

Јонче Јосифовски

ФИЛОЗОФИЈАТА НА ИСТОРИЈАТА НА ХЕГЕЛ

ШТО Е ФИЛОЗОФИЈАТА НА ИСТОРИЈАТА

Доследен на својот метод, Хегел ја разгледувал и човечката историја како процес, динамично одвивање на општествените настани врз основа на нужни, објективно дадени закони. Хегел уште на почетокот на своите предавања по филозофијата на историјата предупредува дека предметот на филозофската светска историја... е светската историја сама (Хегел, Филозофија повијести, Култура — Загреб, 1951 год., 21. Понатаму ќе бидат наведувани само страниците на оваа творба).

На Хегел му се туѓи разноразните обработки на историјата со цел од неа да се извлечат поуки за идни дејства. Тој вели дека искуството и историјата учат оти народите и владите „никогаш ништо не научиле од историјата и оти никогаш не постапиле според поуците што можеле од нив да се извлечат” (25). Хегел обрнува внимание дека секоја епоха е толку индивидуална што решенијата мораат да се земаат врз основа на самата неа. Секавањето нема смисла против животот и силата на сегашницата. Затоа тој го критикува повикувањето на грчките и римските примери како на обрасци за дејство.

Историјата се одвива не врз основа на субјективните општи гледишта што се како „надворешна нишка, надворешен ред” на настаните. Општото Хегел го разбира многу подлабоко. Тоа е објективно општо што ги проникнува настаните и делата и ја чини нивната „внатрешна душа што води” (26).

Хегел дава ваква дефиниција: „Филозофијата на историјата не значи ништо друго туку мисловно разгледување на историјата” (27). Мислата, идејата е објективна. „Имено, слично на водачот на душите Меркур, — вели Хегел —, идејата е навистина водач на народите и на светот, а духот, неговата умна и нужна волја, е она што ги водело и ги води светските настани. Него да го запознаеме е овдека нашата цел” (27).

Хегел веднаш забележува дека умното разгледување на историјата не доведува до конструирање на истата а priori. Таквото гледиште ѝ противречи на историјата, бидејќи, за Хегел, историјата има работа

со она што е и што било. Таа е толку повистинска колку повеќе се држи за даденото. На многу места Хегел потцртува: „историјата треба да се зема онаква каква што е. Треба да постапуваме историски, емпиристики” (28).

Меѓутоа, во историјата дека владее умот, дека настанувањето е умно дека е таа „умен нужен тек на светскиот дух” (28), ќе го покаже резултатот на историјата. Сепак ние треба да бидеме убедени оти историјата е законит, умен процес и од тоа гледиште да ги проценуваме историските факти. „Умот не е така немоћен за да дотера само до идеалот, до она „треба да” и да постои само надвор од реалитетот кој знае каде како нешто засебно во главите на некои луѓе” (27). Тој е сам на себе си претпоставка и крајна цел, но и идејност и произведување на таа крајна цел „од внатрешноста во појава не само на природниот универзум, туку и на духовниот, — во светската историја” (28).

Задачата е да се покаже дека настанувањето во „светот на интелигенцијата и самосвесното сакање не е препуштено на случајот, туку дека мора да се покаже во светлината на идејата која се знае себеси” (28).

Ако се чита Хегел материјалистички, не е тешко да се разбере дека тој генијално проникнал во смислата на настаните во природата и општественото. Она што е најапстрактно во умот на човекот (субјектот) е најдлабокото и ведно со тоа најстварното во природата и во општеството, најреалното. Колку повеќе се апстрахираме од даденоста, светот на појавите, на чулното искуство, толку повеќе понираме во неговите основни одредувачи, продираме до она што ја карактеризира „супстанцијата”, она што е под појавите, а што ги сочинува силите што ја движат стварноста. Не е чудно што токму денес е пронајдена формулата со која масата е изразена како еквивалент на енергијата (Ајнштајновата формула $E=mc^2$). Додека на поврвнината она што се движи е одвоено од она што движи, што дава движење, во длабочината на материјата е едното од другото неразделно. Така поимот за самодвижењето ни станува не само филозофски разбирлив, туку и научно докажан.

Не е случајно што Хегел токму во „Филозофијата на историјата” сосема разбирливо, конкретно со еден школски пример покажува што разбира тој под ум ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$). Анаксагора „прв рекол” — вели Хегел — дека нусот, разумот воопшто или умот го владее светот, — не некоја интелигенција како самостоен ум, не духот како таков —, тие две работи — предупредува Хегел — мораме многу добро да ги разликуваме една од друга. Движењето на сончевиот состав се одвива по неменливите закони; овие закони се умот на тој систем, ама ни сонцето ни планетите коишто околу него кружат немаат свест затоа” (29).

Закономерниот развиток на светот, неговата детерминираност, меѓусебната поврзаност на стварите и појавите во него и нивното заемно дејство, оној ред, хармонија што чини да се движат предметите во определен правец, што го прави светот космос строен и уреден наспроти сиот видлив на поврвнината хаос и произволност на поодделните најстани — тоа е она што го утврдува Хегел.

ШТО Е СВЕТСКАТА ИСТОРИЈА

Хегеловиот систем се засновува на поимот за апсолутното битие чии основни својства се разновреност и множина, дадени во самото него. Апсолутното битие е супстанција и субјект, неопределеност што од сама себеси се развива во определеност. Хегел вели за умот дека тој е „*суйстанција и бесконечна мок*, сама на себеси *бесконечен материјал* на секој природен и духовен живот како и *бесконечна форма*, дејност на таа негова содржина” (27). Апсолутното битие Хегел го разгледува преобрнато — почнува од апстрактното мислење, неговите форми, слегува во природата за да се возвиси од неа да човекот и општеството што значат самопознавање на отуѓената во природата идеја, нејзиното доаѓање на себеси.

Сообразно со ова, Хегеловото учење се дели на три поголеми дела: 1. За апсолутната идеја (Die Idee an sich) 2. За природата (Die Idee ausser sich) 3. За духот (Die Idee für und bei sich).

Маркс, а покасно Плеханов, одбележувале дека фактот што Хегел почнува од апсолутната идеја е натегнат и неприроден. Таа виси во празнина. Формите на идејата се надвор од просторот и времето така што би можело слободно да го разгледуваме неговиот систем почнувајќи од природата од која на недоволно јасен начин на стадиумот на организмот се поајвува човекот како материјален носител на идејата која сама се познава, доаѓа до свест за себеси. Плеханов го цитира Роберт Флинт: „Тој (Хегеловиот систем — Г. П.) навистина го клава духот пред материјата, а материјата ја разбира како стадиум на духовниот процес; но бидејќи тој над материјата поставен дух е несвесен дух, дух кој не е ни субјект ни објект, значи никаков реален дух, дури ни сенка или привидение на духот — *шоа материјалта е сепак ирвајта реалност*, првата стварна егзистенција, а силата во материјата, тенденцијата во неа да се издигне над сама себеси е корен и база на субјективниот, објективниот и апсолутниот дух”. Плеханов понатаму продолжува: „Лесно е да се разбере колку таа недоследност што идеализмот не можел да ја избејне ја олеснила филозофската револуција за која овде станува збор (збор станува за револуцијата што во филозофијата ја направија Маркс и Енгелс — J. J.). Таа недоследност се сеќава особено во филозофијата на историјата” (Плеханов, Прилози историји материјализма, Култура — Београд год., стр. 127—128). Ова исто го одбележува и Маркс во „Светото семејство” забележувајќи дека апсолутниот дух доаѓа до свест за себеси како творечки дух пост фестум и дека неговото фабрикување на историјата е самото свеста на филозофот (цитираното дело стр. 128).

Филозофијата на историјата припаѓа кон филозофијата на духот како идеја што е свесна за себеси. Филозофијата на духот се дели пак на три дела: 1. Филозофија на субјективниот дух или наука за тоа како се развива индивидуалната човечка свест; 2. Филозофија на објективниот дух или наука за тоа каков израз нашол духот во општествените институции и 3. Филозофија на апсолутниот дух или наука за тоа како се

доаѓа до најдлабоките познанија за светот преку уметноста, религијата и филозофијата.

Филозофијата на историјата припаѓа кон вториот раздел на филозофијата на духот — филозофијата на објективниот дух. Хегел овдека разгледува како се објективирала идејата што е свесна за себеси во најсовршената и сеопфатната човечка организација — државата. Основно својство на духот е, според Хегел, слободата. „Како што е супстанција на материјата тежина, вели Хегел, — така е . . . супстанција, суштина на духот слобода“. Крајната цел на светската историја била „свеста на духот за неговата слобода и токму со тоа реалитетот на неговата слобода воопшто“ (35). Како ја стекнува таа свест духот ни го покажувала историјата. „Светската историја е напредување во свеста за слободата, — напредување коешто има да го познаеме во неговата нужност“ (35). Плеханов на едно место вели: „Според разбирањата на тој голем мислител, *историјата е само развиење на универзалниот дух во времето*. Филозофијата на историјата — тоа е историјата разгледувана умно. Таа ги зема фактите такви какви си се, и единствената мисла што Хегел ја внесува во нивната преценка е *мислата дека умот управува со себеси*.“ (Плеханов, Уметност и књижевност, кн. I, Култура — Београд, стр. 69). Умот е нужното во објективниот свет. Идејата на определено стапало од својот развиење доаѓа до самопознание, до стапалото на духот. Тој, духот, е во најдлабоката своја суштина окарактеризиран како слободен во своето творештво, во своето постапно движење напред и колку повеќе се разгрнува како слободен толку е посовршен, подуховен, толку повеќе стои над природата и тежината, инертноста, колку повеќе е активен и творечки. И така, според Хегел, филозофијата на историјата е умно разгледување на историјата, а умното разгледување нејзино значи да се следи степенот на реализацијата на слободата во општествениот развиење. Бидејќи слобода може да има само во државата, филозофијата на историјата е наука за тоа како се усовршува таа најважна, за Хегел, организација, државата.

СРЕДСТВАТА НА ИСТОРИСКИОТ РАЗВИТОК

Кои средства ги употребува слободата за својата реализација, т. е. со помошта на кои средства слободата од себеси го произведува светот?

За Хегел, слободата е пред се внатрешен поим, суштина на историскиот процес и негова цел. За да се изрази надворешно, да се реализира во светот таа мора да се служи со различни средства што се она појавното, што ни паѓа на прв поглед в очи. Треба само да фрлиме поглед на историјата за да се убедиме дека луѓето во својата секојдневна дејност се стремат да ги задоволат своите потреби, страсти и интереси. Имено потребите, страстите и интересите Хегел ги смета „како главна движечка сила“ (36) што ги покренува луѓето да дејствуваат.

Што, зарем љубовта спрема татковината, идеализмот, доброто на народот и други општи цели не се движечката сила на историјата? Хегел како да им одговара на оние што на историјата гледаат како на театар во кој од безграничните жртви и натчовечки хероизам што го покренува љубовта спрема татковината се создаваат големи дела во историјата. Хегел вели дека овие општи цели се безначајни за историјата. Со нив не би се отишло далеку. „Страста, напротив, целите на партикуларниот интерес, задоволување на себичноста, се она најмоќно, — вели Хегел. — Својата моќ тие ја имаат во тоа што не се обзираат на ниедна од границите што сака да им ги постави правото и моралитетот, и затоа што му се тие природни сили на човекот непосредно поблиски, отколку искуственото и долготрајното одгледување за ред и уметност, за право и моралитет” (37).

Правото и моралитетот како одраз на извесна општествено-историска положба не се во состојба да ја движат историјата напред, зашто тие ја санкционираат таа положба и од нивна гледна точка треба сè да се стори, за да се заварди таа стара положба. Од друга страна, треба многу време, средства и напори за да се всадат во луѓето идеите на правото и моралитетот. Страстите пак им се вродени на луѓето, тие ја концентрираат нивната сила и ја усмеруваат во еден определен правец и на тој начин можат да се остварат големи дела. Затоа Хегел вели: „Ништо големо на светот не се извршило без страст” (39).

Стремејќи се да ги задоволи своите потреби, интереси и страсти човекот делува. Дејноста на човекот е насочена кон материјата, но со тоа она општо, идејата се преводи во објективност. Меѓутоа, оваа објективизација на идејата се одвива зад грбот на луѓето. Оваа Хегелова мисла е вонредно длабока. Интересите, страстите и потребите го тераат човекот да делува целособразно врз природата, да ја мени и приспособува за да ги задоволи своите потреби. На овој начин доаѓа до израз свеста на луѓето. Токму затоа што работат, луѓето знаат што сакаат, однапред ја знаат целта на работата. Но акциите на луѓето се безбројни: колку луѓе, толку потреби, страсти и интереси, толку и различни цели што си ги поставуваат. Човекот може да се стреми кон што сака. Тој е слободен да се определува за оваа или онаа дејност насочена кон постигањето на оваа или онаа цел. Тука како да владее хаос, произволност, како да цари случајот, а од тука до мислата дека историјата не е нужен процес не е далеку.

Таков површен однос спрема историјата не го задоволува големиот дијалектичар. Хегел учи дека општото, одделното и единичното треба да ги разгледуваме во целина. Зад случајното се крие нужното. Преку видливиот хаос, тоа царство на единичното и случајното, дејствува светскиот ум што ја проникнува сета природна и духовна стварност, што ја уредува и осмислува, што ја прави строен, закономерен, хармоничен космос.

Дејствувајќи луѓето и народите ги знаат непосредните цели на своето дејствување, но не знаат дека ведно со тоа се средства и орудија за да се постигне нешто повисоко и подалечно. Хегел вели: „Од светската историја со делувањето на луѓето воопшто произлегува уште

нешто друго, а не само она што тие непосредно го знаат и го сакаат. Тие го исполнуваат својот интерес, но осем тоа настанува уште нешто, што исто така лежи во тоа, но што не лежелo во нивната свест и во нивната намера". (42). Ова е сјајна илустрација на Хегеловата длабокомисленост којашто просто фрапира. Пред ова гледиште се распаѓаат во прав сите субјективнистички гледања на историјата како на царство на хаосот и произволноста, како на област во којашто владее случајот.

Кога сака, Хегел може да биде и необичновено јасен. Оваа мисла што е од огромно значење за разбирањето на историјата и што, ми се чини, не е согледана во целата своја важност, тој ја илустрира со примерот на човекот којшто ја пали куката на својот сосед за да му се одмазди, а пожарот ги зафаќа и другите куќи околу неа. Овој пример покажувал „дека во непосредниот чин може да лежи нешто повеќе отколку во волјата и свеста на починителот. Но тој пример има на себе понатаму уште и тоа, супстанцијата на делото, а со тоа и самото дело, да се свртува против оној што го извршил, и станува одбоен удар против починителот та го уништува" (43).

Би можело да се наведат уште подобри и поразноврсни примери за илустрација на оваа Хегелова мисла од гледиштето на историскиот материјализам. Капиталистите со сите сили се стремат да го усовршат производството, да воведат посовршени машини, да ја подобрат организацијата на трудот во своите претпријатија за да добијат што поголема печалба, но, како што докажа Маркс, сите овие мерки објективно водат кон наголемувањето на константниот капитал во однос на варијабилниот и со тоа кон засилувањето на тенденцијата за снижување на профитната стопа. Од стремежот капиталистите да го задоволат својот интерес, својата страст за добивање профит произлегуваат и други спротивни на намерите на капиталистите резултати. Наголемувајќи го и усовршувајќи го производството капиталистите ја наголемуваат и силата и бројот на пролетаријатот, а во негово лице го подготвуваат гробарот на капиталистичкото производство. Конфликтот помеѓу производните сили и производните односи се појавува, развива, проширува зад грбот на луѓето, т. е. тие не знаат за него. Луѓето сакаат да ги задоволат своите интереси, а со тоа постигнуваат резултати за кои и не сонувале, та се случува тие да си ја сечат гранката на која седат. Страста за пари, златната грозница, го гонела Колумбо во Индија, а тоа причинило да се открие Америка.

Енгелс директно се потпира на оваа Хегелова мисла во решавањето на прашањето како луѓето ја творат историјата. Едно малку подолго, но за нашата задача вонредно важно место од неговиот „Лудвиг Ферббах" ќе не убеди уште еднаш колку бил важен Хегел за создавањето на историскиот материјализам. „Во историјата на општеството, вели Енгелс —, напротив (на природата — J. J.), сите актери се со свест обдарени луѓе, што дејствуваат смислено или страсно и се стремат кон определени цели; овдека ништо не се случува без свесната намера, без цел што се сака да се постигне. Но оваа разлика, макар колку била важна за историското испитување, особено на поодделни епохи и настани, не може ни најмалку да го промени фактот дека текот на историјата го

одредуваат внатрешните општи закони. Бидејќи и овдека на површината главно привидно владее случајноста, иако сите поединци тежнеат свесно кон своите цели. Само ретко се случува она што се сакало, во поголемиот број случаи мноштвото намеравани цели се преплетува и си противречи заемно, или се пак средствата недостатни. Така, судрувањето на безброј поединечни вољи и поединечни дејства доведува во историската област до состојба потполно аналогна на онаа што владее во несвесната природа. Целите на дејствата се намерни, но резултатите што стварно произлегуваат од тие дејства не се намерни. А доколку на прв поглед сепак се чини дека тие резултати одговараат на намеруваните цели, тие на крајот имаат сосема други последици отколку што биле намеруваните. Значи, се чини дека и во историските настани главно владее случајноста. А таму каде на поврвнината случајот, со него секогаш владееат внатрешните, скриени закони, и работата е само во тоа тие закони да се пронајдат” (Енгелс, Лудвиг Фојербах, Култура — Белград, 1947 г., стр. 45—46).

Многубројните побуди на поединците што делуваат во општеството даваат сосема други резултати. Кој ги покренува овие побуди? Енгелс вели, дека старите материјалисти последните причини на настаните во историјата ги наоѓале во областа на идеите. Грешката не е во тоа што се признаваат идејните двигатели, туку што се састанува на нив и не се изнаоѓаат и нивните причини. „Меѓутоа, — вели Енгелс —, филозофијата на историјата, како што ја застапува особено Хегел, признава дека ни очевидните, та ни навистина делотворните побуди на историските актери, никако не се последни причини на историските настани, дека зад овие побуди стојат други движечки сили, што треба да се испитаат” (Таму пак, стр. 47). Енгелс критички додава дека Хегел не ги бара тие сили во историјата, туку ги внесува во неа од филозофијата. Фраза е кога Хегел вели дека историјата на Грција била „изработка на убавата индивидуалност”, а не бара објаснување во нејзината внатрешна поврзаност. Енгелс не го обвинува Хегела дека не ги нашол вистинските причини на историските настани. За тоа материјал не му давала неразвиената класна положба во неговото време, а и му пречел идеалистички заснованиот систем. Енгелс пак ни дава образец на материјалистичка преработка и пречистување на длабоките, но наглава ставени и мистифицирани мисли на големиот дијалектичар.

УЛОГАТА НА ХЕРОИТЕ И МАСИТЕ ВО ИСТОРИЈАТА

Прашањето за улогата на хероите и масите во историјата Хегел го разгледува во тесна врска со прашањето за средствата со помошта на кои духот ја остварува својата цел — слободата. Ако од потребите, страстите и интересите на луѓето произлегува нешто што тие не го предвидуваат, за што не се свесни, хероите за Хегел се најактивни, најстрастни луѓе кои во својата дејност усмерена на задоволувањето

она нивното најлично се борат ведно за остварувањето скриените цели на историјата. Во нивната дејност најјасно и највидливо, најдраматично, и би рекол, концентрирано се манифестира она што беше речено за дејноста на масите.

Покрај тоа, хероите, како Хегел што ги разбира, се јавуваат во преодните, револуционерни епохи. Со Сократ се завршува епохата на убавата индивидуалност и почнува друга директно спротивна на неа, епоха на задлабочувањето во себеси. Со Цезар и одсвонува на римската република последниот час. Тоа исто важи за Александар и Наполеон.

Хероите, тврди Хегел, се стремат да ги задоволат своите лични интереси, но ведно со тоа несвесно се борат да го остварат она што узрело историски. Цезар се борел против своите противници за да ја одржи својата положба, да ја зацврсти својата власт, да ги задоволи своите амбиции, но ведно со тоа и благодарение на тоа тој придонел решително да го победи самовластието коешто било историски неизбежно. „Тоа, — вели Хегел —, се големи луѓе, чии сопствени одделни цели содржат супстанција, којашто е волјата на субјективниот дух. Нив треба да ги наречеме херои дотолку, доколку своите цели и својот позив го црпеле не само од мирниот, определен тек на стварите којшто е посветен од суштествувачкиот систем, туку од извори, чија содржина е скриена и којшто не созрел за сегашното суштествување од внатрешниот дух, којшто е уште подземан, којшто чука на надворешниот свет како на лушпа, та ја разорува, бидејќи тој е нова јатка, а не јатката на оваа лушпа, — значи како да црпат од себеси и делата и произвеле состојба и светски односи, за коишто се чини дека се само *нивна* ствар и *нивно* дело” (44—45).

Хегел е склон да не им признава на масите решавачка улога во историските настани. Тоа е јасно од горе наведеното место. Масите се должни да им се покоруваат на суштествувачките поредоци, закони и норми коишто го крепат дадениот општествен и политички строј. Хероите пак црпат содржина за својата дејност не од системот којшто егзистира, туку од оној којшто е уште скриен, не е созреан, но веќе созрева во утробата на стариот. Но од одделните искази на Хегел не може да се збрише неговата општа концепција којашто им признава на луѓето уште како важна улога во историјата. Иначе не би можеле да ја разбереме неговата теорија за средствата на општествениот развиток. Работата е во тоа што и во учењето за хероите Хегел ги затемнува своите мисли, и рационалната јатка се мистифицира така што е тешко да се растолкува правилно она што сакал да каже. Во секој случај мене ми направи впечаток едно место од Уводот со коешто тој сосема се доближил до правилното решавање на проблемот за улогата на хероите и масите во историјата. Хегел вели дека хероите се учители и обрасци на коишто се угледуваат масите. „Бидејќи напредниот дух е внатрешна душа на сите индивидууми, само бесвесна внатрешност којашто големите луѓе им ја доведуваат до свеста. Затоа другите ги следат овие водачи на душите, дека ја чувствуваат нездржливата сила на својот дух, којшто стапува пред нив” (45).

Многу магливо, збркано, идеалистички обоено и во мистична лушпа свиткано ја дава Хегел позитивната мисла дека кога ќе назреат историските задачи масите не се свесни за нив, но сепак несвесно се стремат кон нивната реализација. Хероите први разбираат што е историски назреано да се реши, што треба во дадениот историски момент да се стори, а кога тие ќе проговорат, масите како да го слушаат својот сопствен глас, гласот на својата „душа“, на своите чувства и несвесни стремежи. Затоа хероите на нив вршат чаробно воздејство. Тие како да го раздуваат пепелот насобран околу жарта на стремежите на масите и ја разгоруваат во големи револуционерни акции.

Меѓутоа, треба веднаш да се одбележи една работа. Макар колку да се значајни хероите за историскиот развиток (Хегел вели за Наполеон дека бил светскиот дух јавнат на бел коњ), тие како и масите се само средство за остварување целите на духот и штотом ќе се постигне она за коешто се стреми, тој ги отфрла како празни конзервни кутии на буништето на историјата. Одовде произлегува уште една погрешна теза којашто има многу приврзаници дека хероите биле длабоко трагични луѓе. Хегел тврди дека ниеден херој не бил среќен. Тој за доказ ја наведува судбината на Сократ, Александар, Цезар и Наполеон и со тоа покажува како со наведување примери се може да се докаже.

Плеханов многу остроумно ја критикува оваа погрешна теза со која Хегел и плаќа трибут на својата идеалистички заснована, реакционерна етика. „Според Хегел, — вели Плеханов —, Сократ бил претставник на новиот принцип во општествениот и духовниот живот на Атина; во тоа била неговата слава и неговата историска заслуга. Но, истапувајќи како претставник на новиот принцип, Сократ дошол во конфликт со суштествувачките закони во Атина. Тој ги прекршил и страдал како жртва на тој прекршок. Таква била општата судбина на хероите на историјата: смели новатори, тие го кршат установениот законски поредок; во таа смисла тие се виновни. Установениот законски поредок на стварите ги казнува со пропаст. Но со нивната пропаст се искупува вината на нивната дејност и принципите коишто тие ги претставуваат триумфираат по нивната смрт” (Плеханов, Уметност и книжевност, кн. I, стр. 382).

Во оваа концепција на Хегел, Плеханов разликува два момента. Едниот е дијалектички. Посматрајќи ги појавите во развитокот, Хегел смета дека развитокот се одвива по патот на човечката дејност којашто е насочена во спротивни правци. Отаде произлегува борбата и нужноста од жртви. Вториот момент е идеалистички. Според Хегел, толкува Плеханов, постапките на луѓето се постапки на индивидуи и затоа се ограничени. Праведни од една страна, тие се неправедни од друга. Неправдата пак бара казна. Светскиот дух не е крив за нивната пропаст и страдањата на луѓето што произлегуваат од општествениот развиток. Луѓето се криви — затоа страдаат. „Разгледувана на овој начин — вели Плеханов — историјата станува *тхеогизија* од свој вид” (Цит. творба, стр. 383). Понатаму Плеханов вели: „Атинскиот мудрец со својата пропаст ја искупил неизбежната едностраност на своето сопствено дело. Неговата пропаст била неопходна жртва за искупување.

Без таа жртва би останало незадоволено нашето морално чувство. Признајте дека е многу чудно тоа морално чувство коешто бара пропаст на сите оние коишто се борат поенергично и поуспешно од другите против општествената стагнација! Таквото чувство не може да постои кај човекот без предубедување. Него го измислиле, „го конструирале“ филозофите” (Таму, стр. 383).

Плеханов мајсторски го открива позитивното, дијалектичкото од негативното, идеалистичкото кај Хегел и укажува кои се причините за ова: каде што дијалектичарот дава точни анализи, идеалистот ги мистифицира. Задачата е Хегел да се чита материјалистички. Кон ова може да се додадат примери кога хероите биле потполно среќни, кога со успех ја извршиле својата историска мисија, кога доживеале триумф на стварта за којашто се бореле, а масите им го оддаваат заслуженото признание. Да го земеме само примерот на нашиот маршал Тито чии борби и победи значат првобитна во историјата не само на нашите народи туку сè порешително влијаат и врз меѓународните односи како благотворен фактор за смирување на блоковските страсти за тоа атомската ера да не биде ера на уништување на човештвото, туку ера на среќата на сите народи. Од друга страна, хероите се среќни и кога се жртвуваат за иднината на својот народ. Соколот на Максим Горки не е само романтика, туку реално ја прикажува психологијата на херојот. Да го земеме нашиот Змај и неговите „Светли гробови“. Ми се чини дека неговите следни стихови до крај ќе ја изјаснат мојата мисла:

- „— И ти паде, брате драги.
- Нисам, децо, вас док трае.
- Јел ти борба била тешка?
- Покушајте, милина је.“

Хероите се борат за да победат, но и кога умираат, тие се среќни зашто знаат оти нивната жртва не е попусто дадена, дека нивното дело ќе го продолжат оние што ги водувале за борба.

Хероите се деца на своето време, но напредни деца, ако можеме така да се изразиме. Затоа тие на современите често им се претставени повеќе од нивната прсточовечка отколку од нивната херојска страна. Отаде поллаките дека тие биле себични, неморални. „За соборот — вели Хегел — нема јунаци“, ама, додава тој, не затоа што овие не се јунаци, туку затоа што е оној собор, затоа што зад секојдневното, дребнавото, недостатното, човечкото, не го виѓа она што е големо, трајно, што има изнимно значење, херојското. Како секогаш, негативното е споено со позитивното во животот, случајното со нужното, она што мине со трајното.

Има една мисла кај Хегел за хероите којашто често се напаѓа. Тој на едно место вели:

„Светско-историскиот индивидуум ја нема онаа трезвеност, за да сака и многу да се базира на ова или она, туку тој сосема безобзирно и припаѓа на една цел. Така тоа и е случај тие со другите големи, дури свети интереси да постапуваат лесноумно, а таквото поведение секако се подложува на оправданото морално укорување. Но таквата појава

мора да згази многу невини цветови, мора многу работи да ги згази на својот пат” 47). Место да го отфрлам овој исказ како нечовечен, неморален, нечесен итн., ќе се обидам да го растолкувам.

Ова е многу длабоко сфаќање. Треба само правилно да се разбере. Дека е некоја индивидуа, поточно личност, „светско-историска” се изјаснува по долга и упорна борба којашто се водило меѓу неа и другите личности коишто претендираат на исто такво значење и признание. И субјективните квалитети на личноста се важни. Иначе би се дошло во положбата на Раскољников којшто си вообразил дека убиството на бабата скржавка и изрод е оправдано, ако со нејзините пари можат да се спасат многу луѓе од беда. Многу страсти и интереси се трошат додека една страст и интерес да се афирмираат како носители на прогресивното, како способни да застанат на чело на настаните и да бидат „водачи на душите” на масите, чие срце ќе чука во унисон со нивните срца, чија мисла ќе има сила и длабочина да го разработува во стројна теорија она што нејасно тлее во мислите на масите, кон што тие нагонски се стремат, кое како барутог во бурето чека на искра за да експлодира и да ја разнесе старата черупка на одживеаната општествено-економска формација; ќе победат оние што имаат смелост, волја и страст да бидат буреесници, да уживаат во борбите со непријателот.

Но идеализмот во Хегеловата концепција зема врв. Затоа е прав Зихерл кога вели: „Хегел ја смета масата, народот како неактивен материјал” (Зихерл, Дијалектички материјализам, стр. 68). Ние покажавме дека за Хегел и хероите се материјал, активен додуша, но во полна зависност од духот. Сè, дури личните интереси на хероите се поклопуваат со интересите на духот, тие успеваат но, штом духот ќе исејди сè што може од нив, тој ги отфрла, газејќи ги безмилосно и барајќи нови жртви за нови подвизи. Таквото гледиште е логична последица на основниот став на Хегел според којшто сè што настанува во природата, општеството и мислењето е всушност саморазвивање на апсолутната идеја, а надворешните појави, случајното и појавното постојат само доколку служат да ја изразат неа и отпаѓаат порано или покасно штом не ја исполнуваат таа своја основна задача.

Во полемиката со Сен-Бев, Плеханов изнесува многу интересни мисли за тоа колку личните квалитети, способности и таленти на историските дијалети влијаат на настаните. Дали тие имаат толкава сила решително да влијаат врз текот на настаните или настаните би се одвивале во оној правец во којшто се одвиле и без учеството на овие? Што би било да не умрел Мирабо пред време, да го беше удрил куршум Наполеон, да паднала тула на Робеспьер? — Плеханов одговара:

„Благодарение на својствата на својот ум и карактер, влијателните личности можат да ја изменат индивидуалната физиономија на настаните и некои нивни делумни последици, но тие не можат да го изменат нивниот општ прабец, којшто е условен од други сили” (Плеханов, К питању о улози личности у историји, Култура — Београд, 1947 г., стр. 40). Плеханов вели дека во времето на Наполеон се барала „добра сабја” (Сиес). Прво се зборувало за Жубер. Кога тој загина, кандидат за тоа место бил Моро, па Макдоналд, па Бернадот. Најпосле дошол Наполеон.

Да не бил тој, неговото место сигурно не би останало незафатено. Понатаму Плеханов зборува дека за да стане една личност историска потребно е нејзиниот талент да одговара на потребите на епохата. Наполеон да бил музички, место војнички гениј, не би станал император. Второ, потребно е историската ситуација да погодува овој талент да дојде до израз. Да се одржал стариот режим, Наполеон би останал незначајна личност. Плеханов дава интересни податоци за прочуените маршали на Наполеон: „Во 1789 година Даву, Дезе, Мармон и Макдоналд беа потпоручници; Бернарот — наредник; Хош, Марсо, Лефевр, Пишегри, Неј, Масен, Мира, Султ — подофицири; Ожеро — наставник по мечување; Лан — бојација; Гувион Сен-Сир — артист, Журден — писмоносец; Бесиер — берберин; Брин — словослагач; Жубер и Жино — студенти на правниот факултет; Клебер архитект; Мортие не стапи во војна служба сè до револуцијата” (Таму, стр. 42). Во стариот режим никому не би му паднало на ум во овие занаетчии, артисти итн. да бара војнички таленти.

Нашата народна револуција дава безброј слични примери.

Да се појави оваа или онаа личност на чело на историските настани е работа на случајот. Случајно таа дошла на светов, случајно не била жртва на оваа или онаа болест или несреќа, случајно добила можност да се усоврши за онаа дејност што после ја прославила. Во секој момент личноста е изложена на воздејството на безброј фактори коишто ја потврдуваат или негираат. Големите дијалектичар Хегел не учи дека случајното е израз на општото. Ученикот на Маркс и Енгелс Плеханов популарно ни објаснува во што е проблемот на големите историски личности. Физиономијата на настаните носи белег на тие личности. Доколку историската личност има поголеми способности на организатор на историски активните сили, дотолку резултатите од движењето напред ќе бидат поголеми, почисти, победите порешителни, историјата ќе направи позначаен чекор напред.

И уште едно прашање: може ли шепа луѓе, можат ли хероите сами да направат револуција? Енгелс во писмото до В. И. Засулич од 5 јули 1885 г. дава многу интересен одговор. Тој вели: „Револуцијата мора да избувне во текот на определеното време; но таа може да избувне секој ден. Во тие услови земјата е слична на наполнетата со динамит мина кон којашто треба само да се кладе фитилот. Тоа е еден од исклучителните случаи кога шепа луѓе можат да *направат* револуција, — со други зборови, со еден мал натиск да го примораат да се урне целиот систем, којшто се наоѓал во повеќе отколку нестабилна рамнотежа (ползувајќи се со метаформата на Плеханов), и ќе ослободи со акт сам за себе незначаен такви експлозивни сили, коишто потоа не ќе можат да се скротат” (Маркс и Енгелс, Писма (на руски), стр. 388). Заверениците ќе се најдат после во положбата на волшебникот од приказната којшто предизвикал сили што не може да ги скроти. Се доаѓа, вели, Енгелс, „до она што го вика Хегел иронија на историјата — луѓето коишто се фалат дека ја направиле револуцијата не знаат понатаму со неа што да прават: настаните ги прегазуваат или тие се приспособуваат кон настаните така што ја губат херојската карактеристика.

Хероите не можат да го надминат времето во коешто живеат и да решаваат кои било задачи. Доколку хероите подобро ги разбрале задачите на времето и вложиле смисла, ум и енергија да ги раздвижат масите за борба — дотолку се нивните заслуги поголеми. Тоа е историската задача и историската заслуга на хероите. Затоа тие не се помалку вредни за славата и честа што им се оддава, за величањето и водушевувањето што го будат во масите. На овој факт се темели и обајанието на историските личности, кога масите со нивното име на уста одат во смрт. Со името на другарот Тито ние одевме во победи на револуцијата, со неговото име на уста градевме и градиме социјализам. Може да се каже дека без другарот Тито неможе да се замисли Социјалистичка Југославија што денес како фар му го осветлува патот на човештвото кон светлата иднина.

СЛУЧАЈНОТО И НЕЖНОТО ВО ИСТОРИЈАТА

Идеалистичкото разбирање на историјата е карактерно како за филозофскиот идеализам така и за пред-марксовиот материјализам, којшто е, според Ленин, „идеализам озгора“. Уште од најстарите времиња филозофите, сообразно со својата основна концепција, во крајна линија со својата класна позиција, размислувале за суштината на општествениот живот, создавале разни социјални теории. Платон мечтае за идеална држава на аристократијата, теоретски ја образлагал и озбилно се зафаќал да ја реализира. Тој сметал дека уставите можат да се кројат како алиштата и да им се наметнуваат на државите. Прочуената поделба на граѓаните во државата на три групи, требала да ја зацврсти аристократијата на власта, а да ја уништи демократијата. Аристотеловата политика е идеал на робовласничкиот теоретичар на „златната средина“ — што ќе може да ја одржува рамнотежата помеѓу крајно бедните и прекумерно богатите, да се сочува здравјето на државата, да се осигури мир. За него човекот по својата природа е општествено животно, т. е. тој се здружува по онаа нужност по силата на која пчелите се одржуваат во ројот. По природа едни биле определени да бидат господари, а други робови. Кој за што е предначен се гледа и од телесната конструкција — кај едните органите се фини и деликатни, кај другите груби и силни. Според тоа едни се родени да бидат господари, а други робови. Во средните векови преовладувала теолошката концепција за општеството и посебно за државата. Оваа е „град божји“. Августин теоретски ја обосновува теократијата, тој најизостанат систем на државна управа. Власта доаѓала од бога и како таква треба да се признава и да се извршуваат нејзините наредби. Теоријата на општествениот договор што се појави уште кај софистите и Епикур, одигра огромна улога против црковната теорија. Се јавува уште во ренесансот, но класичен израз најде кај Русо. И на француските материјалисти идејата за општествениот договор не им е туѓа. Треба да се потцрта дека нам не ни е цел да се впуштиме во анализа на разните општествени теории. Истори-

јата ни покажува дека сите домарксовски и противмарксовски мислителите биле и се идеалисти во областа на социјалните теории. Идеалистите од втората половина на XIX и XX век особено многу се користеле со Кантовата теорија за поделбата на законите на природни и морални, во крајна линија, закони на општеството. Природните закони според Кант се сеопшти и нужни. Светот на моралот е царство на „требањето“. Тие треба да се извршуваат како императиви на нашата морална совест, но не се задолжителни. Овие поставки ги развија неокантијанците особено оние од Баденската школа. Тие заклучуваат дека луѓето имаат слободна воја. Во нивните постапки и дејства владее потполн хаос. Во општествениот живот ни една појава не се повторува, а без повторливост нема закон, нема наука. Природните науки можат да постојат како такви, но за општествени науки не може да биде збор. Таму владее случајот. Природата и општеството се, значи, одделени со непремостив јаз. Тоа е гледиштето на Винделбанд и Рикерт што наоѓа израз кај многу современи буржоаски филозофи и учени.

Ќе го наведеам становиштето на современиот историчар Х. А. Л. Фишер. Тој во својата творба „Историјата на Европа“ расудува вака:

„Едно интелектуално задоволство ми е одземено. Луѓе коишто се помудри и поучени од мене имаат откриено во историјата некоја тема, некој ритам, некој предодреден ред. Овие хармонии мене не ми се открија. Јас само гледам дека една невола следува друга, како бранот што се тркала зад бран; јас гледам само една силна состојба на стварите на којашто не можат да се засноваат никакви заклучоци, дека таа се случува само еднаш. Наоѓам само едно сигурно правило за историчарот, тој во текот на човечката историја треба да виѓа игра на случајот и непредвиденото. Тоа не е никаква циничка поука, никаков израз на очајание. Фактот на напредокот е јасно и со едри букви запишан на страниците на историјата; но напредокот не е никаков природен закон. Тлото што го здобила една генерација, следната може да го изгуби; мислите на луѓето можат да тргнат по патишта што водат кон несреќа и варварство“ (Х. А. Л. Фишер, Историја на Европа. Цит. по говорот на Макс Борн одржан на 21 јуни 1955 г., Летопис Матице српске, ноембар 1955 г. стр. 506).

Значи, во историјата немало тема, ритам, хармонија. Се било игра на случајот. Овде е многу јасно изложено становиштето на неокантијанците. Ние пак знаеме дека Маркс го откри природниот закон на развитокот на општеството, а тоа е економскиот закон. Фишер и многубројните современи учени и филозофи само ги преповторуваат одамна надминатите аргументи против закономерниот развиток на општеството. Се случувало во историјата само еднаш. Во неа немало повторливост на појавите. Сето ова звучи старомодно. Само стилот е подотеран. Меѓутоа, ние веќе знаеме како Хегел го реши ова прашање. Во прочуениот предговор „Кон критиката на политичката економија“ Маркс вели дека критичката анализа на Хегеловата филозофија на правото го довела до гледиштето дека коренот на правните односи и политички форми се наоѓа „само во материјалните, животните односи,

целината на кои Хегел, по примерот на англиските и француските писатели, ја опфаќа со името „граѓанско општество“, дека анатомијата на буржоаското општество мора да се наоѓа во политичката економија” (Маркс, Критика на политичката економија, Предговор и увод, Београд 1949 г., стр. 8).

Јас го подвлекувам фактот дека Маркс изучувајќи го Хегела доаѓа до прочуената формулација на историскиот материјализам. Какви последици имаше за науката оваа формулација ни покажува Ленин во „Што се тоа пријателите на народот”. Оваа поставка ја претворува социологијата во наука. „Досега — вели Ленин — на социолозите им беше тешко да ги одвојуваат во слојната мрежа на општествените појави важните од неважните појави (тоа е коренот на субјективизмот во социологијата) и не умееле да го најдат објективниот критериум за таквото разграничување. Материјализмот даде наполно објективен критериум, одделувајќи ги „производителните односи” како структура на општеството и давајќи можност да се примени кон тие односи оној општонаучен критериум за повторливоста, чија примена во социологијата ја одрекнуваа субјективистите. Дури тие се ограничуваа на идеолошките општествени односи (т. е. таквите, кои пред да се формираат, проаѓаат низ свеста на луѓето), тие не можеа да забележат повторливост и правилност во општествените појави на разни земји, и нивната наука во најдобриот случај беше само опишување на тие појави избор на суров материјал. Анализата на материјалните општествени односи (т. е. таквите кои се оформуваат не проаѓајќи низ свеста на луѓето: разменувајќи ги продуктите луѓето стапуваат во производни односи, дури и несвесни, дека тука постои општествен произведен однос) — анализата на материјалните општествени односи веднаш даде можност да се забележи повторливост и правилност и да се уопштат устројствата на разни земји во еден основен поим *оийиџесџбена формација*” (Ленин, Творби, кн. 1, издание четврто (на руски), стр. 122—123).

Ленин решително се расправи со прочуениот приговор на субјективистите дека во историјата немало повторливост, а според тоа ни наука, и укажа во што се содржи таа повторливост — имено во материјалните општествени односи што се формираат „зад грбот на луѓето”, т. е. без учеството на нивната свест. Врз оваа база се засновува она што е помалку важно, нужното од случајното, она што само вака делува од она што може и на друг начин да се изрази.

Хегел ја засновува филозофијата на историјата врз спрогата нужност. Тој со убиствен сарказам ги критикува оние што испредуваат теории за идеалното уредување на општеството. Поплаките дека идеалите не се остваруваат, дека студената стварност ги разбива овие соншта, вели Хегел, се чести, но инаку не може да биде. Тие им припаѓаат на поединците. Хегел пак смета „дека општиот ум се остварува сам себеси”, но тука не се работи за она што е емпириски поединечно „дека тоа може да биде подобро или полошо, зашто овде случајот, добива од поимот моќ да го врши своето големо право” (48). Не треба да го отфрлиме или презираме стварното. Хегел вели: „Познанието, значи, до кое, наспроти на оние идеали, треба да води филозофијата е тоа дека

стварниот свет е таков каков треба да биде, дека е тој вистинското, добро, божиот ум такуѓере и моќ да се остварува себеси самиот. Тоа добро, тој ум во својата најконкретна претстава е бог. Бог управува со светот, содржината на неговото управување, исполнувањето на неговиот план е светската историја. Тој план филозофијата сака да го разбере, зашто само она што е според него изведено има стварност, а што не му е сообразено, тоа е гнила егзистенција. Пред чистата светлина на оваа боженствена идеја, која не е просто идеал, исчезнува привидот дека бил светот лудо, будалесто настанување. Филозофијата сака да ја познае стварноста на боженствената идеја и да ја оправда презрената стварност” (50).

Запрепаствува длабочината и силата на Хегеловиот гение. Тој на моменти проникнува до суштината на проблемот, иако ја одбива содржината на сјајните мисли во идеалистичка, мистификаторска облека. Понекогаш таа облека станува толку прозирна што рационалното може да се види, така да се каже, со голо око, само ако се внимава и се чита Хегел материјалистички, како што советуваше Ленин. Историјата не е хаотично, будалесто настанување. Таа има свој ум, свои закони, свој логос, хераклитовски речено. Настаните се одвиваат по некој ред, некој ритам, ако сакате. Инаку би имале право да го презираме овој свет, да го проколнуваме посилно од Шилеровиот Карл Мор. Сиот привид и случајност на стварноста има длабока основаност, оправданост, причина да биде. Нешто придонесло таа да биде таква, а не инаква. Стварноста не е кошмарен сон. Историјата се движи кон се повисоки форми. Можноста да се појават овие е дадена во стварноста. Уште Енгелс во „Лудвиг Фоербах” ни објасни што подразбира Хегел под изразот „стваност”. Енгелс вели: „Но кај Хегел никако не е сè што постои во исто време стварност. Атрибутот на стварноста кај Хегел му припаѓа само на она што е во исто време и нужно” (Енгелс, Лудвиг Фоербах, Култура — Београд, стр. 10). Енгелс револуционерно ја истолкува прочуената поставка на Хегел: „Сè што е стварно е разумно, а сè што е разумно — стварно е”. Таму каде заслепените либерали гледаат конформизам, Енгелс откри револуционерност, зашто стварното, ако не е разумно, треба да пропадне за да му отвори место на разумното стварно. Хегел не го проколнува минатото и она што сега постои, не ги смета за грешки како што го сторија тоа француските материјалисти. „Теодицејата” директно е вперена против нив. Зад теолошката и телеолошката форма на Хегеловиот стил, зад усилбите да се даде „некоја теодицеја”, оправдувањето на постоењето на бога и за тоа дека човекот е самиот крив за несреќите што ќе го снајдат, оти е овој свет најдобар од сите можни светови, всушност се крие големата мисла дека ништо без разлог не станува, дека природните и општествените настани се нужно обусловени, дека да сè разбере стварноста не треба само сè да се прости, туку и да се открие она позитивното што се крие во неа, да се изнајдат силите што ќе ја надминат и што ќе доведат до создавањето тука, на земјата посвршен свет. Тоа е она што ја разликува теодицејата на Лајбниц од онаа на Хегел. Категориите на Хегел не се така апстрактни како Лајбницовите. Ете како може да се разбере

Хегел. Она што се определило историски за Хегел е нужно доколку е стварно и стварно е благодарение на она што го носи во себеси како нужно, што не е под „заповедта на случајот“. Зашто егзистира и она што е случајно, според Хегел, но тоа е преодно, рудиментирано или нестабилно. Тоа нема иднина и е „гнила егзистенција“. Случајното е стварно доколку во себеси ја носи и на посреден начин ја изразува нужноста. Она што не го носи умното, нужното е осудено да пропадне. Историјата и стварноста ни даваат за тоа безброј примери.

Треба ли по тукушто кажаното Хегел да го осудуваме што ја оправдувал стварноста, што тврдел во духот на француската пословица: сè да се разбере, значи сè да се прости? Треба ли да му префрлуваме за теодицејата и телеологизмот? Се разбира, можеме да го обвинуваме Хегел за поповштина и идеализам, мистика и одбрана на суштествувачкиот поредок. Тоа го има кај него во изобилство. Но дали тоа значи дека треба да го отфрлиме големиот филозоф и да го третираме како „мртво куче“? Тој самиот учеше дека да се негира не значи да се каже nihilистички — не. Негирајќи го идеализмот и другите недостатоци на Хегел, Маркс и Енгелс не учат како со Хегела може да извршат далекусежни заклучоци по однос на стварноста.

Затоа Плеханов е прав кога го критикува Хегела дека неговата филозофија била телеологична. Тој вели:

„Синтетичниот поглед на општествениот живот не е особеност на современиот нам дијалектички материјализам. Ние го најдуваме уште кај Хегел кој си го поставуваше како задача научното објаснување на целиот општествено-историски процес, земен во својата целост, т. е. помеѓу другото со сите страни и пројави на активност на општествениот човек што луѓето на апстрактното мислење си ги претставува како одделни фактори. Но Хегел како „апсолутен идеалист“ ја објаснуваше активноста на општествениот човек со својствата на светскиот дух. Штом се дадени тие својства — дадена е „an sich“ целата историја на човештвото, дадени се и нејзините крајни резултати. Синтетичкиот поглед на Хегел е истовремено *телеологичен* поглед. Најновиот дијалектички материјализам до крај ја премавна телеологијата од општествената наука.“ (Плеханов, За материјалистичкото итн. стр. 12).

Не да одат по однапред нацртаниот план на прогресот, или за да им се потчинат на законите на некоја одвлечена еволуција, туку стремејќи се да ги задоволат своите потреби луѓето ја прават историјата. Начинот на задоволувањето човечките потреби, општествените производителни сили ги обусловуваат економските односи на луѓето, а овие, во крајна линија духовната, а не човечката природа. Телеологичноста на Хегеловиот систем, а со тоа телеологичноста на неговата филозофија на историјата, произлегува од неговиот идеализам, од она што тој во основа на сите настани во историјата го клава светскиот дух, т. е. идејата што сама себеси се познала. Хегел е голем филозоф кога се стреми да ни даде објаснување на целиот општествено-историски процес во единството на сите негови страни. Никој пред Хегела не фрлил така длабок поглед врз историјата. Но неговата филозофија па и онаа на историјата е грандиозно недоносче.

Ова се однесува и за прашањето на нужното и случајното во историјата. Ние покажавме дека генијалните мисли на Хегела даваат основа за правилното решение на овој толку важен проблем. Но ведно со моментите за правилно решение се мешаат, така да кажеме, бладања што директно водат во телеологија и теологија. Треба многу песок да се исфрли за да се испере чистото злато на Хегеловата мисла. Тој, на крајот на краиштата, ја апсолутизира нужноста, а случајното игра улога слична на хероите: му служи на нужното се додека може, а потоа бива исфрлено и прегазено од него. Сатурн ги голта своите деца. Тие стануваат гнила егзистенција, а нужното породува и бара други случаи што повеќе ќе го доближат кон исконската цел — да се познае само себеси. Може ли случајното да стане нужно? Позитивниот одговор е правилен, но ми се чини, оти Хегел одговара недоследно. Случајот од умот го добива своето големо право. Маркс и Енгелс до крај правилно го решија ова прашање поаѓајќи од Хегела. Тие учат дека случајното не е само израз на нужното, туку случајното може да стане нужно, а нужното случајно. Стоковото производство во првобитната заедница е отпрво случајно, но во текот на времето станува сè почесто. На крајот тоа е појава што го проникнува сето општество зашто законите на стоквото производство стануваат во капитализмот универзални и ја зафаќаат и самата работна сила. Во класичната епоха на капитализмот монополите беа случајна појава, но во империјализмот тие влегоа како основна одредба на тој поим.

Овдека иде и прашањето за односот на нужноста и слободата. Слободен ли е човекот во своите дејства, може ли да прави што сака и како сака, дали е автономна неговата волја или, напротив, неговите постапки се нужно обусловени, та мора да се постапува како што се постапува и никако поинаку? Фаталистите тврдат дека секоја постапка на човекот е нужно обусловена, однапред предодопределена. Индетерминистите пак тврдат дека човекот со ништо не е сврзан во своите решенија и постапки. Неговата волја е слободна.

Сите овие што сакале ова прашање да го решат научно застанувале на гледиштето на детерминизмот. Треба да постои некој фактор, некоја детерминанта што управува со постапките на луѓето, го одредува нивното поведение, ако сакаме да ја разбереме историјата како процес што се одвива закономерно. Мислата за судбината како сила што ги држи цврсто во своите раце волјата и желбите на индивидуумите и ги води во однапред определен правец е доста стара. Таа се јавува и во времиња на упадок (во Грција и Рим) и во време на подем (Арабјаните, протестантите особено Калвин). Ова гледиште служи за да ја оправда беспомошноста на владеечката класа, но и бесилието на поробените да ја решат ситуацијата во своја полза или да ја подигне енергијата на една напредна општествена сила чија победа е неминовна.

Кај Плеханов имаме едно разбирање за слободата кое ми се чини неприфатливо, зашто оди кон идентификацијата на слободата со познатата нужност. Тој вели:

„Кога ми се покажува свеста за неслободата на мојата волја само како субјективна невозможност да постапам инаку одошто поста-

пувам и кога се дадените мои постапки во исто време за мене најпожелни од сите можни постапки, тогаш нужноста во мојата свест се идентифицира со слободата, а слободата со нужноста, и тогаш јас не сум слободен само во таа смисла *што не можам да ја нарушам тој идентитет на слободата со нужноста; не можам да ја променам едната на другата; не можам да седам оти нужноста ме смета. Но ипакшто отсуство на слободата е во исто време нејзината најпозначајна манифестација*" (Плеханов, Кон прашањето за улогата и тн., 10).

Ми се чини дека Плеханов греша баш во она што го потцртал, бришејќи ја потполно разликата помеѓу слободата и нужноста. Во рамките на единството слобода-нужност постои и релативна самостојност, разликување и борба на спротивностите. Нужноста е општ закон што се остварува во безброј варијанти (можности). Слободен е човекот кој може да ги определува некои од можностите и да дејствува во правецот на реализацијата на онаа од нив што му е најкорисна. Колку повеќе можности може тој да определи и посигурно да ја достигне онаа што ја сака, толку е послободен. Инаку Плеханов не е далеку од фатализмот. А фатализмот било да води кон пасивна резигнација или кон активно, фанатично борбено настроение за реализацијата на определена идеја, сепак не може да го објасни она што секој може да го увиди, а што го ползувале индетерминистите во борбата против фатализмот и детерминизмот.

Се работи за фактот што сепак човекот може да постапи така или инаку во еден определен момент: да ги потроши парите помагајќи му на својот близок или за себе и својата фамилија, да купи облека или храна, да се претплати на весници и списанија и да купи книги или да ги испие. Во едни случаи постапките на луѓето се согласуваат со нормите на заедницата за она што е допуштено да се прави, во друг случај тие се судруваат со нив. Човекот е одговорен за своите постапки, а тоа претпоставува дека е тој слободен. Слободата е можност да се избира, да се постапува вака или инаку. Но ако човекот може да прави што сака, значи ли тоа дека тој прави што сака? Има ли граница на тоа сакање, постојат ли рамки што ја ограничуваат слободата на волјата на луѓето? Индетерминистите одговараат негативно. Тогаш и историјата е хаотично дејствување, без ред и ритам, незаконито и случајно.

Хегел прв го решава спорот на фатализмот и индетерминизмот правилно. Постојат закони што објективно, независно од свеста на луѓето делуваат во природата и општеството. Енгелс потцртува дека Хегел „прв правилно го претставил односот на слободата и нужноста“ и го наведува она Хегеловата: „Слепа е нужноста, само *доколку иаа не е разбрана*“. Познавањето на законите на природата и на телесното и духовното суштество на луѓето дава можност плански да се примораат тие во определена, пожелна за човекот цел. „Слободата на волјата, — вели Енгелс — не значи следствено ништо друго, осем способност да се зема решение со знаење на работата. Така, колку е *ислободно* судењето на човекот во однос кон определено прашање, со толку поголема *нужност* ќе се определува содржината на тоа судење, зашто неувереноста што ја има во својата основа незнаењето и која божем про-

изволно избира помеѓу многуте различни и што противречат едно на друго решенија, токму со тоа ја докажува својата неслобода, својата потчинетост на оној предмет кој она токму била должна да го потчини. Слободата, следствено, се состои во господството над самите нас и над надворешната природа што е засновано врз познанието на нужноста на природата, таа е затоа нужен продукт на историскиот развој (Енгелс, Анти-Диринг (руски), ОГИЗ, 1946 г., стр. 107).

Ова е Енгелсово читање и толкување на Хегела, Да се разбере нужноста, значи да се знае правецот на нејзиното делување и со тоа можноста да се влијае врз него. Мене ми се свиде едно тврдење на В. Милиќ во неговата статија во „Књижевност“ во која ги разгледува социјално-политичките погледи на Хегел. Тој вели дека Хегел ја разбрал слободата многу тесно - како законитост што се спознала, што ја усвоил човекот и се приспособил кон неа. „Слободата — вели В. Милиќ — како можност да се постапува на повеќе разни начини, тој не ја признава, зашто во телеолошките рамки на општата концепција тоа не е ни можно. А имено во тоа е суштината на слободата во човековата дејност. Да се разбере закономерноста за да и се приспособиме свесно, тоа уште не е суштината на чевечката слобода. Познанието на законите што делуваат во објективниот свет само е предуслов на слободата. Стварната слобода почнува таму кај што делувањето на објективната закономерност успева да се канализира во извесен нов правец во кој таа спонтано не би делувала, а кој е за човековата волја — индивидуална или општествена — сакан“ (Милиќ Воин, Социјално-политичките идеи во Хегеловата филозофија. Књижевност, 1952 г., бр. 7—8, стр. 125).

Кон ова треба да се додаде следново. Можноста за „канализирање“ на што се темели? Разбирањето на законот како строго детерминирана врска на причина и последица е механистичко разбирање. Законот е општото, повторливото, што останува во појавите. Тоа е точно, но законот како општо го опфаќа и она што е одделно, случајно, единично, а со тоа и она што го негира законот како таков. Природните и општествените закони (последниве во поголема мерка) не важат без исклучок. Секоја точка од закономерниот развојток е и крстопат со безброј варијанти кои со делувањето на законот можат да се остварат во зависност од другите појави и закони, од условите во кои делува законот. А дека Хегел не фразира за слободата како што тоа го тврди Милиќ, е јасно од исказот на Енгелс.

И Ленин се нафрла со сета сила на махистите што „немаат ни најмал поим за решението на прашањето (за слободата и нужноста) од страна на Хегел и Маркс“ (Ленин, Творби, кн. 14, стр. 178). Ленин со оглед на целта што си ја поставил пишувајќи ја творбата „Материјализам и емпириокритицизам“, особено ја подвлекува гносеолошката страна на проблемот. Тој нагласува дека Енгелс не се занимавал со схоластичка игра на дефиниции. Тој пишува: „Енгелс го зема познанието и волјата на човекот — од една страна, нужноста на природата — од друга, и место каква-годе одредба, каква-годе дефиниција, просто зборува дека нужноста на природата е примарна, а волјата и свеста на човекот — секундарна. Последните мораат, неизбежно и нужно мо-

раат да се приспособуваат кон првите. Енгелс смета дека е тоа до таа степен самоочевидно, што не троши напразни зборови на уточнување на своето гледиште” (исто, стр. 176). И понатаму вели „додека ние не го знаеме законот на природата, тој, постоејќи и дејствувајќи покрај, надвор од нашето познание, не прави робови на „слепата нужност”. Штом сме го разбрале тој закон, делуваќи (како илјада пати што повторуваше Маркс) *независно* од нашата волја и нашата свест — ние сме господари на природата” (Исто, стр. 177).

Свесно да се применува законот значи да се овозможи остварувањето на онаа варијанта што најмногу му одговара на човекот, што дава корисен ефект: водата да не ја поткопува куќата, а да се упати кон воденицата да го движи колото, огнот да не ја уништува гората, туку да ни го затошлува станот, да ги вари јадењата итн., громот да не убива, ами да врши илјади услуги како осветление, погонска сила и друго. Законот може да делува вака или инаку. Познавајќи го, ние контролирано пуштаме да делува и онаа сила што го тера каменот да ни ја строши главата кога паѓа од покривот на куќата, таа го гони да ги образува сидовите на живеалиштето и да не штити од илјади незгоди на временските каприци. Хегел, определувајќи ја нужноста како слепа додека не е позната, им дал можност на Маркс, Енгелс и Ленин правилно да го решат спорот на детерминизмот и индетерминизмот.

На крајот на овој раздел да додадеме и нешто што е од огромно значење за нашата практична дејност. Збор станува за односот на свеста и стихијата. Како што не може да се исцрпи стварноста во целото свое богатство и разнообразие на форми, во својата подвижност и творештво на се понови форми, напуштајќи ги или водоизменувајќи ги старите, така е невозможно да се познае таа, стварноста, до крај. Свеста претставува статички пресек на еден момент во развитокот на стварноста (динамички гледано) и на една или неколку страни, црти, односи нејзини (статички гледано). Отаде длабоко е правилна мислата на другарот Едвард Кардел кој во статијата „За улогата на комунистите во изградбата на нашиот систем” пишува:

„Како марксисти ние мошне добро знаеме и треба да знаеме дека свеста и стихијата (она што се одвива надвор од свеста по „слепата нужност” — Ј. Ј.) се две нераздвојни страни на објективната општествена стварност, односно на едното единствено движење. Следствено, ќе постигнеме лош резултат секогаш кога ќе паѓаме во крајности било да ја потценуваме свеста на комунистите и другите свесни социјалистички сили просто да се демобилизираат и да се постават на опашката на стихијата и да престанат да влијаат врз развитокот, било свеста да се претвори во мртва догма и тогаш со таа догма, не разибирајќи ја стварноста и развитокот, да вршиме насилне над објективните закони. Во едниот и во другиот случај би страдала нашата социјалистичка изградба и политичката улога на социјалистичките сили воопшто. (Комунист, 1955 г., бр. 9—10, стр. 493).

Другарот Кардел понатаму објаснува какви штети би имале од паѓањето во едната или другата крајност. Заборавајќи ја улогата на свеста и одејќи несвесно по патот на стихијата, бргу би се мириле со

негативните појави, би се зафаќале со ситници, небитни и случајни, не водејќи сметка за решавачкиот фактор што треба да го откриеме и да се зафатиме за него во дадениот момент.

Тоа исто би не снашло „ако би сметале дека проблемот на материјалните односи секогаш и како било може да се решава со субјективно решение на кои било општествени или политички органи, да кажеме, ако би се потпирале на „семоќта на државата“, та да ги потчиниме и објективните општествени закономерности на насилието на некои статички догми и шеми, исконструирани врз основата на еден определен метод и пракса, остварени во различни услови и времиња” (Пак таму, стр. 494). Секој шаблон опнат над живото тело на стварноста ја изобличува таа стварност, ја изнасилува, но стварноста од своја, страна е dostatно силна во определен момент да разбие секаков калап и догма. Се разбира, силите усмерени кон разбивањето на догмата се залудо истрошени. Отаде потребата од правилното одразување на настанатите промени. Затоа другарот Кардељ вели: „Во познавањето на нужниот правец на објективната закономерност и со тоа во познавањето на нужниот правец на субјективното дејствување лежи, всушност, слободата на свесната социјалистичка акција” (Исто, стр. 494).

Ето во што се состои слободата на волјата. Нашето партиско и државно раководство правилно и мајсторски ги применува овие поставки водејќи сметка за соодносот на двете страни на процесот, не паѓајќи во субјективизам и прагматизам што произлегува од величањето на мудроста на раководството, дури на еден човек како во случајот на сталинизмот што допушташе дури законите на политичката економија да се кројат на еден центар; од друга страна не вознесувајќи ја нужноста до тој степен што да биде исклучена секаковата субјективна дејност.

УЧЕЊЕТО ЗА ДРЖАВАТА

Можеме да кажеме дека Хегел гледа на историските настани како на реализација на слободата на духот. Тоа е постепен процес што се движи од најниските фази на потполната отуѓеност на идејата, нејзината втонатост во пасивност и екстензитет на природата во која нема ни трага од слободно делување оти, како што споменавме, за Хегела природата се развива само во просторот на материјата, чие основно својство е тежината. Хегел со презир зборува за развитокот во природата. Таа е „друго битство”, отуѓеност на идејата. Тој признава некаков, така да речеме, просторен симултан развиток во природата, промени што одат во кружен тек, што се повторуваат. „Во природата — вели Хегел — ништо ново не се случува под небескиот свод” (64). Играта на нејзините форми создавала здодевност. „Само од промените што се случуваат на духовното тло произлегува нешто ново”. Енгелс по повод на ова вели: „Во Хегеловиот систем беше за историјата на природата во времето исклучен секаков развиток, зашто во противниот случај природата не би била постоење на духот надвор од него. Но во историјата на човечкиот род признава Хегел бесконечен прогрес како едино реална форма на постоењето на „духот”, иако на фантастичен начин

претполага дека завршетокот на тој развојок настапил — со воспоставувањето на Хегеловата филозофија (Енгелс, Дијалектика на природата (на руски), стр. 244—245).

Според Хегела историјата почнува со создавањето на државата која била „божествена идеја како таа постои на земјата“, „реализација на слободата“ (52). Затоа тој тврди: „Во светската историја може да биде збор само за народите кои сочинуваат држава“ (52).

Јасно е дека Хегел ја идеализира државата, ја претвора во апсолут, а со тоа ѝ дава дијаметрално спротивна карактеристика од онаа што ни е дадена од Маркс, Енгелс и Ленин. „Државата — вели Енгелс — во никој случај не претставува сила однапред наметната на општеството. Државата не е исто така „стварност на моралната идеја“, „лик и стварност на разумот“, како што тврди Хегел. Државата е продукт на општеството на извесен степен од развојокот; државата е признание оти тоа општество се заплеткало во неразрешлива противречност со само себе, се разделило на непримирливи противставености од кои тоа не може да се спаси („Цит. според Лениновите творби, кн. 25, стр. 358). Ленин вели: „Според Маркса, државата е орган на класното *тосјогсџбо*, орган на *уџнеџувањеџо* на една класа од друга, е создавање „поредок“ кој го узаконува и го уцврстува тоа угнетување ублажувајќи го судрувањето на класите“ (кн. 25, стр. 359).

Меѓутоа, Хегел не згрешил кога историјата ја започнува со создавањето на државата. Класното општество не може да постои, а да не создаде орган на насилie, држава. Човештвото пак, како што ќе биде понатаму поподробно укажано, дури во класното општество направило такви чекори благодарение на кои тоа се отргнало од слепата покорност на природата.

Има една работа која треба уште веднаш да се разјасни. Збор станува за теоријата на Русо. Дали првобитното општество, општество без држава кое според него се наоѓало во природна состојба, е и општество на потполната слобода, зашто луѓето од природа биле слободни? Познато е дека Русо создава идила за животот на луѓето во природната состојба без држава, имовна нееднаквост, живот на човечки атоми што не знаат за зло. Сите несреќи Русо ѝ ги припишува на културата, а посебно на приватната сопственост. Најголема несреќа му причинил на човештвото оној што одделил парче земја и викнал дека е негово.

Хегел не еднаш го критикува Русо. Тој тврди оти душевна стварност имал човекот „само со помошта на државата (52). Хегел ја негира првобитната состојба онака како што ја разбрал Русо и другите приврзници на теоријата на општествениот договор. „Состојбите на дивјаштво — вели Хегел — можат секако да се докажат, но тие се поврзани со страстите на суровости и насилјиа, та дури поврзани, колку и да биле неразвиени, со таканаречените општествени уредби кои ја ограничуваат слободата. Таа претстава (за природната состојба — J. J.) е една од оние небулозни творевини какви ги произведува теоријата“ (53). Хегел со право и голема смисла за историски реализам ја отфрла теоријата на природното право и општествениот договор на Русо и ја одбележува нејзината небулозност, утопичност, имагинарност.

Маркс многу подлабоко проникнал во оваа теорија, откривајќи ја историската смисла и оправдание на ваквите „робинзонади“ што биле всушност идеализација не на животот на првобитните луѓе, но на стоките производители во граѓанското општество. Смит и Рикардо го клаваат осамотениот рибар и ловец на почетокот. „Тоа се робинзонади кои никако не значат само реакција против префинетоста и враќањето кон погрешно разбраниот природен живот, како што разбираат културните историчари, баш како што на овој натурализам не почива ни Русовиот „општествен договор“ кој субјектите по природа независни, ги доведува во однос и врска со помошта на договорот. Ова е само привид, и тоа само естетски привид на малите и големите робинзонади. Напротив, тие значат антиципација на буржоаското општество кое се подготвуваше од 16 век, а во 18 век со циновски чекори брзаше кон својата зрелост. Во тоа општество на конкуренција поединецот се чини одврзан од природните врски итн. што го чинеа во поранешните епохи историски придаток на определен, ограничен човечки конгломерат. (Маркс, Критика на политичката економија Предговор и увод, Култура — Белград, 1949 г., стр. 15). Така Маркс ја објаснува теоријата на општествениот договор како теорија произлезена од општествените односи, што ги одразува тие односи како во темна комора извратено, изопачено. Нервот на големиот дијалектичар и материјалист Маркс ни ја објасни сликата и ја направи да одговара на реалната состојба на стварите.

Хегел безмилосно ја разби идилата на Русо за моралната чистота и нерасипаноста на луѓето од првобитното општество. Тој тврди дека примитивните луѓе се робови на страстите и нагоните. Природната состојба била „состојба на неправда, сила, незауздан природен нагон на човечките дела и чувства“ (54). Природната состојба за Хегел е афрички принцип. Африканецот бил на тој степен на развикоот кој не дошол до разликувањето себеси како поединец во своето „еднолично, збиено единство“. „Црнецот ... го претставува — тврди нашиов филозоф — природниот човек во сета негова дивост и незаузданост ... во тој карактер нема ништо што би личело на човечност“ (97).

Хегел многу изопачено ни зборува за различните страни од животот на црците. Просто е неверојатно колку неосновано и произволно зборува за нивните обичаи, начинот на живеењето, религијата. Дури тврди дека во Африка се продавало човечко месо по пазарите. Афричкиот принцип бил во врска со јадењето човечко месо.

Според Хегел и ропството било афрички принцип. На Африканецот му била туѓа свеста за слободата. „Основа е на ропството воопшто човекот уште да нема свест за својата слобода, та така се слизнува на ствар, на нешто безвредно“ (99). Ова е хегелијанштина. Испаѓа оти човекот сам себеси се правел роб и како од неговата свест да зависело неговата стварна слобода.

Немаме за цел да се впуштаме во подробности, но треба уште сега да одбележиме оти за нас, луѓето на социјалистичка, Титова Југославија, кога им ја пружаме раката на народите на Африка како на пријателски, рамноправни членови на човечката опшност што се из-

влекуваат од канците на империјализмот, е одвратно да читаме вакви и слични тврдења: Африка не била историски континент, таа немало да покаже никакво движење и развиток, дека на црниците им недостасувала објективна моралност та затоа родителите ги продавале своите деца, а децата своите родители — кој кого ќе фати итн. Но и до овие идеалистички и реакционерни бладања можат да се најдат закопани интересни мисли. На едно место Хегел тврди: „За кралевите е толку тоа главен момент да ги продаваат своите заробени непријатели или и своите сопствени поданици, а дотолку ропството пробудило веќе човечност кај црниците”. Ова не потсетува на мислата на Енгелс дека ропството е чекор напред во споредба со првобитното општество и дека за заробените е подобро да ги држат во ропство отколку да ги отпеаат или изедат. *Енгелс директно се наговрзува на Хегела која тврди дека варварството било варбарски начин да се излезе од варбарската состојба.* Хегел вели оти „ропството е момент на напредување од простата поединечната, осетна егзистенција, момент на воспитание, еден начин да се стане соучесник на повисоката објективна моралност и образование која со него е во врска” (102). Од ова Хегел извлекува реакционерен заклучок дека ропството требало постепено да се укинува иако во неговото време тоа одамна беше станало анахронизам.

Навистина, како стои работата: дали е прав Хегел што потполно му одрекнува објективна и субјективна моралност на првобитното општество, дека „природната состојба е состојба на апсолутна и потполна неправда” (102) или Русо кој, напротив, му одрекнува секаков моралитет на цивилизираното општество тврдејќи дека културата била синоним на неморалност за разлика од првобитното општество во кое царела правда, моралност и слобода?

Ако го разгледаме ова прашање од становиштето на историскиот материјализам, ќе треба да се обратиме кон Енгелс и неговата сјајна творба „Потеклото на фамилијата, приватната сопственост и државата”. Како Енгелс ни Русо не го опишал првобитното општество! Висока морална свест, рамноправност, слобода каква што може да се замисли, сочувство и сострадательност, великодушност дури и кон непријателите и други својства — според Енгелс, ги красат луѓето од првобитното општество. Дека ова не се однесува само за Ирокезите малу потаму покажува Енгелс наведувајќи го примерот на неверојатната храброст на Зулукаферите и Нубијците во борбата против англиските поробувачи. Енгелс вели оти положбата на луѓето од првобитното општество се разликува суштествено од положбата на селаните и пролетерите во капитализмот. Додека последните се угнетени, обесправени робови на фабриките или бедниот имот, експлоатирани од фабрикантите, земјовладелците, зеленашите, државната управа итн., првите се слободни од сите форми на класно угнетување и затоа се смели и бестрашни кога ја бранат својата слобода.

Фрапантната разлика помеѓу ропскиот живот во таканаречената цивилизација, нееднаквоста и унижувањето на човечкото достоинство во неа и слободниот, рамноправен, достоинствен живот на луѓето далеку од цивилизацијата одлично е дадена во прочуената творба на

Његош „Горски венец“ во впечатоците на Драшко од Венеција. Млечаните биле толку богати што „од богатство беа полуделе, та станале како мали деца“ (Његош, Горски венец, Скопје, 1955 г., стр. 81). Од гостопримство кај нив немало ни трага, „за јунаство таму збор немаше“ (Исто, стр. 82). А со занданите во кои Црногорецот куче не би врзал, во кои коњ би цркнал, а не човек, можел да се мери само ужасот што никој никогу не смее да жали, а каде пак да му даде помош. Секој се плаши дури од својата сенка, насекаде шпиони и кодоши, човек во човека загубил верба. Лицемерие и подлост на сите страни. Дури дуждот не бил заштитен од подлоста на шпионите. Његош генијално ја прикажал опачината на цивилизацијата во очите на претставителот на едно неразвиено општество во кое честа, меѓусебното уважение, спремноста да му се помогне на блискиот и без стеснение да се бара помош кога е потребна, каде не можело ни да се замисли едни да се задушуваат од изобилие, а други да умираат од глад пред нивните порти, кај гостите срдечно се дочекуваат и им се дава најубавото што се има в куќи, а храброста е нешто без кое не може да се замисли слободниот човек. Колку повеќе би сакале да бидеме на местото на Драшко одошто во кожата на млетачката „фукара“ или во пеколот на фабриките во кои скапува од глад пролетерот! А дуждот мисли дека Црногорците ги јаделе заробениците!

Како стои со оцената што ја даде Хегел за првобитното општество? Ние не треба да одиме по оној симплификаторски пат по кој одат разни коментатори на Хегел, та или да го осудуваме и да фрламе дрва и камења на него обвинувајќи го за сите можни гревови, или да се одушевуваме од него славејќи го како бранач на културата и цивилизацијата, против подивеноста и суровоста на првобитниот човек.

Русоовското и, воопшто, романтичарското гледање на „добриот дивјак“, повикот „назад кон природата“, идеализирањето на животот на примитивните луѓе, има не само свое морално оправдание туку и огромно прогресивно значење во прв ред како осуда на експлоататорските класи. Модерното општество пружа слика на преобилие, бесно расипништво, извратеност на чувства и мисли, истапи што го уриваат човекот дури на рамништето на бесчувствените животни и крајна мизерија, од друга страна, згазеност, криминал и проституција. Современиот живот, а особено двете светски војни ни пружаат доволно примери за тоа што значи кога цивилизација таќе се стави во служба на разорувањето, во крајна линија во служба на себичните класни интереси. Напредокот во техниката, науката, уметноста и на сето она што во широката смисла на зборот носи назив култура, не значи и напредок на среќата и благосостојбата на луѓето, напредок на нивната хуманизација. Баш тој факт што процесот на искубувањето на човекот од варварството се одвива со варварски методи, придонесува варварството и моралниот пад на човекот од класното општество да бидат многу поголеми, поодвратни, пострашни и понечовечки од варварството на човекот од примитивното општество. Не е работата во тоа да потцртуваме дека Хегел ја сметал културата за втора природа на човекот и оти високо го поставувал цивилизираните луѓе над луѓето од таканаречената предисториска ера,

како што го прави тоа В. Милиќ во споменатата статија, ами критички да се разгледува делото на големиот дијалектичар. Работата е во тоа што културата го возвишува човекот над природата, ја потчинува оваа на неговите потреби и интереси, но, во класното општество човекот е подвргнат на насилие не на природните сили, подобро, не само ним, туку и на насилието што произлегува од општествените односи. Еден многу поголем дел на човештвото најварварски, немилостиво и безобзирно се експлоатира, гази, се негира како човек, се третира полошо одошто животните. И робовладеачкиот, и феудалниот, и капиталистичкиот строј даваат безброј примери за тоа. Тоа е патот кон напредокот — со варварски средства да се извлечат од варварската состојба. Впрочем ова го знае и Хегел.

Русо е прав кога ја осудува цивилизацијата, класната примена и класното користење на културата и сите оние аномалии што ги породува таа. Тие се апсурдни од гледиштето на човечкиот разум, а од гледиштето на примитивниот човек невозможни. Но работата е во тоа што Русо ведно со нечистата вода го исфрла и детето — критикувајќи ги аномалиите на културата класно применета, ја критикува културата воопшто.

Ете зошто е прав Енгелс кога по онаквата висока оценка на родовскиот строј и неговиот восхит од моралните квалитети на неговите луѓе, укажува и на обратната страна на медалот. Пред се, родовската организација не можела да го надмине племето. Меѓу племињата владее најсурова војна што претставува со изричен уговор за мир. Понатака Енгелс укажува на зависноста на првобитните луѓе од природните сили и во врска со тоа на робувањето на религиозните претстави. „Макар колку да ни изгледаат импозантни луѓето од оваа епоха, — вели Енгелс —, тие не се разликуваат еден од друг, тие уште висат, како што вели Маркс, на папчната врска на првобитната заедница”. (Потекло итн., стр. 100). Но веднаш со констатацијата дека ваквата организација морала да биде скршена, Енгелс ги оценува и начините на кршењето „како деградација, како паѓање во грев од едноставната морална висина на старото родовско општество. Најниските интереси — простачката лекоумност, бруталната жедост во уживања, нечистата скржавост, себичното грабење на заедничкиот имот — го осветлуваат новото, цивилизираното, класното општество; најсрамни средства — кражба, насилие, подмолност, предавство — го поткопуваат старото општество и го доведуваат до паѓање. А самото ново општество, во текот на цели две и пол илјади години од своето постоење, не било никогаш нешто друго освен развико на безначајно малцинство за сметка на експлоатираното потиснато огромно мнозинство а тоа е ова сега повеќе од секогаш” (Исто, стр. 100).

Така стои со оценката на Хегел на првобитното општество. Глорификацијата на државата од страна на него не е само глорификација на пруската држава, туку таа се стреми морално, т. е. од гледна точка на историскиот развико да ја оправда како едно од средствата со кои општеството се извлекувало од варварската состојба. Ние знаеме дека како таква државата е орган на насилие, но сепак нужен, за времето,

прогресивен орган со помошта на кој општеството одело во класните услови напред кон такви достигнуања што веќе овозможуваат да се укине и класниот карактер на општеството и неговиот орган — државата. Таа, државата, од самиот свој почеток означува таква организација што се издига над стереотипноста и родовско-племенската безличност, со помошта на која човештвото напредувало забрзано како во областа на материјалната, така и во областа на духовната култура. Достигнуањата на општествата на Исток организирани во државата се такви за кои луѓето од родовското општество и не сонувале. Знаеме колку високо ја ценеле културата на Грција и Рим и Маркс и Енгелс. Без неа не би постоела денешната култура. Еден од факторите за да се достигне таков домет во културата во антиката е и државата на робовладетелите.

Давајќи висока оценка на државата, апсолутизирајќи ја и претворувајќи ја во земски, конкретизиран, објективен вид на божествена идеја, Хегел може би ги имал во вид гореспоменатите моменти. Историски, значи, појавата на државата е напреден факт. Таа содејствувала општествено да се издигне на повисоки стапалки на својот развој. Меѓутоа, државата како орган на насилне, значи и деградација, насилување на човечката личност. Денес да се глорифицира државата како што е случај во теоријата на сталинизмот, значи да се овековечува нешто историски нужно но одживеано и варварско.

Треба да се одбележи и тоа оти Хегел ја разбира државата како тоталитет, целина што е над деловите и нешто повеќе од нивни збир. Тука пак тој се судрува со теоријата на општествениот договор. Тој ги исмејува оние што тврдат дека е dostatно да се дојде до свеста за најдобриот устав та тој да се реализира во практика. Со тоа тој удира по француските материјалисти. „Прашањето за најдобриот устав — вели тој — често се поставува во таа смисла, како не само теоријата за тоа да е работа на субјективното слободно убедување, туку и стварното воведување на некој устав што се познал како најдобар или подобар да е последица на едно така сосема теориски создадено решение, видот на уставот работа на сосема слободниот и само на размислување определениот избор” (57). Затоа Хегел е и против идеализацијата на републиката која за мнозина „важи како едино праведно и вистинско устројство”. Формата на државната управа не е работа на случајот. „Пододна треба да се покаже уште дека уредбата на некој народ со неговата религија, неговата уметност и филозофија или барем со неговите претстави и мисли, неговото образование воопшто (а и да не се споменува уште за надворешните сили како што се климата, соседите, светската положба) сочинуваат една супстанција, еден дух. Државата е индивидуален тоталитет, од кој не може една посебна, ако и многу важна страна како што е државното устројство, само за себе да се издвои, за неа изолирано да се расправа и да се разработи според разгледувањето што се однесува само за неа” (57—58).

Наспроти во времето на Хегел распространетото разбирање на одделните страни на општествениот живот и нивното издвојување како решавачки фактори за развојот на општеството, што идело до израз особено кај француските материјалисти — многу вреди Хегеловата

мисла за целосното разбирање на „факторите“ на општествениот развик. Дури тоа единство се разбира органистички — организмот е над одделните органи, со чија дејност управува. Хегел ѝ дава на државата многу широко значење, таа се поклопува со поимот општествено устројство.

Во целина пак учењето на Хегел за државата, макар колку позитивни моменти да има, играло и игра реакционерна улога давајќи им теориска основа на германските националисти и фашисти за образлагање на водечката улога на државата како натприродна организација на која се безусловно треба да ѝ се покорува. Култот на државата што повеќе од еден век се изградуваше во Германија, а кој му донесе толку несреќи и на германскиот народ и на целото општество, се изградуваше и на реакционерните елементи на Хегеловото учење за државата.

КАКО СЕ РАЗВИВА СВЕТСКИОТ ДУХ

Од првата општествена форма — фамилијата во која нема свест за личноста, во која природата и духот се мрачни и затоа се однесува кон предисторијата, со образованието на волјата „која стана самосвест“, темнината се пројаснува и станува се поотворена и попрозрачна.

Духот е прво втонат во природата во која ништо ново не се случува. Природата се врти во круг, сè е во неа повторување на она што веќе се случило. Во историјата духот се раздвижува, се устремува напред. Таа е царство на промени, разнообразие, породување нови форми. Погледот на историјата дава слика на преобразувања, акции, настанување и пропаѓање. Менувањето за Хегела значи пропаѓање, негирање на една состојба (Картагина, Рим и толку други градови и царства пропаднаа), но ние не смееме да очајуваме, зашто историското негирање не е разурнување, уништување до крај, туку значи и задржување на позитивното како материјал за разработка на повисоко ниво. Духот е творечки принцип. Тој не разрушува за да ја повтори формата, како феникс што од пепелта се родува пак помлад, но сепак само феникс. Од негираната форма произлегува „возвишен, преобразен, почист дух“ (80). Хегел правилно забележува оти духот настапува против себеси „го уништува своето постоење, но уништувајќи го, тој го разработува, а она што е негова образованост станува материјал, на кој неговата работа го издига до ново образување“.

Духот се развива постепено, етапно. Секоја етапа сочинува една стапалка нагоре по патот на осветлувањето на духот. Народните духови се тие стапала. На поимот на народниот дух се запревме кога зборувавме за државата. Сега треба да одбележиме дека оној екстензивен однос кон природата, иако онака шумно и одлучно отфрлан во историјата, Хегел сепак го воведува во оваа, ако не низ врата, а она низ прозорец. Имено, духот што ја движи историјата не живее во секој народ. Поскоро историските народи се облекуваат во облици кои духот во определен момент си ги навлекува, го искористува сето она што овие можат да му го дадат за да успее во остварувањето на својата цел, потоа ги на-

пушта задржувајќи го она што го достигнал и барајќи други поисториски народи да ги искористи на сличен начин. Колку беа славни и моќни историските народи кога духот беше кај нив, толку се тие презрени и отфрлени, кога ги напушти. Така има и сосема неисториски народи како афричките. Во извесна смисла и Кина и Индија се неисториски народи, зашто нивната историја не покажувала промени. Напредувањето во свеста за слободата што ја чини суштината на развитокот започнува во Персија и тоа е историски народ во вистинската смисла на зборот.

Развивањето на поимот за слободата оди постепено. „Исток знаел и само знае оти *еген* е слободен, грчкиот и римскиот свет дека се *неколцина* слободни, германскиот свет знае дека *сиие* се слободни” (106). Еден народ штом ќе ја достаса највисоката точка на развитокот, пропаѓа и повеќе не може да се издигне, тој е веќе изгубен за историјата како и другите неисториски народи. На Исток деспотизмот ја изразувал првата форма на историјата — таму само деспотот е слободен, а другите се робови. Во Грција и Рим во демократијата и аристократијата се остварува втората форма. Но и тие биле па минале. Највисоката форма историјата ја достигнала во монархијата на германските народи. Тука бил довтасан врвот и нема каде понатаму да се оди. Германските народи, според Хегел, се перманентно историски народи. Пруската сталешка, со ограничен устав, монархија била совршената објективација на духот.

Ваквото разбирање на Хегел е одамна надминато. Она што го зборува тој за слободата е исконструирано за потребите на системот. Историскиот прогрес е процес на сè поголемо ослободување на луѓето од власта на природата. Тој оди по патот на усовршувањето на средствата за производство и ослободувањето на непосредните производители од власта на експлоататорите: робот од потполната потчинетост на робовладетелот за кого е само инструмент што зборува; на кметот од приврзаноста кон земјата и од феудалната зависност; на пролетерот формално лично слободен, но слободен и од средствата за производство, стварно, како што вели Маркс, посилено прикован за капитализмот одошто Прометеј за Кавкаската карпа, и, конечно, во социјализмот да се постигне стварна слобода. Хегел не може да ни даде правилен одговор на прашањето во што е вистинскиот прогрес, зашто не ги виѓа двигателите на историјата во стварноста, а и епохата во која живеел не му давала материјал. Тој ја внесува од главата онаа содржина што единствено можеше само да се одрази во неа и правилно да се осмисли.

ГЕОГРАФСКИОТ ФАКТОР НА ИСТОРИЈАТА

Додека смислата на внатрешниот развиток Хегел ја разбира како напредок во слободата на духот, во степенот на неговото самоосвестување, надворешно тој духот го клава во определена географска средина. Природните услови го чинат оној екстензивен, просторен услов кој

духот мора да го надвие, да се пробие низ ограничувањата што му ги поставува тој кон независност и слобода на дејствувањето. Локалитетот, неговиот природен тип, според Хегел, е длабоко сврзан со карактерот на еден народ „кој е син на тоа тло“ (86). Но Хегел не им придава на географските услови решавачка улога. Тој вели: „Не треба природата да се оценува ни превисоко ни прениско. Благото јонско небо сигурно многу придонело за милозвучноста на Хомеровите песни, но самото тоа не може да произведува Хомери. Такуѓере, не ги произведува секогаш; под турското ропство не се појавувале пеачите“ (86).

Природните услови секако влијаат врз карактерните својства на народот и неговите достигнуања нужно носат печат на географските фактори. Но овие не се сè. Гледиштево потполно ѝ одговара на Хегеловата концепција за природата која игра второстепена улога во неговата филозофија. Природата е помала или поголема кочница, но во секој случај кочница што духот треба да ја надвлее.

Веднаш по ова Хегел прави една груба грешка. Тој од историското движење ги исклучува областите на студената и топлата зона тврдејќи оти „во студената и топлата зона не може да биде тлото на светско историските народи“ (85). Оваа констатација е точна за почетокот на историското движење, за појавата на такви историски форми што создале услови за брзо движење напред врз базата на решителните успеси во материјалното производство. Дека светската историја може да се одвива и во студената зона јасно покажуваат нордиските земји што денес се на многу високо културно рамниште и имаат највисок животен стандард во Европа. Затоа пак оти и топлата зона може да биде попрштите на историски настани покажува борбата на афричките и азиските народи против колонијалното ропство.

Човековата свест за да достигне поголеми резултати во борбата против природната непосредност, како што вели Хегел, или во борбата за совладувањето на природните сили, како што би рекле ние, навистина не треба да ја сеќава природата како нешто семоќно како што е случај во студената клима. Во случајот пак на топлата клима имаме извесна штедрост на природата што не го гони човекот на умни напрегања во борбата за одржување. Во оваа смисла Хегел е прав кога тврди дека „вистинската сцена на светската историја е умерената зона, и тоа нејзиниот северен дел, дека земјата се однесува овдека континентално, имајќи широки гради, како што велат Грците“ (87). Но што се напредува повеќе таа зависност е сè помала, така што категоричкото тврдење на Хегела за сцената на светската историја оти била само во умерената зона никако не е прифатливо.

Хегел го дели светот на *еџар* и *нов*. Америка и Австралија спаѓаат во новиот свет. Под „нов свет“ не ги разбира само новооткриените делови на светот. Овие тој ги смета за апсолутно нови, незрели физички и духовно. Хегел докажува оти и нивното тло било ново. Архипелагот помеѓу Азија и Америка бил повеќе „некој земен покрив на карпи“, бил физички незрел. Реките во Нова Холандија дури немале корито. Ова е пример на Хегеловото натегање и искривување на фактите кога треба да се потврди некоја од него исконструирана теза. Америка не

можела да биде историски континент, зашто таа била земја на иднината. Во историјата пак Хегел сосема неисториски тврди дека сме имале работа само „со она што било и со она што е“ (92), а не со иднината. На овие тврдења на Хегела не им е потребен коментар.

Интересни мисли искажува Хегел по повод разликувањето помеѓу Јужна и Северна Америка. Додека во Северна Америка имаме напредок, во Јужна Америка имаме само буни, насилја над домородците и паразитизам на шпанските освојувачи. Јужна Америка била завладеана, а Северна колонизирана. Отаде произлегувал фактот што во Северна Америка населениците биле вредни, трудољубиви, се занимавале со производство. Емиграцијата во Америка го отстранувала незадоволството во современото граѓанско општество во Европа и на тој начин се гарантирал современиот поредок. Цврсто организирана политичка заедница во Северна Америка немало, „дека вистинската држава и вистинската државна влада, — вели Хегел —, настануваат само тогаш, кога веќе постои разлика во сталежите, кога богатството и сиромаштвото ќе станат толку големи и кога ќе настапи таква состојба, големото мнозинство да не може повеќе своите потреби да ги задоволува на начин на кој навикнало“ (91). Овдека имаме пак една сјајна мисла што патем ја искажува Хегел, но во која ни е дадено разбирање за државата речиси онака како што ни го дава историскиот материјализам. Од разликите на сталежите, од големината на богатството и бедата зависело формирањето на цврсто организираната форма — државата. Сепак овие мисли не ја поколебуваат основната концепција на филозофот.

Големината на пространството и населението според Хегел исто така влијае врз историските настани. „Да постоеја шумите на Германија, се разбира, никогаш не би дошло до француската револуција“ (91). Во врска со ова една мала дигресија. Империјалистичките и фашистичките теоретичари често ја оправдувале агресијата со тврдење дека немале простор, дека се задушувале од пренаселеноста, та затоа требало да се борат за место под небескиот свод. Всушност, зад оваа теорија стоеја апологетите на повторната поделба на светот, стремешите на империјалистите да ги уништат револуционерните сили, а незадоволството на масите од тешките животни услови да го усмерат во друг правец. Ова прашање е пречистено во теоријата на марксизмот. При дадени услови величината на пространството може да игра извесна улога за канализирање на енергијата на масите. Америка долго време ги асимилирала одвишоците на резервната армија на работниците и со тоа ги ублажувала спротивностите на капитализмот во Европа. Но тој вентил бил претесен за да влијае решително на настаните. Дека пространството може да игра различна улога при различни услови покажува случајот на Западна Германија која прима работници од Италија и други земји за груби работи. Некогаш Германија се борела под паролата за место под сонцето, денес иако со повеќе население таа има прекумерно пространство дури да прима работници од другите земји. Техниката интензивно го проширува пространството. Затоа, кога Хегел расудува во Енциклопедиската логика, во додатокот на 108

параграф за односот на квантитетот (пространството) и квалитетот (формата на државата) мудрува напразно. Управата на швајцарскиот кантон се разликува од управата на една голема царевина по историскиот напредок, та затоа кај оној имаме демократска уредба, а кај оваа апсолутизам. Тоа пак што системот на римската република не можел просто да се пренесе на германската држава пак зависно од историските услови во кои економскиот е од најголемо значење.

Осем географската ширина, климата и пространството, кај Хегела игра голема улога и конфигурацијата на тлото. Тој издвојува три типа земјиште што се сврзани со трите етапи во развитокот на светскиот дух. — 1. Областа на висорамнините што одговарала на афричкиот принцип, иако е и еден голем дел на Азија висорамнина. Тука е главно занимање сточарството. 2. Речните долини и рамнини претставувале втора област. Таму почнува според Хегела земјоделието и учење за наети, се појавила сопственоста и односот на ропството и господството, државата. Скитањето на народите од висорамнините овдека се смирило, луѓето се задржувале на едно место и мислата можела да се упати на она општо. 3. Областа на народите покрај морињата. Морињата не ги раздвојуваат, туку ги обединуваат луѓето. Таму се развивало општеството на граѓанската слобода. Хегел му придава на Среодземното Море вонредно значење за развитокот на светската култура. Тој со восхит зборува за смелоста на оние што пловат по морето. Храброста на морнарот треба да биде поврзана со мудроста за да се успее во со владувањето на несигурноста и каприците на морето. На глед морето е попустливо, леко и тивко, но тоа е баш причината да се претвори во најопасен елемент. „На таквата измама и сила — вели Хегел — човекот ѝ спротивставува само едноставно парче дрво, се потпира просто на својата смелост и на своето присуство на духот и поаѓа така од цврстото на нешто без потпирач, водејќи ја со себеси само подлогата што тој си ја направил. Бродот, лебедот на морето, што со итри и хармонички движења ја пресекува брановата поврнина или повлекува на неа кружни линии, е орудие чиј изум ѝ чини најголема чест на човечката одважност како и на неговиот разум” (95).

За да ја усклади својата концепција на трите континента со онаа на трите географски типа (зашто Египет е речна земја а се наоѓа во Африка, земјите од Мала Азија се крајбрежни а се во Азија), Хегел тврди дека Египет ѝ припаѓал на Азија а малоазиските и источносредоземните земји на Европа. Пак имаме изнасилување на фактите за љубов на теоретските конструкции по онаа препорака на Хегел дека ако фактите ѝ противречат на теоријата, тогаш толку полошо е не за теоријата, туку за фактите.

Хегел греша кога географските области ги разгледува статички. Според него, Африка може да даде само определен тип општествена организација — патријархалната фамилија. Азија дава статарична држава кава е онаа на Кина и на Индија. Од Персија почнува историјата, но таа спаѓа кон европскиот принцип. Географските услови се само рамки што ги отфрла духот како змијата својата кожа, како што е тоа случај и со народите.

Кај Хегел иде до израз и обидот да се растолкува историскиот развој на биолошка основа. Како што мине животот на индивидуата низ фазата на детство, момчештво, зрелост и старост така и развојот на светскиот дух: за него Кина претставува детство, Персија момчештво, Грција младост, Рим зрелост, а христијанско-германските народи старост на развојот негов. Навистина, Хегел се оградува од дословното толкување на овие фази тврдејќи дека само извесни карактерни својства од развојот на светскиот дух и оној на индивидуата се заеднички, но оваа споредба му дава можност да извлекува далекусежни заклучоци и да врши извесни изнасилувања на фактите за да ги доведе во склад со својата теорија. Теоријата за цикличкиот развој на историјата потекнува уште од прочуениот антички историчар Полибие и преку Вико се промолкнува до наше време. Во врска со неа е теоријата дека Исток е почетокот на историјата, а Запад — крај, дека Исток бил детството и младоста на човечкиот развој, а Запад староста и пропаста негова. Хегел изрично вели: „Светската историја оди од исток на запад, зашто Европа е имено крај на светската историја, Азија почеток” (106). Реакционерноста на оваа теорија е очевидна и им служела на најреакционерните кругови на Запад како идеолошко оружје во борбата против марксизмот, како што е случај со Шпенглер.

Има ли воопшто некаква смисла паралелата помеѓу развојот на индивидуата и развојот на човечкиот род? Ми се чини дека има. Во уводот на творбата „Кон критиката на политичката економија” зборувајќи за тешкотијата да се разбере фактот што огромното значење и совршенство на античката уметност не стои во склад со развојот на општествените производителни сили и производните односи во тоа време, Маркс дава едно објаснение. Грчката уметност и грчкиот еп се одраз на детската фаза од развојот на човечкото општество. Наивноста на детето нас не радува и не одушевува. Човекот — вели Маркс —, не може пак да стане дете осем да се вдетини. Но, зарем тој не се радува на наивноста на детето и зарем самиот тој не мора пак на некое повисоко стапало да се стреми потоа да ја репродуцира својата вистина? Зарем во детската природа не оживува во секоја епоха нејзиниот сопствен карактер во својата природна вистинитост? Зошто историското детство на човештвото, каде тоа најубаво расцутило, да не значи вечно обажание како степен што повеќе никогаш нема да се врати? Има деца невоспитани и деца старикави. Многу од старите народи спаѓаат во таа категорија. Нормални деца беа Грците (Маркс, Критика и тн., предговор и увод, стр. 46—47). Маркс ги споредува, Грците со деца, а периодот на развојот на човештвото што го довтасале тие, како период на неговото детство. Тука имаме почеток, имаме извесен сјај и занес, животен полет и радост, творечка инспирација и уметнички остварувања што по својата наивноста, занес и водушевување личат на детството. Ја потцртувам Марковата карактеристика на Грците како нормални деца. Оваа ми се чини не е доволно оценета. Не може да се извлекува сè од економските услови, а особено кога се бараат причините на културните достигнувања на еден народ. Материјалниот развој бил многу понапред во Месопотамија и Египет

одошто кај Грците во почетокот на нивната историја. Грците всушност биле ученици на споменатите народи што со жедост ги впивале нивните културни достигнуања. Во оваа смисла географскиот фактор играл уште како голема улога: упатеноста на Грците на море, благоста и развиеноста на крајбрежието, расеаноста по Егејското Море на многубројни острови што ја чинеле пловидбата сигурна — никогаш грчкиот морепловец не го губел од вид копното. Но играло улога и тоа што грчките племиња во она време веќе биле независно од Исток на извесен степен на развитокот на материјалните сили и општествената организација кога фатил да се распаа родовиот строј. Инаку допирот на Грците со Исток би бил бесплоден. Но тука дошол до израз и фактот што тоа биле имено Грците на почетната, детската фаза од својот развиток, тоа што тие биле „нормални деца” способни да ја апсорбираат и понатаму да ја развиваат затечената култура. Значи, биолошкиот фактор не може од прагот да се исфрли, да не се води извесна сметка за него. Има извесни карактеристики од индивидуалниот живот на човекот што се наоѓаат и во животот на човештвото како целина. Но аналогјата водена докрај дава погрешни и опасни заклучоци. Во тој случај би имале претерано развивање на една црта, страна, еден дел на стварниот живот, а со тоа паѓање во погрешна теорија. Ако станува збор за зрелоста на развитокот на човештвото, таа не е зад нас, ами пред нас — таа е во иднината. Предисторијата на развитокот, царството на нуждата (Енгелс) дури денес се преодолува и зората на слободата, мачно, во родилни болки, а некаде во крвје, сега изгрева за огромното мнозинство народи што се будат за историски дела и подвизи. Запад и западната цивилизација нема да пропаднат, нема таму да запре развитокот. Пропаст ќе доживеат само извесни одживевани форми на општествената организација. Историјата на поновото и најновото време ни дава безброј примери дека прогресот не оди само кон Запад, ами се враќа на Исток, историска улога нема да вршат само големите народи туку и малите како што докажува денешна Југославија. Најголема грешка прави Хегел кога го запира одот на историјата. А тој мора да го запре, зашто, одејќи од еден крај на друг, развитокот би правел само кругови врз земјината топка, би се претворил во бесмислица.

ХЕГЕЛ И КОНКРЕТНИОТ РАЗВИТОК НА СВЕТСКАТА ИСТОРИЈА

За Хегела решително значење за поделбата на историјата има степенот на реализацијата на слободата.

Исток е почеток. Тој знае дека еден е слободен. Тоа е деспотот. Сите други се потчинети и робови што се фрлаат во правиот пред лицето на сеомќниот господар. Ориентот го има за принцип супстанцијалитетот на моралот и неговите одредби се изразени како закони, но тие „како надворешна моќ управуваат со субјективната волја”. Нешто што е внатрешно, мислење, свест, формална слобода овдека не постои. Законите се извршуваат затоа на надворешен начин, како присилно

право. (103). На Исток моралот лежи во силата, а не во душата и сочувството. Законот овдека вреди по себе и не му е потребно нашето согласие, а внатрешното е направено надворешно и едно исто е државата, религијата како и законот и согласието. На Исток сè се врти околу една личност што е на чело, како патријарх. Нему сè му припаѓа.

Историјата на Исток има три форми.

Со царството на Кина историјата почнува формално. Принципот на патријархалноста во Кина е развиен до световен, државен живот. Монархот во Кина е шеф како патријарх. Законите се делум правни, делум морални, а знаењето на субјектот за содржината на неговото сакање, како негова сопствена внатрешност, не постои туку како надворешна заповед. Субјективитетот е собран во монархот кој, сè што чини, чини за доброто, спасот и набожноста на целината. Хегел еднострано патријархалниот принцип го пренесува на кинеската држава и не сака да го види класниот антагонизам на кој таа се темели. Во Кина, според него, сите се во еднаква положба. Таму немало аристократија и владеела апсолутна демократија. Секој можел да заземе место според своите способности во државната хиерархија. Управата била рутинирана. „Еднолично и еднакво, како текот на природата, оди таа по својот пат еднаш за секогаш. Само царот треба да биде жива секогаш будна и самодејна целина” (124). Но, вели Хегел, во Кина нема голема разлика помеѓу слободата и ропството. „Пред царот сите се еднакви, т. е. сите се еднакво деградирани” (129).

Кина е прозавично царство. Насекаде Хегел ја открива прозата на кинескиот живот во географската положба, државната управа, историјата и културата, религијата. Не е чудно што пишувањето на историјата било така важно, а историчарите биле високи државни службеници. Онака како што ни ја прикажува Хегел Кина таа буди само здодевност и рамнодушност.

Втората форма на историскиот живот, но само пространствена, а не временска форма, е дадена во Индија. И таа е цврста статарична форма како Кина, но во неа наоѓаме нешто што буди интерес. Наспроти Кина, Индија била „земја на фантазијата и чувствата”. Индија не е вистинска држава, зашто во неа немаме општество, како во Кина. Она што го потцртува Хегел како нешто ново е тоа што во Индија имаме касти, а тоа е појавата на разлики. Тоталитетот на Кина овде се раздвојува. Хегел дава една споредба на делењето на целината на делови во општеството со организмот. „За органскиот живот потребна е — вели Хегел — од една страна, една душа, од друга страна, распространетост во разлики, што се расчленуваат, развивајќи се во својот партикуларитет во цел систем, но така, нивната дејност да ја реконструира таа една душа” (140). Хегел овдека мисли за својот идеал на државата како хармонична целина на трите сталежа чии дејности се дополнуваат: супстанцијалниот (јункерите), индустрискиот и општиот сталеж (биро-кратијата).

Меѓутоа, во Индија разликите се вкаменети, а тоа ги враќа во природата како противставеност на историјата. Тоа го осудува индис-

киот народ „на најнедостојно ропство на духот“. Ова е типично за Хегел. Тој се бори само против духовното ропство.

И така, бидејќи има во Индија поделба на касти, се прави чекор напред, но зашто таа настапува не со дејноста на индивидуите во кои би дошла до израз нивната востинска разлика, туку со разликите на родувањето, се уништувал привидот на слободата. Хегел особено возразува против тоа што во Индија разликите се однесувале не само од она што е земско, ами и до она што е духовно. Наспротив, во феудализмот сталежите ги сврзувале индивидуите, но сите тие имале слобода да преоѓаат во свештеничкиот сталеж, а за религијата сите имале иста вредност и била еднаква за сите. На Индусот пак Хегел му одрекува секаква човечност, човечко чувство. Таму се се вкаменило во кастите: духот одел во светот на сонот, а она највишото било уништувањето.

За да го докаже овој свој став, Хегел ја разгледува индиската религија, уметност и филозофија. Тој дава сосема негативна оценка на индискиот карактер и го оцртува како подол, ползав спрема победителот, а безобзирен спрема оној што му е потчинет. Сето ова е произволно и, во најдобриот случај, исконструвирано за потребите на системот. Но таквите тврдења на Хегел како тврдењето оти нужна судбина на азиските земји била „да бидат подложени на Европјаните“ и оти и Кина „ќе морала да се помири со таа судбина“ зарем не покажуваат и нешто друго? Заклучокот сам по себе се наметнува.

Европјаните нашле во Индија мноштво државици. За борбите што ги воделе помеѓу себе индиските кнезови Хегел вели дека тоа било историја на владетелските династии, а не на народите. Индиската историја била низа интриги и буни, што едноставно се менеле, а не историја на народите, и тоа не интриги и буни на поданиците против своите владетели, туку на синот на кнезот против својот татко, браќа, стриковци и братови синови меѓусебе и на чиновниците против своите господари. (158). Таа борба според Хегел ништо не развива, нити унапредува. Хегел е за историја на народите, нивните борби и победи од кои произлегува прогресот, движењето на општеството напред. Хегел во Индија не гледал прогрес па затоа сета нејзина историја ја сведувал на интриги и борби околу престолите на кнезовите.

Вистински, временски почеток на историјата според Хегел настанува во Персија. Овдека Хегел прави една забелешка. Додека Кинезите и Индусите и припаѓале на монголската раса, нациите од Предна Азија му припаѓале „на кавкаското, т. е. европското стебло“. Ова сосема определено мириса на расизам и противречи на она што го установила денешната наука. Хегел вели: „Дури со персиското царство влегуваме во историјата. Персијанците се прв историски народ. Персија е прво царство што минало. Дури Кина и Индија остануваат старатични, живејќи сè до денес во природно вегетабилно постоење, дотогаш Персија е подложена на развој и пресврти што едно покажуваат некоја историска состојба“ (164). Во Персија гледа Хегел воплоетување на принципот единство на разликите. Кина е просто единство и затоа неподвижно. Во Индија се доаѓа до разлики, но не динамични туку вкаменети што

не се ускладуваат во целото. Отаде и во Индија имаме историско мртвило, макар што имаме борби и интриги околу престолите што не носат ништо ново. Промените и развитокот во Персија произлегуваат од тоа што е таа единствено царство кое се состои од мноштво држави што го завардиле својот индивидуалитет. Зашто за Хегел во Персија влегуваат не само Персијанците, туку и Миѓаните, Асирците, Вавилонците, Евреите, Феничаните и Египтјаните.

Зошто ова го направил нашиов филозоф и со кое право? Гледајќето на Хегела треба уште повеќе да се објасни кога се знае оти некои од горепобројаните народи и нивните држави имаат многу поголем историски и културен значај од Персијанците и нивната држава. Мора веднаш да се каже дека системот пак го направил своето, та го споил она што не може да се спои. Од друга страна, Хегел можел да ја изврши оваа конструкција благодарение на неразвиеноста на историската наука во негово време. Тогаш Египет и Месопотамија не биле изучени, та тој не знаел какво огромно значење тие имаат за светската историја.

Хегел прави и многу погроби грешки кога зборува за хармонијата што владеела во персиската држава меѓу управата и потчинетите народи. Во оваа држава — конгломерат управата ги штитела преку општите закони и правата на одделните народи. Хегел тврди: „Како што Сонцето сè огрева, доделувајќи на секој својствен живот, така и персиското царство се протега над мноштвото нации и ѝ ја остава на секоја нејзината особеност“. Ние знаеме, меѓутоа, оти париската држава пропаднала поради внатрешните разлики, поради она шаренило од нации што одвај чекале да го сменат ова „сонце“. Но за Хегел е поважна, конструкцијата отколку фактите и тој слободно и смело со нив оперира како што му е zgodно за да ги вклучи во однапред приготвениот калап.

Зборувајќи за Феничаните дијалектичарот Хегел пак блеснува и се доближува до историскиот материјализам. Веќе рековме колку се воодушевува Хегел од морепловството како дејност што ја надвладува природната стихија, кога човекот целиот е потпрен на себеси, а не зависи од каприците на времето. Затоа што го ослободува од природната зависност човекот, Хегел ја цени високо и индустријата. Тој вели: „Исто така содржи принципот на индустријата спротивност на она што се добива од природата, зашто природните предмети се преработуваат за употреба и накит. Во индустријата човекот е сам на себеси цел и постапува со природата како со нешто нему подредено, на што тој го втиснува печатот на својата дејност. Разумот е овдека храброст, а спретноста е подобра отколку сáмо природната одважност. Овдека ги гледаме народите ослободени од стравот пред природата и од нејзината ропска служба“ (180).

Оваа мисла звучи сосема материјалистички. Хегел кога зборува отворено може да каже суштествени мисли. Но човекот не робува само на природата туку и на општествените односи и во Феникија колку индустријата значела ослободување, толку значела и ропство посилно и пострашно отколку неговата патријархална форма. Сè зависи од

условите на примената на индустријата, од нејзиниот општествено-историски карактер.

Кај Персијанците обожувањето на светлоста се појавувало како обожување на општото природно суштество. Но овој принцип се делел понатаму на два момента: на загазеноста во осетното кај Вавилонците, како светс за конкретниот дух — Адонис, и чиста апстрактна мисла кај Евреите кај кои бог стои над природата и е потполно очистен од неа. Меѓутоа, и овој принцип не е приемлив за Хегела зашто, ако духот не е поставен и како конкретен дух, поправо како единство на конкретното и апстрактното (Брана Петрониевиќ вели дека оној што не го разбрал ова како најважно во Хегеловата филозофија ништо не разбрал од неа), тогаш нема слобода за индивидуумот. „Субјектот не постои сам по себе и за себе” (184).

Задачата е да се обединат овие два момента и таа како задача се јавува во Египет. Сфингата Хегел ја смета како симбол на египетскиот дух, интерпретирајќи ја како „човечка глава која гледа од животинското тело” и го „претставува духот како почнува да се издига од природата”. Ова е многу духовито толкување, но тоа како такво не би се однесувало само за Египет, туку за целата таа па и доцнежните епохи. Човекот во многу работи сеуште зависи од природата.

Египет претставувал духовен преод кон повисокото стапало на историјата — кон историјата на Грците. Надворешно преминот кон Грција е преминот на господството од Персијанците на Грците. Треба ли да жалиме што минало персиското царство додека царствата на Кина и Индија останале? Не, вели Хегел. Преодноста за него има поголемо значење отколку трајноста. „Непреодните ридови не се нешто поважно од ружата која во својот мирисен живот бргу останува без листови”. Персиското царство го започнало принципот на одвојувањето на духот од природата и затоа стои повисоко од оние царства втонати во природата. Персијанците со својот принцип се подигнале над Кина и Индија. Тие не ги подјармувале народите „туку ми го оставиле нивното богатство, нивното уредување, нивната религија” (205). Но тоа што било услов за величината на Персија спроти пониските принципи во однос на Грција значело слабост. Апстрактниот принцип на Персијанците бил „неорганизирано, неконкретно единство на диспаратните принципи” (206), тоа бил агрегат на најразлични индивидуалности. Свое единство тие можеле да добијат во слободниот индивидуалитет. Во грчкиот народ овие елементи се обединиле, „зашто духот се задлабочил во себеси, однел победи над партикуларитетите и на тој начин се ослободил сам себеси” (206).

Грчкиот свет претставувал „вистинско издигање и вистинска преродба на духот” (209). Тука духот ја достигнува својата младичка возраст. Хегел со воведување зборува за Грција која била „конкретна животна свежина на духот”, „вплотен дух во одуховената чулност”. Таа е прекрасна, уметничка. Грција според Хегел пружа ведар поглед на младичка свежина. Тука индивидуалитетот е слободен, но таа слобода оди само до убавината. Слободниот дух овдека не се одвоил од природата, туку е во хармонично единство со неа. Грција Хегел всушност

ја разбира како реализација на убавиот индивидуалитет. Затоа грчкиот свет започнувал со два прекрасни младича (пак конструкција): Ахил и Александар. „Највиш лик што се реел пред грчката претстава, — вели Хегел —, е Ахил, синот поетов, хомерскиот младич од тројанската војна, Хомер е елемент во кој живее грчкиот свет како човекот во воздухот. — Грчкиот живот е вистинско младичко дело. Ахил, поетичниот младич, го отвори тој живот, а Александар велики, вистинскиот младич, го изведе докрај” (209). За Хегел е важно да констатира оти и двајцата се јавуваат во борба против Азија. Но постои разлика меѓу нив. Ахил не го води потфатот против Троја и му е потчинет на Агамемнона, Спротивно, другиот младич, Александар, најслободен и најубав индивидуалитет што го имал реалитетот кога и да е, стапува на чело на во себе зрелиот младички живот и извршува одмазда против Азија”. Хегел вели оти овие двајцата „сосема совршено пружаат готова слика на грчкиот дух” (252). Оваа споредба колку и да е поетична ги има сите добри и лоши страни на истата. Она за одмаздата е потполно реакционерно разбирање. Никогаш односите на народите не смеат да се градат врз одмазда, а на Хегела баш како да му е мило што се одмаздил Александар. Но за нас е важно да кажеме дека грчката историја ниту почнала со Ахил ниту завршила со Александар, но конструкцијата одлично го илустрира она што сака да го каже Хегел — Грција од почетокот до крајот била младоста на човештвото.

Нашиов филозоф разликува три периода во грчката историја. Во првиот период настанува убавиот индивидуалитет. Вториот ја претставува неговата самостојност и неговата среќа во победата спрема надвор, победа над преѓашниот светско-историски народ. Во третиот период Грција се распаѓа во судрувањето со идниот орган на историјата. Хегел потцртува дека овој тек се среќава во животот на секој светско историски народ. Овој има двојна образованост: од себе си и од туѓата побуѓа. Таа двојност се соединувала во првиот период. Вториот период бил период на среќата, „но — вели Хегел — бидејќи народот е упатен спрема надвор, тој ги напушта своите одредености во внатрешноста, та во внатрешноста се создава раздор, ако престанала напнатоста спрема надвор. И во уметноста и во науката се покажува тоа раздвојување на идеалното од реалното. Овдека е точката на паѓањето” (210). Овде нема ни трага од реално испитување на фактите, туку само натезање. Како да мора секогаш да има војни, ако не надворешни, а тоа внатрешни.

Принципот на разнородноста е особено важен за Хегела кога е збор за Грција. Тоа се однесува како за природната средина, така и за населението. Мешавината на разни племиња доведувала образованоста да произлегува од самите индивидуи, а не од патријархалната заедница во кои се поединците сврзани со природни врски. Раскинувајќи ги природните врски поединците биле сега сврзани со „друг медиум” — со законот и објективната моралност. (211). Навистина првобитното општество ги потиснувало силите на индивидуите и најважната задача што требало да ја реши новиот класен строј било нивното разгрнување, ослободувањето на личноста од папочната врска која го сврзувала со

родот. Тоа не е постигнато само во Грција, иако таму слободната индивидуа достигнала највисок развиток.

Во врска со почетокот на „субјективната уметничка форма“, Хегел зборува за важноста на орудијата во совладувањето на природата со јазикот на историскиот материјализам. Еве што вели тој:

„Човекот со своите потреби се однесува спрема надворешната природа на практичен начин и притоа задоволувајќи се самиот себе со неа и уништувајќи ја, посредно преоѓа на дело. Природните ствари се наине моќни и вршат разнолик отпор. За да ги совлада, човекот вмомкнува во нив други природни ствари, ја свртува на тој начин природата против самата природа и изнаоѓа орудија за таа цел. Тие човечки изнајдоци му припаѓаат на духот, а таквото орудије треба повеќе да се цени отколку природниот предмет. Ние исто гледаме оти Грците знаат да ги ценат, зашто кај Хомер мошне изразито се јавува радоста на луѓето поради тие изуми. . . Честа на изнајдоците на човекот за совладување на природата им се припишува на боговите.” (224).

Разгледувајќи го „политичкото уметничко дело” — државната организација на Грците, Хегел смета оти демократијата како политичка форма била единствено можна за нив. Грците се на стапалото на убавината, а во неа, според Хегел, постојат уште природни елементи. Кај нив и во објективната моралност постоеле закони по начинот на природната нужност. Обичајот и навиката биле она што му давало печат на животот, а субјективитетот на волјата и рефлексивната уште не биле јавени. Софистите, учителите на мудроста, ја измислиле субјективната рефлексивна наука дека секој може да работи според своето убедување. Тоа било она што ја сочинувало внатрешната причина за пропаста на Грција. Духот уште не бил дојден до познанието, зашто субјективната слобода треба да се изрази на објективен начин.

За сметка на грчката демократија Хегел прави неколку забелешки. Од нив е најинтересна таа дека грчката демократија била заснована на ропството. Грците него не можеле да го укинат. „Ропството — вели Хегел — престанува дури тогаш кога волјата е бесконечно рефлектирана во себеси, кога се помислува дека правото му припаѓа на слободњакот, но дека е слободњакот човек по својата општа природа надарен со ум. Но овдека стоиме на становиштето на објективниот моралитет, кој е само навика и обичај, а според тоа уште партикуларитет во постоењето” (1361). Колку и да ја ограничува демократијата како форма за малите народи, да ја смета за пониска од монархијата, Хегел не можел а да не признае дека таа дава огромни можности за развитокот на големи политички карактери. Демократското уредување не само ги припушта индивидуите кон власта, туку и ги повикува да покажат колку вредат.

За Спарта Хегел зборува со презир, како за почетокот на нејзината историја така и за крајот. Една интересна мисла на Хегела во врска со нејзиното пропаѓање, а која ја одбележува и Плеханов, е онаа дека таа баш поради тргнувањето од имовната еднаквост (во почетокот земјата во Спарта била поделена на равни парцели и предадена на неј-

зините граѓани) подоцна пропаднала особено поради нееднаквоста на поседот.

Надворешно-пелопонеските војни се причина за пропаста на Грција. Мегутоа, од гледиштето на развитокот на духот тоа било мислењето, она внатрешно општо. „Во убавината, како принцип на Грците, беше конкретното единство поврзано со реалитетот, со татковината и фамилијата итн. Кај тоа единство не се фати цврстото становиште внатре во самиот дух во мислата што се издигнала над единството, беше уште произволноста што одлучува“ (248). Софистите ја издигнале мислата, но паднале во произволност. Прочуеното „Човекот е мерка на сите ствари“ можело да се толкува на два начина — „дека човекот може да биде дух во својата длабочина и вистинитост, или пак во неговата произволност, и посебните интереси“. Софистите го земале она последното.

Сократ бил „изумител на моралот“ на Грците, а не само учител на моралот. Тој ги научил какви се моралните должности, да бидат свесни за она што го прават и „наспроти татковината и објективниот моралитет го поставил субјектот како она што решава“ (Исто). Принципот што го изразува Сократ и бил апсолутно непријателски на Атина, а кога атинскиот народ го осудил, тој постапил од гледиштето „на високата правда“. Умирајќи пак Сократ ја искупил својата грешка и она што го проколнале атињаните, зашто веќе фатило корен, сега требало да го благословат, а со тоа да го ослободат од вината или и тие да бидат совиновни. Колку е ова умување производ на фантазијата на Хегела, не мора да се нагласува. Важно е да се одбележи дека Хегел им дал поголема важност на внатрешните причини отколку на надворешните кога расудувал за причините на историските настани. Баш затоа што бил принципот на Грција веќе разорен, Грција пропаднала во допирот со следниот историски народ што носел друг принцип. Тоа бил Рим што партикуларитетот и внатрешната распокинатост од третиот период на грчката историја го ликвидирал со „слепата судбина, железна сила“.

Римскиот принцип е според Хегела, судбината, но во нејзиниот апстрактен вид. Развитокот овдека оди по пат на чистење внатрешноста на апстрактната личност која во приватната сопственост добива реалитет. Но, зашто апстрактната слобода, личностите не се држат во заедница врз основа на нивното сопствено убедување како што ќе биде подоцна со поразвиениот народен дух случај, туку со сила, Рим го сочинувале два момента: политичката општост за себе и апстракцијата на слободата на индивидуумот во самата себе и тие се опфатени во самата негова внатрешност. Она што ја причинило пропаста на Грција, на нејзиниот дух, овдека е основа на новиот дух. Целта кон која оди таа апстрактна општост без срце и без душа е господството. Со тоа, апстрактното добивало задоволување.

Наспроти деспотијата на Исток и демократијата во Грција, во Рим основната политичка одредба е аристократијата и тоа, нагласува Хегел, вкочанетата аристократија која стои наспроти народот. Овој дуализам аристократијата — народ бил она што го чинело највнатреш-

ното битие на Рим. Се прашуваме: ако историјата претставува напредување во слободата, зарем демократијата дава можност за остварување слободата во помала мера отколку аристократијата. Хегел им го дава на термините она значење кое е погодно за развивање на неговата концепција. Демократијата во Грција тој со право ја смета за ограничена, но во Рим како да не го забележува фактот што ја ограничувал оваа демократија — ропството. И овдека неколцина биле слободни, но веќе духот направил голем чекор во ослободувањето од навиките и обичаите што го ограничувале субјектот да постапува според своето убедување во согласност со законите на заедницата. Рим ја подготвува онаа историска фаза што ќе ја обезбеди слободата на сите — фазата на христијанско-германските народи. Имено во него било можно да се јави христијанството како носител на тој принцип.

Рим бил зрелоста на човечкиот род, неговата проза. Играта на фантазијата, ведрината на духот на младоста се менува со озбилен, макотрпен, упорен труд на зрелоста. Од ова гледиште Хегел ги разгледува сите страни на римскиот живот. Дури во географската положба на Рим Хегел гледа насиллие. Религијата исто така носи печат на насиллие. Во римскиот пантеон биле насилно собрани сите богови од разните народи, а самиот термин „religio“ значел врзаност која била сосема прозаична, ограниченост и корист. И во уметноста на Рим триумфира насиллието. Римјаните биле само гледачи. „Наместо човечките страдања, во длабочините на срцето и духот, кои се доведуваат со противречностите на животот и што во судбината наоѓаат разрешување, приредуваа Римјаните сурова стварност на телесните страдања, а крвта во потоци, смртно роптење и умирање беа претстави што ги интересираа“ (272). Дури и почетокот на римската историја е насиллие. Рим почнал како држава на разбојници со грабењето на Сабинанките.

Хегел разликува три периода во римската историја. Во првиот се води борба помеѓу патрициите и плебејците. Борбата завршува со извојување политичките права од страна на плебсот. Тогаш настапува период на надворешна усмереност, кога народите се чинат најјаким, зашто поранешната возбуда уште траела но објектот го немало внатре, та се барал надвор. Сепак, спогодбата помеѓу патрициите и плебејците била непотполна и недостатното во неа е требало попосле да избие со сета страотна сила, но во овој момент славата, богатството, несреќите ги држеле Римјаните заедно. По победите спротивностите во Рим се јавуваат во друга форма, а имено во формата на партикуларните интереси против патриотската настроеност, а кога смислата за државата не ја држи таа спротивност во рамнотежа. Затоа се јавуваат граѓанските војни. По победите во Рим не се јавува убавиот сјај на образованоста, уметноста и науките како кај Грците, но тоа не било ни, можно. Римскиот дух не е конкретен. Она конкретното, — вели Хегел —, што Римјаните го наоѓаат во себеси е само единство без дух, а определена содржина може да лежи само во партикуларитетот на индивидуумот“ (284). Господство и сила, себичност „која нема објективно морално исполнување во себеси туку добива содржина само со помошта на партикуларните интереси“ тоа било карактерно за Рим. Богатството

во Рим, вели Хегел, е плен, а не плод на индустрија и чесна дејност. Своите средства тој ги засновувал на плен.

Во граѓанските војни римската држава запаѓа во криза. Големите индивидуалитети настануваат во епохата на растројството. Републиката нужно морала да пропадне и Цезар ја исполнил таа историска задача. Хегел вели: „Но не е случајноста на Цезар што ја урнала републиката, туку *нежноста*“ (288). Цезар ја стивнал внатрешната спротивност и ведно створил нова кон надвор. Тој ја проширил светската историја на нова сцена што требала да стане нејзино средиште. Меѓутоа, царството ги доведува според Хегел противречностите на римскиот дух до крај. Двата момента — државата и правото не можат да се помират. Навистина, индивидуумот станува правна личност, правото на сопственост му е загарантирано, а со тоа и формалната еднаквост, но тој нема никакви политички права и пред императорот е ништожен. Затоа луѓето се упатени на себеси, предадени на фатумот и рамнодушност, на науката и чулната наслада, се принудени да се откажат од чулниот свет или да потонат во него. Отаде подлост и лукавство од една или предаденост на филозофијата од друга страна која во стоицизмот, епикуреизмот и скептицизмот проповедала одрекување од реалноста. Но оваа филозофија „го знаела само негативитетот на сета содржина, таа била совет на очајот на светот што немал повеќе ништо цврсто“ (293). Духот со неа не можел да се задоволи стремејќи се кон повисоко измирување што се постига во христијанството, чиј носител се германските народи.

Внатре во Рим, со Христовата појава се укажувала предметноста на суштината, се негирала природноста на духот. „Самосвеста се дига до оние моменти кои му припаѓаат на поимот на духот, и до потребата тие моменти да се разберат на апсолутен начин“. (294). Евреите имаат светско-историско значење зашто од нив „произлезе она повисокото, духот да дојде до апсолутната самосвест, дека тој се рефлектира во самиот себеси од друготноста што е негова раздвоеност и болка „Во Рим христијанството доведува до „апсолутна слобода во бога“ додека грчката слобода била условена од робовите и пророштвата. Во христијанството ропството било невозможно, „зашто сега човекот како човек се претставувал спрема својата општа природна во бога“ (306).

Понатамошниот развиток требало да го реализира ова внатрешно достигнување, да го вплоти во стварноста на државата, да го објективира во неа. „Разликата на религијата и светот е само таа, што религијата како таква е ум во душата и срцето, што е таа храм на претставената вистина и слобода во бога; додека државата е напротив спрема истиот ум храм на човечката слобода во знаењето и сакањето на стварноста, чија содржина може да се нарече божествена“ (307). Историјата за нашиов филозоф треба појавата на религијата како претставна форма на духот и нејзините принципи да ги реализира не само во срцето на луѓето, туку и како световна слобода во државата. Првата задача на историјата — појавата на субјективната слобода во вистинската религија со доаѓањето на свет на христијанството, е остварена. Понатамошниот развиток на христијанскиот свет го сочинуваат разните

степените на реализацијата на слободата во државата и тоа кај германските народи. Во Рим таа реализација не можела ни да започне.

Византија Хегел ја разгледува како пример на раздвоеноста на апстрактниот принцип на христијанството од целата организација на државата и законите кои не биле реконструирани спрема принципите на христијанството. Хегел дава црна слика на историјата на Византија. „Историјата на високообразованото источно-римско царство, каде како што би се мислело, духот на христијанството би можел да се разбере во неговата вистина и чистота, ни покажува низа непрекинливи злосторства, слабости, подлости и бескарактерности, најужасна и затоа најбезинтересна слика” (310).

Духот на новиот свет, за Хегел, е вplotен во Германците. Тој има да се реализира во германскиот свет и како апсолутна вистина на „бесконечното самоодредување на слободата, онаа слобода, што ја има за содржина само својата апсолутна форма” (315). Историската мисија на германските народи била „во службата на светскиот дух поимот на вистинската слобода да го има не само за своја религиозна супстанција, туку и во светот на слободата да продуцираат од субјективната самосвест” (315). Грците и Римјаните се развивале во себе самите и дури кога узреле се обрнале надвор. Германците напротив, почнале да се развиваат на туѓа култура. „Тие се образуваа примајќи го и совладувајќи го туѓото во себеси, а нивната историја е напротив влегување во себеси и во однесувањето кон самите себеси”. Нема веќе однос кон надвор во иднината за Хегел. „Зашто христијанскиот свет е свет на довршеноста; принципот е исполнет, а со тоа е исполнет крајот на денот; идејата во христијанството ништо повеќе не може да види незадоволено” (315—316).

За поделбата на историјата на германските народи Хегел зема друга основа, а не односот спрема надвор како што било досега. Германскиот свет е само привидно продолжување на историјата на римскиот свет. „Меѓутоа, во него живееше потполно *nov дух*, од кој сега светот мора да се регенерира, имено слободниот дух, кој се засновува на самиот себеси, на апсолутната самоволја на субјективитетот” (316). Сега задлабочувањето на духот во себеси бара објективирање надвор и од овие две спротивности се развила спротивноста на црквата и државата. „Европската историја — вели Хегел —, е приказ на развитокот на секој од овие принципи за себе, во Црквата и државата, потоа спротивноста на обата не само меѓусебе, туку и во секој од нив, дека секој е сам тоталитет, и најпосле измирување на таа спротивност.” (316).

Германците во Големата преселба на народите давале малку за размислување. Тацит ги идеализирал Германците како слободни народи, наспроти расипаноста на моралот и општиот декаденс во Римската империја. И овој случај Хегел го користи за да се нафрли на теоријата на Русо. Тој вели: „Но ние знаеме оти не можеме да ја сметаме таквата состојба на дивост за висока и да западнеме можеби во заблудата на Русо, кој состојбата на дивјаците на Америка ја прикажа како таква во која човекот ја има вистинската слобода. Навистина има неизмерно многу несреќи и болки кои дивјакот не ги познава, ама тоа е само нега-

тивно, а слободата битно треба да биде афирмативна. Времињата на афирмативната слобода дури се времиња на највишата свест” (320). Ние веќе ја објаснивме оваа противречност која всушност е класна противречност, а не противречност на негативното и позитивното во слободата.

Зборувајќи за преселбата и образувањето на германските нации во кои ги вбројува и романските што се разликувале по јазик од германските, но и не по дух, Хегел ги споменува и Словените. Тие не спаѓале меѓу историските народи, зашто тие како маса до неговото време не настапиле како самостоен момент во низата форми на светскиот дух. Што ќе биде со нив во иднина, Хегел не се интересира, зашто историјата како што рековме, има, за Хегел работа само со минатото.

Со германските завојувања почнува долгиот процес на прочитувањето на христијанскиот принцип, чии носители се германските народи, но кој отпрво постои само како мана волја”. Она вистинското е само задача, зашто душата уште не е исчистена. Дури долг процес може да го направи чистењето конкретен дух.” (325).

Карло Велики создал големо царство, прво што го создало христијанството. Иако уредбата на оваа држава била одлична, сепак по смртта на Карло Велики, неговото царство се покажало немоќно како спрема надвор, така и спрема внатре против бесправиеото, разбојништвото, неправдата. Правниот систем бил бессилен кога се има работа со дивјачки народи, а можел да завршне само во борбата против сето она што му се противставува. Така, — вели Хегел —, гледаме покрај одличната уредба, најлоша состојба, и спрема тоа и противречности на сите страни. На таквите творби, токму затоа што се издигаат веднаш, потребно им е јакнење на негативниот во самите себе, им се потребни реакции од секаков вид што настапуваат во идниот период” (335).

Од овие реакции за Хегела почнува средниот век. Прво, одделните нации станале против франкското господарство, потоа, индивидуумите против законската моќ на државата, најпосле, реакцијата на црквата, на духот против постојната стварност. Од реакцијата на индивидуумите против државата произлегла потполната незаштитеност и подложност на слабите од посилните од што произлегла феудалната хиерархија. Црквата го зела за основа духовниот принцип и ја совладала природната дивост на масите, но ведно со тоа самата станала световна и се заплеткала во противречности кои се противречности и на средновековието. Она што е битно за христијанството, според Хегела, е дека доведува до свеста за единството на човечката и божествената природа во човекот, дека човекот како дух го содржи во себеси божествениот супстанцијалитет. Таа свест католичката црква ја будела со надворешни средства: причесна, молитва итн. Тоа надворешно го приграбуваат свештениците и им поставуваат услови на лаиците за учеството во него. Хегел зборува со гнасење за светиите и „оние безброј фабули и лаги што се однесуваат на светиите и нивните истории”. Идолотријата на исток им отстапила место на реликвиите. „Во времето на средновековието настана, — вели Хегел —, формално воскреснување на мртвите, секој побожен христијанин сакаше да има такви коски на

земните остатоци” (346). Со поставувањето надворешни барања што требало да се исполнат на надворешен начин, католичката црква го внела односот на апсолутната неслобода во самиот принцип на слободата.

Хегел се нафрла на идеализаторите на средниот век. Култот на рицарската чест, нивната верност и преданост на дело Хегел ја оценува како себичност и борба за сопствена корист. „Така противречен, така полн со измама е средниот век, и одвратност е на нашето време да се сака да се направи нешто вонредно. Простодушното варварство, дивоста на обичаите, детската вообразеност не револтира, туку треба само да се жали; но да се извалка највисоката чистота на душата со најужасно дивјаштво, да се направи од вистината средство на лага и егоизам, она што е најспротивно на разумот најгрубо, најнечисто да се заснова и поткрепи со религијата — тоа е најодвратна игра што некогаш се видела, а која само филозофијата може да ја разбере и затоа да ја оправда” (349—350). Она што е највредно во средниот век, тоа е појавата на градовите. Но Хегел не може да го објасни нивното потекло и причините на нивната појава. Хегел филозофски го оправдува средновековието а не го отфрла, зашто колку и да е гнасно тоа, колку да пружа хаотична и упадочна слика сепак извршило подготовка за да се појават современиите форми на државата и културата.

Со крстоносните војни се достигал врвот на средниот век. Она што било основна слабост на католичката црква: барање на принципите на верата во осетното, во крстоносните војни доживеа крах. На празниот Христов гроб се увидело дека вистинската вера се заснива не на осетното, а на живиот дух внатре човекот.

Се разбира, крстоносните војни не го имаат ова мистично значење, но, во секој случај претставуваат пресвртница во средновековието. Тие го прошириле духовниот и реалниот хоризонт на западниот свет, придонесле да се развие трговијата, занаетчиството, морепловството, европските народи да се запознаат со источната и античката култура и да ја пресадуваат кај нив. Она што после произлегло не може да се замисли без крстоносните војни.

Крајот на средновековието Хегел го сврзува со образувањето монархии. Монархијата како форма на владеење Хегел ја клава над сите други форми. Феудалното господство знаело само за господари и слуги. „Во монархијата, напротив, еден е господар и никој слуга, зашто слугинството со неа е скршено и во неа вреди правото и законот; од неа произлегува реалната слобода” (363). Ние знаеме оти монархиите од крајот на средниот век се феудални монархии, а и воопшто дека се тие наследство од феудализмот, та преченката на Хегела за нив е сосема погрешна и реакционерна, зашто брани една одживеана форма. Но апсолутните монархии ликвидирајќи ја феудалната распокинатост и анархија одговарале на интересите на буржоазијата кога таа нагло почнала да се издига. Тие создале политички услови за наголемување економската сила на граѓанската класа, а со тоа покасно да ја земе конечно власта во свои раце во буржоаските револуции.

Значи, за Хегела средновековието не заслужува само да се осудува, иако дал за него така убиствена критика. Тој бил убеден дека средновековието било нужен, иако ужасен, суров и одвратен период во историјата. Тој вели: „Тврдоста на себичната душа што се засновува на својата единечност — тоа глуждесто дабово срце на германската душа ја скрши и ја уништи страшната стега на средниот век. Два железни камшика на таа стега беа црквата и кметството”. И понатаму, една мисла што може да се најде кај Енгелс: „Човештвото не се ослободило од ропството колку напротив со помошта на ропството”, (369). За ова веќе беше зборувано.

Ренесансата Хегел ја споредува со *ујиринската зора* која по долги бури предвесува убав ден. Тој ден е ден на општоста што светнува по долгата, со последици богата и страшна ноќ на средниот век, ден, кој себеси се означува со науката, уметноста и изнајдувачкиот нагон. т. е. со она најблагородно и највишо што го покажува човечкиот дух од христијанството ослободен и од црквата еманципиран како своја вечна и вистинска содржина” (372). Техничките изнајдоци како што се барутот и печатот Хегел високо ги цени и тој не жали за пропаста на витештвото што го причиниле тие. Еве што вели Хегел за изнајдувањето на барутот: „Тој му беше потребен на човештвото та наскоро и се појави. Тој беше едно од главните средства за ослободувањето од физичката сила и за израмнувањето на сталежите. Со губењето разликите во оружјето се изгуби разликата помеѓу слугите и господарите. Барутот ја скрши цврстината на дворовите и дворците, така што дворовите и дворците ја губат својата важност. Може, навистина, да се пожали што пропадна и што се намали вредноста на личната храброст (најхрабриот, најблагородниот може оддалеку, од скривница да го погоди некој никаквец); но барутот напротив создаде разумна, промислена храброст, направи од душевната срчаност главна работа. Само со помошта на ова средство можеше да настане вишата храброст, храброст без лична страст, зашто при употребата на пушката се пука во она општо, во апстрактниот непријател, а не во посебна личност. Ратникот мирно оди во пресрет на смртната опасност, бидејќи се жртвува за општото, а тоа е токму срчаноста на образованите народи, да не ја става таа, своја сила само во раката, туку главно во разумот, во водството, карактерот на водачот и, како кај старите, во цврстината и свеста на целината” (365). Не мораме да се сложиме во целост со овој исказ, но дека е многу остроумен и дека главно правилно го оценува значењето на откривањето на барутот — во тоа не може да има сомневање. Барутот го урнува рицарството како една од најтипичните појави на феудализмот. Централната власт добива со барутот моќно средство за воспоставување единство и покорување на самоволните феудални господари чии замоци немаат веќе толку цврсти ѕидишта за да и се противпостават на оваа страшна сила, и бидуваат наскоро разнесени како кули од карти. Како барутот, и печатот одиграл голема улога како средство за заемно поврзување на луѓето.

Новото време Хегел го започнува со реформацијата. Нему нашиов филозоф му придава огромна важност. Тоа е период на духот

„кој за себе знае оти е слободен, зашто го сака она вистинското, вечното, по себе и за себе општо” (373). Новото време го дели на три раздела: реформацијата, времето по неа, кога дошле до израз последиците на реформацијата, и времето од почетокот на 18 век од Хегела. Реформацијата Хегел ја смета за сонце што сè преобразува и кое доаѓа по утринската зора на ренесансата. Додека духовната суштина на католичката црква биле сврзани со чулното, предметното, реформацијата значи дефинитивна победа на духот над природата, негово ослободување од ропството на природата и негово утврдување во сета слава, чест и достоинство. Отсега католичката црква била надмината од духот „што дошол до тоа она осетното да го знае како осетно, она надворешното како надворешно, во она конечното да делува на конечен начин и баш во таа дејност како вреден, оправдан субјективитет да биде сам при себеси” (374). Така биле преминати слабостите на католичката црква: робувањето на авторитетот, верата во чуда итн.

Хегел го велича германскиот народ што бил иницијатор на реформацијата и го класа високо над другите народи. Додека останатиот свет — вели тој —, одел во Источна Индија, Америка — додека е тој надвор да собира богатство, да стекне светско господство чија земја би имала да се протега околу целата земјина топка и каде сонцето никогаш не би имало да зајде, дотогаш едноставниот калуѓер „*oba*” кое христијанството пред тоа го бараше во земскиот камен гроб, го наоѓа напротив во подлабокиот гроб на апсолутниот идеалитет на сето осетно и надворешно, во духот, па го покажува во срцето” (375). Во Лутеровата црква се ускладувале субјективното и објективното. Субјектот требало да стане нешто вистинско, напуштајќи ја својата партикуларна содржина и усвојувајќи ја супстанцијалната вистина, та на тој начин доаѓал во својата вистина до самиот себеси. Со тоа природното се преодолувало.

Во лутеранството се помирувале субјективното и објективното на идеален начин, во апстрактната страна на внатрешноста. Вториот момент ја покажувал надворешната страна на ова помирување, неговата световна страна — создавањето на државата и раздвојување на општото. процесот на станување свесен за општите закони на слободата. Во борбата што настанала за и против реформацијата — победило делото на Лутера, неговиот принцип, а со тоа и принципот на световните држави. Оваа борба, меѓутоа, довела до распаѓањето на Германија, та протестантизмот немал големо значење се до појавата на Прусија и Фридрих Велики кого Хегел го велича како филозофски крал.

Лутер го поставил духовниот принцип, но не му дал објективна содржина. Во времето на просветноста духот се искачил до највисоките области на развитокот. Тогаш мислењето дошло до полн израз. Во мислењето субјективното и објективното се поклопуваат. „Тоа содржи помирување во својата чиста битност, зашто му приоѓа на она надворешното со барање да го има оној ист ум како субјектот”. (394) — Тогаш, потцртува Хегел, се развиваат науките особено природните. „За луѓето тоа беше како бог сега да го создаде Сонцето, Месецоот, растенијата и животните, како законите дури сега да бае одредени, кога во

овој ум го препознале својот ум” (исто). Хегел иронизира: тој поаѓал од објективното и одел кон субјективното, од апсолутната идеја кон субјективниот дух што ја спознава таа апсолутна идеја и спознавајќи ја тој ведно разбирал дека е тоа што е идеја, та тоа истото е и тој самиот.

На овој степен од развитокот умот, филозофијата во Франција доаѓаат во спротивност со постојното право. Слободата апстрактно разбрана и образложена Французите се прифаќаат практично да ја реализираат. Зошто револуцијата избувнала во Франција, а не во Германија? Хегел одговара дека реформацијата во Германија го решила она што во Франција требало да го реши револуцијата. Реформацијата ја ускладила науката со верата така што просветата во Германија како протестантска земја била на страната на религијата”. Во Германија — вели Хегел — во однос на световноста сè се подобри со реформацијата” (398). А во Франција положбата е многу лоша. Жалната состојба на работите можела да се промени само со сила. Хегел се одушевувал од француската револуција и со поетски восхит и трепет зборува за неа. Еве ја неговата оценка: „Откако е Сонцето на небото и откако планетите кружат околу него, не се видело човекот да се постави на глава, т. е. на мислата, и стварноста да ја гради спрема неа, Анаксагора дрв рече, всуш управува во светот; но дури сега човекот дојде до познание оти мислата треба да управува со духовната стварност. Спрема тоа беше тоа прекрасен изгрев на Сонцето. Сите луѓе на мислата земаа учество во славењето на таа епоха. Возвишен занес владееше во она време, ентузијазам на духот проструи по светот, како дури сега да дојде до вистинско помирување на боженственото со светот” (399—400).

Хегел не ја прославува само француската револуција. Тој сака да открие и во што се причините на нејзиниот неуспех. Револуцијата, според него, доведе до реализацијата на објективитетот на слободата. Таа ги оствари законите на умноста: правото на власништво, слободата на личност и слободата на професијата. Така се ликвидира феудалната зависност. Хегел духовито забележува дека реалната слобода и овие нејзини моменти се темелат „врз мислата и самосвеста на човекот за неговото душевно битие” (400). Владата треба да ги реализира овие моменти на реалната слобода. Тука треба да дојде до израз субјективната страна на слободата, човекот да е свесен, да знае за себе, да е во слободата и да постапува сообразно со неа. Хегел смета оти идеалната форма на управа во која сите се слободни, т. е. се свесни за она општото и нужното во стварноста и се залагаат тоа да се оствари, не може да биде парламентарната демократија. Тука неколцина не можат да ја изразат општата волја изразена како волја на мнозинството. Место тоа тие ги газат луѓето што им изразиле доверба и на кои треба да им служат. Ваквата критика на демократијата ја засега буржоаската демократија. Под плаштот на демократијата буржоазијата ги угнетува потчинетите класи и ја маскира својата диктатура со изборноста на органите на власта и изборното право на сите граѓани. Хегел сака државата да стане таква заедница во која ќе се има идеална слобода, не слобода за еден, не за неколцина или не дури слобода за мнозинството луѓе, туку слобода за сите. И бидејќи таква слобода не можел да најде во

стварноста, ниту му давала можност таа да предвиди поредок во кој во индина ќе се оствари таа идеална слобода, тој и дал данок и на својата класна положба, та решавајќи го прашањето „философски“, т. е. исконструирајќи го од глава, тој сепак бил принуден да му најде реализација и ја нашол — во пруската сталешка и со ограничен устав монархија. Хегеловото учење во историјата доживеа жалосен крај. За Хегел моралното чувство „кое е внатрешно сакање на законите, не само обичај, туку и морално чувство сите закони и уредби воопшто да се она цврсто и да се највисока должност на индивидуумите ним да им ги потчинуваат своите одделни волји“ (401), е најважна работа. Затоа тој државните закони ги изедначува со религиозните. Во државните закони, учи тој, се овоплотува слободата на духот, а религијата е претставување на таа слобода, на законите на нужното развивање на идејата која во човекот доаѓа до самосвест.

Хегел изрично наведува оти со католичката религија не може да се воведи разумно државно устројство, зашто таа на него му е спротивна. Поради немање ваквата нужна гаранција дадена во религијата што е во склад со разумното устројство, француската револуција не успеала да се афирмира како разумна. Расудувањата на Хегела за власта на Конвентот се наполно неточни, иако се духовити. Тој дава пример за софистичко применување на дијалектиката. „Таа тиранија мораше да пропадне, — вели тој —, зашто сите стремежи, сите интереси, самата умност беа против таа страшна консеквентна слобода, која во својата концепција настапи како фанатичка“ (402). Револуција немало без реформација. Интересно е да се одбележи дека Хегел смета оти за паѓањето на Наполеон требало да се бара причина во религиозното и националното настроение на народот.

Германските државници, а посебно пруската монархија, биле најсовршени форми на политичко уредување. Тука се реализирале слободата на сопственоста и личноста, а секој граѓанин имал право на државна служба, ако располагаал со знаење, опит и морална волја. Чиновништвото таму било основа на владата, а монархот имал последен збор, но при цврстата организација на државата и законите незначително било она што му припаѓа на монархот. Моралното чувство се остварувало со протестантската црква што ја измирила религијата со правото.

Така Хегел ја завршува својата филозофија на историјата, давајќи ни за образец еден сосема жален државен систем, ограничен и деспотски суров, што се темелел на феудалните елементи кој е кај него и цел на целокупното историско движење. Хегел како да сака со ова да покаже до каква иронија води секој обид за ограничување на развитокот на историјата. Да ги открие законите на движењето на општеството, Хегел ниту можел, зашто немало објективни услови, ниту сакал, зашто бил претставител на неодлучната и плашлива германска граѓанска класа. Воопшто, илузорно е секаквото усиливање идеалното потполно да се усклади со реалното, свеста со објективните закони на светот. Меѓу другото, за тоа ни сведочи и Хегеловиот систем.

ЗАКЛУЧОК

Хегел има огромни заслуги за филозофијата и посебно за филозофијата на историјата, за изнаоѓањето движечките сили на општествениот развнток. Голем ум и енциклопедист на почетокот на 19 век, многу порано од афирмацијата на дијалектиката во природните науки со трите големи откритија: за клеточниот строеж на организмите, законот за одржувањето и претворањето на енергијата и Дарвиновата теорија и пред да се разгрнат решителните борби на пролетаријатот и буржоазијата што ја сочинуваше општествената претпоставка за триумфањето на дијалектичкиот материјализам во сите области на научната мисла, откри генијално дека во свеста владее дијалектиката. Во ниеден систем кајшто се применувал овој израз „дијалектика тој не доби такво значење како кај Хегел”, вели К. Фишер (Цит. по Плеханов, Основна питања марксизма, Култура — Београд, 1954 г., стр. 125). Маркс во Поговорот кон второто издание на „Капитал” отворено изјавува дека се гордее што е ученик на Хегела. Тој на едно место вели: „Хегеловата дијалектика е основен облик на секоја дијалектика, но дури *кога* ќе се симне од неа нејзината мистична форма, а по тоа токму се разликува мојот метод” (К. Маркс, Писма Кугелману, Култура — Београд, 1951 г., стр. 59—60). Токму огромната историска смисла на Хегела е она што ги восхитувало Маркс и Енгелс. Последниов пишува: „Иако формата беше крајно апстрактна и идеалистичка, сепак развнтокот на неговите мисли сеуште одеше паралелно со текот на светската историја, а оваа всушност мораше да служи само како потврда со првиот. Ако поради тоа стварните односи без превртени и поставени на глава, сепак стварната содржина се пробиваше насекаде во филозофијата, дотолку повеќе дека Хегел се одликуваше од своите ученици со тоа, што не се бавеше како тие со своето незнаење, туку беше еден од најобразованите луѓе на сите времиња. Тој прв се обиде да го покаже развнтокот и внатрешната поврзаност на историјата, и макар колку чудно ни се чинеле многу работи во неговата филозофија на историјата, сепак грандиозноста на неговите основни погледи дури и денес е достоина за очудување, особено ако ги споредиме со него неговите претходници или оние кои по него се осмелуваа да се впуштат во општи размислувања за историјата. Во „Феноменологијата”, во „Естетиката” во „Историјата на филозофијата” — насекаде како црвена нишка се провлекуваше она грандиозно разбирање на историјата и секаде материјалот се разгледува историски, во определена, иако превртена, апстрактна врска со историјата (Енгелс, За „Кон критиката на политичката економија”, во Избрани дела, т. I, стр. 347). Сиот природен, општествен и духовен свет Хегел го разбрал како процес и направил обид да го прикаже во неговата поврзаност. Расудувањата на француските мислители и сите субјективисти, како што би рекол Ленин, во разбирањето на историјата како будалесто, бесмислено настанување Хегел ги разбил во прав. Историјата Хегел ја разбира како процес на развнтокот на самото човештво. Сега, како што вели Енгелс, задачата беше мислењето да го проследи овој процес по сите беспакa и да ја докаже неговата внатрешна законитост низ сите

привидни случајности. (Енгелс, Развитаk социјализма од утопије до наука, Култура — Београд, 1950 г., стр. 53).

Хегел е против тоа дека „мислењата“ на луѓето управуваат со историјата. Умот управува во историјата, но како „умот“ (νοῦς на Анаксагора) што ја движи сончевата система. (Плеханов, Прилози итн., стр. 275). Отаде неговото исмејување на оние што се поплакуваат дека историјата не била царство на среќата. Напротив, Хегел тврди дека деновите на среќа во историјата се празни листови, дека нема во нив противречности што баш ја движат историјата напред. Таму кајшто другите се ужасуваат, на пр. од Макијавели, тој открива гениј и говори за него со восхит, со кое се слага и Маркс. Науката на моралот Хегел дефинитивно ја исфрлил од историјата.

Ги одбележивме генијалните мисли на Хегела за страстите на луѓето и она историско што се крие зад нив, за хероите како „водачи на душите“ на масите, за односот на нужното и случајното. За оценката на улогата на географската средина на историјата од страна на Хегела Плеханов вели дека е остроумна и достатна да го прослави и еден специјалист (Плеханов, Прилози историји материјализма, стр. 123). Можеме да речеме дека Хегел поправилно ја оценил географската средина отколку самиот Плеханов. На пример кога овој вели оти општествениот поредок „е одреден во крајна линија, со својствата на географската средина“ (Плеханов, Прилог питању итн., стр. 227).

Особено се интересни и до историскиот материјализам блиски примедбите на Хегела за важноста на индустријата и културата воопшто како средство за надвладување зависноста и ограниченоста на луѓето од природата. Изумите според Хегела му прават најголема чест на човечкиот дух. Оценката на средниот век, на ренесансата и француската револуција, откривањето на причините на последната му прават навистина чест на големиот мислител. Тој секаде се интересира за новото и не советува на него да се ориентираме па макар колку слабо било тоа.

Овие и ред други места го уврстуваат Хегела во редот на најголемите и плодотворни мислители во областа на филозофијата на историјата и тие влегле како позитивен вклад во ризницата на историскиот материјализам.

Хегел, како што одбележува Енгелс, не ја решил задачата да го проследи текот на историскиот процес во неговата внатрешна обусловеност, подобро, да ги открие законите на општественото движење. Енгелс наведува за тоа три причини. Прво. Тој бил ограничен од опсегот на своето знаење. Второ. Тој бил ограничен од рамките што му ги поставило неговото време. Трето и најважно — тој бил идеалист. Затоа, кај него сè е поставено на глава и поврзаноста на светот е потполно превртена. Енгелс вели: „И макар колку точно и генијално Хегел да ги разбрал некои поединечни врски помеѓу појавите, сепак, поради наведените причини, многу нешта мораат и во деталите да испаднат скрпени, извештчени, исконструирани, со еден збор — наопаку. Хегеловиот систем беше едно колосално недонесче — но и последно во својот вид.“ (Енгелс, Развитаk на социјализмот итн., стр. 54). И Енгелс ја одбележува онаа „неизлечива противречност“ на овој систем: историс-

киот поглед дека историјата е незапирлив процес и дека не може да се заврши со наоѓањето на таканаречената апсолутна вистина, а од друга страна, претензијата дека во својот систем го нашол тоа што го негирал — апсолутната вистина која е крај и на историјата и на познанието.

Макар колку да се трудел Хегел во „духот на времето“ да најде последна причина за неговите политички, религиозни, естетски разбирања, како и на неговиот морален и интелектуален развиток — тој со ништо не кажал, како што вели Плеханов, во што се неговите вистински причини, туку паднал во истиот оној порочен круг како француските материјалисти: со идеите да се објаснува општествениот поредок и обратно. (Плеханов, Уметност и књижевност, т. I, стр: 70).

Човештвото, масите и хероите дури, Хегел ни ги претставил како пасивен материјал низ кој се манифестира честа, славата и величината на духот, и кои ги мени по своја волја како змијата својата кожа. Навистина неговата историја се извршува во надоблачни височини и е историја на идеи, а луѓето се само орудија со кои идејата се користи за својот развиток, како што вели Маркс во писмото до Аненков од 28 декември 1846 г. (Маркс и Енгелс, Избрани писма (на руски), ОГИЗ, Москва, стр. 24—25).

Хегел на религијата и дава прекумерно значење. Неговата филозофија на историјата е теолошка и телеолошка и во некоја рака е теодичеја во онаа смисла во која се рече. Особено голема грешка направил Хегел во глорифицирањето на државата, апсолутизирајќи ја и претворајќи ја во боженствена идеја, онака како што постоела таа на земјата. Ограничениот негов идеал на држава — пруската сталешка монархија, во која јункерите, земјопоседниците и бирократијата имаат прворедна улога го прикажуваат Хегела толку беден и немоќен, што човек се чуди на неговиот ограничен видик по оние височини до кои се беше качил неговиот ум и е во положбата на албатросот на Болдер кога се спушта на палубата.

Оддавајќи му го заслуженото признание на Хегела, ние ги одбежуваме и неговите заблуди. Но позитивното јадро на неговата филозофија одамна влегло во ризницата на дијалектичкиот материјализам, како и на историскиот материјализам. За разбирањето на Марксовите идеи, за усвојувањето на неговиот револуционерен метод е неопходно изучувањето на Хегеловата филозофија, па и на филозофијата на историјата, макар колку да изостанува таа зад другите генијални творби на големиот германски филозоф.

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DE HEGEL

L'étude „Philosophie de l'histoire de Hegel“ est composée de dix chapitres. Dans le premier, qui a pour titre „Qu'est-ce que la philosophie de l'histoire“, l'auteur a exposé la conception hégélienne de la philosophie de l'histoire en tant que science s'occupant de l'exposition réfléchie et rationnelle de l'histoire, et non comme narration des événements qui se sont pro-

duits par hasard. On y souligne également que Hegel considérait la raison comme une loi qui gouverne le mouvement des corps dans la nature et les événements sociaux.

Dans le chapitre „Qu'est-ce que l'histoire universelle”, l'auteur détermine la phase de la philosophie de l'histoire dans le système hégélien. L'histoire universelle doit réaliser ce qui est la qualité la plus caractéristique de l'esprit — la liberté, tandis que l'histoire universelle elle-même n'est que l'évolution vers ce but qui est en réalité du domaine de la conscience. Etant donné que la liberté, selon Hegel, peut être réalisée dans l'Etat, l'histoire universelle signifie le progrès dans le perfectionnement de l'Etat qui n'est parfait qu'il assure un degré supérieur de liberté.

Dans le chapitre „Les moyens de l'évolution historique”, l'auteur insiste sur l'idée générale de Hegel selon laquelle l'histoire se déroule indépendamment de l'intérêt des aspirations et des tendances des hommes, quoiqu'il soient „la force motrice principale”. Car travaillant à la satisfaction de leurs besoins, de leurs passions et de leurs intérêts, les hommes arrivent à un résultat auquel il ne songeaient même pas, et il s'ensuit de là que les hommes sont en réalité les moyens de l'histoire. Engels a repris cette idée de Hegel pour nous expliquer d'une façon matérialiste que les forces motrices de l'histoire résident dans le développement des forces productrices matérielles et des rapports producteurs, et non pas comme le pensait Hegel dans l'esprit humain. Dans le chapitre: „Le rôle des héros et des masses dans l'histoire”, l'auteur expose que Hegel était dérouteré par son système, à la suite de quoi il considérait et les masses et les héros comme un simple moyen pour réaliser les buts de l'esprit. Mais, malgré toutes les mystifications, on peut saisir les idées géniales d'Hegel qui jaillit à travers les mystifications du système. Les héros ne sont pas de simples moyens de l'histoire, mais ils ne peuvent pas franchir les cadres dans lesquels ils se meuvent et opèrent. Dans les luttes concrètes ce sont les qualités subjectives des hommes qui décident lequel d'entr'eux comprendra le mieux les problèmes qui se posent et, en dernière analyse, l'attitude positive ou négative des masses à leur égard.

Dans le chapitre „Le contingent et le nécessaire dans l'histoire”, on met en relief la conception hégélienne de l'histoire opposée à plusieurs doctrines du passé et du présent, selon lesquelles l'histoire serait une succession chaotique et absurde, vide de tout sens, d'événements où le hasard a un rôle décisif. Hegel est allé droit au coeur du problème, bien que son idée soit imprécise, vague et détournée. Ce qui est, à première vue, contingent et peu fondé exprime d'une façon indirecte ce qui est nécessaire. Tout ce qui est contingent, tout ce qui ne ressort pas de la nécessité n'est pour Hegel qu'une „existence pourrie”. Il faut s'habituer de dégager l'idée rationnelle de Hegel de son écorce idéaliste, et non pas de le rejeter en bloc. L'idée d'Hegel a eu un rôle considérable de stimulant pour la solution valable des problèmes fondamentaux de la philosophie de l'histoire, parmi lesquelles le problème de rapports entre le contingent et le nécessaire tient la place principale.

Dans le chapitre „Conception de l'Etat”, l'auteur compare les conceptions de Rousseau et d'Hegel de l'évolution historique. Hegel idéologisa l'Etat lorsqu'il le définissait comme réalisation de la liberté. Hegel considérait la vie humaine dans les formations sociales primitives comme étant

sauvage et déchaînée, où triomphaient l'inéquité, la force et les instincts effrénés. Rousseau, par contre, estimait que l'état primitif des hommes était cet état idéal de liberté et de l'égalité et que c'était le progrès matériel qui conduisait à la dégradation de la morale. L'auteur insiste sur l'importance de la théorie de Rousseau et souligne qu'Engels rendait dans ses travaux justice à Rousseau. Par la glorification de l'Etat, Hegel a contribué aux forces de réaction dans leur lutte contre le progrès, mais il a conçu l'Etat avec beaucoup plus de réalisme que Rousseau. La société humaine devait sortir de son état primitif par des moyens primitifs de la division en classes, de l'oppression et de la violence, dont l'organe était l'Etat.

Dans le chapitre „Comment évolue l'esprit”, l'auteur expose la doctrine de Hegel sur l'évolution de l'esprit qui, englouti comme il était dans la nature, devait se frayer un passage vers les étapes d'une plus grande conscience de lui-même et de sa liberté. Dans le chapitre „le facteur géographique et l'histoire”, l'auteur explique le rôle des conditions naturelles en tant que facteur extérieur dans l'évolution sociale. Il met en évidence plusieurs idées importantes d'Hegel sur le rôle du climat, de la configuration du sol, de l'espace, tandis qu'il critique la théorie de l'évolution historique cyclique basée sur les éléments biologiques. Dans le chapitre „Hegel et L'évolution concrète de l'histoire universelle”, l'auteur expose en détail l'évolution de l'histoire universelle dans la philosophie hégélienne de l'histoire, tout en s'appliquant de montrer les défauts et aussi les qualités des idées qui ont contribué au travail théorique pour la compréhension de l'évolution sociale. Dans la conclusion, L'auteur souligne l'idée d'Hegel qui insiste à aborder historiquement tous les phénomènes de l'histoire et l'importance de sa philosophie de l'histoire pour l'élaboration du matérialisme historique.