat la 7 ani muncă silnică și deportare pe viață în Siberia, de unde a fost eliberat abia pe la sfîrșitul vieții. El a rămas pînă în ultima clipă un luptător înflăcărat împotriva inegalității sociale, împotriva tuturor formelor de manifestare a asupririi politice și economice.

Deosebit de mari sînt meritele lui Cernîșevski în dezvoltarea filozofiei materialiste ruse. Concepțiile lui filozofice reprezintă o culme a întregii filozofii materialiste premarxiste. Materialismul lui a avut un caracter revoluționar, eficient. Cernîșevski a criticat cu toată tăria diferitele teorii idealiste și s-a străduit să prelucreze în spirit materialist dialectica lui Hegel. În domeniul economiei politice, al esteticii, al criticii literare și al istoriei, Cernîșevski a dat adevărate exemple de abordare dialectică a realității. K. Marx, care a studiat operele lui Cernîșevski, le-a acordat o înaltă prețuire și l-a numit pe Cernîșevski un mare savant rus. Lenin a scris despre Cernîșevski, că „este singurul autor rus cu adevărat mare care a știut să se mențină din deceniul al 6-lea al secolului trecut și pînă în 1888 la nivelul unui materialism filozofic integral... Dar Cernîșevski n-a știut, sau mai bine zis n-a putut, datorită stării înapoiate a vieții din Rusia, să se ridice la nivelul materialismului dialectic al lui Marx și Engels” (vezi volumul de față, pag. 379—380).

Cernîșevski este autorul unei serii întregi de lucrări strălucite în domeniul filozofiei, economiei politice, istoriei, eticii și esteticii. Lucrările lui de critică literară au avut o uriașă influență asupra dezvoltării artei și literaturii ruse. Romanul lui Cernîșevski „Ce-i de făcut?” (1863) a contribuit la educarea multor generații de revoluționari din Rusia și din străinătate. — 377, 378, 380.

Cernov, V. M. (1876—1952) — unul dintre liderii și teoreticienii partidului eserilor. În 1902—1905 a fost redactor al ziarului „Revoluționaia Rossiia”, organ central al socialiștilor-revoluționari. A publicat o serie de articole îndreptate împotriva marxismului, în care încerca să demonstreze că teoria lui Marx nu este aplicabilă agriculturii. Cernov a îmbinat în lucrările sale teoretice idealismul subiectiv și eclecticismul cu revizionismul și cu ideile utopice ale narodnicilor; el a încercat să opună socialismului științific „socialismul constructiv” burghezo-reformist. După revoluția burghezo-democratică din februarie 1917 a fost ministru al agriculturii în Guvernul provizoriu burghez și organizator al unor crunte represiuni împotriva țăranilor care trecuseră la ocuparea pămînturilor moșierești. După Revoluția Socialistă din Octombrie a fost unul dintre organizatorii rebeliunilor

antisovietice. În 1920 a emigrat în străinătate, unde a continuat să desfășoare o activitate antisovietică. — 13, 94, 95, 97, 98, 108, 114, 127, 136, 189, 195, 210, 217, 221, 329.

Clifford, William Kingdom (1845—1879) — matematician englez, din 1871 profesor de matematică la Universitatea din Londra. În filozofie a fost un adept al idealismului subiectiv. Concepțiile lui Clifford au fost dezvoltate de K. Pearson. — 235.

Cohen, Hermann (1842—1918) — filozof idealist german, matematician, întemeietor al școlii neokantiene de la Marburg. Ca idealist militant, a propovăduit ideea fățiș religioasă a unui „dumnezeu creator“. Sub influența ideilor lui Cohen s-a format așa-zisul „socialism etic“, ai cărui reprezentanți (E. Bernstein, K. Vorländer și alții) au procedat la o revizuire neokantiană a marxismului.

Lucrările sale principale sînt : „Kant's Theorie der reinen Erfahrung“, 1871 ; „System der Philosophie“, 1902—1912 ; „Religion und Sittlichkeit“, 1907, și altele. — 295—296, 298, 306, 313, 322.

Comte, Auguste (1798—1857) — filozof și sociolog burghez francez, întemeietor al pozitivismului. Comte considera că sarcina științei constă în descrierea datelor experienței, că întreaga istorie a cunoașterii este un proces în care se succed trei stadii sau metode ale spiritului uman : stadiul teologic, stadiul metafizic și cel pozitiv ; prin prisma aceleiași așa-zise „legi“ a celor trei stadii privea el și istoria societății, afirmînd că stadiul științific-industrial — capitalismul — ar încununa întreaga dezvoltare socială a omenirii. Ridicîndu-se împotriva teologiei, el propovăduia totodată necesitatea unei noi religii, cultul „Ființei supreme“, pe care el o identifica cu genul uman ; adversar al revoluției și al socialismului, Comte considera că idealul social constă în realizarea unei armonii între interesele de clasă ale capitaliștilor și cele ale muncitorilor. K. Marx și F. Engels au criticat cu asprime concepțiile filozofice reacționare ale lui Comte, care au exercitat o influență considerabilă asupra dezvoltării ulterioare a filozofiei burgheze.

Lucrările principale ale lui Comte sînt : „Cours de philosophie positive“, 1830—1842 ; „Système de politique positive...“, 1851—1854 etc. — 210, 354.

Condillac, Etienne Bonnot de (1715—1780) — filozof senzualist și deist francez, preot catolic. Dezvoltînd senzualismul materialist al lui J. Locke, Condillac a criticat teoria idealistă a ideilor înnăscute. Senzualismul lui a fost unul dintre izvoarele teoretice ale doctrinei materialiştilor francezi din secolul al XVIII-lea, care, recunoscînd valoarea laturii pozitive a doctrinei lui Condillac, l-au criticat în același timp pentru concesiile făcute idealismului și agnosticismului.

Lucrările sale principale sînt : „Essai sur l'origine des connaissances humaines“, 1746 ; „Traité des systèmes, où l'on en démêle les inconvénients et les avantages“, 1749 ; „Traité des sensations“, 1754, și altele. — 28.

Cornelius, Hans (1863—1947) — filozof burghez german, idealist subiectiv, din 1903 profesor la Universitatea din München, iar din 1910 la cea din Frankfurt pe Main. A căutat să completeze machismul cu filozofia imanenților și cu pragmatismul lui W. James; concepțiile sale reprezintă o verigă intermediară între machism și neopozitivism.

Lucrările sale principale sînt: „Einleitung in die Philosophie“, 1903; „Transzendente Systematik“, 1916, și altele. — 224—225, 226, 238, 361.

Соржу, Marie-Alfred (1841—1902) — fizician francez, din 1878 membru al Academiei de Științe din Paris. Este cunoscut prin numeroasele sale cercetări din domeniul opticii, fizicii cristalelor și al spectrografiei. În filozofie a fost un adept al materialismului științific-naturalist. — 311.

D

D'Alembert, Jean Le Rond (1717—1783) — matematician și filozof iluminist francez; din 1741 membru al Academiei de Științe de la Paris. Din 1751 a lucrat, împreună cu D. Diderot, la întocmirea și redactarea materialelor pentru „Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers“; a scris studiul introductiv la această enciclopedie, „Discours préliminaire de l'Encyclopédie“ (1751); a avut în atribuția sa secțiunile de matematică și fizică ale enciclopediei; în 1757, din cauza persecuțiilor reacțiunii, a încetat să colaboreze la editarea enciclopediei. Principalele cercetări matematice ale lui D'Alembert privesc teoria ecuațiilor diferențiale. În domeniul filozofiei, D'Alembert a fost un materialist inconsecvent: recunoscînd existența obiectivă a lucrurilor materiale, el se îndoia de posibilitatea cunoașterii esenței lor, iar pentru a explica fenomenele de conștiință admitea că în om există o substanță imaterială etc.

Lucrarea sa principală în domeniul filozofiei este „L'essai sur les éléments de philosophie...“, 1759. — 28, 30.

Darwin, Charles Robert (1809—1882) — mare savant englez, întemeietorul biologiei materialiste, al teoriei evoluționiste despre originea speciilor. Pe baza unui vast material științific, Darwin a fundamentat pentru prima oară teoria dezvoltării naturii vii, demonstrînd că lumea organică se dezvoltă trecînd de la forme mai simple la forme mai complexe, că apariția formelor noi, ca și dispariția celor vechi, este rezultatul unei dezvoltări firești. Piatra unghiulară a darwinismului o constituie teoria formării speciilor prin selecție naturală și artificială. Darwin afirmă că organismele posedă variabilitate și ereditate; schimbările care se dovedesc a fi folositoare animalelor sau plantelor în lupta lor pentru existență se consolidează și, acumulîndu-se, se transmit prin ereditate și determină apariția unor noi forme animale și vegetale. „Darwin — scria V. I. Lenin — a pus capăt concepției după care speciile de animale și de vegetale ar fi întîmplătoare, nelegate prin nimic între ele, «create de Dumnezeu»

și neschimbătoare, și a așezat pentru prima oară biologia pe o bază pe deplin științifică, stabilind transformarea speciilor și succesiunea lor..." (Opere complete, vol. 1, Editura politică, 1960, ediția a doua, pag. 138).

K. Marx și F. Engels considerau că teoria lui Darwin este una dintre cele trei mari descoperiri ale științelor naturii din secolul al XIX-lea și vedeau în ea temelia științifică-naturalistă a concepțiilor lor, dar subliniau totodată părțile slabe ale darvinismului, între altele încercarea greșită de a explica lupta pentru existență în natură cu ajutorul falsei teorii malthusiene a suprapopulației.

Lucrările principale ale lui Darwin sînt: „On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life” („Despre originea speciilor prin mijlocirea selecției naturale, sau supraviețuirea raselor favorizate în lupta pentru existență”), 1859; „The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex” („Descendența omului și selecția sexuală”), 1871, și altele. — 345.

Dauge, P. G. (1869—1946) — unul dintre întemeietorii Partidului muncitoresc social-democrat din Letonia, istoric, publicist, doctor în medicină. A participat la mișcarea revoluționară începînd de la sfîrșitul penultimului deceniu al secolului trecut; după Congresul al II-lea al P.M.S.D.R. a aderat la bolșevici. Între 1905 și 1907 — membru al grupului de lectori al Comitetului din Moscova al P.M.S.D.R. Între 1907 și 1912 a desfășurat activitate editorială. Editura Dauge a publicat în limba rusă „Scrisorile lui J. Ph. Becker, J. Dietzgen, F. Engels, K. Marx și alții către F. A. Sorge și alții”, cu o prefață de V. I. Lenin, lucrările principale ale lui J. Dietzgen și alte scrieri. În lucrările sale filozofice din această perioadă, Dauge nu a observat părțile slabe ale filozofiei lui Dietzgen, încercînd să opună materialismului dialectic concepțiile lui Dietzgen. După Revoluția Socialistă din Octombrie, Dauge a fost comisar al poporului pentru învățămînt în Letonia (1917—1918), membru al colegiului Comisariatului poporului pentru ocrotirea sănătății (1918—1931), redactor al revistei „Odontologhia i stomatologhia” (1923—1931), membru al prezidiului Asociației unionale a vechilor bolșevici. În anii 1945—1946 a lucrat la Institutul de istorie a partidului de pe lîngă C.C. al Partidului Comunist din Letonia. Dauge a scris o serie de lucrări în domeniul stomatologiei, al ocrotirii sănătății și al științelor sociale: „J. Dietzgen” (1934), „Revoluția din 1905—1907 în Letonia” (1949) și altele. A tradus în limba letonă lucrarea lui K. Marx „Contribuții la critica economiei politice”, lucrările lui F. Engels „Anti-Dühring”, „Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane”, precum și unele lucrări ale lui J. Dietzgen. — 257—258.

Delacroix, Henri (1873—1937) — psiholog idealist și mistic francez, adept al intuiționismului lui Henri Bergson; din 1909 profesor la Sorbona.

Lucrările sale principale sînt : „Études d'histoire et de psychologie du mysticisme : les grands mystiques chrétiens“, 1908 ; „Le langage et la pensée“, 1924, și altele. — 212.

Democrit din Abdera (aprox. 460—370 î.e.n.) — filozof materialist din Grecia antică, unul dintre creatorii teoriei atomiste. K. Marx și F. Engels îl numesc pe Democrit „cercetător empiric al naturii și cea dintîi minte enciclopedică la greci“ (Opere, vol. 3, Editura politică, 1962, ediția a II-a, pag. 130). Potrivit doctrinei lui, lumea se compune din atomi invariabili, calitativ omogeni, și din vidul în care ei se mișcă ; diversitatea lucrurilor se explică prin ordinea și poziția atomilor variați ca formă și mărime. Democrit considera că universul este infinit ; el nega întîmplarea, considerînd că totul este supus unei necesități riguroase. Adversar al idealismului, Democrit respingea doctrina idealistă cu privire la esența imaterială a sufletului și afirma că sufletul este material, fiind format din atomi mobili, de formă sferică. Prin concepțiile sale politice, Democrit a fost un adept al democrației sclavagiste. Concepțiile filozofice ale lui Democrit au exercitat o mare influență asupra dezvoltării concepției materialiste despre lume.

Democrit a scris numeroase lucrări de filozofie, logică, cosmologie, fizică etc., care nu s-au păstrat ; din operele sale nu ne-au parvenit decît fragmente disparate. — 129, 371, 372.

Diderot, Denis (1713—1784) — filozof materialist și ateist francez, scriitor, autor de lucrări de teorie a artei. Din inițiativa și sub conducerea lui Diderot a fost editată „Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers“, 1751—1780. Ca reprezentant de frunte al enciclopediștilor, a grupat în jurul său pe gînditorii progresiști francezi, care au avut un rol hotărîtor în pregătirea ideologică a revoluției burgheze franceze de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea. În 1773 Diderot a vizitat Rusia, prezicînd avîntul culturii ruse și creșterea înrîuririi ei asupra culturii mondiale ; a fost ales membru de onoare al Academiei de Științe din Petersburg. Fiind un reprezentant al materialismului metafizic, Diderot a exprimat totuși în operele sale o serie de idei dialectice profunde. A criticat cu multă vigoare idealismul, agnosticismul și morala feudală-aristocratică, a militat pentru realism în literatură și artă. În concepțiile sale politice, Diderot a exprimat interesele burgheziei revoluționare franceze și a pledat pentru înlocuirea monarhiei absolute printr-o formă de guvernămînt bazată pe sistemul reprezentativ.

Lucrările sale principale sînt : „Pensées philosophiques“ („Cugătări filozofice“), 1746 ; „Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient“ („Scrisoare despre orbi pentru folosința celor care văd“), 1749 ; „Pensées sur l'interprétation de la nature“ („Despre interpretarea naturii“), 1754 ; „Le neveu de Rameau“ („Nepotul lui Rameau“), 1805, și altele. — 29—30, 31, 38, 40, 111, 125.

Dietzgen, Eugen (1862—1930) — fiu al lui J. Dietzgen și editor al lucrărilor lui. Punctul său de vedere în filozofie este, cum l-a numit chiar el, „naturmonismul“, în care a încercat să concilieze materialismul cu idealismul. Absolutizînd laturile slabe ale concepțiilor lui J. Dietzgen, el considera necesar „să completeze“ cu ele marxismul, ajungînd astfel să nege atît materialismul cît și dialectica. În ultimii ani ai vieții s-a manifestat ca dușman fățiș al comunismului.

Lucrările principale ale lui E. Dietzgen sînt prefețele la diferitele ediții ale scrierilor lui J. Dietzgen, precum și „Materialismus oder Idealismus?“, 1921; „Evolutionärer Materialismus und Marxismus“, 1929; „Fort mit dem Klassenkrieg“, 1929. — 119, 257, 258.

Dietzgen, Joseph (1828—1888) — muncitor tăbăcar german, social-democrat, filozof, care a ajuns în mod de sine stătător la materialism dialectic. A luat parte la revoluția din 1848—1849 din Germania; după înfrîngerea ei a emigrat din țară. Timp de 20 de ani a pribegit prin America și Europa, a lucrat la diferite întreprinderi, ocupîndu-se în același timp cu cercetări filozofice. Din 1864 pînă în 1868 Dietzgen a trăit în Rusia, la Petersburg, unde a lucrat la o fabrică de pielărie. Aici Dietzgen a scris cartea „Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit“ („Esența muncii cerebrale a omului“), 1869, și o recenzie la primul volum al „Capitalului“ lui Marx. În 1869 Dietzgen s-a întors în Germania; a făcut cunoștință cu K. Marx și a început să participe activ la munca Partidului social-democrat din Germania. Marx a arătat că Dietzgen, deși are unele greșeli și inexactități în modul său de a concepe materialismul dialectic, enunță totuși „multe idei remarcabile și, ca produs de sine stătător al gîndirii unui muncitor, chiar admirabile“ (vezi K. Marx: „Scrisori către Kugelmann“, Editura P.C.R., 1947, pag. 75). În 1884 Dietzgen a plecat din nou în S.U.A., unde a redactat ziarul „Der Sozialist“, organul Comitetului executiv al Partidului muncitoresc socialist din America. V. I. Lenin a folosit lucrările lui Dietzgen în lupta împotriva revizionismului filozofic, scriînd că „acest muncitor-filozof, care a descoperit în felul său materialismul dialectic, e mare în multe privințe!“ (vezi volumul de față, pag. 257).

Lucrările sale principale sînt: „Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie“, 1887; „Acquisit der Philosophie“ („Achizitul filozofiei“), 1887, și altele. Operele alese ale lui Dietzgen au apărut în 1919, la Stuttgart, în 3 volume. — 13, 118, 119, 134—135, 138, 139, 157, 162, 175, 216, 247, 251, 258, 271, 277, 296, 347, 356, 361, 362.

Diner-Dénes, József (1857—1937) — publicist, sociolog și critic de artă maghiar; social-democrat.

Lucrările sale principale sînt: „Vergangenheit und Zukunft“, 1896; „A XIX. sz. magyar festészetének története“, 1901; „Karl Marx. L'homme et son génie“, 1933, și altele. — 260, 261.

Dixon, Edward — om de știință englez, autor al cărților „An Essay on Reasoning”, 1891, și „Foundations of Geometry”, 1891. — 92.

Duhem, Pierre-Maurice-Marie (1861—1916) — fizician francez, autor al unei serii de lucrări de istorie a fizicii; în teoria cunoașterii s-a situat pe poziții machiste. — 45, 267, 317, 324, 325—327, 359.

Dühring, Eugen (1833—1921) — filozof și economist german, ideolog mic-burghez. Concepțiile filozofice ale lui Dühring reprezintă un amestec eclectic de pozitivism, materialism metafizic și idealism. Sistemul utopic reacționar al unei economii „socialitare”, conceput de el, idealiza formele semif feudale de economie din Prusia. Concepțiile lui Dühring, care erau susținute de o parte din social-democrația germană, au fost criticate de Engels în cartea „Anti-Dühring. Domnul Eugen Dühring revoluționează știința”. V. I. Lenin a criticat în repetate rânduri concepțiile eclectice ale lui Dühring.

Principalele lucrări ale lui Dühring sînt: „Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus”, 1871; „Kursus der National- und Sozialökonomie”, 1873; „Kursus der Philosophie”, 1875. — 33, 34, 71, 130, 132, 134, 174, 176, 178, 179, 180, 181, 189, 236, 249—250, 251, 346, 348, 349, 350, 354, 355.

E

Engels, Friedrich (1820—1895) — unul dintre întemeietorii comunismului științific, conducător și învățător al proletariatului internațional, prieten și tovarăș de luptă al lui K. Marx (vezi articolul lui V. I. Lenin „Friedrich Engels”. Opere complete, vol. 2, Editura politică, 1960, ediția a doua, pag. 1—14). — 5—6, 9, 10, 13, 24—25, 33—34, 39—40, 45, 48, 60, 71, 79, 82, 83, 88, 94—97, 112, 120, 137, 147, 157, 168, 179, 192, 202, 207, 208, 236, 247, 256, 262, 274, 307, 324, 335, 353, 362, 378.

Evloghie (Gheorghievski, V.) (n. 1868) — monarhist, ultrareacționar, unul dintre conducătorii organizației pogromiste „Uniunea poporului rus”. Din 1902 episcop al Lublinului. Deputat în Duma a II-a și a III-a de stat din partea populației pravoslavnice din guberniile Lublin și Sedleț. În 1914 a fost numit arhiepiscop al Volîniei. După Revoluția Socialistă din Octombrie a fost unul dintre conducătorii emigrației monarhiste. — 139.

Ewald, Oskar (pseudonimul lui *Friedländer, O.*) (n. 1881) — filozof neokantian austriac; din 1909 docent la Facultatea de filozofie a Universității din Viena.

Lucrările sale principale sînt: „Richard Avenarius...”, 1905; „Kant's Methodologie in ihren Grundzügen”, 1906; „Die Wiedergeburt des Geistes”, 1920, și altele. — 54, 67, 68, 87, 91.

F

Fechner, Gustav Theodor (1801—1887) — filozof idealist și naturalist german, din 1834 profesor de fizică la Universitatea din Leipzig. A scris lucrări valoroase în domeniul psihologiei experimentale; deosebit de cunoscute sînt cercetările lui privind senzațiile. În domeniul filozofiei a stat sub influența ideilor lui Schelling; a încercat să împace idealismul și religia cu caracterul materialist spontan al descoperirilor sale științifice, considerînd că materia este „lăcașul spiritului“.

Lucrarea sa principală este: „Elemente der Psychophysik“, 1860. — 359.

Feuerbach, Ludwig Andreas (1804—1872) — eminent filozof materialist și ateist german. În 1828 a fost numit docent la Universitatea din Erlangen; în prima sa lucrare, intitulată „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“ (1830), s-a ridicat împotriva dogmei creștine a nemuririi sufletului; cartea a fost confiscată, iar el a fost supus unei prigoane care în scurtă vreme s-a soldat cu scoaterea lui de la universitate. În 1836 s-a stabilit în satul Bruckberg (Thuringia), unde a locuit aproape 25 de ani. În prima perioadă a activității sale filozofice a făcut parte din aripa stîngă a școlii hegeliene. Spre sfîrșitul deceniului al 4-lea al secolului trecut s-a îndepărtat de idealism; în lucrările sale „Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie“, 1839, și „Das Wesen des Christentums“ („Esența creștinismului“), 1841, a rupt cu hegelianismul și a trecut pe poziții materialiste. În explicarea fenomenelor sociale, Feuerbach a rămas idealist. Principiul antropologic în filozofie, proclamat de el, a fost caracterizat de V. I. Lenin ca fiind „doar o descriere inexactă, slabă a materialismului“ (Opere, vol. 38, Editura politică, 1959, pag. 72). Feuerbach n-a izbutit să depășească caracterul contemplativ al materialismului metafizic și să înțeleagă rolul practicii în procesul cunoașterii și al dezvoltării sociale.

Feuerbach a fost ideologul păturilor celor mai radicale și mai democratice ale burgheziei germane. În timpul revoluției din 1848 și-a dat seama de importanța primordială pe care o are politica, dar el însuși a stat departe de orice activitate de acest gen. După revoluție, influența lui în Germania a scăzut simțitor. În ultimii ani ai vieții sale a manifestat interes pentru literatura socialistă, a citit „Capitalul“ lui Marx, iar în 1870 a intrat în Partidul social-democrat din Germania.

O analiză multilaterală a filozofiei lui Feuerbach a fost făcută în „Teze despre Feuerbach“ de K. Marx, în „Ideologia germană“ de K. Marx și F. Engels și în lucrarea lui F. Engels „Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane“ (vezi K. Marx și F. Engels. Opere, vol. 3, Editura politică, 1962, ediția a II-a, pag. 5—7 și 9—572, precum și F. Engels. „Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane“, Editura politică, 1960, ediția a IV-a). Vezi în „Caiete filozofice“ conspectele făcute de V. I. Lenin după două lucrări ale lui Feuerbach (V. I. Lenin. Opere, vol. 38, Editura politică,

1959, pag. 49—72, 381—394). — 13, 40, 79, 95, 97, 117, 129, 137, 154, 160, 169, 177, 205, 239, 248, 318, 346, 361, 377.

Fichte, Immanuel Hermann (1796—1879) — filozof idealist german, fiul lui Johann Gottlieb Fichte; din 1836 profesor de filozofie la Bonn, iar din 1842 la Tübingen; începînd din 1837 a redactat revista „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie“.

Lucrările sale principale sînt: „Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie“, 1829; „System der Ethik“, 1850—1853; „Anthropologie“, 1856, și altele. — 215, 216.

Fichte, Johann Gottlieb (1762—1814) — idealist subiectiv, reprezentant al filozofiei idealiste germane de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, filozofie care exprima interesele burgheziei germane; din 1794 profesor la Universitatea din Jena, apoi la Universitatea din Berlin și la cea din Erlangen. Pornind de la filozofia lui Kant, Fichte a fost unul dintre primii care a criticat kantianismul „de pe poziții de dreapta“, negînd existența obiectivă a „lucrului în sine“. Sistemul său idealist, pe care el l-a numit „teoria științei“, se bazează pe noțiunea kantiană a unității transcendente (independente de experiență) a conștiinței de sine și consideră *Eul* omenesc ca singura realitate, ca o forță creatoare atotputernică care în ultimă analiză coincide cu conștiința de sine a întregii omeniri. În concepția lui Fichte, *Eul* nu este numai rațiune, ci și voință, acțiune. El se află într-un proces de neîntrepută dezvoltare dialectică. *Eul* empiric instituie *non-Eul*, natura; sinteza amîndurora o constituie *Eul* absolut, pe care K. Marx l-a caracterizat ca „*spiritul* travestit metafizic, considerat în *separarea* lui de natură“ (K. Marx și F. Engels. Opere, vol. 2, Editura politică, 1962, ediția a II-a, pag. 155).

Fichte a încercat să prezinte cunoașterea ca proces; în filozofia sa, el a intuit, într-o formă idealistă, rolul activității practice a omului. Concepțiile social-politice ale lui Fichte exprimau năzuințele burgheziei germane spre o transformare capitalista a Germaniei, transformare pe care Fichte o lega de lichidarea privilegiilor de castă, de desființarea relațiilor feudale, de instaurarea libertăților cetățenești etc.

Lucrările sale principale sînt: „Wissenschaftslehre“, 1794; „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“, 1794; „Die Bestimmung des Menschen“, 1800; „Sonnenklarer Bericht an das grössere publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie“, 1801, și altele. — 62, 72, 141, 149, 199, 215, 235, 311.

Fischer, Kuno (1824—1907) — istoric burghez german al filozofiei, hegelian, profesor de filozofie la Jena (din 1856), iar apoi la Heidelberg. Lucrarea sa principală este „Geschichte der neueren Philosophie“, 1854—1877, în mai multe volume, care conține un vast material faptic și în care sînt expuse concepțiile filozofice ale lui Bacon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel

și ale altor filozofi. Dar, limitându-se la expunerea biografiilor acestor gânditori și a concepțiilor lor, Fischer nu putea să dezvăluie rădăcinile sociale ale filozofiei, condițiile istorice ale apariției diferitelor sisteme și semnificația lor reală. Caracterizînd, de pildă, metoda folosită de Fischer în expunerea sistemului filozofic al lui Hegel, V. I. Lenin scria că el a luat „ceea ce este *mai ușor* — exemple din *Enciclopedic*, adăugînd trivialități...”, dar fără a arăta cititorului *cum* să caute cheia înțelegerii trecerilor dificile, a întregii game de nuanțe ale abstractelor concepte hegeliene” (Opere, vol. 38, Editura politică, 1959, pag. 169). — 201.

Franck, Adolphe (1809—1893) — filozof idealist francez, autor al unui dicționar filozofic, întocmit în colaborare cu alți filozofi. În lucrarea „Le communisme jugé par l'histoire”, 1849, a luat atitudine împotriva doctrinelor comuniste din timpul său. — 130.

Frank, Philipp (n. 1884) — filozof neopozitivist și fizician; între 1912 și 1938 a fost profesor la Universitatea din Praga; în 1938 a emigrat în S.U.A. A scris o serie de articole în probleme de filozofie; este autorul cărților: „Das Ende der mechanistischen Physik”, 1935; „Between Physics and Philosophy”, 1941; „Philosophy of Science”, 1957. — 166.

Fraser, Alexander Campbell (1819—1914) — filozof englez, profesor de logică la Universitatea din Edinburg, adept al lui Berkeley și editor al lucrărilor lui; autor al cărții „Philosophy of Theisme”, 1895—1897, și al altor lucrări. — 15, 21, 24.

Friedländer, O. — *vezi* Ewald, Oskar.

G

Gheorghievski, V. — *vezi* Evloghie.

Grassmann, Hermann (1809—1877) — matematician, fizician și filolog german. În 1844 a făcut în lucrarea sa „Die Ausdehnungslehre” prima expunere sistematică a teoriei spațiului euclidian multi-dimensional. În domeniul fizicii el este autorul unor lucrări asupra acusticii, a combinării culorilor și a electromagnetismului. În concepțiile sale filozofice era apropiat de materialism. În 1875 a alcătuit un dicționar complet la imnurile din Rîgveda (monument al vechii literaturi indiene). — 173.

Grün, Karl (1817—1887) — publicist mic-burghez german; pe la mijlocul deceniului al 5-lea al secolului trecut — unul dintre reprezentanții de seamă ai „adevărului socialism”. În anii studenției a aderat la tinerii hegelieni; în 1842—1843 a redactat ziarul burghez radical „Mannheimer Abendzeitung”; în perioada revoluției din 1848—1849 a fost democrat mic-burghez, membru al

Adunării naționale din Prusia ; în 1850 a emigrat la Bruxelles și în 1861 s-a întors în Germania. „Adevăratul socialism“ al lui Grün era o teorie utopică potrivit căreia în societatea viitoare, construită cu ajutorul răspindirii culturii, a iubirii aproapelui etc., va fi realizată esența omului „adevărat“, va fi înfăptuit „umanismul adevărat“. Laturile abstracte, idealiste ale filozofiei lui L. Feuerbach au fost îmbinate de Grün cu ideile anarhiste ale lui P. J. Proudhon. K. Marx și F. Engels au criticat „adevăratul socialism“, arătând că el exprimă „interese reacționare, interesele tîrgoveților germani“ (K. Marx și F. Engels. Opere, vol. 4, Editura politică, 1958, pag. 494).

Lucrările principale ale lui Grün sînt : „Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien“, 1845 ; „Feuerbach und die Sozialisten“, 1845 ; „Die Philosophie in der Gegenwart“, 1876, și altele. În 1874 Grün a publicat două volume de scrieri postume ale lui L. Feuerbach. — 80, 206, 353.

Günther, Sigmund (1848—1923) — matematician și geograf german, autorul unei istorii a științelor naturii ; între 1886 și 1920 a fost profesor la Școala tehnică superioară din München.

Lucrările sale principale sînt : „Lehrbuch der Geophysik und physikalischen Geographie“, 1884—1886 ; „Geschichte der anorganischen Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert“, 1901. — 300.

H

Haeckel, Ernst (1834—1919) — naturalist german de orientare materialistă, unul dintre cei mai de seamă biologi din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea ; din 1862 pînă în 1909 a fost profesor la Universitatea din Jena. A contribuit la dezvoltarea și la propagarea darvinismului și a elaborat o teorie, în esență materialistă, despre legile apariției și dezvoltării naturii vii. În 1866 Haeckel a formulat și a fundamentat legea biogenetică potrivit căreia organismul, în dezvoltarea sa individuală, repetă etapele istorice fundamentale ale dezvoltării speciei. A combătut idealismul în științele naturii și a luptat activ împotriva misticismului și a obscurantismului popesc ; în 1906 a întemeiat „Uniunea moniștilor“, care a avut ca scop lupta împotriva concepției religioase despre lume. Dar Haeckel nu a fost un materialist conștient ; el încerca să împace materialismul său științific-naturalist cu concepția idealistă dominantă despre lume, admitea posibilitatea unei „religii moniste“ de un fel deosebit și propaga darvinismul social. Vezi în volumul de față, pag. 366—370, aprecierea făcută de Lenin concepției despre lume a lui E. Haeckel.

Lucrările principale ale lui Haeckel sînt : „Generelle Morphologie der Organismen“, 1866 ; „Natürliche Schöpfungsgeschichte“, 1868 ; „Die Welträtsel“, 1899, și altele. — 38, 92, 232, 286, 363, 366, 372, 373.

Hartmann, Eduard (1842—1906) — filozof idealist și mistic reacționar german, discipol al lui A. Schopenhauer. A pus la baza sistemului său filozofic noțiunea de „inconștient“, considerînd că materia și spiritul reprezintă forma inferioară și, respectiv, superioară de manifestare a esenței unitare a inconștientului. Potrivit concepției lui Hartmann, procesul universal se dezvoltă în lupta dintre elementul logic și cel illogic, în cursul căreia rațiunea universală se eliberează de dominația voinței iraționale. A combătut teoria socialismului științific, susținînd că idealul urmărit de proletariat ar fi irealizabil.

Lucrările sale fundamentale sînt : „Philosophie des Unbewussten“, 1869 ; „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus“, 1880 ; „System der Philosophie im Grundriss“, 1906—1909, și altele. — 59, 298, 306, 367.

Haym, Rudolf (1821—1901) — autor german de lucrări de istorie a filozofiei și literaturii, din 1860 profesor la Universitatea din Halle. În lucrările sale, care conțin un bogat material factic, el s-a situat pe pozițiile pozitivismului.

Lucrările sale principale sînt : „Feuerbach und die Philosophie“, 1847 ; „Hegel und seine Zeit“, 1857 ; „Die romantische Schule“, 1870, și altele. — 79, 154.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770—1831) — unul dintre cei mai de seamă filozofi germani ; idealist obiectiv, ideolog al burgheziei germane. Filozofia lui Hegel reprezintă punctul culminant al idealismului german de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea. Meritul istoric al lui Hegel constă în elaborarea profundă și multilaterală a dialecticii, care a constituit unul dintre izvoarele teoretice ale materialismului dialectic. Potrivit doctrinei lui Hegel, întreaga lume naturală, istorică și spirituală se află în necontenită mișcare, schimbare, transformare și dezvoltare ; el consideră însă că lumea obiectivă, realitatea, este un produs al „spiritului absolut“, al „ideii absolute“. V. I. Lenin a calificat ideea absolută drept o născocire teologică a idealistului Hegel. Ceea ce caracterizează filozofia lui Hegel este contradicția profundă dintre metoda sa dialectică și sistemul său conservator, metafizic, care în fond proclama încetarea oricărei dezvoltări. Prin concepțiile sale social-politice, Hegel era adept al monarhiei constituționale.

K. Marx și F. Engels, prelucrînd în mod critic metoda dialectică a lui Hegel, au creat dialectica materialistă, care reflectă legile cele mai generale ale dezvoltării lumii obiective și a gîndirii omenești.

Lucrările sale principale sînt : „Phänomenologie des Geistes“ („Fenomenologia spiritului“), 1807 ; „Wissenschaft der Logik“ („Știința logicii“), 1812—1816 ; „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“ („Enciclopedia științelor filozofice“), 1817, și altele. Conspectele făcute de Lenin după unele lucrări ale lui Hegel

au fost incluse în „Caiete filozofice“ (vezi V. I. Lenin. Opere, vol. 38, Editura politică, 1959). — 67, 96, 97, 136, 191, 194, 196, 233, 239, 258.

Heinze, Max (1835—1909) — profesor de filozofie la Universitatea din Leipzig (cu începere din 1875), autor al unei serii de lucrări de istorie a filozofiei. A prelucrat și a editat „Grundriss der Geschichte der Philosophie“ de F. Ueberweg (edițiile 5—9).

Lucrările sale principale sînt: „Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie“, 1872; „Ernst Platner als Gegner Kants“, 1880, și altele. — 197.

Helfond, O. I. (1863—1942) — unul dintre autorii culegerii revizioniste „Eseuri asupra filozofiei marxiste“ (1908); de profesiune medic; de la sfîrșitul penultimului deceniu al secolului trecut a participat la mișcarea revoluționară; în 1905 a ajutat la difuzarea publicațiilor social-democrate la Kiev. După Revoluția Socialistă din Octombrie a lucrat ca medic (între 1922 și 1928 la Institutul „K. Marx și F. Engels“ și la Academia Comunistă). A scris o serie de lucrări de medicină și cîteva articole de filozofie: „Filozofia lui Dietzgen și pozitivismul contemporan“ (1908), „Despre teoria empiriocritică a cunoașterii“ (1908) și altele. Vorbind despre concepțiile filozofice ale lui Helfond, V. I. Lenin a spus că ele constituie „un adevărat ghiveci de materialism și de agnosticism“ (vezi volumul de față, pag. 158). — 9, 157, 158, 252.

Helmholtz, Hermann Ludwig Ferdinand (1821—1894) — naturalist german; din 1849 profesor de fiziologie la Universitatea din Königsberg, din 1855 la Universitatea din Bonn, din 1858 la cea din Heidelberg, din 1871 profesor de fizică la Universitatea din Berlin, din 1888 director al Institutului fizico-tehnic de stat din Berlin. Autor al unor lucrări fundamentale în diferite domenii ale fizicii și fiziologiei. În 1847 a dat pentru prima oară o formulare matematică legii conservării energiei și a arătat că această lege are un caracter universal. F. Engels a criticat maniera metafizică în care concepea Helmholtz această lege (vezi „Dialectica naturii“, Editura politică, 1959, pag. 74—75).

În filozofie, Helmholtz a fost un materialist spontan, inconsecvent. Pentru el materialismul nu era singura concepție științifică despre lume, ci o simplă „ipoteză“, mai comodă — din punctul de vedere al naturalistului — decît idealismul. Recunoscînd existența realității obiective, atribuind o mare importanță cunoașterii experimentale, considerînd că senzațiile și reprezentările sînt un produs al acțiunii pe care realitatea obiectivă o exercită asupra organelor senzoriale ale omului, Helmholtz înclina însă totodată spre kantianism și susținea teoria hieroglifelor, potrivit căreia senzația nu este decît un semn și nicidecum imaginea lucrului.

V. I. Lenin a făcut o caracterizare a concepției despre lume a lui Helmholtz și a criticat agnosticismul lui, numindu-l „materialism timid», dar îmbinat cu ieșiri kantiene“ (vezi volumul de față, pag. 243).

Lucrările principale ale lui Helmholtz sînt : „Über die Erhaltung der Kraft“, 1847 ; „Handbuch der physiologischen Optik“, 1856—1867 ; „Vorlesungen über theoretische Physik“, 1893—1903, și altele. — 240, 267, 274.

Hering, Ewald (1834—1918) — fiziolog german, profesor la Universitatea din Viena, la Universitatea din Praga și la cea din Leipzig (cu începere din 1895). Deosebit de cunoscute sînt lucrările sale din domeniul fiziologiei organelor senzoriale. În filozofie înclina spre idealism, susținea teoria dualistă a paralelismului psihofizic, potrivit căreia procesele fiziologice și cele psihice care au loc în creier constituie două serii de fenomene paralele și independente una de cealaltă.

Lucrările sale principale sînt : „Über das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organischen Materie“, 1870 ; „Zur Lehre vom Lichtsinn“, 1905, și altele. — 189.

Hertz, Heinrich Rudolf (1857—1894) — fizician german, din 1889 profesor la Universitatea din Bonn. În 1886—1889 a demonstrat experimental existența cîmpurilor electromagnetice și a făcut cercetări asupra proprietăților lor. Experiențele lui Hertz au arătat identitatea proprietăților esențiale ale undelor electromagnetice și ale undelor luminoase și au avut un rol important în fundamentarea teoriei electromagnetice a luminii. Respingînd încercarea neokantienilor și a machiștilor de „a și-l face aliat“ pe Hertz, V. I. Lenin scria : „Această aruzăntă ciorovăială pe tema *al cui* e Hertz ne oferă un exemplu grăitor de felul în care filozofii idealiști se agață de cea mai mică eroare, de cea mai mică lipsă de claritate în scrierile naturaliştilor renumiți, pentru a justifica printr-o argumentare ușor renovată pledoaria lor în favoarea fideismului. Într-adevăr, în introducerea filozofică la «Mecanica» sa, H. Hertz se situează pe punctul de vedere obișnuit al naturalistului care e intimidat de urletele profesorii împotriva «metafizicii» materialismului, dar care nicidecum nu se poate lepăda de convingerea spontană că lumea exterioară există în niod real“ (vezi volumul de față, pag. 296).

Lucrările sale principale sînt : „Untersuchungen über die Ausbreitung der elektrischen Kraft“, 1892 ; „Die Prinzipien der Mechanik“, 1894, și altele. — 228, 244, 274, 296—298, 312, 313.

Heyfelder, Victor (n. 1871). — 242.

Hibben, John Grier (1861—1933) — filozof idealist american, între 1897 și 1918 profesor la Universitatea din Princeton, apoi președintele ei. S-a ocupat în special de probleme de logică. Lucrările sale principale sînt : „Inductive Logic“, 1896 ; „Hegel's Logic, an Essay in Interpretation“, 1902 ; „Deductive Logic“, 1905, și altele. — 283.

Holbach, Paul-Henri Dietrich (1723—1789) — filozof materialist și ateist francez, unul dintre ideologii burgheziei franceze revoluționare din secolul al XVIII-lea. A luat parte activă la elaborarea „Enciclopediei științelor, artelor și meșteșugurilor”; a făcut o critică riguroasă religiei și idealismului. În lucrările lui Holbach și-a găsit expresia cea mai deplină materialismul metafizic francez. Respingînd doctrina teologică a creației lumii, Holbach considera că materia și mișcarea sînt veșnice, concepînd însă mișcarea într-un mod limitat, mecanicist, ca simplă deplasare în spațiu. În domeniul teoriei cunoașterii a promovat ideile senzualismului materialist și a combătut agnosticismul și teoria idealistă a ideilor înnăscute. În domeniul fenomenelor sociale, el pornea de la o înțelegere abstractă a naturii umane și împărtășea teoria idealistă a contractului social.

Lucrările sale principale sînt: „Théologie portative ou dictionnaire abrégé de la religion chrétienne”, 1768; „Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde morale” („Sistemul naturii sau despre legile lumii fizice și ale lumii morale”), 1770, și altele. — 247.

Högnigswald, Richard (1875—1947) — filozof neokantian german, adept al „realismului critic” propovăduit de A. Riehl; din 1916 profesor la Universitatea din Breslau și din 1930 la cea din München. Din 1933 a trăit în S.U.A.

Lucrările sale principale sînt: „Zur Kritik der Machschen Philosophie”, 1903; „Über die Lehre Hume's von der Realität der Aussen-dinge”, 1904; „Geschichte der Erkenntnistheorie”, 1933, și altele. — 14, 91, 173.

Houllevigue, Louis (1863—1944) — fizician francez, din 1905 profesor la Universitatea din Marsilia. Lucrările sale principale sînt: „L'évolution des sciences”, 1908; „La matière”, 1913, și altele. — 269.

Hume, David (1711—1776) — filozof englez, idealist subiectiv, agnostic; istoric și economist burghez; în domeniul filozofiei a continuat dezvoltarea în spirit idealist a senzualismului lui J. Locke, începută de G. Berkeley. Recunoscînd senzațiile ca bază a cunoașterii, el considera că sarcina acesteia din urmă este de a combina (potrivit obișnuinței) senzațiile elementare și reprezentările ce se formează din ele. Hume nega concepția materialistă despre cauzalitate, recunoștea numai succesiunea în timp a fenomenelor și considera că problema existenței lumii exterioare este insolubilă. Concepțiile lui Hume au avut o influență considerabilă asupra dezvoltării ulterioare a filozofiei burgheze idealiste.

Lucrările sale principale sînt: „A Treatise on Human Nature”, 1739—1740; „An Enquiry concerning the Principles of Morals”, 1751, și altele. — 5, 24, 25—27, 45, 58, 95, 97, 98, 99, 111, 126, 135—136, 141, 154, 159, 163, 167, 186, 189, 198, 203, 206, 209, 212, 217, 225, 256, 309, 326, 354, 375.

Huxley, Thomas Henry (1835—1895) — naturalist englez, din 1871 secretar, iar în anii 1883—1885 președinte al Societății regale din Londra. Colaborator apropiat al lui Ch. Darwin și popularizator al teoriei lui, la a cărei fundamentare au adus o contribuție importantă cercetările sale în domeniul zoologiei, al paleontologiei, antropologiei și anatomiei comparate, în special demonstrarea înrudirii morfologice dintre om și maimuțele superioare. Fiind un materialist spontan, „timid“, după cum a spus Engels, Huxley se dezicea însă de materialism, declarându-se „agnostic“ (este primul care a folosit în filozofie acest termen). „Filozofia lui Huxley — scria V. I. Lenin —, ca și aceea a lui Mach, e un amalgam de humeism și berkeleyanism. Dar... la Huxley ieșirile berkeleyene sînt întîmplătoare, iar agnosticismul său nu servește decît ca frunză de viță pentru a acoperi materialismul“ (vezi volumul de față, pag. 214).

Lucrările sale principale sînt : „Evidences as to Man's Place in Nature“, 1863 ; „Hume“, 1879 ; „Evolution and Ethics“, 1893, și altele. — 27.

Hvolson, O. D. (1852—1934) — fizician, din 1891 profesor la Universitatea din Petersburg, membru de onoare al Academiei de Științe (ales în 1920) ; un interes considerabil prezintă lucrările lui în domeniul electrotehnicii : „Prelegeri de termodinamică“ (1915) și „Curs de fizică“ (1892—1915), care timp de mulți ani au servit ca manuale pentru învățămîntul superior. În filozofie înclina spre idealism. — 366.

I

Ilin, V. — vezi Lenin, V. I.

Iușkevici, P. S. (1873—1945) — social-democrat, menșevic ; în filozofie, adept al pozitivismului și al pragmatismului ; în anii reacțiunii a procedat la o revizuire a filozofiei marxiste, încercînd să-i substituie o variantă de machism : „empiriosimbolismul“. A scris : „Energetica contemporană din punctul de vedere al empiriosimbolismului“, lucrare apărută în culegerea revizionistă „Eseuri asupra filozofiei marxiste“, precum și cărțile : „Materialism și realism critic“ (1908) ; „Tendențe noi“ (1910) ; „Concepție și concepții despre lume“ (1912). În anii 1917—1919 a colaborat în Ucraina la revista menșevică „Obiedinenie“ și la alte publicații antibolșevice ; ulterior s-a retras din activitatea politică și a lucrat ca traducător de lucrări filozofice. — 6, 9—10, 14, 22, 55, 59, 64, 94, 150, 167—168, 169, 174—175, 178, 210, 238, 273, 274, 286, 295, 305, 347, 363.

J

James, William (1842—1910) — filozof și psiholog american, idealist subiectiv, unul dintre întemeietorii pragmatismului. Din 1880 profesor la Universitatea din Harvard. În tratarea unei serii de

noțiuni filozofice (conștiință, experiență, adevăr etc.) se apropia de empiriocriticism.

Lucrările sale principale sînt : „The Principles of Psychology“, 1890 ; „Pragmatism“, 1907 ; „A Pluralistic Universe“, 1909, și altele. — 359.

Jerusalem, Wilhelm (1854—1923) — filozof idealist și psiholog burghez austriac, profesor de filozofie la Viena.

Lucrările sale principale sînt : „Lehrbuch der Psychologie“, 1888 ; „Einleitung in der Philosophie“, 1899 ; „Der kritische Idealismus und die reine Logik“, 1905, și altele. — 91, 149, 258.

Jodl, Friedrich (1849—1914) — profesor de filozofie la Universitatea din Praga (cu începere din 1885) și la cea din Viena (cu începere din 1896), adept al lui L. Feuerbach. S-a ocupat de probleme de etică, a căutat să scoată masele de sub influența religiei, dar în același timp a încercat să întemeieze o religie nouă, „religia umanității“. În colaborare cu A. Bolin a pregătit ediția a doua a operelor lui L. Feuerbach.

Lucrările sale principale sînt : „Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie“, 1882—1889 ; „Volkswirtschaftslehre und Ethik“, 1886 ; „Ludwig Feuerbach“, 1904, și altele. — 80.

K

Kant, Immanuel (1724—1804) — întemeietorul filozofiei germane clasice, din 1770 profesor la Universitatea din Königsberg. În prima perioadă a activității sale (aproximativ pînă în 1770) a acordat multa atenție științelor naturii ; în această perioadă a formulat el cunoscuta ipoteză cosmogonică, care, după cum spunea Engels, a făcut prima breșă în concepția metafizică despre lume. După 1770 și-a concentrat atenția îndeosebi asupra teoriei cunoașterii, considerînd că sarcina filozofiei este de a cerceta posibilitățile și de a stabili limitele cunoașterii umane. Potrivit concepției lui Kant, materialul empiric al cunoașterii îl constituie senzațiile ; izvorul lor sînt „lucrurile în sine“, care se află în afara subiectului și care nu pot fi cunoscute. Ca ideolog al burgheziei germane liberale, inconsecventă în lupta ei împotriva feudalismului, Kant n-a putut să renunțe la noțiunile de dumnezeu, liber-arbitru și nemurirea sufletului, noțiuni care constituie baza moralei religioase ; el considera că omul trebuie să creadă în aceste noțiuni și să se călăuzească după ele în viața sa practică. „Trăsătura fundamentală a filozofiei lui Kant — scria V. I. Lenin — o constituie concilierea materialismului cu idealismul, realizarea unui compromis între ele, îmbinarea într-un singur sistem a unor curente filozofice eterogene, opuse“ (vezi volumul de față, pag. 202). Kantianismul a avut un rol însemnat în istoria filozofiei ; sub influența lui s-au format reprezentanții de mai târziu ai idealismului german clasic (Fichte, Schelling, Hegel) și au apărut curente filozofice burgheze ca neokantianismul, pozitivismul etc.

Lucrările sale principale sînt : „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels...“; 1755 ; „Kritik der reinen Vernunft“, 1781 ; „Kritik der praktischen Vernunft“, 1788 ; „Kritik der Urteilskraft“, 1790, și altele. — 18, 25, 96, 98, 99, 108, 116, 118, 126, 127, 136, 140, 156, 162, 173, 180, 186, 198, 199, 200, 201—203, 204, 205, 207, 208—209, 210, 211, 212, 217, 219, 220, 231, 242, 247, 250, 256, 318, 354, 375, 377, 378—379.

Kautsky, Karl (1854—1938) — unul dintre liderii social-democrației germane și ai Internaționalei a II-a ; la început a fost marxist, dar mai tîrziu a devenit un renegat al marxismului, ideolog al centrismului (kautskismului) — unul dintre cele mai periculoase și mai dăunătoare curente oportuniste ; redactor al revistei „Die Neue Zeit“, revistă teoretică a social-democrației germane.

Kautsky a început să participe la mișcarea socialistă în 1874. Concepțiile sale din acea vreme reprezentau un amestec de lassalleanism, neomalthusianism și anarhism. În 1881 a făcut cunoștință cu K. Marx și F. Engels și, sub influența lor, a trecut la marxism, dar încă din acea perioadă a dat dovadă de oscilări spre oportunism, lucru pentru care K. Marx și F. Engels l-au criticat cu asprime. În anii 1880—1900 a scris o serie de lucrări în legătură cu unele probleme ale teoriei marxiste : „Doctrina economică a lui Karl Marx“ (1887), „Problema agrară“ (1899) etc., care, deși conțin greșeli, au jucat un rol pozitiv în propagarea marxismului. Mai tîrziu, cînd mișcarea revoluționară a luat o mare amploare, Kautsky a trecut pe pozițiile oportunismului. În timpul primului război mondial (1914—1918), Kautsky s-a situat pe pozițiile social-șovinismului, pe care el îl camufla sub paravanul unei frazeologii internaționaliste. Kautsky este autorul teoriei ultraimperialismului, a cărei esență reacționară a fost demascată de Lenin în lucrările „Falimentul Internaționalei a II-a“, „Imperialismul, stadiul cel mai înalt al capitalismului“ și în alte lucrări. După Marea Revoluție Socialistă din Octombrie, Kautsky a luat în mod fățiș poziție împotriva revoluției proletare și a dictaturii proletariatului, împotriva Puterii sovietice.

V. I. Lenin, în lucrările sale „Statul și revoluția“, „Revoluția proletară și renegatul Kautsky“ și într-o serie de alte lucrări, a supus kautskismul unei critici nimicitoare. Arătînd primejdia pe care o reprezintă kautskismul, el scria în 1915 în lucrarea sa „Socialismul și războiul“ : „Clasa muncitoare nu-și poate îndeplini rolul său revoluționar mondial dacă nu duce un război necruțător împotriva acestei atitudini de renegare, împotriva acestei lipse de caracter, împotriva acestei slugărnicii față de oportunism și împotriva acestei nemaipomenite trivializări teoretice a marxismului“ (Opere, vol. 21, Editura politică, 1959, pag. 306). — 97, 209, 259.

Kelvin — vezi Thomson, William.

Kirchhoff, Gustav Robert (1824—1887) — fizician german, din 1854 profesor la Universitatea din Heidelberg, din 1875 la cea din Berlin, iar din 1874 membru al Academiei de Științe din Berlin. Deosebit de importantă este contribuția pe care au adus-o la dezvoltarea științei cercetările lui Kirchhoff în domeniul electrodinamicii și în alte ramuri ale fizicii. În 1859, împreună cu chimistul german R. Bunsen, a pus bazele analizei spectrale. Lucrarea sa în patru volume „Vorlesungen über mathematische Physik“, 1874—1894, a avut un rol esențial în dezvoltarea fizicii teoretice. Prin concepțiile sale filozofice, Kirchhoff a fost un reprezentant al materialismului științific-naturalist. — 172—173, 267, 274.

Kleinpeter, Hans (1869—1916) — filozof austriac, idealist subiectiv, popularizator al machismului, pe care a încercat să-l îmbine în mod eclectic cu științele naturii.

Lucrările sale principale sînt : „Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart“, 1905, și o serie de articole apărute în diferite reviste. — 91, 196, 212, 227—228, 229, 231, 232, 238, 244—246, 296, 371.

Knox, Howard (n. 1868) — filozof pragmatist englez, autorul cărților : „The Philosophy of William James“, 1914 ; „The Will to Be Free“, 1928 ; „The Evolution of Truth...“, 1930, și altele. — 235.

Kotlear, G. A. — traducător de lucrări filozofice. — 34

Kugelmann, Ludwig (1830—1902) — social-democrat german, prieten al lui Marx, participant la revoluția din 1848—1849 din Germania, membru al Internaționalei I. A fost delegat la Congresele de la Lausanne (1867) și de la Haga (1872) ale Internaționalei și a contribuit la editarea și răspîndirea „Capitalului“ lui Marx. Din 1862 pînă în 1874 a fost în corespondență cu K. Marx, pe care îl informa asupra stării de lucruri din Germania. Scrisorile lui Marx către Kugelmann au fost pentru prima oară tipărite în 1902, în revista „Die Neue Zeit“ ; în 1907 ele au apărut în traducere rusă, cu o prefață de V. I. Lenin. — 135, 255, 345.

L

Laas, Ernst (1837—1885) — filozof pozitivist burghez german, din 1872 profesor la Universitatea din Strassburg. Paralel cu R. Ave-narius a încercat să demonstreze existența unei legături indisolubile (a unei „coordonări principiale“) între subiect și obiect, considerînd că obiectele reprezintă conținutul conștiinței individuale sau al conștiinței în genere.

Lucrările sale principale sînt : „Kant's Analogien der Erfahrung“, 1876 ; „Idealismus und Positivismus“, 1879—1884. — 212, 216.

Lafargue, Paul (1842—1911) — militant de seamă al mișcării muncitorești franceze și internaționale ; împreună cu Guesde a fondat Partidul Muncitoresc din Franța ; publicist talentat, unul dintre primii adepți francezi ai comunismului științific ; prieten apropiat și tovarăș de luptă al lui K. Marx și F. Engels.

A participat activ la mișcarea muncitorească începând din 1866, când a devenit membru al Internaționalei I și l-a cunoscut îndeaproape pe K. Marx, sub a cărui influență a trecut pe poziții marxiste. În timpul Comunei din Paris, Lafargue a organizat în departamentele din sud ale Franței trimiterea de ajutoare pentru Parisul revoluționar ; a venit ilegal la Paris și l-a informat pe Marx asupra evenimentelor care aveau loc în Franța. După înfrângerea Comunei din Paris, el a emigrat în Spania, apoi în Portugalia, unde a dus o luptă energetică împotriva bakunismului. În 1880, Lafargue împreună cu Guesde, cu concursul lui Marx și Engels, a elaborat programul Partidului muncitoresc ; după amnistierea comunarilor s-a întors în Franța, unde a devenit redactor la ziarul „L'Égalité“, organ al Partidului muncitoresc. Lafargue a luat o atitudine energetică împotriva oportunismului din Internaționala a II-a ; el a salutat prima organizație marxistă rusă — grupul „Eliberarea muncii“ —, iar mai târziu și-a manifestat simpatia față de bolșevici. În numeroasele sale lucrări, Lafargue a propagat și a apărut ideile marxismului în domeniul economiei politice, al filozofiei, al istoriei și al lingvisticii ; el a luptat împotriva reformismului și revizionismului, criticând încercările bernsteinienilor de a face o „sinteză“ a marxismului și a kantianismului. Lenin a relevat importanța lucrărilor filozofice ale lui Lafargue în ceea ce privește critica adusă idealismului și agnosticismului. Dar în lucrările lui Lafargue există și teze teoretice greșite, în particular în problema țărănească și în cea națională, precum și în problema sarcinilor revoluției socialiste.

Considerând că la bătrânețe omul nu mai poate fi util luptei revoluționare, Lafargue și soția sa Laura (a doua fiică a lui K. Marx) s-au sinucis. La funeraliile lor, V. I. Lenin a luat cuvântul din partea P.M.S.D.R., spunând că Lafargue a fost unul dintre „cei mai talentați și mai profunzi propagandiști ai ideilor marxismului“ (V. I. Lenin. Opere, vol. 17, E.S.P.L.P. 1957, pag. 289). — 207—208, 259.

Lange, Friedrich Albert (1828—1875) — filozof german, idealist subiectiv, unul dintre primii reprezentanți ai neokantianismului ; din 1870 profesor la Universitatea din Zürich, iar din 1872 la cea din Marburg. Ca adept al idealismului „fiziologic“, el a falsificat materialismul și a încercat să dovedească inconsistența lui ca teorie filozofică. În lucrările sale, scrise de pe poziții burghezo-liberale, el căuta să denatureze esența mișcării muncitorești, susținea reacționara teorie malthusiană a populației și considera că orînduirea capitalistă este orînduirea „firească și eternă“ a societății omenești.

Lucrările sale principale sînt : „Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft“, 1865 ; „Geschichte des Materialismus

und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart", 1866, și altele. — 206, 216, 295, 318—319, 323, 344, 345, 354.

Langevin, Paul (1872—1946) — fizician francez, din 1909 profesor la Collège de France, iar din 1934 membru al Academiei de Științe din Paris. Principalele sale lucrări au ca obiect ionizarea gazelor, magnetismul și acustica. Langevin este primul care a încercat (în 1905) să aplice metoda statistică la studierea proprietăților substanței, metodă care și-a găsit de atunci o largă aplicare în fizică. A participat activ la elaborarea teoriei cuantice și îndeosebi a teoriei relativității. Pentru meritele sale științifice a fost ales membru de onoare al Academiei de Științe din U.R.S.S., doctor honoris causa al mai multor universități din străinătate. În filozofie a fost un materialist consecvent, a combătut interpretarea idealistă a cuceririlor fizicii contemporane. A luat parte la activitatea mai multor organizații progresiste. La sfârșitul anului 1941, în perioada când Franța se afla sub ocupația hitleristă, Langevin a fost arestat de gestapo, întemnițat, apoi exilat în orașul Troyes, de unde a fugit în Elveția în 1944. În același an s-a întors în Parisul eliberat și a intrat în rândurile Partidului Comunist din Franța. — 275.

Larmor, Joseph (1857—1942) — fizician și matematician englez, în anii 1880—1885 profesor la Universitatea din Glasgow, iar în anii 1885—1903 la cea din Cambridge. Dintre lucrările sale, mai valoroase sînt cele consacrate teoriei electronului. — 267, 275.

Lavoisier, Antoine-Laurent (1743—1794) — chimist francez, din 1772 membru al Academiei de Științe din Paris, iar din 1785 directorul ei. Paralel cu M. V. Lomonosov a contribuit la stabilirea principiului conservării greutății substanțelor în procesul transformării chimice, ceea ce a avut o influență enormă asupra întregii dezvoltări ulterioare a chimiei. A explicat procesul arderii și a arătat inconsistența teoriei flogistonului. Împreună cu alți chimiști a propus o nouă nomenclatură chimică, ale cărei principii fundamentale s-au păstrat pînă în zilele noastre. Concepțiile lui Lavoisier în domeniul chimiei au fost expuse în cartea „*Traité élémentaire de chimie*“, 1789. În filozofie, el a fost adeptul concepțiilor materialiste ale iluminiștilor francezi. — 262.

Leclair, Anton (n. 1848) — filozof reacționar austriac, idealist subiectiv, reprezentant al școlii imanente; aparînd fideismul, el s-a ridicat fățiș, după cum spune V. I. Lenin, „împotriva materialismului în general și împotriva tendinței spre materialism a majorității naturaliştilor în special“ (vezi volumul de față, pag. 219).

Lucrările sale principale sînt: „*Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik*“, 1879; „*Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie*“, 1882, și altele. — 64, 197, 205, 214, 215, 218, 219—220, 221, 237, 238, 244, 249—250, 252, 257, 362, 365.

Lenin, V. I. (Ulinaov, V. I., Ilin, V., Lenin, N.) (1870—1924) — date biografice. — 6, 11, 12, 54, 313.

Le Roy, Edouard (1870—1954) — filozof idealist reacționar francez. Din 1909 profesor de matematică la Saint-Louis, din 1921 profesor de filozofie la Collège de France. Adept al intuiționismului lui H. Bergson, pragmatist și neopozitivist; a încercat să realizeze „sinteza organică” a filozofiei, științelor naturii și religiei.

Lucrările sale principale sînt: „Un positivisme nouveau”, 1900—1901; „Le problème de dieu”, 1929; „La pensée intuitive”, 1929—1930, și altele. — 304, 305.

Lesevici, V. V. (1837—1905) — filozof burghez pozitivist; în ultimele două decenii ale secolului trecut a făcut parte din rîndurile narodnicilor liberali și a colaborat la revista „Russkoe Bogatstvo”. Considerînd că caracterul limitat al pozitivismului lui A. Comte se datorește tratării sumare a problemelor gnoseologice, Lesevici socotea că este necesară o reformă a vechiului pozitivism pe baza gnoseologiei neokantiene și îndeosebi pe baza empiriocriticismului, în care el vedea o încununare a dezvoltării gândirii filozofice.

Lucrările sale principale sînt cuprinse în ediția în trei volume a scrierilor sale (1915). — 49, 195, 212, 215, 335.

Lévy, Albert — profesor de filozofie la Universitatea din Nancy (Franța), autorul lucrărilor: „La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande”, 1904; „Stirner et Nietzsche”, 1904, și altele. — 102—103.

Liebknacht Wilhelm (1826—1900) — militant de seamă al mișcării muncitorești germane și internaționale, unul dintre întemeietorii și conducătorii partidului social-democrat german. A luat parte activă la revoluția din 1848—1849 din Germania. După înfrîngerea ei a emigrat în Eleveția, iar de acolo în Anglia, unde s-a împrietenit cu K. Marx și F. Engels. Sub influența lor, Liebknacht a devenit socialist. În 1862 s-a întors în Germania. După înființarea Internaționalei I a fost unul dintre cei mai activi propagandiști ai ideilor revoluționare ale Internaționalei și organizator al secțiilor ei din Germania. Din 1875 și pînă la sfîrșitul vieții sale, Liebknacht a fost membru al Comitetului Central al Partidului social-democrat german, iar din 1876 și redactor responsabil al ziarului „Vorwärts”, organul central al acestui partid. Din 1867 pînă în 1870 a fost deputat în Reichstagul Confederației Germaniei de nord, iar începînd din 1874 a fost în repetate rînduri ales deputat în Reichstagul german; a folosit cu pricepere tribuna parlamentară pentru a demasca politica internă și externă reacționară a iuncherimii prusace. Pentru activitatea sa revoluționară a fost de repetate ori întemnițat. A luat parte activă la organizarea Internaționalei a II-a. K. Marx și F. Engels l-au apreciat pe Liebknacht, l-au îndrumat în activitatea lui, criticîndu-l însă totodată pentru poziția sa împăciuitoare față de elementele oportuniste. — 108.

Locke, John (1632—1704) — filozof materialist englez. În principala sa lucrare filozofică: „An Essay concerning Human Understanding”, 1690, el a elaborat o teorie senzualistă, în esență materialistă, a cunoașterii. El a criticat teoria ideilor înnăscute a lui R. Descartes, dar în același timp făcea concesii idealismului (teoria „calităților secundare”, modul de a interpreta experiența lăuntrică („reflecția”). În cartea „Two Treatises of Government”, 1690, el a elaborat teoria statului constituțional burghez monarhic, teorie care a avut pe vremea aceea un rol progresist. A încercat să pună de acord credința cu rațiunea, să creeze o religie acceptabilă pentru „bunul-simț”. Inconsecvența materialismului metafizic al lui Locke, caracterul contradictoriu al concepțiilor sale religioase și sociologice au fost condiționate nu numai de limitele cunoștințelor din acel timp, ci și de poziția politică a lui Locke, care, după cum a spus Engels, „a fost atît în religie cît și în politică fiul compromisului de clasă de la 1688”, cu care s-a încheiat revoluția burgheză din Anglia (K. Marx și F. Engels. Opere alese în două volume, vol. II, E.S.P.L.P. 1955, ediția a doua, pag. 542). Caracterul ambiguu al filozofiei lui Locke a permis ca ea să fie folosită nu numai de materialisti, ci și de idealisti: „Atît Berkeley cît și Diderot au pornit de la Locke”, scria V. I. Lenin. — 21, 125.

Lodge, Oliver Joseph (1851—1940) — fizician englez, din 1879 profesor la Universitatea din Londra, din 1881 la cea din Liverpool, iar din 1900 pînă în 1919 rector al Universității din Birmingham. Autor al unei serii de lucrări din diferite domenii ale fizicii. În filozofie, Lodge a fost idealist și mistic, a combătut materialismul și a încercat să folosească descoperirile științelor naturii ca mijloc pentru apărarea religiei.

Lucrările sale principale sînt: „Modern Views of Electricity”, 1889; „Life and Matter”, 1905; „The Reality of a Spiritual World”, 1930, și altele. — 92, 271, 294, 366.

Lopatin, L. M. (1855—1920) — filozof idealist, profesor la Universitatea din Moscova, președinte al Societății de psihologie din Moscova; din 1894 redactor al revistei idealiste „Voprosi filosofii i psihologii”. În filozofie împărtășea concepțiile misticului V. S. Soloviev, propovăduia spiritualismul, considera că una dintre „problemele actuale” ale filozofiei este fundamentarea „nemuririi sufletului”, căuta să demonstreze că sufletul este un principiu creator care dispune de liberul arbitru.

Lucrările sale principale sînt: „Sarcinile pozitive ale filozofiei” (1886—1891), „Istoria filozofiei moderne” (1905—1908), „Caracterizări și discursuri filozofice” (1911). — 313—315, 318, 360, 370.

Lorentz, Hendrik Antoon (1853—1928) — fizician olandez, din 1878 profesor la Universitatea din Leiden, din 1923 director al Institutului de cercetări din Haarlem (în apropiere de Leiden). A creat teoria electronică a materiei, a explicat o serie de impor-

tante fenomene electrice și optice (printre care și efectul Zeeman) și a prevăzut o serie de fenomene noi; a elaborat electrodinamica mediilor în mișcare, ceea ce a constituit o etapă importantă în pregătirea teoriei relativității. Adept al materialismului filozofic, a combătut activ diferitele manifestări ale idealismului în fizică.

Lucrările sale principale sînt: „La théorie électromagnétique de Maxwell et son application aux corps mouvants”, 1892; „The Theory of Electrons and Its Applications to the Phenomena of Light and Radiant Heat”, 1909, și altele. — 267.

Lucka, Emil (1877—1941) — filozof kantian austriac.

Principalele sale lucrări filozofice sînt: „Die Phantasie”, 1908; „Grenzen der Seele”, 1914, precum și articolul menționat de V. I. Lenin. — 91, 167, 197.

Lunacearski, A. V. (1875—1933) — revoluționar de profesie, ulterior eminent om de stat sovietic și militant pe tărîm obștesc. A intrat în mișcarea revoluționară la începutul ultimului deceniu al secolului trecut. După Congresul al II-lea al P.M.S.D.R. a aderat la bolșevici. A făcut parte din redacția ziarelor bolșevice „Vpered”, „Proletarii” și „Novaia Jizn”. La Congresul al III-lea al partidului a prezentat, din însărcinarea lui Lenin, un referat despre insurecția armată. A participat la Congresele al IV-lea (de unificare) și al V-lea (de la Londra) ale partidului. În 1907 a participat, ca reprezentant al bolșevicilor, la Congresul socialist internațional de la Stuttgart. În anii reacțiunii s-a îndepărtat de bolșevism, a propovăduit „zidirea de dumnezeu” și a aderat la grupul antipartinic „Vpered”. V. I. Lenin a dezvăluit caracterul eronat al concepțiilor lui Lunacearski și le-a supus unei aspre critici. În timpul primului război mondial s-a situat pe poziții internaționaliste. La începutul anului 1917 a intrat în grupul „interraioniștilor”, împreună cu care a fost primit în partid la Congresul al VI-lea al P.M.S.D.R. După Revoluția Socialistă din Octombrie a fost, pînă în 1929, comisar al poporului pentru învățămîntul public, apoi președinte al Comitetului științific de pe lîngă C.E.C. al U.R.S.S. În august 1933 a fost numit reprezentant plenipotențiar al U.R.S.S. în Spania. A scris o serie de lucrări consacrate problemelor artei și literaturii. — 9—10, 73, 75, 190, 191, 295, 347, 360, 362—363, 367.

M

Mach, Ernst (1838—1916) — fizician și filozof austriac, idealist subiectiv, unul dintre întemeietorii empiriocriticismului; a predat matematica și fizica la universitățile din Graz și Praga; din 1895 pînă în 1901 profesor de filozofie la Universitatea din Viena. În teoria cunoașterii a încercat să reînvie concepțiile lui Berkeley și Hume. În cartea „Materialism și empiriocriticism”, V. I. Lenin a făcut o critică multilaterală a filozofiei reacționare a lui Mach și a analizat lucrările lui principale. — 6, 13—14, 18, 20, 31, 32, 34—38, 39—40,

44, 45, 46—47, 50, 51—53, 56, 57—59, 60—61, 62, 67, 69, 71, 75, 82, 87, 89, 90, 91, 93, 100, 103, 105—106, 111, 124—125, 128, 136, 141, 145, 149, 150, 160—161, 162, 165, 171, 172, 173—174, 179—181, 183, 184, 185, 189, 191, 194—197, 198, 203—204, 209, 212, 213, 216, 219, 221, 223, 224, 227, 228, 230, 238—239, 244, 246, 249, 252, 257, 258, 266, 267, 280, 295, 296, 301, 303, 307, 310, 312, 315, 318, 324, 326, 333, 337, 345, 356, 360, 361, 362, 363, 365, 370—371, 372—373, 375, 377, 378.

Malinowski, A. A. — vezi Bogdanov, A.

Marx, Karl (1818—1883) — întemeietorul comunismului științific, gânditor genial, conducător și învățător al proletariatului internațional (vezi articolul lui V. I. Lenin „Karl Marx. (Scurtă schiță biografică și expunere a marxismului)”, în Opere, vol. 21, Editura politică, 1959, pag. 29—77). — 9, 10, 33, 45, 48, 59, 79, 95, 100, 101, 102, 103, 115, 137, 138, 139, 147, 159, 163, 171, 187—188, 193—194, 206, 209, 222, 228, 249, 251—252, 256—258, 259, 273, 274, 280, 311, 323, 330, 331, 332, 333—334, 339, 340, 343, 344—345, 347, 350, 351, 353, 356, 359, 361, 362, 375, 380.

Maxwell, James Clark (1831—1879) — fizician englez; din 1856 profesor la Universitatea din Aberdeen, din 1860 la Universitatea din Londra și din 1871 la cea din Cambridge, unde a condus laboratorul Cavendish, organizat (în 1874) din inițiativa sa. Este cunoscut prin cercetările sale teoretice în domeniul opticii, al teoriei cinetice a gazelor și îndeosebi al teoriei electricității. Generalizând experiențele lui M. Faraday privitoare la fenomenele electromagnetice, a creat teoria cîmpului electromagnetic și teoria electromagnetică a luminii.

În filozofie a fost adept al materialismului, dar al unui materialism mecanicist, inconsecvent.

Lucrările sale principale sînt: „Theory of Heat”, 1871; „A Treatise on Electricity and Magnetism”, 1873; „Matter and Motion”, 1876, și altele. — 267, 274, 312.

Mehring, Franz (1846—1919) — militant de seamă al mișcării muncitorești din Germania, unul dintre liderii și teoreticienii aripii de stînga a social-democrației germane; istoric, publicist și critic literar. De la sfîrșitul deceniului al 7-lea — publicist burghezo-democrat cu vederi radicale; a fost redactor al ziarului democrat „Volks-Zeitung” și a luat atitudine împotriva lui Bismarck, pentru apărarea social-democrației. În 1891 a intrat în Partidul social-democrat din Germania. A fost colaborator activ și unul dintre redactorii revistei „Die Neue Zeit”, organ teoretic al partidului, iar mai tîrziu redactor al ziarului „Leipziger Volkszeitung”. În 1893 a apărut în volum lucrarea sa „Lessing-Legende”, iar în 1897 „Istoria social-democrației germane” în patru volume. Mehring a depus o activitate intensă pentru publicarea scrierilor postume ale lui Marx, Engels și

Lassalle; în 1918 a apărut cartea lui despre viața și opera lui K. Marx. Mehring a luptat activ împotriva oportunismului și revisionismului din rândurile Internaționalei a II-a și a condamnat kautskismul, dar în același timp s-a făcut și el vinovat de greșelile celor de stînga din Germania, care s-au temut să rupă legăturile organizatorice cu oportuniștii. Mehring a apărut cu consecvență internaționalismul și a salutat Revoluția Socialistă din Octombrie. Începînd din 1916, el a fost unul dintre conducătorii organizației revoluționare „Uniunea Spartacus”; a jucat un rol de seamă în înființarea Partidului Comunist din Germania. — 10, 258, 259, 373.

Menger, Anton (1841—1906) — jurist austriac, reprezentant al așa-numitului „socialism juridic”; din 1877 profesor la Universitatea din Viena.

Lucrările sale principale sînt: „Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag in geschichtlicher Darstellung”, 1886; „Das bürgerliche Recht und die besitzlosen Volksklassen”, 1890, și altele. — 337.

Menșikov, M. O. (1859—1919) — publicist reacționar. Și-a început activitatea publicistică în 1879; a colaborat la „Novoe Vremea”. V. I. Lenin a spus despre Menșikov că este „ciinele de pază credincios al sutelor negre țariste” (Opere, vol. 17, E.S.P.L.P. 1957, pag. 72). După Revoluția Socialistă din Octombrie, Menșikov a dus o luptă activă împotriva Puterii sovietice; în 1919 a fost executat prin împușcare. — 67, 129, 217.

Mihailovski, N. K. (1842—1904) — teoretician de vază al na-rodnicismului liberal, publicist, critic literar, filozof pozitivist, unul dintre reprezentanții școlii subiectiviste în sociologie. Și-a început activitatea publicistică în 1860; în 1868 devine colaborator, iar mai târziu unul dintre redactorii revistei „Otecestvennie Zapiski”. La sfîrșitul deceniului al 8-lea a luat parte la întocmirea și la redactarea publicațiilor organizației „Narodnaia volia”. În 1892 a preluat conducerea revistei „Russkoe Bogatsvo”, în coloanele căreia a dus o luptă înverșunată împotriva marxismului. Critica concepțiilor lui Mihailovski a fost făcută în lucrarea lui Lenin „Ce sînt «prieteniul poporului» și cum luptă ei împotriva social-democrației?” (1894), precum și în alte lucrări. — 210, 243.

Mill, John Stuart (1806—1873) — filozof și economist burghez englez, unul dintre reprezentanții de seamă ai pozitivismului. În anii 1865—1868 a fost membru al Camerei comunelor. Principalele sale lucrări filozofice sînt: „A System of Logic, Ratiocinative and Inductive...”, 1843, și „Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy”, 1865. Principala sa lucrare economică este „Principles of Political Economy”, 1848. Mill a fost unul dintre reprezentanții economiei politice burgheze care, după cum a spus Marx, „căutau să pună de acord economia politică a capitalului cu revendicările proletariatului”.

tului, care acum nu mai puteau fi ignorate" („Capitalul", vol. I, Editura politică, 1960, ediția a IV-a, pag. 50). Mill a făcut un pas înapoi în comparație cu D. Ricardo; el a abandonat teoria valorii bazate pe muncă și a înlocuit-o cu teoria vulgară a cheltuielilor de producție. El a încercat să explice profitul capitaliștilor cu ajuto ul teoriei pseudoștiințifice a abstenței, afirmând că în consumul lor capitaliștii ar practica abstența. În problema populației, Mill era un adept al antiumaniei teorii malthusiene a populației. Critica concepțiilor economice ale lui Mill a fost făcută de N. G. Cernîșevski în comentariile sale la traducerea cărții lui Mill „Principii de economie politică" (1860—1861) și în lucrarea sa „Studii de economie politică (după Mill)" (1861). — 105, 106.

Moleschott, Jakob (1822—1893) — om de știință olandez, docent la Universitatea din Heidelberg (1847—1854), profesor de fiziologie la Universitatea din Zürich (1856—1861), la cea din Torino (1861—1879) și din Roma (1879—1893). Unul dintre principalii reprezentanți ai materialismului vulgar; a căutat să reînvie concepțiile mecaniciste asupra naturii și societății. A scris o serie de lucrări de fiziologie; opera sa filozofică principală este „Der Kreislauf des Lebens", 1852. — 40, 248, 346.

Morgan, C. L. (1852—1936) — biolog, psiholog și filozof englez, din 1884 profesor la Universitatea din Bristol. În prima perioadă a activității sale s-a situat pe poziții materialiste; mai târziu s-a îndepărtat de materialism și s-a manifestat ca reprezentant al școlii „evoluției emergente" — unul dintre curentele idealiste din filozofia burgheză engleză contemporană; susținea că în lume acționează o anumită „forță imanentă", pe care el o identifica cu Dumnezeu.

Lucrările sale principale sînt: „Animal Life and Intelligence", 1890—1891; „Introduction to Comparative Psychology", 1895; „Emergent Evolution", 1923, și altele. — 38, 186.

Müller, Johannes Peter (1801—1858) — naturalist german, din 1830 profesor la Universitatea din Bonn și din 1833 la cea din Berlin. Autor al unor lucrări de fiziologie, anatomie comparată, embriologie și histologie; a studiat sistemul nervos central și organele senzoriale; în 1834 a fondat revista „Archiv für Anatomie, Physiologie und wissenschaftliche Medizin"; a creat o școală fiziologică.

Müller a fost unul dintre întemeietorii idealismului „fiziologic"; pornind de la așa-numita „lege a energiei specifice a organelor senzoriale", formulată de el, a considerat că senzația este un rezultat al manifestării energiei interne a organelor senzoriale ale omului, trăgînd de aici, în spirit kantian, concluzia că lumea exterioară nu poate fi cunoscută.

Lucrările sale principale sînt: „Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes des Menschen und der Thiere...", 1826; „Handbuch der Physiologie", 1833—1840, și altele. — 318.

N

Napoleon I (Bonaparte) (1769—1821) — împărat al Franței în anii 1804—1814 și 1815. — 131, 132, 136, 143, 185.

Nevski, V. I. (1876—1937) — revoluționar de profesie, membru de partid din 1898, unul dintre organizatorii primului Comitet din regiunea Donului al P.M.S.D.R. A dus muncă de partid la Rostov pe Don, Moscova, Petersburg, Voronej, Harkov și în alte orașe. A participat activ la revoluția din 1905—1907. A fost în repetate rânduri supus unor măsuri de represiune din partea guvernului țarist. După revoluția burghezo-democratică din februarie 1917 a fost unul dintre organizatorii și conducătorii organizației din armată la Petersburg. A participat activ la insurecția armată din Octombrie și a fost membru în Comitetul militar-revoluționar din Petersburg. După Revoluția Socialistă din Octombrie a deținut diverse funcții pe linie de stat și de partid și s-a ocupat de activitate științifică. A fost comisar al poporului pentru căile de comunicație, vicepreședinte al Comitetului Executiv Central al Sovietelor din U.R.S.S., rector al Universității comuniste „I. M. Sverdlov“, director-adjunct al Institutului de istorie a partidului, director al Bibliotecii de stat „V. I. Lenin“. Autor al unei serii de lucrări în domeniul filozofiei. — 12.

Newton, Isaak (1642—1727) — renumit fizician, astronom și matematician englez ; din 1669 a condus catedra de fizico-matematici de la Universitatea din Cambridge, din 1672 membru al Societății regale din Londra, iar din 1703 președintele ei. A formulat legile fundamentale ale mecanicii clasice, a descoperit legea atracției universale, dispersia luminii și a elaborat (concomitent cu G. Leibniz) calculul diferențial și integral. Prin concepțiile sale filozofice, Newton a fost un materialist spontan. Considerînd că materia este inertă, incapabilă de automișcare, el afirma că „primul impuls“ care a pus în mișcare universul a fost dat de Dumnezeu. Concepțiile lui Newton au exercitat o influență deosebit de mare asupra formării materialismului mecanicist.

Lucrările sale principale sînt : „Philosophiae naturalis principia mathematica“, 1687 ; „Optics or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light“, 1704, și altele. — 181, 263.

O

Ortodox — vezi Akselrod, L. I.

Ostwald, Wilhelm Friedrich (1853—1932) — naturalist și filozof idealist german, din 1882 profesor la Școala politehnică din Riga, iar din 1887 profesor de chimie fizică la Universitatea din Leipzig. A desfășurat activitate în diferite domenii ale chimiei ; lucrările sale principale sînt consacrate disociației electrolitice. Autor al teoriei „energetice“, una dintre variantele idealismului „fizic“ ; el considera

că energia este cea mai generală noțiune și a încercat să conceapă mișcarea, energia în afara oricărei legături cu materia. V. I. Lenin, care l-a numit pe Ostwald chimist de seamă și filozof mărunț, a criticat „energetismul” și a demonstrat inconsistența lui științifică.

Lucrările principale ale lui Ostwald sînt : „Energie und ihre Wandlungen”, 1888 ; „Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus”, 1895 ; „Vorlesungen über Naturphilosophie”, 1902 ; din 1901 a editat revista „Annalen der Naturphilosophie”. — 43, 53, 169, 232, 239, 264, 280, 281—284, 285, 301, 349, 359, 360.

P

Paulsen, Friedrich (1846—1908) — filozof neokantian german, unul dintre teoreticienii cei mai conservatori ai pedagogiei germane de la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Din 1878 profesor la Universitatea din Berlin. Concepțiile sale filozofice s-au format sub influența filozofiei idealiste a lui A. Schopenhauer ; a fost un apărător al religiei.

Lucrările sale principale sînt : „System der Ethik”, 1899 ; „Philosophia militans”, 1901, și altele. Vezi în „Caiete filozofice” (Opere, vol. 38, Editura politică, 1959, pag. 37—39) însemnările lui V. I. Lenin pe marginea lucrării lui Paulsen „Einleitung in die Philosophie”, 1892. — 367.

Pearson, Karl (1857—1936) — matematician, biolog și filozof idealist englez, din 1884 profesor la Universitatea din Londra ; în lucrările sale a susținut „teoria” eugenistă, reacționară a „selecțiunii naturale” în societatea omenescă. Ca și H. Spencer, a încercat să dea pozitivismului o formă populară, a negat caracterul obiectiv al legilor naturii și a combătut concepția materialistă despre lume. „...Ignorînd diferitele tertipuri filozofice și nerecunoscînd nici introiecția, nici coordonarea și nici «descoperirea elementelor lumii», machistul englez K. Pearson ajunge la rezultatul inevitabil al machismului debarasat de toate aceste «voaluri», și anume : la idealismul subiectiv pur” (vezi volumul de față, pag. 88).

Lucrarea filozofică principală a lui Pearson este : „The Grammar of Science”, 1892. — 45, 88—89, 92, 145, 147, 161—162, 185—186, 187, 212, 219, 230, 270, 279, 291, 317, 320, 359.

Pellat, Henri (1850—1909) — fizician francez, profesor universitar, cunoscut prin lucrările sale în domeniul electricității.

Lucrarea sa principală este : „Cours d'électricité”, 1901—1908. — 271.

Petzoldt, Joseph (1862—1929) — filozof reacționar german, idealist subiectiv, discipol al lui E. Mach și R. Avenarius. Adversar al materialismului ca orientare filozofică ; a încercat să substituie cauzalității principiul aprioric al „determinării univoce” ; a combătut socialismul științific. Petzoldt, după cum spune V. I. Lenin, „poate

servi drept model de scolastică reacționară machistă" (vezi volumul de față, pag. 163).

Lucrările principale ale lui Petzoldt sînt : „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung“, 1900—1904 ; „Das Weltproblem von positivivistischem Standpunkte aus“, 1906, și altele. — 6, 18, 34, 49, 56, 59—60, 70, 72—75, 76, 80, 90, 127, 136, 147, 152, 163, 173, 175—176, 191, 194, 210, 212, 215, 219, 221, 226—227, 259, 335—337, 361, 362, 364, 370.

Pillon, François (1830—1914) — filozof neokantian francez, discipol al neocriticistului Ch. Renouvier — cel mai de seamă reprezentant al neokantianismului în Franța ; cu începere din 1890 a redactat revista „L'Année Philosophique“, în care a publicat cîteva articole. Autorul cărții „La philosophie de Secrétan“, 1898. — 27, 217, 238.

Platon (numele său adevărat : *Aristocle*) (427—347 î.e.n.) — filozof din Grecia antică, întemeietor al idealismului obiectiv în filozofia antică. Lucrările lui Platon, scrise în cea mai mare parte sub formă de dialoguri („Symposion“, „Teetet“, „Fedon“ și altele), îmbrățișează diferitele laturi ale filozofiei antice : metafizica, dialectica, logica etc. Filozofia lui Platon, îndeosebi etica lui religioasă și teoria sa despre „statul ideal“, exprima interesele aristocrației sclavagiste reacționare. Combătînd materialismul, Platon susținea că natura, „lumea lucrurilor sensibile“, nu există în mod obiectiv, ci este numai „umbră“, reflectarea eternei și imuabilei „lumi a esențelor spirituale“, a ideilor. Teoria gnoseologică mistică a lui Platon se întemeiază pe credința în nemurirea sufletului și în independența acestuia de corp ; cunoașterea adevărului, afirma Platon, este posibilă numai printr-o autoobservare aprofundată, prin „anamnezis“, adică prin rememorarea celor contemplate cîndva de sufletul nostru în împărăția ideilor. Vezi în „Caiete filozofice“ (Opere, vol. 38, Editura politică, 1959) aprecierea făcută de Lenin filozofiei lui Platon. — 129.

Plehanov, G. V. (Beltov, N.) (1856—1918) — militant de seamă al mișcării muncitorești ruse și internaționale, primul propagator al marxismului în Rusia. În 1875, încă de pe cînd era student, Plehanov a intrat în legătură cu narodnicii, cu muncitorii din Petersburg și s-a încadrat în activitatea revoluționară. În 1877 a intrat în organizația narodnică „Zemlea i volia“, iar în 1879, după scindarea acesteia, s-a situat în fruntea organizației narodnice nou create „Ciornî peredel“. În 1880 a emigrat în Elveția ; acolo a rupt cu narodnicismul, iar în 1883 a creat la Geneva prima organizație marxistă rusă, grupul „Eliberarea muncii“ ; a combătut narodnicismul, a dus o luptă susținută împotriva revizionismului din mișcarea muncitorească internațională. La începutul primului deceniu al secolului al XX-lea, Plehanov a redactat împreună cu V. I. Lenin ziarul „Iskra“ și revista „Zarea“ și a luat parte la pregătirea Congresului al II-lea al P.M.S.D.R. A participat la congres ca delegat din partea grupului „Eliberarea muncii“.

Din 1883 și pînă în 1903 Plehanov a scris o serie de lucrări care au jucat un rol de seamă în apărarea și propagarea concepției materialiste despre lume: „Socialismul și lupta politică” (1883), „Divergențele noastre” (1885), „Contribuții la dezvoltarea concepției moniste asupra istoriei” (1895), „Contribuții la istoria materialismului” (1896), „Rolul personalității în istorie” (1898) și altele.

Plehanov a avut însă încă din perioada aceea greșeli serioase, care au constituit germele concepțiilor sale menșevice de mai târziu. După Congresul al II-lea al P.M.S.D.R., el s-a situat pe o poziție împăciuitoare față de oportunism, iar mai târziu s-a alăturat menșevicilor. În perioada revoluției ruse din 1905—1907, el s-a situat pe poziții menșevice în toate problemele fundamentale: subaprecia rolul revoluționar al țărănimii, milita pentru o alianță cu burghezia liberală, recunoștea în vorbe ideea hegemoniei proletarietului, dar în fapt contesta esența acestei idei. Plehanov a condamnat insurecția armată din decembrie 1905. În anii reacțiunii și ai noului avînt revoluționar a luat atitudine împotriva revizuirii marxismului de către machiști și împotriva lichidatorismului, situîndu-se în fruntea grupului „menșevicilor-partiții”. În timpul primului război mondial (1914—1918) s-a situat pe pozițiile social-șovinismului, susținînd tactica defensivă menșevică. Întors în Rusia după revoluția din februarie 1917, el s-a situat în fruntea organizației „Edinstvo”, grup de extremă dreaptă al menșevicilor-defensiști, și a desfășurat o activitate susținută împotriva bolșevicilor, împotriva revoluției socialiste, considerînd că Rusia nu-i coaptă pentru trecerea la socialism. Față de Revoluția Socialistă din Octombrie a avut o atitudine negativă, dar nu a participat la lupta împotriva Puterii sovietice.

V. I. Lenin acorda o înaltă prețuire lucrărilor filozofice ale lui Plehanov și rolului lui în răspîndirea marxismului în Rusia, dar în același timp l-a criticat cu multă asprime pentru devierile lui de la marxism și pentru greșelile serioase comise în activitatea lui politică. — 14, 17, 51, 77—79, 82, 94—95, 96, 97, 101, 107, 108, 109, 141, 146, 151, 152, 153—154, 240, 246, 258, 261, 373.

Poincaré, Henri (1854—1912) — matematician și fizician francez, din 1886 profesor la Universitatea din Paris; din 1887 membru al Academiei de Științe din Paris; este cunoscut prin lucrările sale din domeniul teoriei ecuațiilor diferențiale, al fizicii matematice și al mecanicii cerești; concomitent cu A. Einstein a pus bazele teoriei relativității restrînse.

În filozofie, Poincaré se situa pe poziții apropiate de cele ale machismului, nega existența obiectivă a materiei și legitatea obiectivă a naturii. Pentru Poincaré, scria V. I. Lenin, „legile naturii nu sînt decît simboluri, convenții, de care omul le creează din considerente de «comoditate»” (vezi volumul de față, pag. 166). După părerea lui Poincaré, valoarea unei teorii științifice nu este în funcție de justetea și profunzimea cu care reflectă ea realitatea, ci de comoditatea și utilitatea aplicării ei.

Lucrările sale principale sînt : „La science et l'hypothèse“, 1902 ; „La valeur de la science“, 1905 ; „Science et méthode“, 1909, și altele. — 22, 45, 166, 185, 262—263, 267, 274, 286, 295, 303—306, 310—311, 312, 317, 320, 323, 325, 359, 360.

Poincaré, Lucien-Antoine (1862—1920) — fizician francez, profesor universitar, lucrările sale principale sînt consacrate teoriei electricității. Cea mai cunoscută dintre lucrările sale este cartea „La physique moderne“, 1906. — 310.

Popper, Joseph (1838—1921) — inginer austriac, pozitivist ; reprezentant al socialismului „birocratic“ mic-burghez ; autor al cărții „Das Recht zu leben und Pflicht zu sterben“, 1878, și al altor lucrări. — 337.

Poynting, John Henry (1852—1914) — fizician englez ; din 1880 profesor la Universitatea din Birmingham, iar din 1888 membru al Societății regale din Londra. Lucrarea sa principală : „On the Transfer of Energy in the Electromagnetic Field“, 1884. — 286.

Purișkevici, V. M. (1870—1920) — mare moșier, ultrareacționar inveterat, monarhist. Din 1900 a lucrat la Ministerul Afacerilor Interne, iar din 1904 a fost cinovnic pentru însărcinări speciale pe lângă Ministerul Afacerilor Interne, condus de Pleve. A fost unul dintre inițiatorii creării organizației ultrareacționare „Uniunea poporului rus“. În 1907 a ieșit din această uniune și a creat o nouă organizație contrarevoluționară monarhistă : „Oastea Arhanghelului Mihail“ ; deputat în Dumele a II-a, a III-a și a IV-a de stat din partea guberniei Basarabia ; și-a cîștigat o tristă faimă prin discursurile sale antisemite și pogromiste rostite în Dumă. După Revoluția Socialistă din Octombrie a luptat activ împotriva Puterii sovietice. — 203.

Pyrrhon (aprox. 365—275 î.e.n.) — filozof din Grecia antică, părintele scepticismului antic. Pyrrhon nega cunoașterea adevărului obiectiv, propovăduia renunțarea la viața practică și indiferența totală față de ea. — 140.

R

Rahmetov, N. (Blum, O. V.) (n. 1886) — social-democrat, menșevic, ulterior provocator. S-a îndeletnicit cu publicistica, a scris articole de filozofie ; a făcut parte din comisia redacțională a social-democrației din Ținutul leton și a colaborat la ziarul „Golos Truda“. În iulie 1909 a devenit agent secret al ohranei din Riga. Demascată în 1917, a fost condamnată la închisoare, iar apoi expulzată din țară. — 6, 238.

Ramsay, William (1852—1916) — chimist și fizician englez; din 1880 profesor la Universitatea din Bristol, din 1887 la cea din Londra; membru de onoare al Academiei de Științe din Petersburg. Este cunoscut prin lucrările sale în domeniul chimiei organice și fizice. A descoperit argonul (împreună cu John Rayleigh), heliul (împreună cu M. Travers) și kriptonul, xenonul și neonul, care alcătuiesc așa-numitul grup zero din sistemul periodic al lui Mendeleev. Independent de Mendeleev, dar mult mai târziu decât el, Ramsay a emis ideea gazificării subterane a cărbunelui în vederea folosirii în scopuri tehnice a gazului obținut. V. I. Lenin a apreciat foarte mult ideea lui Ramsay, consacrand acestei probleme articolul „Una dintre marile victorii ale tehnicii” (vezi Opere, vol. 19, E.S.P.L.P. 1957, pag. 41—42).

Lucrările principale ale lui Ramsay sînt: „A System of Chemistry”, 1891; „The Gases of the Atmosphere”, 1896; „Modern Chemistry”, 1901; „Essays Biographical and Chemical”, 1908, și altele. — 327.

Rappoport, Charles (n. 1865) — socialist francez; a procedat la o revizuire a filozofiei marxiste, fapt pentru care a fost aspru criticat de P. Lafargue. Autor al unei serii de lucrări în domeniul filozofiei și al sociologiei. — 207.

Rau, Albrecht (1843—1920) — filozof german, adept al lui L. Feuerbach. Lucrările sale principale sînt: „Ludwig Feuerbach's Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart”, 1882; „Empfinden und Denken”, 1896; „Das Wesen des menschlichen Verstandes”, 1900, și altele. Vezi în „Caiete filozofice” (Opere, vol. 38, Editura politică, 1959, pag. 401) însemnările lui V. I. Lenin pe marginea lucrării lui Rau „Fr. Paulsen über E. Haeckel”. — 206—207, 243, 377.

Rehmke, Johannes (1848—1930) — filozof idealist german, unul dintre reprezentanții școlii imanente. Din 1885 profesor la Universitatea din Greifswald. A combătut materialismul dialectic și materialismul științific-naturalist; a apărat religia, afirmînd că Dumnezeu este o „noțiune reală”.

Lucrările sale principale sînt: „Lehrbuch der allgemeinen Psychologie”, 1894; „Philosophie als Grundwissenschaft”, 1910; „Logik oder Philosophie als Wissenslehre”, 1918, și altele. — 64, 183, 204, 214, 218, 219, 235, 289, 319, 365, 367.

Renouvier, Charles (1815—1903) — filozof eclectic francez, șeful școlii filozofice a neocriticiștilor; de specialitate matematician. Din 1890 a colaborat la revista „L'Année philosophique”. Caracterizînd pe Renouvier ca filozof reacționar, V. I. Lenin scria: „Filozofia lui teoretică nu e decât o îmbinare a fenomenalismului lui Hume cu apriorismul lui Kant. Lucrul în sine este respins în mod categoric. Conexiunea fenomenelor, ordinea, legile sînt declarate apriorice, legea

se scrie cu literă mare, fiind transformată în temelie a religiei. Preoții catolici sînt încîntați de această filozofie“ (vezi volumul de față, pag. 217).

Lucrările sale principale sînt : „Manuel de philosophie moderne“, 1842 ; „Manuel de philosophie ancienne“, 1844 ; „Essais de critique générale“, 1854—1864 ; „Le personnalisme“, 1903, și altele. — 27, 212, 216, 217, 219, 238.

Rey, Abel (1873—1940) — filozof pozitivist francez ; din 1919 profesor la Sorbona. În problemele științelor naturii a fost materialist spontan și inconsecvent ; în teoria cunoașterii se situează pe pozițiile machismului. În afară de analiza făcută de Lenin în volumul de față lucrării lui Rey „La théorie de la physique chez les physiciens contemporains“, 1907, vezi în „Caiete filozofice“ (Opere, vol. 38, Editura politică, 1959, pag. 416—486) însemnările lui Lenin pe marginea cărții lui Rey „La philosophie moderne“, 1908. — 263—268, 271, 274—276, 298, 306—313, 319—322, 323, 326.

Riehl, Alois (1844—1924) — filozof neokantian german ; din 1873 profesor universitar la Graz, apoi, succesiv, la Freiburg, Kiel, Halle și Berlin ; a încercat să interpreteze în chip „realist“ doctrina lui Kant în lumina științelor moderne ale naturii.

Lucrarea sa principală este : „Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaften“, 1876—1887. — 149, 211, 212, 216.

Righi, Augusto (1850—1921) — fizician italian, din 1873 profesor la Institutul tehnic din Bologna. Este cunoscut prin lucrările sale în domeniul electricității și al magnetismului. În filozofie a fost un materialist spontan.

Lucrările sale principale sînt : „La moderna teoria dei fenomeni fisici“, 1904 ; „Le nuove vedute sull'intima struttura della materia“, 1907, și altele. — 269, 271, 273.

Rodier, Georges (1848—1910) — profesor de istorie a filozofiei antice la Paris. — 230.

Rücker, Arthur William (1848—1915) — fizician englez ; între 1901 și 1908 a fost rector al Universității din Londra. A lucrat mai ales în domeniul geofizicii, al teoriei electricității și magnetismului ; în filozofie a fost materialist spontan. — 285, 286—288, 290.

Rudnev, V. A. — vezi Bazarov, V.

Ryle, Reginald John (1854—1922) — naturalist englez. În revista „Natural Science“ nr. 6 din 1862 a publicat un articol intitulat „Profesor Lloyd Morgan on the «Grammar of Science»“, în care a luat apărarea concepțiilor idealiste ale lui Pearson. — 187.

S

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1775—1854) — reprezentant al filozofiei idealiste germane de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, profesor la Universitățile din Jena (începînd din 1798), Würzburg (din 1803), München (din 1806) și Berlin (din 1841). La început s-a manifestat ca adept al filozofiei lui Fichte; apoi a creat un sistem idealist obiectiv, „filozofia identității”, bazată pe ideea identității absolute a existenței și gândirii, a materiei și spiritului, a obiectului și subiectului, identitate considerată ca stadiu inconștient al „spiritului universal”. Dezvoltarea naturii a fost înfățișată de Schelling ca proces dialectic al autodezvoltării „spiritului universal”.

Schelling a fost un reprezentant de seamă al filozofiei naturii, care, cu tot caracterul ei idealist, a fost partea cea mai prețioasă din sistemul său filozofic. În ultima perioadă a activității sale, devenind ideologul oficial al Prusiei regale, a propovăduit „filozofia revelației”, filozofie religioasă și mistică care a fost combătută de F. Engels (vezi Marx-Engels. Gesamtausgabe, Erste Abteilung, Bd. 2, Marx-Engels Verlag G.m.b.H., Berlin, 1930, pag. 173—249).

Lucrările sale principale sînt: „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie”, 1799; „System des transzendentalen Idealismus”, 1800, și altele. — 353.

Schmidt, Heinrich (1874—1935) — biolog german, discipol și adept al lui Ernst Haeckel, director al arhivei acestuia din Jena; a participat activ la lupta lui E. Haeckel împotriva idealismului și a clericalismului, a luat apărarea lui împotriva atacurilor filozofilor reacționari și ale teologilor, scriind în acest scop o serie de lucrări: „Der Kampf um die «Welträtsel» und die Kritik”, 1900; „Haeckels biogenetisches Grundgesetz und seine Gegner”, 1902; „Monismus und Christentum”, 1906, și altele. — 366.

Schopenhauer, Arthur (1788—1860) — filozof german, idealist subiectiv, exponent al stării de spirit a păturilor reacționare ale burgheziei germane. După cum a spus F. Engels, filozofia lui Schopenhauer este un amestec de rămășițe ale vechilor sisteme filozofice, adaptate la nivelul spiritual al filistinului (vezi „Anti-Dühring”, E.S.P.L.P. 1955, ediția a III-a, pag. 366). Lumea exterioară este, după Schopenhauer, lumea reprezentărilor, un fenomen de conștiință generat de esența lăuntrică a subiectului; ea nu este accesibilă cunoașterii. Schopenhauer nega ideea de progres social, contesta dreptul maselor populare de a lupta pentru îmbunătățirea condițiilor lor de existență. Principiile fundamentale ale filozofiei sale au fost formulate în 1813, în teza sa de doctorat, iar mai târziu au fost dezvoltate în lucrarea sa principală „Die Welt als Wille und Vorstellung”, 1819.

Voluntarismul și iraționalismul filozofiei lui Schopenhauer au fost larg folosite în epoca imperialismului de filozofii burghezi reacționari

(F. Nietzsche, H. Bergson, W. James, B. Croce etc.) și au fost unul dintre izvoarele ideologiei fascismului german. — 196, 235.

Schubert-Soldern, Richard (1852—1935) — profesor de filozofie la Leipzig, reprezentant al așa-numitei filozofii imanente; a participat la editarea revistei reacționare germane „Zeitschrift für immanente Philosophie”.

Lucrările sale principale sînt: „Über Transcendenz des Objekts und Subjekts”, 1882; „Grundlagen einer Erkenntnistheorie”, 1884; „Das menschliche Glück und die soziale Frage”, 1896, și altele. — 64, 71, 183, 214—216, 218—219, 221—223, 238, 258, 340, 342, 362, 365.

Schulze, Gottlieb Ernst (1761—1833) — filozof idealist german, adept al lui David Hume, profesor universitar la Helmstedt, apoi la Göttingen. Schulze respingea în mod categoric lucrul în sine al lui Kant, văzînd în el o concesie făcută materialismului; el nega posibilitatea unei cunoașteri obiective, limita cunoașterea la cadrul experienței date în senzații și încerca să reînvie și să modernizeze scepticismul antic. Deoarece în principala sa lucrare filozofică Schulze s-a referit în special la filozoful sceptic Aenesidemus din Grecia antică, el este cunoscut în istoria filozofiei ca Schulze-Aenesidemus.

În afară de cartea menționată de V. I. Lenin, a scris „Grundriss der philosophischen Wissenschaften”, 1788—1790; „Kritik der theoretischen Philosophie”, 1801, și alte lucrări. — 140—141, 188, 199—200, 201, 203.

Schuppe, Wilhelm (1836—1913) — filozof german, idealist subiectiv, șeful așa-numitei școli imanente, profesor la Universitatea din Greifswald (cu începere din 1873). După părerea lui Schuppe, existența este identică cu conștiința, ale cărei forme de manifestare sînt *Eurile* individuale. Această concepție a lui Schuppe ducea inevitabil la solipsism. El a colaborat la revista reacționară germană „Zeitschrift für immanente Philosophie”.

Lucrările sale principale sînt: „Erkenntnistheoretische Logik”, 1878; „Die immanente Philosophie”, 1897; „Der Solipsismus”, 1898, și altele. — 6, 64, 66—67, 68, 72—73, 109, 183, 214—215, 216, 218—221, 224, 229, 230, 235, 237, 251, 339, 362, 373.

Schwegler, Albert (1819—1857) — teolog, filozof, filolog și istoric german, autor al cărții „Geschichte der Philosophie im Umriss”, 1847; a tradus în limba germană „Metafizica” lui Aristotel și a redactat revista „Jahrbücher der Gegenwart”, care a apărut între 1843 și 1848 la Stuttgart și la Tübingen. — 130.

Senior, Nassau-William (1790—1864) — economist vulgar englez, care a apărat interesele fabricanților și a luat parte activă la agitația desfășurată de aceștia împotriva reducerii zilei de muncă în

Anglia (în deceniul al 4-lea al secolului al XIX-lea). Pamfletul lui „Scrisori despre influența pe care legislația pentru reglementarea muncii în fabrici o exercită asupra industriei bumbacului” (1837) a fost aspru criticat de K. Marx în volumul I al „Capitalului” (vezi „Capitalul”, vol. I, Editura politică, 1960, ediția a IV-a, pag. 249—253). — 138.

Sextus Empiricus (secolul al II-lea î.e.n.) — filozof și medic din Grecia antică, reprezentant de seamă al scepticismului antic; el nega posibilitatea cunoașterii adevărate, respingea orice judecăți și principii morale „dogmatice” și afirma că omul nu trebuie să aibă nici un fel de convingeri, care, după părerea sa, reprezintă principalul obstacol în calea spre fericire („ataraxie”). Dintre lucrările lui s-au păstrat: „Principiile lui Pyrrhon” și „Impotriva matematicienilor”, lucrări care conțin un vast material referitor la istoria filozofiei. — 140.

Smith, Norman Camp (1872—1958) — filozof idealist englez, apropiat de „neorealism”; în anii 1919—1945 a fost profesor la Universitatea din Edinburgh.

Lucrările sale principale sînt: „Prolegomena to an Idealistic Theory of Knowledge”, 1924; „The Philosophy of David Hume”, 1941, și altele. — 64—67.

Snyder, Karl (n. 1869) — economist și scriitor american; autor al lucrărilor de știință popularizată: „New Conceptions in Science”, 1903, și „The World Machine”, 1907. — 371.

Soloviev, V. S. (1853—1900) — filozof reacționar, iraționalist și mistic. În filozofia sa idealist-obiectivă a încercat să reînvie ideile neoplatonicienilor, punînd deasupra oricărei existențe „spiritul primordial”, ființa lui Dumnezeu, în care el vedea baza „unității atotcuprinzătoare” a lumii. A combătut cu vehemență materialismul, a pus problema fundamentării filozofice a creștinismului, a propagat ideea unei biserici universale și a „reînnoirii” religioase a omenirii. Filozofia lui Soloviev a exercitat o influență puternică atît asupra filozofilor burhezi ruși de la sfîrșitul secolului al XIX-lea și din prima jumătate a secolului al XX-lea cît și asupra filozofilor idealiști contemporani dintr-o serie de țări capitaliste.

Lucrările principale ale lui Soloviev sînt: „Criza filozofiei occidentale” (1874), „Principiile filozofice ale cunoașterii unitare” (1877), „Critica principiilor abstracte” (1877—1880) etc. — 313.

Sorel, Georges (1847—1922) — sociolog și filozof francez, teoretician al anarho-sindicalismului; concepțiile sale filozofice poartă amprenta eclecticismului. Influențat de ideile propagate de P. J. Proudhon, F. Nietzsche și H. Bergson, a încercat să îmbine marxismul cu proudhonismul și a susținut iraționalismul și voluntarismul. — 306.

Spencer, Herbert (1820—1903) — filozof, psiholog și sociolog englez, reprezentant de seamă al pozitivismului, unul dintre întemeietorii așa-numitei teorii organice a societății. Căutând să justifice inegalitatea socială, Spencer susținea că societatea omenească se aseamănă cu organismul animal și aplica istoriei omenirii teoria biologică a luptei pentru existență. Datorită concepțiilor sale filozofice și sociologice reacționare, el a devenit unul dintre cei mai cunoscuți ideologi ai burgheziei engleze. Principala sa lucrare este: „System of Synthetic Philosophy“ (1862—1896). — 210, 343.

Stallo, John Bernard (1823—1900) — filozof și fizician american; la începutul activității sale a fost un adept al idealismului hegelian; mai târziu a adoptat ideile empiriocriticismului. — 324—325.

Starcke, Karl Nikolai (1858—1926) — filozof și sociolog danez, profesor la Universitatea din Copenhaga (cu începere din 1916); autor al cărții „Ludwig Feuerbach“, 1885, a cărei analiză critică constituie conținutul lucrării lui F. Engels „Ludwig Feuerbach și sfârșitul filozofiei clasice germane“. — 211.

Stolipin, P. A. (1862—1911) — om de stat al Rusiei țariste, mare moșier. În 1906—1911 a fost președinte al Consiliului de miniștri și ministru de interne al Rusiei. De numele lui este legată perioada de cruntă reacțiune politică în care pedeapsa cu moartea a fost larg folosită în scopul reprimării mișcării revoluționare („reacțiunea stolipinistă“ din anii 1907—1910). Stolipin a efectuat o reformă agrară cu scopul de a întări chiaburimea și de a face din ea un reazem al absolutismului țarist la sate. Dar încercarea sa de a consolida absolutismul cu ajutorul câtorva reforme înfăptuite de sus în interesul burgheziei și al moșierilor a suferit un eșec total. În 1911 Stolipin a fost asasinat la Kiev de eserul Bogrov. — 226.

Struve, P. B. (1870—1944) — economist și publicist burghez, unul dintre liderii partidului cadeților. În ultimul deceniu al secolului trecut — reprezentant de seamă al „marxismului legal“, colaborator și redactor al revistelor „Novoe Slovo“ (1897), „Nacealo“ (1899) și „Jizn“ (1900). Încă în prima sa lucrare, intitulată „Note critice cu privire la problema dezvoltării economice a Rusiei“ (1894), Struve, criticând narodnicismul, a procedat la o „completare“ și la o „critică“ a doctrinei economice și filozofice a lui K. Marx; el s-a solidarizat cu reprezentanții economiei politice burgheze vulgare, a propovăduit malthusianismul și a căutat să adapteze marxismul și mișcarea muncitorească la interesele burgheziei. Struve a fost unul dintre teoreticienii și organizatorii organizației monarhiste liberale „Uniunea eliberării“ (1903—1905) și redactor al organului ei ilegal, revista „Osvo-bojdenie“ (1902—1905). O dată cu înființarea partidului cadeților în 1905, el devine membru al Comitetului Central al acestui partid. A fost unul dintre ideologii imperialismului rus. După Revoluția So-

cialistă din Octombrie a fost un dușman înverșunat al Puterii sovietice, membru al guvernului contrarevoluționar al lui Vranghel, emigrant alb. — 67, 217, 362.

Suvorov, S. A. (1869—1918) — social-democrat, publicist și statistician. Activitatea revoluționară și-a început-o în ultimul deceniu al secolului trecut în rândurile narodovoliștilor. Din 1900 a fost social-democrat ; în 1905—1907 a activat în organizațiile bolșevice dintr-un șir de orașe din Rusia. A fost delegat la Congresul al IV-lea (de unificare) al P.M.S.D.R. După înfrângerea revoluției din 1905—1907 a aderat la grupul de intelectuali machiști membri de partid care întreprinseseră o campanie împotriva filozofiei marxismului ; în culegerea „Eseuri asupra filozofiei marxiste” (1908) a publicat articolul intitulat „Bazele filozofiei sociale”, pe care V. I. Lenin l-a supus unei critici nimicitoare în cartea „Materialism și empiriocriticism”.

După 1910 Suvorov s-a retras din partid și a lucrat un timp ca statistician. În 1917 a aderat la menșevicii-internaționaliști. După Revoluția Socialistă din Octombrie a deținut o serie de funcții electivă la Moscova și la Iaroslavl ; a fost ucis la Iaroslavl în timpul rebeliunii contrarevoluționare din iulie 1918. — 9—10, 347—352.

S

Șișkin, N. I. (1840—1906) — matematician și fizician, membru al Societății de psihologie din Moscova, colaborator al revistei „Voprosi filosofii i psihologii”. În articolele „Despre fenomenele psihofizice din punctul de vedere al teoriei mecanice”, „Despre determinism în legătură cu psihologia matematică” și „Spațiul lui Lobacevski” a susținut ideile empiriocriticismului în științele naturii. — 313—316.

T

Thomson, Joseph John (1856—1940) — fizician englez ; din 1884 profesor la Trinity College și director al laboratorului Cavendish al Universității din Cambridge ; membru al Societății regale din Londra, iar în anii 1915—1920 președintele ei. Este cunoscut prin lucrările sale cu privire la teoria vârtejurilor, cu privire la aplicarea principiilor generale ale mecanicii la fenomenele fizice și fizico-chimice și în special prin cercetările sale din domeniul electricității și magnetismului ; a descoperit electronul (1897) și a propus unul dintre primele modele ale atomului (1903). În filozofie a fost un materialist spontan.

Lucrările sale principale sînt : „Electricity and Matter”, 1903 ; „The Corpuscular Theory of Matter”, 1907 ; „The Electron in Chemistry”, 1923, și altele. — 271.

Thomson, William, lord Kelvin (1824—1907) — fizician englez ; între 1846 și 1899 a fost profesor la Universitatea din Glasgow, membru al Societății regale din Londra, iar între 1890 și 1895 președintele ei ; membru de onoare al Academiei de Științe din Peters-

burg. Thomson a desfășurat o activitate științifică multilaterală, a acordat o mare atenție problemelor de fizică matematică, predării ei și aplicațiilor ei tehnice; deosebit de importante sînt lucrările sale din domeniul termodinamicii, al electricității, al magnetismului etc. Thomson a făcut o serie de invenții și a perfecționat mai multe aparate fizice (busola, galvanometrul și altele).

În filozofie Thomson s-a situat pe pozițiile materialismului mecanicist.

Lucrările sale principale au fost publicate în culegerile: „Reprint of Papers on Electricity and Magnetism“, 1872; „Mathematical and Physical Papers“, 1882—1911; „Popular Lectures and Addresses“, 1889—1894. — 267.

U

Ueberweg, Friedrich (1826—1871) — filozof burhez german, din 1867 profesor la Universitatea din Königsberg; în filozofie s-a situat pe poziții apropiate de cele ale materialismului. A devenit cunoscut ca autor al lucrării fundamentale „Grundriss der Geschichte der Philosophie“ (1862—1866). În afară de aceasta a scris lucrările „System der Logik..“, 1857; „Über Idealismus, Realismus und Idealrealismus“, 1859, și altele. — 197.

Ulianov, V. I. — *vezi* Lenin, V. I.

V

Valentinov, N. (Volski, N. V.) (n. 1879) — menșevic, ziarist, filozof machist. După Congresul al II-lea al P.M.S.D.R. a aderat la bolșevici, dar la sfîrșitul anului 1904 a trecut pe pozițiile menșevismului; a fost redactor-șef al ziarului menșevic „Moskovskaia Gazeta“ și a colaborat la o serie de alte publicații menșevice, precum și la publicații burheze. În anii reacțiunii s-a situat pe poziții lichidatoriste. Rupînd definitiv cu marxismul, a procedat la o revizuire a filozofiei marxiste, pe care a căutat „s-o completeze“ cu concepțiile idealist-subiective ale lui Mach și Avenarius. V. I. Lenin a supus unei critici aspre concepțiile idealiste confuze ale lui Valentinov. După Revoluția Socialistă din Octombrie, Valentinov a fost un timp redactor-șef adjunct al ziarului „Torgovo-Promișlennaia Gazeta“, apoi a lucrat la reprezentanța comercială a U.R.S.S. de la Paris. Din 1930 este emigrant alb și publică articole îndreptate împotriva marxism-leninismului și a Statului sovietic.

Dintre lucrările principale ale lui Valentinov cităm: „Construcțiile filozofice ale marxismului“ (1908), „Mach și marxismul“ (1908) — 6, 9, 13, 30—31, 81, 94, 150, 153—154, 189, 204, 217, 221, 238, 247, 255—256, 269, 273, 317.

Van Cauwelaert, Jan Frans (n. 1880) — jurist și om de stat belgian; în anii 1905—1907 a publicat în „Revue Néo-Scholastique“ cîteva articole filozofice cu caracter idealist; din 1907 profesor

la Universitatea din Freiburg ; din 1910 membru al Camerei reprezentanților din Anvers. Mai târziu a ocupat o serie de posturi diplomatice și a fost ministru în guvernul Belgiei. — 41.

Vaubel, Johann Wilhelm (n. 1864) — chimist german, din 1898 docent, iar mai târziu profesor la Școala tehnică superioară din Darmstadt ; V. I. Lenin se referă la cartea lui „Lehrbuch der theoretischen Chemie“, 1903. — 302.

Verworn, Max (1863—1921) — fiziolog și biolog german, din 1895 profesor la Universitatea din Jena, apoi la Universitatea din Göttingen și la cea din Bonn ; a editat revista „Zeitschrift für allgemeine Physiologie“. S-a ocupat mai cu seamă de problemele fiziologiei generale ; autor al unei serii de monografii. Vezi în „Caiete filozofice“ (Opere, vol. 38, Editura politică, 1959, pag. 333—334) însemnările lui V. I. Lenin pe marginea cărții lui Verworn „Die Biogenhypothese“, 1903. Concepțiile sale filozofice poartă amprenta eclecticismului și se apropie de machism ; a fost un adept al „condiționalismului“. — 229.

Vogt, Karl (1817—1895) — naturalist german, unul dintre principalii reprezentanți ai materialismului vulgar. A participat la revoluția din 1848—1849 din Germania, a fost deputat în Adunarea națională de la Frankfurt ; ca democrat mic-burghez, a făcut parte din aripa ei de stînga. După înfrîngerea revoluției a emigrat în Elveția. A scris o serie de lucrări în domeniul zoologiei, geologiei și fiziologiei. Adept al materialismului vulgar, el afirma că „gîndirea se află față de creier aproape în același raport ca fierea față de ficat sau urina față de rinichi“ („Scrisori de fiziologie“, Petersburg, 1867, pag. 298). Fiind un adversar înverșunat al socialismului științific, a participat la prigonirea revoluționarilor proletari, a făcut declarații calomnioase cu privire la activitatea lui K. Marx și F. Engels. În pamfletul „Domnul Vogt“ (1860), Marx l-a demască pe Vogt ca agent secret plătit al lui Ludovic Bonaparte (vezi K. Marx și F. Engels. Opere, vol. 14, Editura politică, 1963, pag. 421—738). — 40, 248, 346.

Volkman, Paul (1856 — aprox. 1938) — profesor de fizică teoretică la Königsberg (cu începere din 1894) ; în filozofie a avut concepții eclectice, a combătut materialismul și a apărut biserica protestantă ; adept al „ficionismului“ lui Vaihinger. Vezi în „Caiete filozofice“ (Opere, vol. 38, Editura politică, 1959, pag. 332), însemnările lui V. I. Lenin pe marginea cărții lui Volkman „Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften“, 1896. — 167.

Volski, N. V. — vezi Valentinov, N.

W

Ward, James (1843—1925) — psiholog, filozof idealist și mistic englez; din 1897 profesor la Universitatea din Cambridge. În lucrările sale, mai cu seamă în cartea „Naturalism and Agnosticism“, 1899, a încercat să răstălmăcească descoperirile fizicii și să le folosească pentru combaterea materialismului și pentru apărarea religiei. — 88, 174, 212—214, 285—286, 289—295, 298, 303, 306, 313, 360, 362.

Willy, Rudolf (1855—1920) — filozof german de orientare machistă, discipol al lui R. Avenarius. În afară de lucrările examinate de V. I. Lenin în volumul de față, a scris: „Die Gesamterfahrung vom Gesichtspunkt des Primärmonismus“, 1908; „Ideal und Leben...“, 1909, și altele. — 41, 54, 68—69, 74, 75—76, 81, 89—90, 167, 212, 215, 217, 364, 370, 372.

Windelband, Wilhelm (1848—1915) — filozof idealist german, autorul unei istorii a filozofiei; fondator al școlii neokantiene din Baden (Freiburg); profesor la Universitatea din Zürich (cu începere din 1876), la Universitatea din Freiburg (cu începere din 1877), la cea din Strassburg (cu începere din 1882) și din Heidelberg (cu începere din 1903). A dezvoltat kantianismul în spiritul iraționalismului; considera filozofia ca știință a „valorilor absolute“; opunînd științelor naturii științele sociale, el nega posibilitatea unei explicări științifice a proceselor sociale.

Lucrările sale principale sînt: „Geschichte der neueren Philosophie...“, 1878—1880; „Präludien“, 1884; „Geschichte und Naturwissenschaft“, 1894; „Vom System der Kategorien“, 1900, și altele. — 211.

Wundt, Wilhelm Max (1832—1920) — filozof și psiholog burghez german, unul dintre fondatorii psihologiei experimentale; din 1864 profesor de fiziologie la Universitatea din Heidelberg, din 1874 profesor de filozofie la Universitatea din Zürich, iar din 1875 la cea din Leipzig. Wundt a fost, după cum spunea V. I. Lenin, „idealist și fideist“; concepțiile lui s-au format sub influența lui Kant și a lui Leibniz, precum și sub influența neokantianismului și a pozitivismului. El considera că disciplina filozofică fundamentală este psihologia, în domeniul căreia susținea, alături de metoda experimentală, teoria dualistă a paralelismului psihofizic. A încercat să explice activitatea individului de pe pozițiile psihologiei sociale și considera că legile dezvoltării istorice sînt incognoscibile.

Lucrările sale principale sînt: „Grundzüge der physiologischen Psychologie“, 1873—1874; „System der Philosophie“, 1889; „Grundriss der Psychologie“, 1896, și altele. — 55, 56—57, 59, 65, 70, 87, 88, 89, 149, 152, 153, 160, 174, 197, 211, 221.

Z

Zeeman, Pieter (1865—1943) — fizician olandez. Din 1900 a fost profesor la Universitatea din Amsterdam. În 1896 a descoperit fenomenul descompunerii liniilor spectrale sub influența unui câmp magnetic exterior (așa-numitul efect sau fenomen Zeeman), care a avut un rol important în fundamentarea și dezvoltarea teoriei electronice. — 302.

Ziehen, Theodor (1862—1950) — filozof idealist, fiziolog și psihiatru german, din 1892 profesor de psihiatrie la Jena, apoi la Utrecht și la Halle, din 1904 la Berlin, iar din 1917 profesor de filozofie la Halle; adept al empiriocriticismului și al filozofiei imanente.

Lucrările sale principale sînt: „Pshychophysiologische Erkenntnistheorie“, 1898; „Die Grundlagen der Psychologie“, 1915; „Vorlesungen über Ästhetik“, 1923—1925, și altele. — 229, 238.

DATE REFERITOARE
LA ELABORAREA DE CĂTRE V. I. LENIN
A LUCRĂRII
„MATERIALISM ȘI EMPIRIOCRITICISM“

1908

- Prima jumătate a lunii februarie* Lenin își începe lucrul la cartea „Materialism și empiriocriticism“; se înscrie la Societatea de lectură din Geneva, în a cărei bibliotecă citește literatură filozofică.
- Ianuarie, 25 (februarie, 7)* Într-o scrisoare adresată lui A. M. Gorki, Lenin menționează că citește cu atenție lucrările lui Bogdanov, Bazarov, Lunacearski și ale altor machiști și se convinge de caracterul eronat al concepțiilor lor filozofice. „Eu sint pentru materialism, împotriva «empirio-» etc.“, scria Lenin.
- Ianuarie, 31 (februarie, 13)* Într-o scrisoare adresată lui A. M. Gorki, Lenin critică concepțiile acestuia în problemele de filozofie și apără materialismul lui K. Marx și F. Engels.
- Februarie, 11 (24)* Lenin participă la consfătuirea redacției ziarului „Proletarii“ ținută în legătură cu o notă apărută în „Die Neue Zeit“ cu privire la lupta din sînul P.M.S.D.R. în problemele de filozofie. Consfătuirea a aprobat în unanimitate textul unei declarații din partea redacției ziarului „Proletarii“, scrisă de Lenin, în care se subliniază că controversa filozofică nu are un caracter fracționist și că orice încercare de a prezenta drept fracționiste divergențele din domeniul filozofiei este complet greșită.
- Februarie, înainte de 12 (25) ale lunii* Lenin scrie rudelor sale la Petersburg, rugîndu-le să-i găsească și să-i trimită manuscrisul unei lucrări filozofice scrise în 1906 împotriva empiriomonismului lui Bogdanov, lucrare pe care Lenin intenționase s-o publice sub titlul „Însemnările unui marxist de rînd pe marginea unor probleme de filozofie“.

- Februarie, 12 (25)* Într-o scrisoare adresată lui A. M. Gorki, Lenin subliniază necesitatea unei lupte intransigente împotriva machismului și a machiștilor ruși (Bogdanov ș. a.); el expune istoricul divergențelor ivite în rîndurile bolșevicilor în problemele de filozofie, divergențe care s-au adîncit în urma apariției culegerii „Eseuri asupra filozofiei marxiste“, publicată de un grup de machiști.
- Martie, 11 (24)* Într-o scrisoare adresată lui A. M. Gorki, Lenin apreciază în termeni categoric negativi culegerea „Eseuri asupra filozofiei marxiste“ și subliniază inevitabilitatea luptei împotriva machiștilor în problemele filozofiei.
- A doua jumătate a lunii martie — nu mai tîrziu de 3 (16) aprilie* Lenin scrie articolul „Marxism și revizionism“ pentru culegerea „Karl Marx (1818—1883)“. Într-o notă de subsol la acest articol, Lenin arată că într-un viitor apropiat va scrie o serie de articole sau o broșură specială în combaterea cărții „Eseuri asupra filozofiei marxiste“.
- Nu mai devreme de luna martie — nu mai tîrziu de 14 (27) octombrie* Lenin citește cartea: J. Dietzgen. „Kleinere philosophische Schriften. Eine Auswahl“, Stuttgart, Dietz, 1903, și face pe marginea ei o serie de însemnări. Această carte este larg folosită de Lenin în lucrarea sa „Materialism și empiriocriticism“.
- Aprilie, 3 (16)* Într-o scrisoare adresată lui A. M. Gorki, Lenin arată că „a declarat în mod formal război“ machiștilor, numind „declarație de război“ articolul său „Marxism și revizionism“.
- Într-o scrisoare adresată lui A. V. Lunacearski, Lenin arată că drumul lui se desparte de cel al propovăduitorilor „unirii socialismului științific cu religia“, precum și de cel al tuturor machiștilor.
- Între 10 și 17 (23 și 30) aprilie* La invitația lui A. M. Gorki, Lenin îi face o vizită pe insula Capri. Lenin declară lui A. Bogdanov, V. Bazarov și A. V. Lunacearski că este în dezacord total cu ei în problemele filozofiei.
- Aprilie* Lenin citește articolul lui F. Engels „Über historischen Materialismus“, publicat în revista „Die Neue Zeit“, nr. 1, XI. Jahrgang, 1. Band, 1892/93, și face însemnări pe marginea lui. Articolul lui Engels este folosit de Lenin în cartea „Materialism și empiriocriticism“.

- Mai* Lenin studiază la biblioteca Muzeului Britanic din Londra cărțile de filozofie și de știință care nu se găseau la bibliotecile din Geneva. Aceste cărți îi erau necesare în munca sa la „Materialism și empiriocriticism”.
- Lenin scrie „Zece întrebări către referent”, pe care le trimite de la Londra lui I. F. Dubrovinski (Innokenti), spre a fi folosite ca teze în combaterea concepțiilor lui A. Bogdanov la referatul „Avatarurile unei școli filozofice”, pe care acesta urma să-l prezinte la Geneva în ziua de 15 (28) mai 1908.
- Sfârșitul lunii mai — începutul lunii iunie* După ce s-a întors de la Londra la Geneva, în ședința redacției ziarului „Proletarii”, Lenin împreună cu I. F. Dubrovinski resping proiectul de rezoluție prezentat de A. Bogdanov, în care se afirma că propagarea empiriocriticismului „nu contravine” intereselor fracțiunii bolșevice și se cerea dezavuarea tezelor susținute de I. F. Dubrovinski la referatul lui A. Bogdanov.
- Nu mai devreme de luna mai* Lenin citește cartea lui G. V. Plehanov „Problemele fundamentale ale marxismului” (Petersburg, 1908) și face însemnări pe marginea ei.
- Iunie, 7 (20)* Într-o scrisoare către M. A. Ulianova, Lenin își exprimă regretul în legătură cu refuzul „filozofului-editor de la Moscova”, P.G. Dauge, de a publica cartea „Materialism și empiriocriticism” și o roagă să găsească un alt editor.
- Iunie, 18 (iulie, 1)* Într-o scrisoare trimisă lui V. V. Vorovski la Odesa, Lenin arată că divergențele sale cu A. Bogdanov și cu G. A. Aleksinski s-au agravat în așa măsură, încât ruptura cu ei este inevitabilă; totodată el se interesează de posibilitatea editării lucrării sale de filozofie.
- Iunie, 30 (iulie, 13)* Într-o scrisoare către M. I. Ulianova, Lenin o informează despre munca sa la cartea „Materialism și empiriocriticism” și o roagă să-i trimită cărțile lui G. I. Celpanov: „Avenarius și școala sa” și „Filozofia imanentă”.
- August* În numele redacției ziarului „Proletarii”, Lenin îi cere lui A. Bogdanov să-și expună deschis, în presă, concepțiile filozofice și politice.
- Septembrie* Lenin scrie prefața la „Materialism și empiriocriticism”.

Lenin îi dă lui V. F. Gorin (Galkin), spre citire, manuscrisul cărții sale.

- Octombrie, 14 (27)* Într-o scrisoare către A. I. Ulianova-Elizarova, Lenin îi comunică că a terminat lucrarea „Materialism și empiriocriticism” și o roagă să-i dea o adresă sigură la care să trimită manuscrisul și să facă tot posibilul pentru a contracta editarea cărții.
- Octombrie, 26 (noiembrie, 8)* Într-o scrisoare către A. I. Ulianova-Elizarova, Lenin roagă să i se dea o adresă la care să trimită manuscrisul cărții „Materialism și empiriocriticism”; el declară că, în cazul când cenzura va fi deosebit de severă, el este de acord ca în textul cărții expresia „obscurantism popesc” să fie înlocuită prin „fideism”, explicându-se într-o notă de subsol sensul acestui cuvânt.
- Octombrie, 28 (noiembrie, 10)* Într-o scrisoare adresată menșevicului-machist P. S. Iușkevici la Petersburg, Lenin respinge invitația de a colabora la o serie de culegeri filozofice și literare.
- Noiembrie, înainte de 4 (17)* Lenin îi trimite lui V. A. Levițki, la Podolsk, manuscrisul cărții „Materialism și empiriocriticism”.
- Noiembrie, 13 (26)* Într-o scrisoare către A. I. Ulianova-Elizarova, Lenin comunică că a primit scrisoarea ei din 9 (22) noiembrie, în care ea îl anunță că a primit manuscrisul cărții „Materialism și empiriocriticism”; el recomandă ca, în cazul când nu se va găsi alt editor, manuscrisul să fie trimis lui V. D. Bonci-Bruevici la editura „Jizn i znanie”; totodată roagă să se insereze la sfârșitul „Introducerii” o completare în care este vorba de N. Valentinov.
- Noiembrie, 27 (decembrie, 10)* Într-o telegramă către A. I. Ulianova-Elizarova, Lenin declară că acceptă condițiile puse de editura „Zveno” din Moscova pentru editarea cărții „Materialism și empiriocriticism”. Într-o scrisoare către M. A. Ulianova, Lenin o roagă pe A. I. Ulianova-Elizarova să urgenceze încheierea contractului cu editura „Zveno” și insistă ca în contract să se prevadă editarea imediată a cărții „Materialism și empiriocriticism”; el o sfătuiește

să încheie contractul pe numele lui și nu pe numele ei, pentru a evita să fie trasă la răspundere în virtutea legilor referitoare la presă.

Între 29 noiembrie și 1 decembrie Lenin împreună cu N. K. Krupskaja se mută de la Geneva la Paris, unde fusese transferată editarea ziarului „Proletarii”.

Decembrie, 6 (19) Într-o scrisoare către A. I. Ulianova-Elizarova, Lenin declară că acceptă ca în cartea „Materialism și empiriocriticism” să fie atenuat tonul polemicii împotriva lui Bazarov și Bogdanov, dar se opune la orice îmblinzire a expresiilor folosite la adresa lui Iușkevici și Valentinov; el arată că este de acord ca expresiile: „obscurantism popesc”, „și l-a asociat mintal pe Dumnezeu” și altele să fie înlocuite numai în cazul unei cereri ultimative din partea editorului, din considerente legate de rigorile cenzurii.

Decembrie, 11 (24) Într-o scrisoare către A. I. Ulianova-Elizarova, Lenin o roagă să-i trimită un rând de șpalturi necorectate, iar apoi și textul în coli al cărții „Materialism și empiriocriticism”, pentru a putea introduce îndreptările mai importante; totodată el dă o serie de indicații cu privire la caracterul de literă cu care să fie culese titlurile paragrafelor și o înștiințează că în două scrisori anterioare i-a trimis o completare referitoare la o carte a lui E. Becher și a indicat să se facă unele îndreptări în text.

Decembrie, 30 (12 ianuarie 1909) Într-o scrisoare (în limba franceză) adresată directorului Bibliotecii naționale din Paris, Lenin cere să i se elibereze un permis de frecventare a bibliotecii.

1908 Lenin citește cartea: Ludwig Feuerbach. Sämtliche Werke. Zweiter Band, Leipzig, 1846, și face însemnări pe marginea ei. Această carte este folosită de Lenin în lucrarea „Materialism și empiriocriticism”.

Nu mai devreme de 1908 Lenin citește cartea lui V. Șuleatikov „Justificarea capitalismului în filozofia vest-europeană. De la Descartes la E. Mach” (Moscova, 1908), face o serie de însemnări pe marginea ei, iar în încheiere face o apreciere generală asupra conținutului acestei lucrări.

Mai târziu de 1908 Lenin citește cartea : A. Rey. „La philosophie moderne“, Paris, 1908, și face însemnări pe marginea ei.

1909

Inceputul anului Lenin ține prelegeri de filozofie în cadrul unui cerc de bolșevici de la Paris.

Ianuarie-iunie Lenin cercetează la Biblioteca națională și la Biblioteca de la Sorbona din Paris literatura consacrată problemelor filozofice și științifice.

Ianuarie, 24 (februarie, 6) Într-o scrisoare către A. I. Ulianova-Elizarova, Lenin confirmă primirea primelor coli de corectură din volumul „Materialism și empiriocriticism“.

Ianuarie-aprilie Lenin citește în coli textul cărții „Materialism și empiriocriticism“.

Februarie, 1 (14) La ședința redacției ziarului „Proletarii“, Lenin cere ca redacția să ia atitudine deschisă împotriva propagandei lui A. V. Lunacearski în favoarea „zidirii de dumnezeu“. Editorialul împotriva „zidirii de dumnezeu“ („Drumurile noastre se despart“) a apărut în nr. 42 al ziarului „Proletarii“ din 12 (25) februarie 1909.

Februarie, 4 sau 5 (17 sau 18) Într-o scrisoare către A. I. Ulianova-Elizarova, Lenin trimite modificările făcute în text, arata că lipsește textul corespunzător la 27 de file de manuscris și o roagă insistent să aibă grijă ca volumul să apară fără omisiuni.

Februarie, 10 (23) Într-o scrisoare către A. I. Ulianova-Elizarova, Lenin confirmă primirea colilor 8 și 9, arata că nu sînt omisiuni și că corectura acestor coli a fost bine făcută ; trimite modificările făcute în textul lor.

Februarie, 24 (martie, 9) Într-o scrisoare către A. I. Ulianova-Elizarova, Lenin trimite modificările făcute în colile 10 și 11. Totodată o anunță că a rupt-o definitiv cu A. Bogdanov și cu A. V. Lunacearski și o roagă ca la citirea corecturilor să nu atenueze expresiile folosite în polemica împotriva lor și să urgenteze apariția cărții ; îi mulțumește lui I. I. Skvorțov-Stepanov pentru ajutorul dat la editarea cărții.

Februarie, 27 (martie, 12) Într-o scrisoare către A. I. Ulianova-Elizarova, Lenin îi trimite crata la colile 6—9 și 13 și o

- roagă din nou să urgenteze apariția cărții. În post-scriptum, Lenin insistă din nou să nu se atenuze nimic în pasajele îndreptate împotriva lui Bogdanov, Lunacearski și a celorlalți machiști.
- Martie, 8—9
(21—22)* Într-o scrisoare către A. I. Ulianova-Elizarova, Lenin o roagă încă o dată să nu atenuze în nici un fel pasajele îndreptate împotriva lui Bogdanov, Lunacearski ș.a. și îi trimite erata la colile 1—5 ale cărții.
- Martie, 10 sau
11 (23 sau 24)* Lenin trimite surorii sale A. I. Ulianova-Elizarova, la Moscova, completarea la paragraful 1 al capitolului al IV-lea al cărții „Materialism și empiriocriticism“, intitulată: „Din ce punct de vedere aborda N. G. Cernișevski critica kantianismului?“.
- Martie, 13 (26)* Lenin trimite surorii sale A. I. Ulianova-Elizarova erata la colile 15—18 și o roagă să-i comunice data aproximativă a apariției volumului.
- Martie, 23
(aprilie, 5)* Lenin trimite surorii sale A. I. Ulianova-Elizarova erata la coala 14 și o roagă să îndrepte în corectură pasajul referitor la V. I. Vernadski astfel: în loc de „gînditor materialist“ să scrie „gînditor naturalist“ sau să facă în erată o mențiune în acest sens.
- Martie, 24
(aprilie, 6)* Într-o scrisoare către A. I. Ulianova-Elizarova, Lenin confirmă primirea colilor 10—12 ale cărții și a colii 21 de corectură și trimite erata la ele.
- Martie, 26
(aprilie, 8)* Într-o scrisoare către A. I. Ulianova-Elizarova, Lenin confirmă primirea colii 22 de corectură și comunică că a trimis erata la ea; totodată o roagă să facă tot posibilul pentru ca „Materialism și empiriocriticism“ să apară în prima jumătate a lunii aprilie. „De apariția ei — scria Lenin — mă leagă nu numai obligații publicistice, dar și serioase îndatoriri politice“.
- Aprilie, 21
(mai, 4)* Într-o scrisoare către I. F. Dubrovinski, Lenin arată că a primit anunțul cu privire la apariția cărții „Materialism și empiriocriticism“, care, după cum se promite, îi va fi trimisă la Paris în jurul datei de 25—26 aprilie (8—9 mai).
- Între 29 aprilie și 4 mai
(12 și 17 mai)* La Moscova, în editura „Zveno“, apare cartea lui Lenin „Materialism și empiriocriticism“. Însemnări critice despre o filozofie reacționară“.

- Mai, 4 (17)* Lenin trimite Rosei Luxemburg cartea sa „Materialism și empiriocriticism” și o roagă să semnaleze în „Die Neue Zeit” apariția cărții; această rugămințe a fost îndeplinită (vezi „Die Neue Zeit”, 1. Band. N. 2, 8 octombrie 1909, pag. 64).
- Mai, 8 (21)* Într-o scrisoare către M. A. Ulianova, Lenin confirmă primirea cărții „Materialism și empiriocriticism” și face aprecieri pozitive despre felul cum a fost tipărită.
- Mai, înainte de 12 (25)* Lenin dăruiește lui V. F. Gorin (Galkin) un exemplar din cartea „Materialism și empiriocriticism”.
- Mai, 13 (26)* Într-o scrisoare către A. I. Ulianova-Elizarova, Lenin confirmă primirea cărții „Materialism și empiriocriticism”, face aprecieri pozitive despre felul cum a fost tipărită și-i aduce la cunoștință că ruptura cu otzoviștii și cu ultimatiștii este iminentă.
- Mai—septembrie* În revistele „Vozrojdenie” nr. 7—8, „Sovremennîi Mir” nr. 7, „Kriticeskoe Obozrenie” nr. V și în ziarul „Russkie Vedomosti” (nr. 222) apar recenzii scrise de autori burghezi și menșevici la cartea lui V. I. Lenin „Materialism și empiriocriticism”.
- Iunie, 5 (18)* În ziarul „Odesskoe Obozrenie” (nr. 439) apare o notă de V. V. Vorovski despre cartea lui V. I. Lenin; din cauza cenzurii, nota a fost consacrată cărții: Max Verworn. „Științele naturii și concepția despre lume. Problema „vieții”, Moscova, 1909.
- Începutul verii* Lenin trimite lui I. I. Skvorțov-Stepanov un exemplar din cartea „Materialism și empiriocriticism”.
- Vara* Lenin îl vizitează pe Paul Lafargue și discută cu el probleme de filozofie și modul în care sînt tratate ele în cartea „Materialism și empiriocriticism”.

CUPRINS

Prefață	VII
-------------------	-----

1908

ZECE INTREBĂRI CĂTRE REFERENT	1—6
MATERIALISM ȘI EMPIRIOCRITICISM. <i>Insemnări critice despre o filozofie reacționară</i>	7—380
<i>Prefață la ediția întâi</i>	9
<i>Prefață la ediția a doua</i>	12
<i>In loc de introducere. Cum au combătut unii „marxiști” materialismul în 1908 și cum l-au combătut unii idealști în 1710</i>	13—31
<i>Capitolul I. Teoria cunoașterii a empiriocriticismului și cea a materialismului dialectic. I</i>	32—93
1. Senzații și complexe de senzații	32
2. „Descoperirea elementelor lumii”	46
3. Coordonarea principială și „realismul naiv”	61
4. A existat oare natura înaintea omului?	69
5. Gîndește oare omul cu creierul?	82
6. Despre solipsismul lui Mach și Avenarius	90
<i>Capitolul al II-lea. Teoria cunoașterii a empiriocriticismului și cea a materialismului dialectic. II</i>	94—143
1. „Lucrul în sine”, sau cum îl combate V. Cernov pe F. Engels	94

2. Despre „transcensus”, sau cum îl „prelucrează” V. Bazarov pe Engels	103
3. L. Feuerbach și J. Dietzgen despre lucrul în sine	115
4. Există oare adevăr obiectiv?	120
5. Adevăr absolut și adevăr relativ, sau despre eclecticismul pe care A. Bogdanov l-a descoperit la Engels	130
6. Criteriul practicii în teoria cunoașterii	137

Capitolul al III-lea. Teoria cunoașterii a materialismului dialectic și cea a empiriocriticismului. III 144—197

1. Ce este materia? Ce este experiența?	144
2. Eroarea lui Plehanov în privința noțiunii „experiență”	151
3. Despre cauzalitate și necesitate în natură	157
4. „Principiul economiei gândirii” și problema „unității lumii”	171
5. Spațiul și timpul	177
6. Libertate și necesitate	190

Capitolul al IV-lea. Filozofii idealști — tovarăși de luptă și continuatori ai empiriocriticismului 198—259

1. Criticarea kantianismului de pe poziții de stînga și de pe poziții de dreapta	198
2. Cum și-a bătut joc „empiriosimbolistul” Iușkevici de „empiriocriticul” Cernov	210
3. Imanenții, tovarăși de arme ai lui Mach și ai lui Avenarius	214
4. Încotro evoluează empiriocriticismul?	223-
5. „Empiriomonismul” lui A. Bogdanov	232
6. „Teoria simbolurilor” (sau a hieroglifelor) și cum e criticat Helmholtz	240
7. Despre dubla critică la adresa lui Dühring	247
8. Cum a putut J. Dietzgen să placă filozofilor reacționari?	252

Capitolul al V-lea. Revoluția modernă în științele naturii și idealismul filozofic 260—328

1. Criza fizicii contemporane	262
2. „A dispărut materia”	269
3. Poate fi concepută mișcarea fără materie?	276
4. Cele două orientări din fizica contemporană și spiritualismul englez	285

5. Cele două orientări din fizica contemporană și idealismul german	295
6. Cele două orientări din fizica contemporană și fideismul francez	303
7. „Un fizician idealist“ rus	313
8. Esența și semnificația idealismului „fizic“	316
<i>Capitolul al VI-lea. Empiriocriticismul și materialismul istoric</i>	<i>329—374</i>
1. Incursiunile empiriocriticilor germani în domeniul științelor sociale	329
2. Cum îl corectează și-l „dezvoltă“ Bogdanov pe Marx	338
3. Despre „Bazele filozofiei sociale“ a lui Suworov	347
4. Partidele în filozofie și acefalii filozofiei	352
5. Ernst Haeckel și Ernst Mach	363
<i>Incheiere</i>	<i>375</i>
<i>Completare la § 1 al capitolului al IV-lea. Din ce punct de vedere aborda N. G. Cernîșevski critica kantianismului?</i>	<i>377</i>
Adnotări	381—419
Indice de lucrări și izvoare citate sau menționate de V. I. Lenin	420—451
Indice de nume	452—502
Date referitoare la elaborarea de către V. I. Lenin a lucrării „Materialism și empiriocriticism“	503—510

 ILUSTRĂȚII

Prima pagină a manuscrisului lui V. I. Lenin „Zece întrebări către referent“. — 1908	3
Coperta primei ediții a cărții lui V. I. Lenin „Materialism și empiriocriticism“. — 1909	8—9
Coperta ediției a doua a cărții lui V. I. Lenin „Materialism și empiriocriticism“. — 1920	32—33

Dat la cules 11.05.1963. Bun de tipar 29 06.1963. Apărut 1963. Hirtle velină de 63 g/m², 540×840 16. Coli de editură 31,60. Coli de tipar 33,50. A. T. 5585/1963. Planșe tipo 2. C.Z. pentru biblioteci 3C2=R.

Tiparul executat sub comanda nr. 5437 30.423 la Combinatul Poligrafic „Casa Scintei”, Piața Scintei nr. 1, București — R.P.R.

