

У III 196
Ув. бр. 14737

УНИВЕРЗИТЕТ "СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ"
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Докторска дисертација

**СУБЈЕКТИВНОТО И ОБЈЕКТИВНОТО ВО
ИСТОРИСКИОТ ПРОЦЕС**

Ментор
Проф. д-р Кирил Темков

Кандидат
М-р Љиљана Рајшиќ

Скопје, 1999 година

СОДРЖИНА

Увод	1
------------	---

Прва глава

ПРОБЛЕМАТИКА НА СУБЈЕКТИВНОТО И ОБЈЕКТИВНОТО ВО ИСТОРИСКИОТ ПРОЦЕС ВО УЧЕЊАТА НА ФИЛОЗОФИТЕ ОД ХVIII - ХХ ВЕК

1. Џанбатиста Вико	27
2. Француските филозофи на 18-иот век	37
3. Имануел Кант	50
4. Јохан Готлиб Фихте	65
5. Г.В.Ф. Хегел	84
6. Божидар Кнежевиќ	110
7. Арнолд Тојнби	135

Втора глава

МАРКСИСТИЧКАТА ТЕОРИЈА НА ИСТОРИЈАТА И ПРОБЛЕМОТ НА СУБЈЕКТИВНОТО И ОБЈЕКТИВНОТО ВО ИСТОРИСКИОТ ПРОЦЕС

1. Историјата во Марксовото мислење и неговиот однос кон филозофскоисториската традиција	159
2. Онтолошко-антрополошко втемелување на "дејствената страна" на човечкиот живот	175
3. Проблемите на интерпретацијата на "историскиот материјализам"	202
4. Марксистичкото сфаќање на историјата – субјективистичка или објективистичка теорија?	226

Трета глава

СУБЈЕКТИВНА И ОБЈЕКТИВНА СТРАНА НА
ИСТОРИСКИОТ ПРОЦЕС

1. Односот субјект-објект – решавачка определба на дијалектиката на човечката историја	249
2. Укинување на субјектот – враќање кон субјектот	271
3. Проблемот на субјектот на историјата како проблем на реалниот субјект	286
4. Суштината и карактерот на историските закони	296
ЗАКЛУЧОК	306
БИБЛИОГРАФИЈА	318

У в о д

Напредувачкиот процес на човечкото освестување кој претставува суштински момент од станувањето човекот човек, изделувањето на човекот од природата и неговото настанување како суштество *sui generis*, го содржи како свој битен, конститутивен елемент нараснувањето на свеста на човекот за своето траење или за својата историчност.

Во својата свест луѓето ја доживуваат историјата како објективен процес, како тек или протечување во времето. Пред нивните очи историјата им се покажува како временско следство на настаните. Во историјата, која е траење, ништо не останува статично, бидејќи, како на објективен процес, нејзе ѝ е суштествено постојано движење. Сè во историското движење е подложно на менување и минливост, вечна е само промената. На историската сцена едни настани сменуваат други, едни форми на човечкото постоење исчезнуваат и се сменети од други.

Историската свест или свеста за човечката историја е темелна содржина на свеста на луѓето. Како суштество обдарено со свест, однесувајќи се на свесен начин кон светот со кој е опкружен и во кој што постои,

човекот ги прави предмет на своето мислење како природата, така и својата историја. Таа е содржина на неговото познание. Затоа треба да се прави разлика меѓу зборовите "објективна" и "субјективна" историја. Историјата во своето субјективно значење е познание на објективната историја, т.е. на објективниот историски процес. Познанието на историјата може да биде двојно: научно (историската наука) и филозофско (филозофија на историјата), иако предметот на историско-научното и на филозофско-историското познание е ист - објективниот историски процес; со оглед на пристапот кон неговото промислување, се работи за две сосема различни познанија на историјата.

Како поле на истражувањето на науката за историјата или на историографијата, историјата е минато. Во контекстот на историографското мислење историјата се сфаќа како "она што веќе се случило". Историографијата е "поглед кон назад", реконструкција на минатите настани од становиштето на минатото, на оној историски момент во кој тие настани и се случиле.

Човекот отсекогаш имал потреба да го осветли и објасни своето минато. Резултат на тоа е историографијата која настанала на определен степен од развитокот на историската свест, пред две илјади и пет стотини години.

Предмет на историографијата е, значи, минатото. Занимавајќи се со минатото, историографијата, меѓутоа, не се занимава со минатото на целото човештво, туку само со минатото на посебните култури, општества, народи,

држави, општествени појави. Во настојувањето да даде објективно знаење за минатото, историографија оди кон тоа да ги објасни поединечните, конкретните историски настани како специфични и неповторливи, да ги открие нивните специфични причини, како и да ја утврди нивната меѓусебна поврзаност.

Како научна свест историографијата ни дава факти за минатите настани и врз основа на нив ни сугерира да прифатиме дека нешто се случило токму онака како што е изложено во нејзините ставови. Историографијата е наука која ја задоволува нашата потреба да го познаеме минатото. Таа е "единствен посредник преку кој можеме да комуницираме со минатото на ниво на вистинско знаење" (А.Хелер; 1984:133). Затоа историографското познание не може да го замени никакво друго познание на историјата. Но, од друга страна, историографскиот пристап е недоволен за целосно познание на историскиот процес. Со тоа што минатото го направила свој предмет, историографијата довела до неговото осамостојување во однос на другите димензии на времето. Историографијата ни дава познание за минатото, но за сегашноста и за иднината малку или ништо не може да ни рече.¹

Историјата не е само минато. Историјата е и сегашност и иднина. Таквата историја, сфатена како минато, сегашност и иднина, е предмет на филозофското мислење. Филозофијата на историјата, која како филозофска дисциплина се занимава со историјата, во своите промислувања не изолира и не осамостојува ни една димензија на времето, бидејќи историјата

¹ За границите на историографскиот пристап види во: Vojin Simeunović, *Dedukcija pojma povijesti i aktualnost povijesnog mišljenja*, Dijalog, Sarajevo, 1/80, str.10.

ја сфаќа како единствен, временски континуум. При тоа историографијата, занимавајќи се исклучително со минатото и изолирајќи го и осамостојувајќи го минатото од другите димензии на времето, сегашноста ја сфаќа само како резултат на следот на минатите настани предизвикани од човечкото дејствување. Филозофијата на историјата, која историјата ја сфаќа како жив тек и која се занимава со сите димензии на времето во нивната поврзаност, малку ја интересира минатото. Во филозофско-историските концепции минатото е присутно не поради самото минато, туку поради сознанието на сегашноста и иднината. Филозофијата на историјата, пред сè, се занимава со сегашноста, а не со минатото. Затоа, "промената на знаењето за минатото нема никакво влијание врз неа, но промената на знаењето за сегашноста има" (А.Хелер; 1984:296). Филозофијата на историјата се занимава со минатото од становиштето на сегашноста, а со сегашноста од становиштето на иднината.

За разлика од историографското познание чиј пристап е партикуларистички, филозофскоисториското познание е универзалистичко. Филозофијата на историјата многу малку ја интересираат конкретните култури и нивното минато или поединечните минати настани, туку историскиот континуум во неговата целосност и сеопфатност. Предмет на филозофијата на историјата не е историјата на одделни култури, народи, општества, појави итн., туку историјата сфатена како тоталитет, како светско-историски процес. Доколку во некоја филозофскоисториска концепција се зборува за конкретни култури или историски настани, тогаш таа не се прави за да се

дадат информации за нив, туку поради експлицирањето на сопственото ста-
новиште за смислата и универзалноста на човечката историја.

Во филозофскоисториското мислење поимот "историја" не се сфаќа
ни како историја, како познание, претставување и прикажување на некоја
посебна човечка структура или конкретен настан, ниту во множина, како
историја на одделните култури, заедници, настани, општествени појави, а
исто така ни како сума на сите тие одделни човечки истории. Средишна
категија на филозофијата на историјата е Историјата со големо И
(А.Хелер; 1984:212), историјата сфатена како *целина*, која ги опфаќа сите
посебни, одделни човечки истории и која во нив се манифестира. Предмет
на филозофијата на историјата е светската историја, историјата на
човештвото, неговото севкупно движење во времето. Затоа за филозофи-
јата на историјата може да се рече дека претставува филозофија на рефлек-
тираната универзалност (А.Хелер; 1984:212).

Филозофијата на историјата настанала од потребата за надминување
на ограниченоста на историографскиот пристап кон историјата, како и
поради незадоволството со познанијата кои до тогаш ги имало човештвото
за суштината и принципите на своето времетраење. Требало подлабоко и
посестрано да се истражува историјата како специфично подрачје на реал-
ниот тоталитет. Заради универзалниот метод и генерализираните сознанија,
овие истражувања станале дел на филозофското мислење.

Своето потекло филозофијата на историјата го има во есхато-
лошките и апокалиптички идеи на еврејско-христијанската мисла, во која за

прв пат било забележано дека историјата е единствен, неповторлив процес, како и дека постои суштествена разлика меѓу природата и историјата. Зачетоците на филозофскоисториското мислење се наоѓаат во учењата на Свети Августин (5-ти век) и арапскиот мислител Ибн Калдун (14-ти век). Како развиена филозофска дисциплина, филозофијата на историјата, меѓутоа, прв пат се појавила во модерната филозофија во 18-иот век. Изразот "филозофија на историјата" прв го употребил францускиот просветителски филозоф Волтер, додека за татко на филозофијата на историјата се смета италијанскиот филозоф Џанбатиста Вико.

Филозофијата на историјата настанала токму од потребата да се открие, спознае и покаже суштината на историскиот процес. Сфаќајќи ја историјата како модус на човечкото постоење и затоа како жив, поврзан тек, филозофијата на историјата поставува прашања кои се однесуваат на целината и смислата на историскиот тек и се обидува да даде широкострани духовни одговори на тие прашања.

Што е човечката историја? Што е суштината на човечката историја? Што е нејзината содржина? Што е историска реалност, а што реален историски процес? Какво е познанието на историјата и во што тоа се состои? Каква улога има тоа познание во самиот историски процес? Кои се основните категории на историскиот тоталитет? Што ја сочинува супстанцијата на историјата? Дали историјата е нужно збиднување или е резултат на дејствувањето на случајноста? Дали постојат општи законитости на историското движење и какви се нивната суштина и карактер? Што претста-

вува решавачки, детерминаторен фактор на историскиот процес? Кои се движечките сили на историјата? Кое е местото и улогата на човекот и из неговата дејност во историскиот процес? Кои се можностите и границите на човековиот слободен ангажман во историјата? Дали постои некоја крајна цел или целесообразност на историско движење? Која е смислата на историјата? - се прашања кои го окупираат вниманието на филозофите во нивното промислување на историскиот тоталитет и кои се присутни, имплицитно или експлицитно, во помал или поголем обем, во сите филозофскоисториски учења. Многу од овие прашања ги поставува и обичниот човек, кој не се занимава со филозофијата како занает. Тие се, повеќе или помалку, присутни во свеста на обичните луѓе, што произлегува од филозофичноста на човековото суштество, од неговата способност да поставува филозофски прашања, т.е. духовно да се однесува кон светот. Но, за разлика од обичниот човек, филозофите не само што поставуваат прашања, туку се обидуваат на нив да одговарат. Одговорите на овие прашања се различни, поради што постои голем број филозофскоисториски погледи. Какво сфаќање на историјата ќе изгради некој филозоф многу зависи од неговото онтолошко, гносеолошко, филозофско-антрополошко и аксиолошко становиште.

Одделни прашања или комплекси на прашања кои се однесуваат на човечката историја се опфатени во учењата на речиси сите најзначајни мислителци на (европската) филозофија, поради што може да се рече дека филозофијата на историјата претставува општа насока во филозофијата во последните два века. Во зависност од тоа врз кои прашања е ставен акцент,

како се одговарало на тие прашања, како и од тоа како некој филозоф ја сфаќа задачата на филозофијата на историјата, филозофскоисториската мисла се развивала во разни варијанти.

Дали филозофијата на историјата спаѓа во рамките на теориската или практичната филозофија? - Филозофијата на историјата ѝ припаѓа на теориската филозофија доколку се занимава со онтолошката димензија на проблематиката на човечката историја, т.е. доколку ја истражува суштината на историскиот процес, неговата структура, закони, категории, разликата меѓу природата на историскиот свет и суштината на природната стварност итн., што спаѓа во "материјална филозофија на историјата" (В.Винделбанд; 1978а:311). Исто така, филозофско разгледување на историјата ѝ припаѓа на теориската филозофија доколку се занимава со теорископознавателните и методолошки прашања на самото истражување на историјата, т.е. доколку се занимава со логиката на познавањето на историјата, испитувајќи ги суштината, задачата и целта на филозофско истражување на историското човечко постоење и поставувајќи прашања за "начинот на познанието, создавањето на поимите и на мисловните категории на историските науки", што е "формална филозофија на историјата" (В.Винделбанд; 1978:310). Меѓутоа, подрачјето на човечката историја е и подрачје на човечкото целесообразно дејствување. Во неа со помош на творечката дејност на луѓето се реализираат човечките вредности и цели. Затоа филозофијата на историјата, бидејќи се занимава и со оваа димензија на човечкото, со историското бивствување, инспирира на акција и поттикнува на соодветна човечка ак-

тивност, не ѝ припаѓа само на теориската туку и на практичната филозофија.

Ако, најопшто гледано, предмет на филозофијата е односот на субјектот и објектот - човекот и реалниот тоталитет во сите димензии: теорископознавателната, практичната и вредносната, и ако посебните филозофски дисциплини ги истражуваат, секоја од својот аспект, посебните димензии на субјект-објект релацијата, тогаш за филозофијата на историјата може да се рече дека за свој предмет го има односот на човекот и историскиот тоталитет, како подрачје на тоталитетот на стварноста.

Човекот не постои поинаку туку низ процесот на своето универзално однесување кон објектот. Своето бивствување, кое суштествено е субјект-објект однос, тој го остварува во медиумот на сопствената историја. Човечката историја е подрачје на манифестирањето на многустраниот субјект-објект однос. Затоа темелниот проблем на филозофијата - односот на субјектот и објектот, кој во рамките на филозофското мислење се елаборира и се решава како гносеолошки, онтолошки, аксиолошки, етички, естетички проблем, е и темелен проблем на филозофијата на историјата.

Промислувањето и разработувањето на проблематиката на филозофијата на историјата од аспектот со кој што ние ќе се занимаваме, имплицира претходно разјаснување на значењето на самите поими "субјект" и "објект" во контекстот на филозофското, посебно на филозофскоисториското мислење. Што во филозофијата се подразбира под "субјект", а што под "објект"? Како се сфатени поимите на историскиот

субјективитет и историскиот објективитет? Што ја сочинува "субјективната", а што "објективната" страна на историскиот процес?

Филозофијата на историјата ја промислува средбата на човекот и неговата историја, заедно со димензиите на тоа среќавање. Прашањата што се поставувале и се поставуваат во рамките на филозофијата на историјата, во текот на нејзиното двестегодишно постоење, се однесуваат на проблематиката на повеќедимензионалното човеково однесување кон областа на своето историско (човечко) бивствување. На тие, во суштина, едноставни прашања, одговорите не се ни малку едноставни.

Термините "субјект" и "објект" се употребуваат и надвор од филозофскиот говор - во научниот, како и во секојдневниот. Но, додека нивната употреба во науката и во секојдневниот говор е заснована врз однапред претпоставеното, по себе разбирливо значење, па оној што ги употребува не чувствува потреба од размислување за тоа што се, всушност, субјектот и објектот и каков е односот меѓу нив - во филозофијата, во која сè потпаѓа под критичко испитување, во која, значи, ниеден поим не му одбегнува на аналитичкиот ум, значењето на "субјектот" и "објектот" не се подразбира однапред. Во контекстот на филозофското мислење, се покажува дека овие категории не се ни едноставни ни еднозначни.

Со расчленувањето на филозофските поими "субјект" и "објект" се открива нивната сложена структура и повеќеслојно значење. Како и сите други супстанцијални филозофски категории, "субјектот" и "објектот" му одбегнуваат на секој обид за едноставно дефинирање, за подведување на

нивното значење под дефиниција која би имала форма на формула. Дотолку повеќе што овие две категории не можат да се набљудуваат одделно една од друга. Исто така, "субјектот" и "објектот" не можат да се одделат ни од другите филозофски категории, со кои се наоѓаат во сложени меѓуврски.

Заедно со другите филозофски категории, како што се: супстанција, есенција, егзистенција, нужност, случајност, време, битие, простор, својство, релација, сушност, појава и др., категориите "субјект" и "објект" служат за сложено филозофско познание. Во своето единство со другите категории "субјектот" и "објектот" претставуваат инструмент за објаснување на постојното и зараа имаат експликативна функција (В.Сутлиќ; 1968:104). Овие, најопшти поими се творби на филозофскиот ум. Тоа се интелектуални апстракции, со чија помош тој ја познава и ја толкува целината на постојното. Тие, значи, немаат "покрытие" во фактите, т.е. во некоја непосредна емпириска даденост. Но, филозофските категории не се само регулативни принципи, т.е. инструменти кои го водат мислењето до познанието. Тие не се чиста интелектуална конструкција, бессодржински форми на мислењето, на кои ништо не им соодветсува во објективната стварност, туку ги изразуваат темелните определби на постојното и затоа претставуваат конститутивни принципи. Категориите се "степен на изделувањето, т.е. на познанието на светот, тоа се јазолни точки во мрежата кои помагаат таа да се познае и со неа да се владее" (В.И.Ленин; 1980:85).

Во оваа смисла, субјектот и објектот се логичко-гносеолошко-онтолошко-антрополошки категории. Нивното важење е сеопфатно, бидејќи

субјект-објект односот се протега врз тоталитетот на човечкото. Релацијата субјект-објект ги структурира, како подрачјето на познанието, така исто и општествено-историската стварност, како и човековото суштество. Поради тоа, поимите "субјект" и "објект" имаат поинаков вид историчност од оној што го имаат, на пример, економските категории, кои изразуваат и одразуваат историски минливи појави и процеси. Како и другите филозофски категории, категориите "субјект" и "објект" се "родноисториски седименти" (А.Шмит; 1981:153). Нивната историчност се огледа во тоа што тие *во себе* се променливи, што се развиваат и содржински се збогатуваат, што не се, значи, закостенети апстракции, туку живи и развојни поими. Во таа смисла, содржината и обемот на поимите "субјект" и "објект" треба да се сфатат како "историски резултат", т.е. дека тие не се без емпириско-историски (материјални) претпоставки.

Историјата на филозофијата, всушност, е историја на нејзините поими. Следејќи го развојот на филозофската мисла ние го следиме развојот на категориите "субјект" и "објект", нивното содржинско збогатување и усложнување на нивното значење. Значењето на филозофскиот поим "субјект" не било отсекогаш исто. Тоа се менувало, со влевање нови содржини во самиот термин "субјект". Во старото, изворно значење, субјектот бил сфатен во онтолошка смисла и значел исто што и супстрат, супстанција (sub - под, што лежи под нешто). Со време, под субјект се подразбирал и постојан извор на дејноста, творец и двигател на сето што постои, оној активен принцип кој се наоѓа во основата на сето движење. Под субјект се

замислувал "носител на состојбата, на својствата, на дејствувањето, кој од познавањето создава независно реално суштествување. . . , а се однесува на живото односно свесното постоење" (Филозофски речник; 1984:318).

За субјективитетот може да се рече дека е *par excellence* модерна нововековно-граѓанска категорија (М.Кангрга; 1984:113). Во нововековната филозофија, во која човекот е ставен во средиштето на филозофирањето, решително е истакнат принципот на субјективитетот - субјектот се сфаќа како ЧОВЕЧКИ субјект. Афирмирањето на принципот на субјективитетот значело, всушност, афирмирање на суштинските карактеристики и моќи на човечкото суштество.

Под поимот "субјект" се подразбира носител на определени својства и функции (познавателни, психички, дејствени). Кога се вели "субјект" секогаш се мисли на свесно суштество. Свеста е суштинско својство на субјектот. Но, субјектот не е прост збир на елементите на свеста, туку претставува нивно активно единство. Моментот на свеста го вклучува во себе единството на познавателното (сетилното и разумското) и психичкото (доживувачкото и волебото). Исто така, суштинско својство на субјектот е дејноста. Истакнувањето на принципот на субјективитетот, впрочем, значи акцентирање на дејствениот, творечкиот принцип.

Во релацијата субјект-објект, субјектот е онаа страна која се однесува кон објектот. Субјектот е она што е насочено кон објектот, како на предмет на својата мисловна, волева или практична дејност. Објектот е она што се наоѓа наспроти субјектот, кон што субјектот ги насочува своите човечки

моќи. Субјектот, значи, се дефинира со помош на објектот, а објектот со помош на субјектот.

Гносеолошкиот субјект е она што познава, што знае. Во филозофските теории гносеолошкиот субјект е сфатен како поединечна свест, т.е. како збир на познавателните функции и форми на единичното Јас, или како едно универзално Јас, заедничко за сите луѓе, т.е. како услов на познавањето на "субјективната свест иманентниот, но од индивидуата независниот услов на познавањето" (Филозофски речник; 1984:318). Под онтолошки субјект се подразбира она што реално, објективно постои, некој ентитет. Онтолошкиот субјект е некој реалитет, нешто објективно, по себе постојно.

Под гносеолошки објект се подразбира сето она што може да биде предмет на субјективното познание. Онтолошкиот објект е сето она што реално постои, надвор од свеста на субјектот.

Субјект-објект односот претставува однос на човекот и светот. Но, светот (дијалектички сфатен) не е еден единствен затворен систем, туку структура која е "ИСТО ТОЛКУ ЕДНА КОЛКУ И МНОЖЕСТВЕНА, РАЗЛИЧНА ТОЛКУ КОЛКУ ШТО Е ИСЛОВЕТНА, ЦЕЛИНА ИСТО ТОЛКУ КОЛКУ ШТО Е РАЗДЕЛЕНОСТ" (В.Рус; 1969:87).

Надвор од филозофскиот говор, во науката, термините "субјект" и "објект" означуваат нешто конкретно, поопределено. Така, под поимот "субјект" се подразбира носител на определена конкретна дејност (на пр. "политичкиот субјект", "стопански субјект"), а под поимот "објект", следствено на тоа, определен конкретен објект, како предмет на субјектив-

ната дејност. Нивната употреба предизвикува асоцијации на определени емпириски дадености. Во науката, значи, како мислење на конкретното, интелектуалните апстракции - поимите "субјект" и "објект" - добиваат конкретно значење.

Во контекстот на филозофското мислење се покажува дека поимите "субјект" и "објект" значат и изразуваат различни односи, и дека овие поими се апстрактни колку што се и конкретни. Значењето на "субјектот" и "објектот" во филозофијата не е толку определено, бидејќи она што претставува субјект и она што претставува објект различно се замислува.

Во контекстот на филозофскоисториското мислење субјектот се сфаќа како историски субјект, т.е. како субјект на историското движење, како дејствена, творечка страна на историјата, која, поради тоа, претставува носител на историските збиднувања и промени. Филозофскоисторискиот поим на субјектот се однесува на (свесно-дејствената) страна на историскиот процес. Во филозофските концепции на историјата сретнуваме различно сфатен субјект на историското движење, што ќе биде прикажано во анализата на учењата на некои значајни претставници на филозофскоисториското мислење.

Универзално сфатениот објективитет - реалниот тоталитет - може да се разложи на парцијални тоталитети - природа и човечка историја. Општествено-историскиот објективитет, пак, го сочинуваат предметниот свет и историскиот објективитет во потесна смисла (историјата како нужен закономерен процес).

Епохалните промени што се случувале на општественоисториската сцена и обележувале процесот на сменувањето на феудалниот систем со граѓанскиот општествен поредок, биле следени, на идеен план, со еманципација на науката и филозофијата од теологијата. Антитеолошкиот дух сè повеќе ја проникнувал човечката мисла, отворајќи можност за објаснување на човечкиот свет со помош на нему иманентните принципи.

Наоѓајќи се во улогата на учесник на бурните општествени настани, човекот на модерното време станал свесен за себеси како творец на сопствениот, човечки свет. Овој процес на самоосвестување на човекот на модерното време резултирал, на нивото на филозофското мислење, со ново сфаќање на човекот и (неговата) историја. Човекот веќе не се сфаќа како пасивно суштество, вовлечено во безличен историски процес, чиј тек и правец однапред се определени со божјата волја, туку како активен учесник на историските збиднувања, како творец на сопствената историја. Во филозофијата е истакнат принципот на човечкиот творечки субјект. Ова имала епохално значење, бидејќи прв пат е изразена мислата дека историјата е човечко дело. Овој темелен принцип на филозофијата на историјата во филозофското мислење прв го вовел Вико, кој правејќи јасна разлика меѓу природата и историјата, со оглед на творечката улога на човекот напишал дека "историјата на луѓето се разликува од историјата на природата според тоа што онаа сме ја правеле ние, а оваа втората не" (К.Маркс; 1979:330).

Антитеолошки насочената филозофија на граѓанството на 18-иот век, напуштајќи го религиското сфаќање за трансцендентните (божествени)

причини на историското збиднување, не завршува на становиштето дека историјата ѝ е препуштена на некоја игра на случајот и хаосот, туку продолжува да се развива на патот кон барање на нужностите и законитости иманентни на самиот историски процес. Во модерната филозофија е истакнат уште еден темелен принцип - принципот на закономерното и нужно историско збиднување. Почнувајќи од Вико па натаму присутен е перманентниот стремеж на филозофите да ја пронајдат општата законитост на историскиот тек - што, исто така, ќе биде прикажано во овој труд.

Со афирмирањето на принципот на историскиот субјективитет, од една страна, и на принципот на историскиот објективитет, од друга страна, врз кои се засновува филозофијата на историјата, биле отворени многубројни важни прашања.

Дека историјата е резултат на дејноста на човечкиот субјективитет не се негира во ни една современа филозофија на историјата. *Историјата е човечко дело* - тоа е став кој експлицитно или имплицитно е присутен во сите филозофскоисториски концепции, почнувајќи од Вико. Со согледбата на фактот дека човекот самиот е творец на сопствената историја била отворена комплексната проблематика на човечкиот историски субјективитет. Требало да се согледа и да се објасни "субјективната страна" на историскиот процес. Требало да се одговори на голем број прашања кои се поставувале во промислувањето на оваа димензија на човечката историја.

Во рамките на филозофскоисториското мислење, значи, не се покажува спорно тоа дали луѓето самите ја создаваат својата историја, туку

дали во нејзиното создавање учествуваат сите луѓе или само некои. Суштествено прашање на филозофијата на историјата, на кое се даваат различни одговори, е: Кој е вистинскиот субјект на историјата? Дали е носител на историското движење оној кој решавачки влијае врз промените во тоа движење и кој со својата дејност ја обликува историската стварност, определениот поединец (историска личност), или некој колективитет (народи, класи), или секој човек, заедно со другите луѓе?

Филозофскоисториското мислење, втемелено врз познанието на историјата како резултат на дејноста на човечкиот субјективитет, не се запира на идентифицирањето на историскиот субјект, туку, што е поврзано со тоа, укажува на самата дејност, на "дејствената страна" на историскиот процес. Со време сè повеќе се покажувала релевантноста на потребата да се објасни суштината и карактерот на дејноста која се наоѓа во основата на историското движење, т.е. да се одговори на прашањето: Кој е тој вид човечка дејност која решавачки ја определува насоката на историскиот тек? Во која сфера на човечкиот општествен живот се наоѓа таа "дејствена страна" на историјата, која го детерминира историското напредување?

Но, што ја детерминира самата дејност на историскиот субјект? Што ја придвижува? Кои се тие човечки својства кои ја определуваат човековата дејност, конечно, активноста на субјектот на историјата? Каков значај за историското движење имаат волјата, желбите, мотивите, интересите, нагоните, страстите, потребите - накратко, она рационалното и она ирационал-

ното што го сочинуваат најдлабокиот, суштествен, најскриен слој на човечкото суштество, полето на психичкото?

Емпиријата на историското збиднување покажала и без прекин покажува дека овие фактори на човечката субјективност имаат определена, движечка улога во дејствениот однос на субјектот на историјата кон историскиот реалитет. Бидејќи човечката дејност секогаш е свесна дејност, и субјектот секогаш дејствува според некоја цел којашто однапред е определена; волјата како и желбите се движечки фактор на секоја човечка дејност. Но, сè повеќе се согледува дека и различните мотиви, интереси, страсти, емоции, потреби, имаат улога на движечки фактор кој се наоѓа во основата на дејноста на човечкиот објект воопшто, значи, и на историскиот субјект. За филозофскоисториското познание останува секогаш релевантно и незаобиколиво прашањето: Кои се тие ирационални елементи на човековото суштество кои ја детеминираат и ја придвижуваат дејноста на субјектот на историјата, а со тоа влијаат врз правецот и насоката на историскиот тек?

Исто така, сè повеќе се согледува дека она што претставува содржина на човечката свест - знаењето, како и различните идеи - може да влијае врз историскиот развој. Каква е нивната вистинска улога во историското движење? Во која смисла идеите и знаењето можат да претставуваат детерминаторен фактор на човечката историја?

Носителот на историското движење - човечкиот субјект со својата дејност со која ја обликува историјата, факторите што ја придвижуваат таа

дејност, како и содржините на општествената свест, ја сочинуваат "субјективната страна" на историскиот процес.

Што ја сочинува неговата "објективната страна"? Кои се објективните детерминанти на човечка дејност, а со тоа и на историското движење?

Проучувањето на историјата на многубројните народи и цивилизации покажа дека природните околности претставуваат битен детерминаторен фактор на нивниот развој. Во рамките на филозофскоисториското мислење јасно е истакнат и ставот за значењето на општеството за овој развој, нивното влијание врз историскиот развој.

Природниот фактор, меѓутоа, е нешто надворешно во однос на самиот историскиот процес. Со него, навистина, можат да се објаснат партијалните истории, т.е. историите на одделните народи или цивилизации. Климатските, географските и другите услови секако го детерминираат тоа со кој вид животна дејност претежно ќе се занимаваат припадниците на некој народ, а со тоа и какви ќе бидат животот и развојот на тој народ. Но, за да се објасни историјата сфатена како единствен процес било потребно да се откријат објективните фактори на развојот, иманентни на самиот историскиот процес.

Филозофското мислење на историјата, кое од самиот свој настанок било втемелено врз свеста за историското движење како целина, како единствен поврзан тек, се развивало во знакот на сè појасната сохгледба на постоењето на некаква нужност, на некоја правилност на збиднувањето во рамките на единствениот историски тек. Сè појасно е нагласувано дека ис-

торијата е нужен, закономерен процес. Пред филозофите на историјата се поставила задачата да ја откријат таа општа, историска законитост, да го покажат карактерот на историската нужност и да одговорат на прашањето: Како дејствува и во која сфера на општествениот живот се наоѓа тој општ закон, иманентен на самиот историски процес, кој како објективен фактор ги детерминира неговите правци и насока?

Проблематиката на "субјективната" и "објективната" страна на историскиот процес од самиот почеток го содржела прашањето за тоа што го придвижува историскиот развој. Што е во основата на историските промени? Дали таа последна причина на сето историско движење се наоѓа во сферата на историскиот субјективитет или во сферата на историскиот објективитет?

Проблемот на движечките сили на историја е еден од темелните и затоа незаобиколиви проблеми на филозофскоисториското мислење. Меѓутоа, промислувањето на историскиот субјективитет и историскиот објективитет никако не се исцрпува во прашањето за субјективната или објективната сила која се наоѓа во основата на историското движење. Иако прашањето за субјективното и објективното во историскиот процес може да биде формулирано и како прашање за движечките сили на историјата, проблематиката на "субјективната" и "објективната" страна на историјата далеку е посложено од проблемот на движечките сили. Историскиот субјективитет и историскиот објективитет можат, значи, да бидат промислувани и од аспектот на движечките сили, но не можат да се сведат на него. Бидејќи,

иако со укажувањето на последната - субјективна или објективна - причина на сите историски промени се изразува сфаќањето на суштината на историскиот процес, дури воспоставувањето и познанието на односот на "субјективната" и "објективната" страна на човечка историја, темелното осветлување на димензиите на овој однос ни овозможува, според нас, вистинска согледба на она што ја сочинува сржта на историското движење.

Може да се рече дека проблемот на односот на историскиот субјективитет и историскиот објективитет е најтежок и најкомплексен проблем на филозофскоисториското мислење. Познанието на овој однос, како реален дијалектичен однос, значи и познание на самата дијалектика на човечката историја. Втемелено врз два принципа, кои во своето единство го одразуваат и изразуваат противречниот, дијалектички карактер на историскиот процес, филозофскоисториското мислење се развивало во знакот на сè појасното артикулирање на "големото прашање" на филозофијата на историјата, кое се однесува токму на односот на историскиот субјективитет и историскиот објективитет, за - во развиените филозофскоисториски концепции - тоа да биде поставено, според формулацијата на Плеханов, како прашање за тоа "во каков однос стои законитиот тек на историјата воопшто, а на историјата на мислата посебно, спрема свесната дејност на одделни лица" (Г.В.Плеханов; 1967:373).

Бидејќи историскиот субјективитет секогаш се појавува среде историскиот објективитет, значи дека нема субјект на историјата надвор од закономерниот историски тек - проблемот на односот на субјективната и

објективната страна на историјата го имплицира проблемот на примордијалноста, влијанието и надреденоста. Оној што ја создава историјата истовремено е подложен на дејствувањето на општественоисториската законитост. Во која мера? На каков начин? Дали потчинувањето е еднонасочно, дали се остварува само како потчинување на дејноста на историскиот субјект кон објективното закономерно збиднување, или и субјектот на историјата, со самото тоа што ја создава, ја потчинува себеси историската законитост, со својата дејност го менува историскиот реалитет, остварувајќи ги така своите цели?

Проблемот на потчинувањето, од една страна, на историскиот субјективитет на историскиот објективитет и, од друга страна, на историскиот објективитет на историскиот субјективитет се покажува како проблем на односот на нужноста и слободата. Бидејќи, поимот на историската законитост е поврзан со поимот на нужноста - закономерното историско збиднување е нужно збиднување, додека поимот на слободата се врзува за дејноста на историскиот субјект.

Субјектот е дотолку вистински субјект доколку историјата е резултат на неговата волја, остварување на неговите цели - следствено, толку неговата дејност на обликувањето на историјата е слободна во однос на историската нужност. Но, бидејќи историското збиднување е нужно, закономерно, и бидејќи историскиот субјект секогаш се наоѓа среде историската нужност - колкаво е полето на слободата? Кои се неговите граници? Во која мера може да се говори за дејноста на историскиот субјект како за слободна

дејност? Колкава е вистинската улога на "субјективната страна" во историскиот процес? Дали субјектот, обликувајќи ја историјата, со својата дејност ја потврдува сопствената волја и ги остварува сопствените цели, реализирајќи го и проширувајќи го така полето на својата слобода, или неговата дејност е само средство за остварување на историската нужност? Дали субјектот тоа го прави со свест или без свест за тоа?

Сите овие прашања што се поставуваат во рамките на филозофскоисториското мислење во својата сопфатност се однесуваат на комплексната проблематика на субјективното и објективното во историскиот процес. Тие се присутни во поголем или помал обем, експлицитно или имплицитно во сите филозофски сфаќања на историјата.

Цел на оваа дисертација е да бидат опфатени назначените прашања. Се разбира, без претензија со експликацијата на концепциите на одбраните значајни претставниците на филозофскоисториското мислење во подеднаква мера да биде опфатено секое од нив.

Се разбира, самиот наслов на тезата ја имплицира обврската да се пристапи кон предметот на истражувањето во неговата тоталност, значи, да се покажат и осветлат сите елементи кои ја структурираат "субјективната" и "објективната" страна на човечката историја, како и сите димензии на комплексниот субјект-објект однос. Меѓутоа, свесни сме дека тоа би била премногу претенциозно поставена задача. Затоа, бидејќи се можни различни пристапи во истражувањето на оваа тема, се определивме за историскофилозофски пристап кон проблематиката на субјективното и објективното во

историскиот процес. Така во првиот дел ќе бидат експлицирани сфаќањата на најзначајните претставници на филозофијата на историјата во последните три столетија, и во нивни рамки, нивните погледи за проблемот на историскиот субјективитет и историскиот објективитет. Во вториот дел од дисертацијата ќе бидат опфатени и прикажани релевантните концепции на историјата развивани во рамките на марксистичката филозофија, како една органска филозофија на историјата, која лежи во основите на оваа значајно теориска и идеолошка концепција. При тоа, првенствена задача, она што ќе се наоѓа во средиштето на нашето истражување и што го покажуваме во третиот дел од тезата - ќе биде да ја покажеме темелната противречност на филозофскоисториското мислење која ја наоѓаме во сите овие сфаќања - дека историјата е човечко дело и, во исто време, објективен и закономерен процес.

Со согледбата дека, од една страна, историјата ја прават самите луѓе и дека, од друга страна таа е закономерно и нужно збиднување, во филозофијата бил отворен проблемот кој се нашол во фокусот на филозофскоисториските рефлексии. Антиномијата меѓу творечката дејност на историскиот субјект и историјата како закономерно збиднување, независно од свеста и волјата на луѓето, е присутна во ова веќе вековно настојување на филозофијата на историјата да се надмине таа суштествена антиномија во субјект-објект релацијата во историскиот процес.

Прва глава

**ПРОБЛЕМАТИКА НА СУБЈЕКТИВНОТО И
ОБЈЕКТИВНОТО ВО ИСТОРИСКИОТ ПРОЦЕС ВО
УЧЕЊАТА НА ФИЛОЗОФИТЕ ОД XVIII - XX ВЕК**

Џанбатиста Вико

Следејќи го развојот на филозофската мисла ние го следиме развојот на две противречни идеи, кои ја изразуваат истакнатата сушност на историското движење. Овој процес започнал уште во рамките на филозофијата на Средниот век, во учењата на свети Августин и Ибн-Калдун.

Свети Аврелиј Августин (354-430) своето сфаќање на историјата го изложил во делото *За божјата држава*. Во него тој ја изградил христијанската концепција на светската историја. Според Колингвуд, христијанската мисла за човечката историја е втемелена врз четири основни идеи, кои ги среќаваме и подоцна во многу учења. Тоа се: идејата за универзалната историја, идејата на провиденцијата, апокалиптичката идеја и идеја на периодизацијата (Р.Ц.Колингвуд; 1986:63)

Долгиот пат на самоосвестувањето на човекот, неговото спознавање на себеси како творец на историјата, кој е завршен во нововековната филозофија, своите почетоци ги има во христијанскиот период. Во филозофијата, која се развивала под закрила на теологијата, постепено и сè појасно била истакнувана мислата за соучествувањето на човекот во создавањето на

историјата. Во сфаќањето на историјата на свети Августин, човекот со своето делување се набљудува како соучесник во остварувањето на Божјата промисла во светот. Иако не ја согледува творечката улога на човечкиот субјект и историјата ја сфаќа како Божје дело, свети Августин бил прв кој го уочил моментот на човечкото во историското движење.

Исто така, свети Августин прв ја сфатил историјата како закономерно движење и извршил нејзина периодизација. Иако во теолошки дух, тој историјата ја видел како целина која се одвива на определен нужен и закономеран начин. Законите според кои се одвива човечката историја се од божествено потекло - суштина на закономерното историско движење е борбата на спротивните принципи, Доброто и Злото. Историјата на човештвото е процес на формирање две држави - божествената и ѓаволската, додека, според Августиновото есхатолошко сфаќање, крајна цел на историското движење, кое минува низ шест степени во својот развик, е спасението на човекот (Б.Шешиќ; 1986:67).

Свети Августин многумина го сметаат за зачетник на филозофијата на историјата. Во неговите сфаќања на историското движење се навестува никулецот на проблемот врз кој што ќе се засновува подоцнежното филозофскоисториско мислење. Овој епитет уште повеќе го заслужува Ибн-Калдун.

Кај Ибн-Калдун (1332-1406) појасно отколку кај свети Августин можеме да ја уочиме, од една страна, “субјективната”, а, од друга страна, “објективната” страна на историското движење.

Во своето дело *Пролегомена за општата историја*, Ибн-Калдун го изложил своето сфаќање на историскиот процес. Правејќи разлика меѓу епизодната историја, како наука која за предмет на истражувањето ја има историјата на одделни народи, и општата историја, која како наука “го истражува потеклото и развојот на цивилизацијата” (Ц.Е.Барнес; 1982:52), Ибн-Калдун, всушност, направил дистинкција меѓу историографскиот и филозофскоисторискиот пристап. Затоа неговата *Пролегомена* содржи една филозофија на историјата “како познание кое ги споредува природните закони на целиот човечки културен живот” (В.Винделбанд; 1978:359).

Според Ибн-Калдун, историјата е единствен, целосен, континуиран процес, кој нужно и закономерно минува низ определени степени. Во неговото учење за прв пат е присутна мислата за историјата како објективен процес кој се одвива според општи законитости, иманентни на самиот тој процес. Исто така, Ибн-Калдун бил прв мислител кој јасно го истакнал значењето на физичкиот фактор за развојот на општество. Проучувајќи ги историјата и животот на многубројните народи, тој заклучил дека климата е најважен фактор на нивниот развој. Од една страна, Ибн-Калдун, значи, ја истакнувал “објективната” страна на историското движење. Но, од друга страна, тој ја истакнувал и неговата “субјективна” страна, со тоа што сметал дека оние народи кои живеат во умерената клима се основна движечка сила на историјата (С.Тартаља; 1976:29).

Додека мислата за субјективната и објективната страна на историскиот процес, што ја наоѓаме во рамките на средновековната филозо-

фија, најприн во учењето на свети Августин, а подоцна и кај Ибн-Калдун, била сè уште неразвиена, во филозофијата на италијанскиот мислител Џанбатиста Вико (1668-1744) таа била јасно формулирана.

Принципот на историскиот субјективитет, - кој во зародиш се наоѓа во идејата на свети Августин за човекот како соучесник во создавањето на историјата, и кој, исто така, иако уште недоволно развиен, бил присутен во сфаќањето на Ибн-Калдун, дека народите со умерена клима се основна движечка сила на историјата - дури со Вико, на почетокот на 18-иот век, станал темелен принцип на филозофијата на историјата. Вико бил прв мислител кој јасно и недвосмислено ја истакнал мислата за тоа дека луѓето се творци на сопствената историја.

Во своето дело *Принципите на новата наука* Вико изградил една филозофија на историјата која се засновува врз јасната дистинкција меѓу природата и историјата, со оглед на творечкиот принцип: светот на природата го создал Бог, а светот на нациите или човечкиот свет е човечко дело.

Поставувајќи јасна граница меѓу природата и човечкиот свет, во онтолошка смисла, Вико воедно отворил и јасно го истакнал гносеолошкиот принцип, кој подоцна ќе биде еден од централните проблеми на филозофскоисториското мислење - проблемот на можноста на познание на овие две подрачја на објективната стварност. Според Вико, ние не можеме да го познаеме природниот свет. Него може да го познае само Бог, бидејќи тој го содал. Напротив, историјата можеме да ја познаеме и тоа затоа што самите сме ја правеле (Џ.Вико; 1982:122).

Викоовата идеја дека историјата е резултат на човечката дејност звучела антитеолошки. Меѓутоа, Вико, кој живеел на преминот од Средниот во Новиот век, не можел во целост да се ослободи од влијанието на тогаш сè уште владејачкото теолошко мислење. Бидејќи, според него, “иако луѓето го создале овој свет на нации . . . , сепак тој свет несомнено произлегол од еден ум често различен и понекогаш сосема спротивен и секогаш повозвишен од поединечните цели што луѓето себеси ги поставиле, па тие тесни цели, правејќи ги средства во служба на вишите цели, секогаш ги употребувал за да го зачува човечкиот род на оваа земја” (Ц.Вико; 1982:516).

Но, и покрај тоа, многумина го сметаат Вико за претходник на модерниот поим на историјата. Со својата силна афирмација на улогата на човечкиот субјективитет во историскиот процес, тој секако го означил вистинскиот почеток на нововековното сфаќање на историјата.

Според Вико, во основата на историскиот свет се наоѓа човечкиот дух. Духовното творештво е онаа човекова моќ која ја обликува историјата. Историјата на човештвото е сфатена како историја на духовната дејност. Според него, “науката претставува историја на човечките идеи, според која, како се чини, мора да проследи метафизиката на човечкиот ум” (Ц.Вико; 1982:131). Затоа филозофијата на Вико можеме да ја толкуваме и како една филозофија на културата.

Засновувајќи го своето сфаќање на историскиот процес врз дихотомијата меѓу природата и историјата, Вико во целост ја исфрлил природата од историјата, сметајќи ги за две посебни, сосема одделени подрачја на

стварноста. Поради тоа, тој човекот и го набљудувал како пред сè, духовно суштество кое го создава својот свет.

Сфаќајќи ја историјата како човечко дело, Вико истовремено во неа видел закономерен процес. Стремежот историјата да се објасни со помош на изворни закони, кој во учењето на Ибн-Калдун само се насетуваше, во Викоовата филозофија на историјата беше сосема експлицитно изразен. Неговите *Принципи* се посветени токму на барањето на таа општа законитост на историскиот тек.

Сушноста на историскиот развој, според Вико, се состои во промените на човечкото духовно суштество, односно во промените на карактерот на човечкиот дух од едно доба до друго. Тие промени не се израз на случајност, туку се случуваат нужно и закономерно. Во својот духовен развој, човештвото минува низ определени стадиуми: божествениот, херојскиот и човечкиот. Во рамките на секој од овие стадиуми човечкиот дух добива специфични карактеристики, чиј континуитет на појавувањето означува напредување во неговиот развој.

Вико историјата ја сфаќа како единствен, поврзан, целосен процес кој се одвива закономерно и нужно. Но, од друга страна, тој ги проучува историите на народите, кои, според него, исто така се одвиваат на закономерен начин. Во каков однос се тие посебни истории кон универзалниот историски тек? Според Вико, без оглед на безброј различни манифестации, историите на сите посебни народи минуваат во рамките на “вечната историја”. Неговите *Принципи на новата наука* претставуваат концепт на една

наука за таа вечна историја. Тие содржат нацрт на една општа историја, т.е. на една “идеална, вечна историја”, врз основа на чии принципи се случуваат историите на сите народи. Сите народи во својот развој условено и нужно минуваат низ божествената, херојската и човечката епоха. Периодизацијата, која се однесува на општиот историски тек, значи, се однесува и на историјата на секој посебен народ. Вико овие три фази ги споредил со фазите во животот на човекот, па, според него, секој народ во својата историја преживува детство, младост и зрело доба. Затоа, “оваа наука истовремено је опишува вечно идеалната историја која во времето ја минуват историите на сите нации од нивните извори до напредоците, стагнациите, пропаѓањата и завршетокот” (Ц.Вико; 1982:132).

Овај закономерен и нужен след на фазите во развитокот на посебните општества Вико го објаснил со помош на теоријата RICORSA, т.е. со сфаќањето за враќањето на она што веќе било: овие фази циклично се повторуваат, така што кога едно општество ќе достигне врв во својот развиток тоа пропаѓа, со што се завршува еден циклус и сè се повторува од почеток. Животот на цивилизацијата Вико го споредил со феникс (Ц.Вико; 1982:516-517). Поради тоа Вико се смета за претставник на циклизмот во историјата на филозофијата. Меѓутоа, оне што така го интерпретираат Вико не се сосема во право. Бидејќи, иако циклусите се повторуваат, тие никогаш не се повторуваат на исто ниво, туку постои постепено спирално напредување во културата на човештвото.

Историското движење Вико не го сфатил како едноставно циклично сменување на фиксираниите фази, туку и како вечно создавање ново, кое во својата основа ја има неограничената способност на развитокот на човечкиот разум. Така повторното појавување на овие фази во историскиот континуум не се случува на идентичен начин, туку во форма која се разликува од она што веќе минало. Постои, значи, определено степенување во рамките на тоа кружно движење. Поради тоа можеме да се согласиме со Колингвуд дека Викоовата идеја за историјата како кружно движење не може да се поистовети со цикличните сфаќања што ги наоѓаме во античката и ренесансната филозофија (Р.Ц.Колингвуд; 1986:84). Од иста причина, не можеме да го прифатиме оние толкувања кои Викоовото сфаќање на историјата го сведуваат на циклизмот на Ниче или Шпенглер (С.Тартаља; 1976:31), како ни мислењето на Бенедето Кроче дека на филозофијата на историјата што ја наоѓаме кај Вико ѝ недостасуваат поимите на прогресот и на единството на историскиот развиток (С.Тартаља; 1976:31).

Иако читајќи ги *Принципите* може да се забележи дека Вико детално се занимавал со прикажувањето на повторуваниот развоен тек на различните народи, па поради тоа може да се добие впечаток дека во неговото учење недостасува поимот на единствениот историски процес на човештвото, Вико бил филозоф колку и историчар и неговиот пристап бил филозофски колку и историографски. Дури, приказот на посебните истории, историите на народите, имал за цел да ги потврди двете темелни тези на

неговото филозофско сфаќање: дека историјата е човечко дело и дека, исто така, е закономерно и нужно збиднување.

Во Викоовото учење историскиот субјективитет и историскиот објективитет се сфатени премногу апстрактно и неопределено. Вико ни вели дека историјата ја создаваат самите луѓе, но не кажува ништо определено за таа дејствена, субјективна страна на историскиот процес. Од друга страна, тој тврди дека народите циклично минуваат низ одредени фази во својот развој, што се случува според општа законитост, но не ни го објаснува карактерот на таа законитост. Затоа можеме да речеме дека проблемот на односот на субјективната и објективната страна на историскиот процес во Викоовата филозофија уште не бил согледан и поставен, иако бил насетен.

Од една страна, Вико правилноста во сменувањето на фазите низ кои минуваат сите народи - настанувањето, напредувањето, стагнацијата, назадувањето и пропаѓањето и повторно враќање на почетокот - ја сфаќа како резултат на промените во природата на карактерот на народот, што се случува закономерно и нужно. Но, истовремено, од друга страна, тој го истакнува значењето на свесниот момент во обликувањето на овие фази. “Она што го предизвикало сето тоа, секако бил умот, бидејќи луѓето тоа го правеле интелегентно: и не била судбината, бидејќи тоа го правеле врз основа на избор; не бил ни случајот, бидејќи работелејќи секогаш така упорно доаѓаат до истите нешта” (Ц.Вико; 1982:517).

Вико, значи, оваа општа историска законитост не је сфаќа строго детерминистички. Тој ја отфрлува судбината, фаталноста во историскиот

свет. Но, исто така, тој ја отфрлува и случајноста. Ако луѓето имаат можност на избор, дали тоа значи дека се слободни во создавањето на сопствениот свет? Дали позицијата на Вико може да се означи како волунтаризам? Секако не, бидејќи Вико сè уште размислува во теолошки дух. Според него, Божјата провидност е таа што управува со човечките прилики.

И покрај тоа што Викоовите *Принципите на новата наука* избилуваат со места кои не се баш најјасни, тие содржат две темелни мисли за човечката историја, кои набљудувани во единство го изразуваат суштествениот, дијалектички карактер на човечката историја. Меѓутоа, иако создал филозофија која била далеку пред неговото време, оваа дијалектика Вико не можел да ја промисли и јасно да ја покаже.

Француските филозофи на 18-иот век

Тенденцијата, чиито почетоци ги наоѓаме во учењето Џанбатиста Вико, човечката историја да се објасни со принципи што ѝ се иманентни, е продолжена во француската филозофија на осумнаесеттиот век. Филозофскоисториските концепции на претставниците на француското просветителство и материјализам означуваат нова етапа во развојот на филозофијата на историјата. Тие претставуваат решителен обид за подлабоко промислување на суштината на историскиот процес, сфатен како дело на луѓето и истовремено како објективно, нужно и закономерно збиднување.

Наследените идеи за субјективната и објективната страна на историскиот процес не само што таму добиваат своја полна афирмација, туку и натаму се развиваат, со настојувањето на филозофите да укажат на чинителите што го условуваат историското збиднување. Исто така, сè повеќе доаѓа до израз универзалистичкиот пристап. Човечката историја се сфаќа како историја на човештвото, која се одвива како процес на конти-

нуирано напредување. Сè посилено искрснува проблемот на движечките сили на така сфатената човечка историја.

Иако Волтер (1694-1778), со повеќе свои историографски дела, со своите согледби на човечката историја и со тоа што прв то употребил поимот "филозофија на историјата", се смета за основач на модерната филозофија на историја, значаен поттик за развојот на филозофскоисториското мислење наоѓаме веќе во учењето на Монтескје (1689-1755). Своето филозофско сфаќање на општеството и неговата историја Монтескје го изградил врз основа на два принципа: партикуларистичкиот и универзалистичкиот. Имено, тој укажува на значајот на конкретните географски фактори за животот и развојот на некое општество. Исто така, тој зборува за значењето на економијата, како и на религијата и на традицијата, како општествени чинители кои, заедно со географскиот фактор, го сочинуваат "духот на законот" на еден народ, кој ги детерминира позитивните закони (правото). Всушност, Монтескје прв го потенцирал моментот на природната средина (кој во уште неразвиена форма го наоѓаме за прв пат во учењето на Ибн-Калдун) и на општествената средина, односно на природните и на општествените околности, како објективни, детерминаторни фактори. Можеме да речеме дека во оваа димензија на проблематиката на човечкото историско постоење неговиот пристап бил партикуларистички, т.е. историографски.

Но, од друга страна, Монтескје човечката историја ја посматра како единствен поврзан прогресивен процес. Неговиот пристап значи, во исто

време, бил во вистинска смисла филозофски. Во неговото учење недвосмислено доаѓа до израз идејата за тоа дека човекот е единствен творец на сопствената историја и дека историското збиднување е условено од човечката дејност. Исто така, во неговото учење ја наоѓаме мислата релевантна за натамошниот развој на филозофијата на историјата, за објективните закони на општествениот развој како нужни односи, како и разликувањето на законите што владеат во природата од оние што владеат во општество. Додека првите се непроменливи, овие другите, иако не зависат од божјата волја ниту од човечкиот ум, можат да се усовршуваат. (М.Кулиќ; 1985:31, Г.Зајечарановиќ; 1992:118)

Иако не успевал да проникне во суштината на историските закони, како ни да открие кој е тој општествен фактор што решавачки го детерминира животот и развојот на некое општество, Монтескје е значаен мислител, бидејќи повеќе од кој било филозоф пред него обрнал внимание на објективната страна на историското движење. Во неговото учење наоѓаме елементи на материјалистичкото сфаќање на општеството и неговата историја. Но, тоа сепак во суштина е идеалистичко учење, бидејќи проблемот на движечките сили на историјата Монтескје го решава така што ги наоѓа во субјективната сфера. Развојот на идеите, според него, е основен двигател на општествено-историскиот развој.

Не помало значење за развојот на модерната филозофија на историјата, а со тоа и за самата проблематика на субјективното и објективното во историскиот процес, има учењето на ЖанЖак Русо (1712-1778). Тоа

претставува своевиден обид подрачјето на човечката историја да се објасни тргнувајќи од темелните филозофскоисториските принципи, кои се сфатени посодржајно отколку во претходните учења.

Во основата на филозофскоисториската концепција на Ж.Ж. Русо се наоѓа неговото сфаќање на човекот. Русо прави јасна разлика меѓу животното и човекот со оглед на тоа што е тоа што го условува нивното однесување. Додека животното е суштество на инстинктите, човекот, според Русо, е свесно, разумско, волево и слободно суштество. Затоа “животното избира или отфрлува со инстинктот, а човекот со актот на слободата” (Ж.Ж.Русо; 1978:35). Тој “врз своите дејствувања влијае во својство на слободен двигател” (Ж.Ж.Русо; 1978:35).

Во случајот на Русо формата на субјективитетот, човечката волја, е воздигната до ранг на филозофскоисториски принцип - тој со неа ја објаснува историјата. Како карактеристика на човекот, тој волјата ја манифестирал отсекогаш, кај сите народи и во сите времиња, во цивилизацијата како и во епохата на дивјаштвото (во природната состојба), сретнува нејзини пројави. Затоа Русоовото сфаќање на историјата на човештвото можеме да го разбереме како историја на човечката волја.

Во филозофскоисториска концепција на Русо недвосмислено е потенциран моментот на субјективната страна во историското движење (општа волја, разум, идеи). Но, истовремено се истакнува и моментот на објективната страна: историјата е сфатена како нужно и закономерно континуирано напредување. Во основата на историското движење од нижите

кон вишите, поразвиени фази, се наоѓа општиот закон. Тој универзален закон на човечката историја, според Русо, е *прогресот*.

Според Русо, објективното, нужното и закономерното историско напредување минува низ одредени фази: од природната состојба или состојбата на природната еднаквост и слобода (дивјаштво), преку цивилизацијата како епоха на нееднаквост и неслобода (доба во кое и Русо живеел), до состојбата која ќе се оствари во иднината и која ќе претставува владеење на разумот, братството, слободата и еднаквоста, но не природно, туку општествено, како повисок тип еднаквост, кое се остварува со општествениот договор.

Во природната состојба, или во состојбата на природната еднаквост и слобода, луѓето по многу нешта личеле на животните. Но, она што суштествено ги изделувало од животинскиот свет, што им давало предност во однос на животните и што овозможило историско напредување, е нивната способност (духовно) да се усовршуваат и натаму да се развиваат. Таа способност, според Русо, станала причина за нееднаквоста. Нееднаквоста “речиси непостоечка во природната состојба, јакне и расте со развитокот на нашите способности и со напредокот на човечкиот дух, и конечно станува трајна и законита со воспоставувањето на сопственоста и законите” (Ж.Ж.Русо; 1978:71).

Како резултат на усовршувањето на човечкиот разум, меѓу луѓето настанало и цивилизираното општество, како општество на нееднаквоста меѓу нив. Решавачка улога во тоа имала појавата на приватната сопствен-

ност. Како Русо го објаснува нејзиното потекло? Според неговото мислење, оној човек кој прв оградил парче земја и рекол: “Ова е мое”, а другите луѓе му поверувале, бил творец на приватната сопственост, а со тоа и “вистински основач на цивилизираното општество” (Ж.Ж.Русо; 1978:51).

Настанувањето на општествената сопственост, значи, на една општествена појава, Русо го објаснил со помош на човечката волја, со свесна човечка одлука. Но, тоа не значи дека појавата на приватната сопственост била случајна. Напротив, според Русо, приватната сопственост настанала нужно и закономерно во определен историски момент, кога за тоа постоеле определени претпоставки. Условот за настанувањето на приватната сопственост Русо го нашол во постоењето на идејата на приватната сопственост. А таа во човечкиот дух не се создала одеднаш и случајно, туку како резултат и продолжение на претходниот развој на идеите кои сукцесивно се раѓале. Идејата на приватна сопственост се создала во човечкиот дух во оној момент кога бил достигнат определен степен во развојот на знаењето, како и во развојот на вештините и воспитувањето, т.е. пренесувањето на тоа знаење.

Русо причините за настанувањето на приватната сопственост ги толкува на идеалистички начин. Но, со тоа што укажува на нејзиното значење за развојот на општеството и што ја истакнува нејзината улога во историскиот процес, Русо мошне се доближил до материјалистичкото сфаќање на историјата.

Иако човечката историја ја сфаќа како непрекинат прогресивен процес, Русо во тој процес го согледува и моментот на назадувањето. Појавата на приватната сопственост доведе до развојот на науката, уметноста и културата - на човечкиот дух воопшто, но во исто време доведе до опаѓање на моралот и слободата. Русо, значи, ја истакнал не само позитивната, туку и негативната страна на историското движење. Во Русоовото сфаќање на историското напредување како двоен, позитивно-негативен процес, како процес кој е напредок и истовремено назадување, наоѓаме елементи на дијалектиката.

Во однос на Русоовото сфаќање на субјективната и објективната страна на историскиот процес, становиштето на француските материјалисти претставува, според нас, чекор напред и истовремено чекор назад во развојот на филозофскоисториското мислење. Чекор напред, дотолку што во нивните учења историскиот субјективитет и историскиот објективитет се посодржајно и поконкретно промислени. Чекор назад, бидејќи нивната мисла содржи елементи на вулгаризирано сфаќање на историјата.

Како и Русо и другите просветители, и француските материјалисти последната причина на сите историски движења ја наоѓаат во субјективната сфера, т.е. во идеите и разумот. И тие исто така го пренагласуваат значењето на просветувањето за историскиот развој. Но, тие говорат и за улогата на единичните (индивидуални) субјекти во историјата, што претставувало значаен напредок во развивањето на принципот на историскиот субјективитет. На пример, во учењето на Холбах (1723-1789) ја наоѓаме

мислата за улогата на водачите во историјата која тој ја преценува. Исто така, за да ги објасни историските збиднувања тој се повикува на карактерот на некоја жена или на лошото варење кој некој монарх, што претставува крајно упростено сфаќање на историското движење.

Сфаќајќи ја, од друга страна, човечката историја како нужно и закономерно збиднување, француските материјалисти историските законитости ги интерпретирале строго детерминистички и фаталистички, сведувајќи ги при тоа на природните механички закони. Поради тоа нивното сфаќање на историскиот објективитет (историјата како објективно закономерно збиднување) претставува чекор наназад во однос на Русоовото, во кое наоѓаме елементи на дијалектичкото мислење. Меѓутоа, наспроти тоа, нивното учење претставува натамошен степен во развојот на проблематиката на општествено-историскиот развој, бидејќи ја содржи мислата за општествената условеност на човекот, за зависноста на неговите идеи (“мненија”) од општествената средина. Нивната теорија на општествена средина претставува обид да се објаснат идеите на луѓето со помош на социјалните фактори или, со други зборови, “субјективната страна” на човечката историја да се објасни со “објективната страна”.

Човекот со своите идеи, според нив, се формира под влијание на целосното делување на општествената средина. А под општествената средина тие ги подразбираат воспитувањето, политичкиот систем (формата на владеењато), законодавство. Политичкиот систем зависи од законодавството, а ова од идеите (“мненијата”) на луѓето. Така претставниците на

материјалистичката француска филозофија на 18-иот век го затвориле кругот: општествената средина ги определува идеите на луѓето, а тие ја определуваат општествената средина. При тоа, поимот на општествената средина е сфатен премногу статично.

Концепцијата на општественоисторискиот развој што ја изградиле француските материјалисти можеме да ја окарактеризираме како механицистичко-материјалистичка доколку тргнуваме од нивното сфаќање на историскиот објективитет, т.е. од карактерот на историските законитости, па затоа можеме да заклучиме дека во неа нема место за човекот како дејствен субјект кој слободно ја создава својата историја. Доколку сите промени се случуваат според механичките закони тогаш “субјективниот фактор” не може ни малку да влијае врз историскиот тек. Но, бидејќи проблемот на движечките сили во историјата, проблемот на последната причина на сите промени, француските материјалисти го решаваат така што таа последна причина ја наоѓаат во сферата на историскиот субјективитет (идеите, разумот, знањето), филозофскоисториското сфаќање на француските материјалисти има, сепак, битно идеалистички карактер.

Дека идеите (“мнението”) на луѓето влијаат врз текот на историскиот развој не може да се негира. Но, она што при тоа се покажува како проблем е неопходноста да се согледа дека самиот процес на настанувањето и развојот на идеите има своја законитост и нужност. Каде се таа наоѓа? Ова филозофскоисториско прашање кое се однесува на законитоста на развојот на сферата на човечките идеи во зачеток прв пат го наоѓаме во

учењето на француските материјалисти од 18-иот век, поточно во концепцијата на Хелвециус (1715-1771), кој, како што забележал Плеханов, насетувајќи дека таква нужност постои, ја искажал мислата дека “развиток на знаењето (а според тоа и на ‘мненијата’ воопшто) се потчинува на извесни закони и дека постојат некакви непознати причини кои го определуваат.” Со тоа Хелвециус “поставил пред филозофијата на историјата . . . нова и мошне важна задача: да се откријат непознатите причини кои го определуваат текот на развиток на мненијата” (Г.В.Плеханов; 1967:375).

Во учењето на француските материјалисти, поради присуството на строгиот детерминизам, проблематиката на противречната суштина на историското движење добила форма на неразрешлива антиномија. Не согледувајќи ја, од една страна, специфичноста на човечката историја во однос на природата, а, од друга страна, пренагласувајќи го моментот на токму специфичната човечка карактеристика (свест, разум), овие филозофи се заплеткале во противречност за која, се чини, не биле свесни. Затоа, иако во нивното учење е имплицирана мислата за противречниот карактер на историскиот процес, во него уште не наоѓаме решителен обид за надминување на таа противречност. Впрочем, ни самата проблематика на субјективното и објективното во човечката историја уште не била развиена во онаа мера во која би го содржала аспектот на односот на историскиот субјективитет и историскиот објективитет. Уште проблемот на “субјективната” и “објективната” страна на историскиот процес не бил согледан и поставен како меѓусебен однос, туку и двете се промислувани одделно, како

две посебни страни на човечката историја. “Големото прашање” на филозофијата на историја уште не било јасно изразено.

Навистина, проблемот на односот меѓу она субјективното и она објективното во човечката историја присутен е, во зачетокот, и кај француските материјалисти, во нивното воспоставување на релацијата: општествените околности - идеите, како и во согледувањето дека зад идеите, како решавачки движечки сили на историјата, се наоѓаат некакви непознати објективни причини кои ги определуваат. Исто така, овој проблем е присутен и во нивното сфаќање на историската нужност.

Врз основа на тоа што, пренагласено, ја истакнуваат улогата на некои форми на човечката активност во остварувањето на историскиот напредок (просветувањето, воспитувањето, дејноста на водачите) не може да се заклучи дека претставниците на француската материјалистичка филозофија на 18-иот век го согледувале моментот на практиката како суштествена карактеристика и дека човекот го сфатиле како практично суштество. Тие уште не го согледале значењето на “дејствената страна” на човечката историја. Нивната филозофскоисториска концепција не е активистичка, туку, напротив, крајно пасивистичка.

Иако во учењето на француските материјалисти уште не наоѓаме јасно изразен обид за надминување на антиномијата меѓу субјективното и објективното во историскиот процес, тој сепак во извесна смисла е присутен во нивното сфаќање на релацијата човекот - историскиот објективитет (историски законитости, општествена средина), чија смисла може да се

разбере само ако се има предвид нивната контемплативистичка и пасивистичка концепција на човекот и врз неа втемеленото становиште на односот субјект-објект. Иако уште неразвиен како темелен филозофскоисторискиот проблем во форма на “големото прашање на филозофијата на историјата”, проблемот на односот субјект-објект, значи, е присутен во нивното учење и мислен на определен начин.

Како што на гносеолошки план му е даден примат на објектот, а не на субјектот, и на планот на човечката историја примат му е даден на историскиот објективитет: во општественоисторискиот живот човекот во целост му е подреден на дејствувањето на историските законитости, како и на дејствувањето на општествена средина. Односот човекот - историскиот објективитет сфатен е упростено, како еднонасочна релација, при што е апсолутизирана “објективната страна”. Механичкиот материјализам “објаснува само однадвор кон внатре и дозволува само околностите да дејствуваат врз луѓето, а не и луѓето врз околностите” (Е.Блох; 1975:392). Оваа тенденција на апсолутизирање на едната или на другата страна на историскиот процес во решавањето на “големото прашање на филозофијата на историјата” ќе биде уште посилено изразена во натамошниот развој на филозофскоисториското мислење.

Од аспектот, пак, на односот субјект-објект, односот на човекот и историскиот објективитет, учењето на француските материјалисти “се приближува” кон објективната страна, поради што можеме да го окарактеризираме како објективистичко. Од друга страна, од аспектот на

движечките сили на човечката историја, ова учење тој проблем го решава така во сферата на човечката субјективност, а не во сферата на историскиот објективитет. Меѓутоа, тоа поради тоа не е субјективистичко, бидејќи тој субјективен движечки и детерминаторен принцип на историското движење не е промислуван како дејност на човечкиот субјект, туку како изолирана самостојна сфера, која има сосема независно постоење во однос на човечкиот реален субјективитет. Поради тоа проблематиката на антиномијата на субјективното и објективното во историскиот процес не можела ни да биде темелно промислувана. Таа ќе биде поставена и решавана како клучен филозофскоисториски проблем дури откако “дејствената страна” на човечката историја, т.е. дејноста на човечкиот субјект, е воздигната во ранг на темелен филозофскоисториски принцип. Тоа епохално поместување во филозофското мислење на историјата го наоѓаме во германската класична филозофија, најпрвин во учењето на И. Кант.

Имануел Кант

Кантовата филозофија на историјата е составен дел на неговиот филозофски систем. Поради тоа пристапот на Кант (1724-1804) кон темелната филозофскоисториска проблематика, кон проблематиката на субјективното и објективното во историскиот процес, можеме адекватно да го разбереме само доколку ја имаме предвид целината на неговото учење. Иако со проблемите на филозофијата на историјата се занимавал многу помалку отколку со другите филозофски проблеми, па не напишал некое обемно филозофскоисториско дело од таа област, Кант изградил една филозофија на историјата која е неодделива од неговиот субјективен идеализам. Своето сфаќање на историјата Кант го изложил во неколку помали трудови, особено во *Идејата за општа историја насочена кон остварувањето на светски граѓански поредок* и *Претпоставувања за почетокот на историјата на човештвото*.

Врз обликувањето на Кантовото филозофскоисториско мислење влијаело просветителството, коешто тој го продолжува, а особено идеите на Русо, Волтер, како и на Хердер (1744-1803). Меѓутоа, тој нив не ги прифатил

во целост, така што може да се рече дека Кантовото сфаќање на историјата претставува, од една страна, натамошен развоток на просветителската филозофија, а, од друга страна, нејзина спротивност. Исто така, во Кантовото сфаќање на историската проблематика можеме да го уочиме и влијанието на Томас Хобс (1588-1679).

Во рамките на својата филозофија Кант го поставил приматот на практичниот ум над теорискиот, на практичната филозофија над теориската, значи на дејствениот субјект над гносеолошкиот субјект, правејќи со тоа радикален пресврт во однос на дотогашната нововековна филозофија. Имајќи го предвид тоа, можеме да го сфатиме значењето на Кантовата не само етика и политичка филозофија, туку и на неговата филозофија на историјата за натамошниот развоток на хуманистички ориентираната филозофија. При тоа, секоја од овие дисциплини можеме да ја разбереме само во поврзаноста со другите две, бидејќи тие во своето единство ја изразуваат суштината на Кантовото практично-филозофско становиште.

Во средиштето на Кантовата филозофија се наоѓа субјектот, а не објектот. Во својот обид да ја надмине антиномијата на субјективното и објективното, тој тргнува од субјектот, но не од теорискиот, спекулативниот, туку од дејствениот, активниот субјект. Човекот како субјект е оној творечки принцип кој го конституира светот на сопственото искуство - како подрачје на (сетилната) природа, така и како свој, човечки свет. Развивајќи ја филозофијата на дејствениот субјект, Кант за прв пат во историјата на филозофијата јасно и недвосмислено ја истакнал “дејствената страна” на

човечката историја и, воздигнувајќи ја во ранг на темелен филозофскоисториски принцип, дефинитивно ја зацврстил идејата за човекот како *творец на сопствената историја*.

Кант е зачетник на она мислење во филозофијата кое “субјективната страна” на историјата ја промислува како дејност на човекот, која не е ништо друго туку процес на неговото создавање на сопствениот свет и во исто време на неговото самоостварување. Прв пат историскиот процес е согледан во димензијата на слободното самопроизведување на човекот со помош на своето сопствено дело. Експлицитно покажувајќи во што се состои суштината на човечкото историско постоење, Кант ги поставил темелите на радикално новото сфаќање на човечката историја, особено на нејзината “субјективна страна”. Како е мислен субјектот во Кантовото филозофскоисториско сфаќање?

Додека принципот на историскиот субјективитет во дотагашните филозофски концепции на историјата бил неразвиен, бидејќи “субјективната страна” на историјата била сфаќана премногу неопределено или упростено, во Кантовото мислење субјективната страна е човекот, чија суштинска определба е дејноста. Субјектот-човекот е умно, волево, дејствено и морално суштество. Дејствувањето во Кантовото учење е мислено како морално дејствување, па создавањето на човечката историја не треба да се сфати поинаку отколку како остварување на човековата морална суштина. Поради тоа Кантовата филозофија на историјата е битно етички втемелена.

Во согласност со својата дуалистичка концепција на светот, Кант и самиот субјект, човекот, го сфаќал дуалистички. Расцепот на појавата и суштината (феноменот и ноуменот), на нужноста и слободата, на сетилноста и умот, на битието и вредностите, Кант го пренесува и врз највнатрешната структура на човековото суштество. Оваа располовеност на човекот се огледа во неговите спротивни и непомирливи карактеристики.

Човекот, според Кант, е емпириско суштество. Како такво, тој му припаѓа на природниот свет и живее според природните закони. Но, човекот е (и) пред сè умно суштество, кое му припаѓа на интелегибилниот свет. Како умно суштество, тој живее “според законите, кои, бидејќи се независни од природата, не се емпириски, туку основа имаат единство во умот” (И.Кант; 1981:106). Умното суштество “не му се покорува на ниеден друг закон освен на оној што тоа истовремено самото го поставува” (И.Кант; 1981:82).

Кант, значи, разликува два вида закони: законите на природата и законите на слободата (И.Кант; 1981:15). Првите се однесуваат на објективитетот во целина, т.е. на сетилниот свет, природата. Другите, пак, се однесуваат на внатрешноста на самиот субјект, на сферата на интелегибилното, натсетилното.

Но, не треба да се заклучи дека природните закони во Кантовото мислење се сфатени како нешто што ѝ е иманентно на самата природа, бидејќи, според Кант, умот како чист разум е законодавец на природата, па ѝ ги пропишува на природата законите, што ги конструира. Ова законодавство Кант го означува како каузалитет на природната нужност или “меха-

низам на нужноста”. Во практичната сфера, меѓутоа, умот е законодавец од сосема друг вид. Во сферата на субјективитетот практичниот ум го конструира законодавството кое Кант го означува како каузалитет со помош на слободата или “каузалитет со волјата” (И.Кант; 1981:107). Додека теорискиот ум со своите законодавни моќи го определува предметот, надворешноста, природниот објективитет, практичниот ум се определува самиот себеси.

Човечките постапки, според Кант, од една страна, се детерминирани од надворешните, а, од друга страна, од внатрешните причини. Како дел од сетилниот свет, како егзистенција, човекот се однесува нагонски како и секое друго природно суштество. Но, како умно суштество, како дејствено-морално суштество, човекот се однесува според внатрешните причини кои се наоѓаат во него самиот: “Значи, сите мои акти како акти на простиот член на светот на разумот мораат да бидат сосема сообразни на принципот на автономијата на чистата волја; а како акти на простиот дел на сетилниот свет би морале да се сфатат целосно сообразни на природниот закон на желбата и наклоноста, значи сосема сообразни на хетерономијата на природата” (И.Кант; 1981:107). Полето на сетилниот свет е поле на апсолутната нужност. Природниот детерминизам Кант го сфатил строго детерминистички и механицистички. Спротивно, подрачјето на моралното дејствување според принципот на чистата волја е подрачје на умот и слободата.

Кант своето сфаќање, па значи и својата филозофскоисториска концепција, ги изградил врз темелот на апсолутното разделување и противставање на сферата на природата и човечката сфера. Затоа што битието, целиот предметен свет, го сфатил како “универзален механизам на природата во кој владее законот на каузалитетот” (М.Кангрга; 1986:62), а подрачјето на човечкиот свет, човечкото историско постоење, како поле на дејност, а оваа како морална дејност, дихотомијата природа - историја е поставена како дихотомија меѓу нешто нечовечко (не-човечко битие) - човечки избор и вредност.

Во природата нема никаква дејност. Дејноста, за Кант, е само дејност на умно суштество, на човекот-субјектот според своите сопствени човечки, практични (морални) закони. Подрачјето на човечката историја е, значи, подрачје на моралноста, која Кант ја сфатил во смисла на “умна самоопределба на волјата според моралниот закон” (М.Кангрга; 1980:41).

Субјектот на историјата е сфатен како морален субјект, т.е. како морално суштество, морална личност, која според принципот на спонтаноста или слободата на волјата создава подрачје на еминентно човечко постоење (подрачје на моралноста), изградувајќи се во исто време самата себеси.

Историското движење, кое Кант прв пат во историјата на филозофијата го мисли како процес на самопоставувањето и самонастанувањето на човекот, се збиднува во сферата на моралната дејност, во чија, пак, основа се наоѓа волјата. Волјата Кант ја сфатил како дарба на луѓето - умни

суштества, т.е. како “способност сами од себе да се решаваме на дејствување СОГЛАСНО СО ПРЕТСТАВАТА ЗА ИЗВЕСНИ ЗАКОНИ” (И.Кант; 1981:71-72).

Претпоставка на нашето морално дејствување е автономијата или слободата на волјата. Волјата е слободна ако се определува самата себеси, т.е. доколку претставува закон на самата себеси (И.Кант; 1981:90). Волјата, според Кант, “е еден вид каузалитет според кој тој може да дејствува независно од туѓите причини кои го ДЕТЕРМИНИРААТ” (И.Кант; 1981:97), т.е. согласно со законите од посебен вид - моралните закони.

Воздигнувајќи ја слободната волја во ранг на филозофскоисториски принцип, Кант всушност го прифатил и го усвоил Русоовото сфаќање на волјата, со тоа што во неговото учење таа добила етичка втемеленост.

Кант разликува субјективна и објективна волја и субјективен и објективен принцип на дејствување. Она што ја детерминира самата волја, според Кант, е практичкиот принцип. Субјективната волја е волја на поединечен субјект, чија “определена причина” е максимата, како субјективен практички принцип. Максимата “содржи практичко правило кое умот го определува сообразно со условите на субјектот” (И.Кант; 1981:62) и затоа “претставува принцип според кој субјектот ДЕЈСТВУВА” (И.Кант; 1981:62). Секој човек, секогаш, во секое време, дејствува според некоја максима или принцип. За разлика од животното, чие дејствување или однесување е водено со инстинкт, човекот е свесно (умно) суштество и затоа неговата дејност е определена од некоја содржина на свеста. Да се дејствува според

максима значи човекот секогаш да дејствува според некоја одлука, или според цел, идеја, идеал, задача што сака да ги оствари.

Доколку целта ја поставува чистиот ум, тогаш таа претставува објективна причина за самоопределба на волјата, па затоа мора да важи за сите умни суштества подеднакво (И.Кант; 1981:72). Додека субјективните цели се засновуваат врз побудите, објективните цели зависат од поттиците или мотивите “кои важаат за секое умно суштество” (И.Кант; 1981:71). За разлика од максимата како субјективен принцип на дејствувањето, која ја определува поединачната, субјективната (емпириска) волја, практичниот закон, т.е. моралниот закон претставува објективен принцип на дејствувањето. Тоа е принцип на секоја човечка волја, па претставува општа законодавна волја (И.Кант; 1981:78). Моралниот закон, значи, е “објективен принцип кој важи за секое умно суштество и претставува принцип според кој субјектот ТРЕБА ДА ДЕЈСТВУВА, т.е. претставува еден императив” (И.Кант; 1981:62).

Во Кантовото мислење дистинкцијата на субјективното и објективното (целта, волјата, практичниот принцип) не треба да се сфати како дистинкција меѓу нешто внатрешно (свест, ум) и нешто надворешно во однос на субјектот, меѓу нешто реално, предметно, што однадвор ја детерминира волјата, и дејствувањето на субјектот. Овде субјективноста е она што се наоѓа во сферата на емпириското, единичното, случајното и релативното, значи, партикуларитет, додека наспроти тоа е објективноста како општост. Објективно е она што е општо и затоа нужно, што, значи, има универзално

важење. Кантовата објективност не е нешто што постои надвор и независно од свеста на субјектот, туку ѝ припаѓа на свеста, на практичниот ум.

Бидејќи Кантовиот морален закон претставува еден принцип кој има форма на императив или заповед и поради тоа, ја структурира сферата на нормативното, а не на реалното, вредностите, а не битието, неговото остварување ѝ припаѓа на иднината. Вредностите ја карактеризираат свртењата кон иднината, значи етичката концепција, според нас, имплицира една филозофија на историјата.

Така, Кантовата етичка концепција се наоѓа во неразделна поврзаност со неговата филозофскоисториска концепција, која тој ја изградил врз дихотомијата она што треба - она што е. При тоа, во неговата конструкција на историскиот континуум временските димензии сегашноста и минатото ни од далеку не ја добиле онаа релеванција што ја доби иднината.

Кант, во духот на просветеноста, историјата ја сфаќа како целосен процес на непрекинато напредување во развитокот на човечкиот род, при што во неговата филозофија на историјата овој процес е интерпретиран етички. Имено, тој смислата и целта на историското движење је гледа во непрекинатиот процес на моралното усовршување на човекот. Историскиот прогрес се огледа во остварувањето на моралниот закон, значи, во остварувањето на моралната слобода како крајна цел.

Кантовата филозофскоисториска концепција битно е телеолошка, бидејќи, според оваа концепција, историското движење има цел. Како што моралната дејност на секој човек е целесообразна, така и самиот историски

процес е целесообразен. Во што се состои целосообразноста на човечката историја? Целта на историското напредување, според Кант, е развитокот на човештвото во состојба на целосен ум, т.е. на потполна слобода. Сместата и целта на човечката историја се наоѓа во развивањето на човечките скриени способности. Затоа историското движење се одвива во таа насока. Бидејќи ови идеали можат да се оствараат само во едно совршено државно уредување, целта на историското напредување е, исто така, и реализирање на такво уредување, а тоа, според Кант, е граѓанското општество (држава).

Кант човечката историја ја сфатил како запис за одвивањето на планот на природата. Остварувањето на целта на историското движење не е ништо друго туку “извршување на еден скриен план на природата” (И.Кант; 1974:36). Средство со кое природата при тоа се служи е антагонизмот, под кој Кант ја подразбира “неопштествената општественост на луѓето, т.е. нивната склоност да стапат во општество, која, меѓутоа, е поврзана со општиот отпор кој постојано се заканува да го разедини тоа општество” (И.Кант; 1974:32).

Кантовата мисла за антагонизмот, како средство со чија помош природата ја остварува својата цел, за двете меѓусебно противставени тенденции, го имплицира ставот за противречноста како објективен движечки принцип на историјата. Но, иако поимот на антагонизмот, како го сфаќа Кант, претставува еден од најзначајните поими на неговата филозофскоисториска концепција, Кант сè уште бил далеку од тоа да ја согледа стварната, објективната противречност, која се наоѓа во основа на историското

движење и, затоа, да го прикаже историскиот тек како објективен дијалектички процес.

Бидејќи Кантовата филозофскоисториска концепција не е резултат на неговото промислување на дијалектиката на реалниот историски тек, туку претставува едно становиште втемелено врз принципот *a priori*, идејата за остварувањето на скриениот план на природата не можеме да ја протолкуваме во смисла на сфаќањето за постоење на некоја објективна, внатрешна нужност, за некоја закономерност иманентна на самиот историски процес, во кој човекот-субјектот се појавува дури како средство или објект, инструмент за остварување на крајната цел. Тоа би му противречело на Кантовиот субјективизам. И самиот Кант, во духот на својот агностицизам, не тврди дека целесообразноста на природата навистина постои, туку дека само се претпоставува. “Ако . . . смееме да претпоставиме”, пишува Кант, “дека природата дури ни во играта на човечката слобода не постапува без план и крајна намера, таа идеја сепак би можела да стане употреблива; па иако сме ние премногу кусогледи за да проникнеме во тајниот механизам на нејзината творба, сепак таа идеја би можела да ни послужи како црвена нишка на АГРЕГАТОТ на човечките акти, кој инаку е без план, барем во целина да го прикажеме како СИСТЕМ” (И.Кант; 1974:38).

Кант, значи, не мисли и не тврди дека внатре во самото историско движење постои некаков реален дух (природа) кој свесно прави план, според чие извршување ова движење нужно се одвива, туку во своите

филозофскоисториски разгледувања тргнува од тоа небаре постои скриениот план на природата. Нему идејата за целосообразноста на природата, како некоја а ргог црвена нишка на историско движење, би требало да му послужи како инструмент на филозофската обработка на светската историја, т.е. како средство за конструирање на историски континуум. Во Кантовото мислење принципот на целесообразноста е поставен во форма на регулативна идеја на самиот историски процес и, воедно, на човечката (морална) дејност.

Според Кантовото филозофскоисториско сфаќање, историјата е бесконечно приближување кон моралното совршенство. Историскиот процес е непрекинато напредување кон подоброто и секој човек треба, според своите моќи, да придонесе на тоа општо напредување.

Како и Русо, и Кант разликува природна состојба и состојба на цивилизација. Но, за разлика од Русо, кој за природната состојба мисли позитивно, Кант мисли негативно. Според него, периодот во кој човечкиот род се наоѓал во природната состојба, е период на суровост, бруталност, дивата страст и злото. Историјата почнува со актот на минувањето на човечкиот род од состојбата на “суровост на едно чисто животинско суштество во човештво, од дупка на инстинктот, под водство на умот, со еден збор: од состојбата под старателство на природата во состојба на слободата” (И.Кант; 1974:75-76). Кант, значи, не го идеализира првобитниот човек како Русо, туку, напротив, ги истакнува неговите неморални особини. За разлика од историјата на природата која почнува од доброто, бидејќи е Божје дело,

“историјата на СЛОБОДАТА почнува од злото, бидејќи е дело на ЧОВЕКОТ” (И.Кант; 1974:76).

Ова движење кон подоброто, кон моралното совршенство или, со други зборови, кон остварувањето на скриениот план на природата, не значи во исто време и зголемување на среќата на единката. Напредокот во моралниот и културниот развој на човечкиот род не значи и напредок во развојот на индивидуата (И.Кант; 1974:76).

Во Кантовата филозофски-историска концепција проблемот на субјективитетот е промислуван во смисла на општиот субјект и во смисла на поединечниот субјект.

Кант историјата ја сфатил универзалистички: како историја на светот, т.е. како процес на напредување на човештвото. При тоа, субјектот на историјата - човештвото е мислено премногу апстрактно: не во смисла на множество, не како собир или сума на живи, емпириски луѓе во сегашноста или во минатото, туку како поим на сеопштост, т.е. како човечки вид, род, човек воопшто, кој дури треба да стане, значи, етички постулиран субјект, човек мислен од иднината, нешто идеално, како реализирана човечност или морално совршенство.

И единичниот субјект - човекот како индивидуа е мислен апстрактно. Иако кај Кант ја наоѓаме идејата за стремезот на луѓето да живеат во општеството, во неговото учење човекот уште не бил сфатен како суштество на заедницата, како суштество кое се наоѓа во меѓусебни односи со други луѓе, туку како изолиран идеален субјект, како осамено, самодо-

волно морално суштество, чие (морално) дејствување е определено од моралните закони.

Во Кантово учење субјективната страна на историјата - човечкиот субјективитет е сфатен како чиста, апсолутна (без-објектна) субјективност. Човекот е сведен на внатрешност, т.е. на свест (ум). И кај Кант, како и во сите “доследни идеалистички филозофии . . . доаѓа до хипостазирано фетишизирање на умот” (Ѓ.Лукач; 1980:86).

Затоа и “дејствената страна” на човечката историја - човечката практика, која Кант ја сведува на морална дејност, на највисоки облици на моралноста, морала да биде мислена апстрактно. Кант не го интересира практиката како конкретно морално дејствување на луѓето, значи, како историски реалитет, туку како инструмент на тоа дејствување. Тој не расправа за тоа што е самото дејствување, туку за тоа како тоа е можно, за принципите или постулатите на моралната практика. Така во Кантовото мислење постои практиката како “МОРАЛНО-ПОСТУЛАТОРНА ПРАКТИКА која реално се ‘практицира’ само самата себеси како чиста мисла, како чисто ‘треба’ или ‘она што треба’ (Sollen)” (М.Кангрга; 1980:62).

Наспроти апстрактно сфатената “субјективна страна” на историскиот процес, Кант ја поставил исто така апстрактно сфатената “објективна страна”, историскиот објективитет. Ноуменалниот историски реалитет и моралната свест (практичниот ум) се поставени како две апсолутно спротивни и противставени страни.

Кант, донекаде, го субјективизира објективното во таа смисла што поимот на законот га сфаќа субјективистички, т.е. го сведува на моралните закони, кои притоа не ги сфаќа како нешто објективно, нужно, иманентно на моралната практика, туку како содржина на свеста. Така сфатените морални закони не претставуваат, меѓутоа, субјективен одраз на објективно постоечките законитости кои дејствуваат во сферата на моралното дејствување на луѓето, не се резултат на познанието на објективните, нужни, суштествени врски и односи кои го конституираат подрачјето на моралната практика, туку претставуваат нешто што на секој субјект му е дадено а priori и како такви имаат нужно и општо важење. Овие морални закони имаат апстрактно општ и нужен карактер дотолку што “со тоа што важат за мене како општи eo ipso мораат да бидат мислени како закони кои важат и за сите други умни суштества” (Ј.Хабермас; 1986:36).

Но, Кантовото становиште не е апсолутно субјективистичко. Објективитетот не е во целост субјективизиран, растворен во субјектот, не е без остаток сфатен како продукт на човечкиот субјективитет. Наспроти феноменалниот свет, продукт на свеста на субјектот, се наоѓа ноуменалниот свет (природниот и историскиот реалитет), кој му е недостапен на субјектовото познание. Така во Кантовото учење антиномијата на субјективното и објективното во историскиот процес останала ненадвладена. Во рамките на својот дуалистички филозофски систем Кант и не можел да ја превладее.

Јохан Готлиб Фихте

Кантовото воздигнување на “дејствената страна” до ранг на темелен филозофскотеориски принцип претставувало израз на тогашните револуционерни збиднувања, чиј носител била француската граѓанска класа. Иако, живеејќи во општество кое сè уште не било зафатено со епохални политички процеси, всушност, бил само пасивен набљудувач на големата француска буржоаска револуција, Кант ја сфатил далекусежноста што таа ја претставувала на светската историска сцена. Тој ја разбрал смислата на тенденциите и перспективите кои се отворени и афирмирани со револуционерните политички збиднувања. Епохалната смисла и значај на француската револуција Кант, меѓутоа, не ги видел во стварните политички збиднувања, туку во тоа “што таа на дело го докажала и го потврдила напредувањето на човечкиот род кон подоброто, како негово изворно определување, што ја разоткрила моралната обдареност на човештвото и ја обелоденила можноста за соединување на природата и слободата според принципите на правото” (Д.Баста; 1974:10).

Кантовата филозофија на историјата (како и неговата политичка филозофија) теориски ја изразила супстанцијалноста на француската граѓанска револуција. Оваа широко прифатена констатација би можела уште повеќе да се однесува на Фихтеовата филозофскоисториска концепција.

Јохан Готлиб Фихте (1762-1814) бил прогресивен и ангажиран мислител, кој со својата активност многу придонесол за подоброто разбирање и прифаќање на идеите и вредностите на француската револуција. И со тоа што напишал дело посветено на револуционерните збиднувања во Франција (*За француската револуција*) Фихте покажал дека недвосмислено и решително стои на страната на напредните стремежи на германската буржоазија, поради што го нарекувале германски јакобинец.

Додека Кантовата филозофија претставувала мисловен израз, од една страна, на прогресивните политички промени на неговото време, а, од друга страна, на немоќта на германските пургери, поради што констатацијата дека таа ја изразува супстанцијалноста на француската револуција можеме да ја прифатиме како делумно точна, кога се работи за Фихте, оваа констатација може да се прифати во целост. Фихте, впрочем, својата филозофија ја изградил инспирирајќи се токму со револуционерната практика на француската буржоазија.

Како и Кантовата, и Фихтеовата филозофија е втемелена врз сфаќањето на човекот како слободно суштество. Но, поимот на слободата кај Фихте имал далеку подлабоко значење отколку кај Кант. Додека Кант

слободата ја сфатил како постулат, регулативна идеја, за Фихте таа претставува факт. Најдобар доказ на можноста на човечката слобода Фихте ја нашол во искуството на француската револуција.

Категоријата на слободата е централна категорија на Фихтеовиот филозофски систем, поради што него можеме да го сфатиме, а тако го сфаќал и самиот Фихте, како систем на слободата или како *филозофија на слободата*. Изградувајќи го своето филозофско сфаќање врз темелот на принципот на слободата, Фихте одел кон тоа да ги открие условите и можностите за нејзината реализација. Тој, значи, не прашува дали слободата е можна, туку - како е таа можна?

Во Фихтеовиот филозофски систем проблемот на слободата не е промислуван само како факт, т.е. според реалната, општествено-историска содржина, туку и како апсолутно својство на субјектот. Слободата е сфатена како метафизички принцип на практичниот ум. Затоа во Фихтеовата филозофија наоѓаме, всушност, концепција на слободата како метафизика на слободата. Врз темелот на трансцендентално-метафизички сфатениот поим на слободата Фихте ја изградил својата филозофија, која претставува специфичен тип дијалектика, во чии рамки го изложил своето сфаќање на односот субјект-објект, па, следствено, и сфаќање на субјективното и објективното во историскиот процес.

Бидејќи Фихтеовото сфаќање на историјата претставува интегрален дел на неговиот филозофски систем, смислата и суштината на ова сфаќање и, во негови рамки, Фихтеовиот пристап кон решавањето на антиномијата

на субјективното и објективното во историското движење можеме адекватно да го разбереме единствено доколку гу имаме предвид основните поставки на неговата филозофија.

Својот филозофски систем Фихте го развил тргнувајќи од Кант И, во исто време, врз критика на Кант. Како и Кант, и тој проблемот на односот субјект-објект го решава во духот на субјективниот идеализам - субјектот е творец на објектот. Но, развивајќи ја таа идеја, Фихте оди понатаму од Кант. Фихте смета дека во решавањето на филозофските проблеми треба да се тргнува од еден единствен принцип, а не од два меѓусебно противречни принципа, како што направил Кант. Според него, тој единствен принцип е слободата. Поради тоа тој го критикува Кантовиот дуализам и неговата претпоставка за постоење на “стварта по себе”. Според Фихте, доколку би прифатиле постоењето на “ствар по себе”, т.е. на објективна стварност независна од свеста на субјектот, тогаш тоа би значело целосно потчинување на субјектот и на неговата дејност на природната нужност, која Фихте ја сфатил строго детерминистички. Тоа, пак, би значело негирање на човечката слобода. Бидејќи слободата е можна, сè што ѝ противречи и што би ја оневозможувало, а тоа е објективниот реалитет со својот каузалитет, треба да се отфрли. Поради тоа Фихте ги укинува “стварите по себе” и целокупниот објективитет го прогласува за производ на дејноста на субјектот.

Дејствениот субјект, кој во Фихтеовата филозофија е мислен како апсолутно Јас, во процесот на својата творечка дејност го произведува об-

јектот, тоталитетот на стварноста. Фихте го сфаќа субјектот како апсолутна спонтаност и како апсолутен активитет.

Во Фихтеовата филозофија субјектот-Јас е сфатен како свест (ум), но не во смисла на свест на единичниот, емпириски човек, туку како свест воопшто, како “синопсис на светот” (В.Филиповиќ; 1962:47). Дејноста на субјектот, значи, е сфатена трансцендентално-идеалистички, т.е. како чиста умска дејност или дејност на умот која го произведува објектот. Како апсолутно слободна, неограничена умска дејност, Јас го создава сето што е.

Принципот на спонтаната дејност на субјектот на познанието, кој го наоѓаме во Кантовата филозофија, Фихте го претворил во апсолутно творечка дејност на Јас. Практичниот ум, кој не е ништо друго туку апсолутно слободна волја, е воздигнат на ниво на принцип од кој се изведува сè што постои и на кој сè се сведува. Дејственото Јас е прогласено за апсолут, за апсолутна основа на битието. Ништо, според Фихте, не постои по себе, надвор и независно од свеста, туку само како продукт и содржина на таа свест, или на апсолутното Јас.

Отфрлувајќи го Кантовиот дуализам во решавањето на проблемот на односот субјект-објект и решавајќи го тој проблем доследно монистички, Фихте ја изградил филозофијата на субјективниот идеализам. Со тоа што го негирал реалното постоење не само на светот на појавите, туку и на ноумените, Фихте до крајни консеквенции ја развил тенденцијата на субјективизирање на објективното, која ја наоѓаме во нововековната филозофија, во Кантовата посебно. “Тоа што во почетокот на нововековјето она

што е надвор од човечкото сè повеќе се спушта до моментот на општествените подготовки, филозофски се рефлектира во тоа што определувањата на објективноста во сè поголема мера се вселуваат во субјектот, додека конечно во довршената посткантовска спекулација не минуват во него без остаток” (А.Шмит; 1981:39).

Во намера да ја надмине антиномијата на субјектот и објектот, која од Кант останала ненадмината, Фихте, критикувајќи го Кантовиот дуализам и неговите “материјалистички колебања” (Ѓ.Лукач; 1959:274), сметал дека е погрешно во објектот (природата или не-Јас) да се гледа нешто што постои независно од Јас (свеста) и што е одделено од него со непремостлив јаз (Г.В.Плеханов; 1967:379).

Бидејќи, според Фихте, објектот, природата, со своите законитости не постои независно и надвор од субјектот, туку само во Јас и низ Јас, во неговата филозофија и самиот однос субјект-објект не е набљудуван и промислуван како реален однос, значи, како надворешност во однос на свеста, туку како нешто што ѝ припаѓа на самата свест, Фихте го повнатрешнил, го субјективизирал и самиот однос на субјектот и објектот (свеста и битието). Со тоа што целата стварност, објектот го растворил во содржината на свеста (субјектот), Фихте ја укинал надворешната спротивност на субјектот и објектот и ја претворил во спротивност која постои во рамките на самиот објект.

Определувајќи го субјектот (Јас) како апсолутно дејствен принцип, Фихте одел кон тоа да ја определи неговата суштина. Јас, кое е идентично со

својата дејност, Фихте го сфатил како процес, кој не е ништо друго туку дијалектика на субјектот и објектот.

За разлика од Кант, кој односот на субјектот и објектот сè уште го мислел метафизички, Фихте за прв пат во историјата на филозофијата тој однос го сфатил дијалектички, како *процес*. Фихте проблемот на односот субјект-објект “го подигнал на ниво на ПРОДУКЦИЈА на односите” (М.Кангрга; 1984:58). Апсолутниот субјект со својата дејност не го произведува само објектот туку и самиот е субјект-објект однос. “Поимот на самосвеста како самодејност е мислен спекулативно-историски не веќе во хоризонтот на ОДНОСОТ (на субјектот и објектот во кој тие се веќе дадени КАКО ТАКВИ) туку ПРОДУКЦИИ (субјект-објект), а тоа тогаш значи веќе на еден нов, воспоставен СВЕТ” (М.Кангрга; 1984:166).

Дијалектичкиот процес на произведувањето на односот субјект-објект Фихте го изложил во тријадичка форма (теза-антитеза-синтеза). На самиот почеток, дејствениот субјект, сфатен како непосредна свест, претставува целосно единство на субјектот и објектот, апсолутен идентитет на субјектот и објектот. Потоа, со нивното разделување, започнува дијалектичкиот процес.

Најпрвин Јас, со своето спонтано дејствување се поставува самото себеси. Субјектот е сопствен објект. Како непосредна свест, во актот на интелектуално набљудување, Јас себеси се сознава како дејност, станувајќи самосвест. За субјектот да ја манифестира својата дејност и себеси во таа дејност, неопходно е, наспроти него, како негова спротивност да постои не-

Јас. Поради тоа Јас нужно со својата дејност го поставува објектот (природата, не-Јас) како предмет на сознанието. Субјектот го произведува објектот (антитеза).

На степенот на синтезата Јас ја надминува противноста меѓу себеси и не-Јас, така што во процесот на својата мисловна дејност станува свесно дека во самото себеси се поставува себеси и својата спротивност. Јас ги поставува емпириските субјекти (луѓето) и емпириските објекти (предметите): деливото Јас и неделивото Јас. Со други зборови, субјектот се сознава како себеси, а така и објектот, како производ на сопствената дејност. Затоа во Фихтеово мислење дејноста е самодејност, познанието - самопознание.

Субјектот несвесно го сознава објектот. Меѓутоа, тој за тоа станува свестен дури со дополнителна рефлексивност, како филозофско мислење. Не излегувајќи од себеси Јас сфаќа дека не-Јас, сета природа, е негов производ и дека постои само во него. Затоа, наспроти тоа што се јавуваат како две меѓусебно противставени страни, Јас и не-Јас, субјектот и објектот се всушност идентични. “Во стварноста Јас САМОТО СЕБЕСИ СЕ ПРОТИВСТАВУВА НА САМОТО СЕБЕСИ” (Г.В.Плеханов; 1967:379). Субјектот и објектот се едно, бидејќи познавајќи го објектот како сопствено дело, субјектот, всушност, се познава самиот себеси.

Суштината на своето сфаќање на субјектот како идентичен субјект-објект Фихте го изразил со оригинална кованица “чинодејствување” (Tathandlung), која во своето значење го обединува дејствувањето, актот

(Handlung) и делото (Tat). Тие се едно исто, бидејќи како чиста активност чинодејствувањето не претставува објект, туку него го создава, од себе и во себе.

Фихте го прифатил Кантовото сфаќање за приматот на практичниот ум над теорискиот ум. Меѓутоа, за разлика од Кант, кој ги набљудувал и анализираше теорискиот и практичниот ум како две одделни сфери на умот, Фихте ги набљудува во нивното единство. При тоа, тој тргнува од дејствувањето како основна определба на Јас. Дејствувањето, според Фихте, му претходи на мислењето (познанието). Тоа него го засновува и го овозможува. Јас со својата дејност ги произведува, како објектот на сознанието, така и самото сознание.

Промислувајќи ја познавателната и дејствената моќ на субјектот во нивното единство, Фихте го превладеал Кантовиот дуализам во сфаќањето на човекот, како пасивно-активно суштество, а со тоа и неговиот агностицизам и контемплативизам. Кант проблемот на односот субјект-објект го набљудува, од една страна, како однос на гносеолошкиот субјект кон природата, а, од друга страна, како однос на дејствениот субјект кон човечката историја. Додека субјектот на познанието кон природата, како свој објект, се однесува пасивно (познавателно), дејствениот (моралниот) субјект кон својот сопствен свет се однесува активно, значи, не познавателно, туку практично. Напротив, гносеолошкиот аспект на односот субјект-објект кај Фихте е присутен не само на релацијата човек - природа, туку и на релацијата човек - човечка историја. Субјектот, кој е апсолутна дејност, во целост

ја познава целокупната стварност (како природата, така и историјата) како сопствено дело. И, токму поради тоа тој и може нив да ги познае.

Така, во Фихтеовата филозофија проблемот на познанието суштествено станува проблем на самопознанието. Фихте на најпрегнантен начин го поставил прашањето “што е всушност човекот како теоретски и практичен делотворен субјект” (В.Филиповиќ; 1962:66).

Бидејќи, според Фихте, творештвото, творечката практична дејност е вистинска природа на човекот, тој се определува пред сè со тоа што дејствува. Човечкиот субјект постои единствено во светот што самиот го создава, познавателниот проблем на односот субјект-објект, како проблем на самопознанието, пред сè, се однесува на човекот и на неговата историја. Во Фихтеовата филозофија проблематиката на човечкото историско бивствување е поставена во средиштето на филозофирањето и за прв пат, по Вико, проблемот на познавањето на човечката историја како самопознание на човекот, во својата радикализирана форма, добива ранг на темелен филозофски принцип.

Филозофијата на историјата што ја изградил Фихте е втемелена филозофско-антрополошки. Развивајќи ја својата концепција на историјата врз тезата дека суштината на историското движење мора да се сфати од филозофската антропологија, Фихте во согласност со своето сфаќање на човекот создал една до крај активистички ориентирана филозофскоисториска теорија. Човекот, според Фихте, според своето битие е апсолутно слободна дејност. Сушноста на субјектот се состои во неговата моќ за про-

дукција, во производството, т.е. во практичната страна на неговата дејност. Сè што е, може да се сфати како резултат на таа апсолутно слободна практична дејност. Затоа Фихтеовата филозофија на слободата, која тој ја толкувал како филозофија на апсолутниот субјект, ја разбираме исто така како филозофија на практиката, како една субјективистичка филозофија на историјата.

Дека односот на субјектот и објектот Фихте го мислел и морал да го мисли и како темелен филозофскоисториски проблем, произлегува од неговото сфаќање на творечката дејност како сушност на субјектот. “Дејствената страна” Фихте ја сфаќал во најширока смисла. Неговата дијалектика на субјектот и објектот е инспирирана од човечката општествено-историска практична дејност, која опфаќа различни форми на практичниот однос субјект-објект. Но, иако говори за тоа дека познаваме бидејќи работиме, а не обратно, значи дека дејствувањето е примарна определба на субјектот (при тоа го употребува и изразот “моќ на продукцијата”) и дека поради тоа “е оправдано да се тврди дека Фихтеовата дијалектика на субјектот и објектот го има свој праобразец во работниот однос” (Г.Зајечарановиќ; 1971:120), вклучувајќи го и производниот работен однос и, иако непосредно бил инспириран од актуелната политичка практика (и мошне ангажиран во неа), Фихте својата филозофија ја втемелил врз моралното дејствување.

Бидејќи, според Фихте, кој во тоа го следи Кант, субјектот вистински е само морално дејствен, а моралноста е сфера на вистинска човечност,

светот во неговата филозофија е претставен како продукт на моралната дејност на субјектот. Фихтеовата филозофија на практиката затоа треба да се сфати, пред сè, како филозофија на моралното дејствување. Кај Фихте уште повеќе отколку кај Кант доаѓа до израз осамостојувањето на етиката (практичната филозофија) во рамките на филозофскиот систем. Дури, целината на неговата филозофија добила етичко втемелување.

Дијалектиката на субјектот и објектот Фихте ја мислел како, пред сè, темелен етички проблем. Односот субјект-објект, кој е првично практичен однос или однос на дејноста, се одвива во сферата на моралноста како однос на човекот спрема човекот (К.Н.Љубутин; 1981:43), кој се остварува во медиумот на општественоисториското постоење на луѓето. Така овде, во Фихтеовата филозофија, "за прв пат во историјата на филозофијата историскиот свет станува, како продолжение на етичкиот проблем, основен проблем на филозофијата" (В.Филиповиќ; 1962:47).

Дистинкцијата апсолутно Јас - деливо Јас, што ја наоѓаме кај Фихте, е сфатена и промислена како дистинкција неограничено - ограничено, бесконечно - конечно: "Јас се поставува себеси ... како КОНЕЧНО и ОГРАНИЧЕНО" (Ј.Г.Фихте; 1974:189) и како супстанција - акциденција: "Првично е, постои само една супстанција, Јас: во тоа една супстанција се поставени сите можни акциденции, значи сите можни реалитети" (Ј.Г.Фихте; 1974:89). Со други зборови, тоа е дистинкцијата општи субјект - единичен човек (индивидуа).

Субјект на историското движење - апсолутното Јас, е всушност човештвото. Но, сфатено не во емпириска смисла како колективитет, туку трансцендентално. Апсолутното Јас е духовна супстанција - субјект на целото човештво. Тоа е општа волја, општа интелигенција, “умно суштество воопшто”. Конечното, пак, Јас (ограниченото Јас) е емпирискиот, единичниот човек, кој во Фихтеовото учење е сфатен, пред сè, како умно суштество, значи како единична интелигенција (свест, ум). Во каков однос се наоѓаат општиот и единичниот субјект (човештвото и индивидуа)?

Според Фихте, “доколку Јас се набљудува како такво да го опфаќа целиот, апсолутно определен круг на сите реалитети, тој е СУП-СТАНЦИЈА. Доколку се стави во не апсолутно определената сфера на кругот ... дотолку тој е АКЦИДЕНТАЛНО или ТОЈ ВО НЕГО Е ЕДНА АКЦИДЕНЦИЈА” (Ј.Г.Фихте; 1974:88). Апсолутно Јас, значи, кое не е ништо друго туку идеалистички протолкувана човечка заедница, во својата сеопфатност претставува единство на сите единични луѓе, на сите конечни, индивидуални суштества. Секој единичен човек, како интелигенција, умно суштество, е составен дел од целината, човештвото. Со други зборови, Фихте човекот го сфатил не како изолирана единка, туку како член на општествената заедница, кој може да постои само во процесот на заемното морално усовршување со другите луѓе.

Она што ги поврзува луѓето, што ја определува нивната морална дејност, како и нивните заемни однесувања, според Фихте, е моралниот закон, кој тој го сфатил во смисла на општа бесконечна волја, “неразделена

сила на човештво” (Ј.Г.Фихте; 1956:29), еден бескраен стремеж кон моралното совршенство. Во сферата на практичниот ум самодејствениот ум не постои поинаку освен како апсолутна волја, т.е. како морален закон, “кој не е моја волја, ниту волја на сите конечни суштества земени заедно, туку под кој стои самата моја волја и волјата на сите конечни суштества” (Ј.Г.Фихте; 1956:142). Овој закон е априорен, трансцендентален закон, значи не објективен, надворешен во однос на свеста на единичните луѓе, туку внатрешен, и припаѓа нејзе, според него се одвива нивното морално дејствување и тој нив ги придвижува.

Моралното дејствување е определба на човекот. Тоа е суштина и смисла на неговата егзистенција. Со дејствувањето според совеста, т.е. со исполнувањето на своевиден повик, специфична должност, на своето суштествено определување, човекот, всушност, според Фихте, го остварува моралниот закон во себе. Моралното дејствување е свесно и затоа целесобразно дејствување. Остварувајќи ги своите цели човекот ја реализира својата слобода.

Како и Кант, и Фихте детерминацијата на моралното дејствување ја сфаќа како внатрешна, бидејќи тоа што го определува човекот, што го придвижува човекот на дејствување се наоѓа во него, во неговата свест (тоа е каузалитет со помош на поими или слобода). За Фихте постои само еден однос на релацијата субјект (моралната единка) - објект (објективната стварност), а тоа е односот во кој светот е сфатен исклучително како објект

и сфера на неговите должности (Ј.Г.Фихте; 1956:107). На овој начин Фихте тоталитетот на меѓучовечките односи го свел на морален однос.

Сфаќајќи го историското движење како прогрес, Фихте изградил една, во суштината, *телеолошка* филозофија на историјата. Според него, историскиот напредок, кој се остварува како достигнување на сè повисоки степени на моралното совршенство на луѓето, е бесконачен процес, бидејќи тоа никогаш не ќе биде во целост достигнато. Но, човекот треба да стреми кон таа цел, бидејќи е тоа негова определба како слободно и умно суштество. Остварувајќи ја оваа цел, човекот го остварува внатрешниот “виши светски план”, крајната цел на историското движење, а тоа е развитокот на човечкото општество во состојба на апсолутно владеење на умот.

Следејќи ја Кантовата идеја за целината на историскиот тек како остварување на планот, Фихте, исто така во кантовски дух, изградил една априористичка универзално-историска конструкција. Според историската схема постојат пет етапи кои нужно следат една по друга и кои претставуваат фази во дијалектичкиот развој на поимот на умната слобода: “1) доба на невиноста, во кој разумот се манифестира само грубо во форма на слепиот инстинкт; 2) доба на авторитетот, кога се барало разумот да се потчини на пасивната послушност; 3) доба на рамнодушност кон вистината, кое довело до целосно отфрлување на разумот; 4) доба на науката, во кое вистината е над сè и во кое стануваме свесни за нашиот разум и 5) доба на уметноста, во кое човештвото станува слободно и себеси се разубавува во согласност со претставата за апсолутниот разум” (Х.Е.Барнес; 1982:86).

Фихтеовата филозофија на историјата содржи утописка концепција на идеалното општество-држава како умски организации на животот на луѓето*. Во својата универзално-утописка конструкција на развитокот на човештвото кон остварувањето на таква држава на иднината, Фихте ѝ дал голема улога на нацијата, како оној чинител кој е повикан да ја оствари таа голема задача. Во *Говорите на германскиот народ* Фихте го величал својот народ “кој единствен уште ја зачувал изворноста и кој е одреден за тоа да создаде вистинска културна држава” (В.Винделбанд; 1978:186). Поради тоа Фихтеовата филозофија на историјата е оптоварена со национализам. Меѓутоа, мислиме дека би било претерано таа да се окарактеризира како националистичка (Х.Е.Барнес; 1982:410).

Фихте изградил филозофија на историјата во која ја апсолутизирал субјективната страна на историскиот процес. Дејноста на Јас го произведува целокупниот објективитет. Во намера да се еманципира од концепцијата на пасивитетот, Фихте отишол во друга крајност - во апсолутен субјективизам. Во таква една теорија на “зовриена субјективност” (А.Лефевр; 1973:141) целосно е запоставена објективноста како предмет на филозофскиот ум, а целокупната законитост на самата стварност е пренесена во сферата на субјектот. Значи, сè е субјективизирано и ништо не постои независно, по себе, надвор од субјектот и доколку не е производ на субјектот. Во рамките на таквото мислење не можела да биде согледана објективната страна на историскиот процес, а со тоа ни односот на историскиот субјективитет и

* За Фихтеовата утописка концепција треба да се види неговото дело *Затворена трговска држава*, Нолит, Београд, 1979.

историскиот објективитет. Затоа е сосема разбирливо што Фихте смислата на историското движење ја видел во апсолутната дејствена моќ на историскиот субјект, кој како творечко и морално одговорно суштество го определува и го насочува историскиот тек. Но, овој субјект не е сфатен во смисла на апстрактниот поединец, туку како општествено поврзан член на човечката заедница-човештвото.

Фихтеовиот “радикален општофилозофски субјективизам” (К.Н.Љубутин; 1981:33) ја изразува, “во германската идеалистички пренатегната форма, револуционерната сила на човекот која сè обновува, сè пресвртува” (Г.Лукач; 1959:141). Меѓутоа, при тоа, во Фихтеовото мислење вистински творци на историјата не се единичните, емпириски луѓе, туку општиот субјект - апсолутното Јас, т.е. човештвото, кое Фихте до крај го мистифицирал. Во неговото учење така единичното Јас се појавува дури како средство на овој наиндивидуален, апсолутен субјект или “Единствениот”. Единичното Јас е само едно од орудијата на умната цел (Ј.Г.Фихте; 1956:158), т.е. оној кој, навистина, доброволно, со свесна определба, ѝ се покорува на волјата на бесконечното, неограниченото Јас, остварувајќи го со својата дејност духовниот светски план.

Иако Фихте стреми сето општествено-историско објективно постојно да го субјективизира, етизирајќи ги при тоа до крај општествените законитости, во неговото учење за историјата е присутна објективно-идеалистичка тенденција. Фихте, имено, бил недоследен во развивањето на својот субјективен идеализам. Оваа недоследност е имплицирана веќе во

фактот дека Фихте историскиот тек го прикажал како следство на епохи, значи како нужен и закономерен процес на исполнувањето на светскиот план, кој се одвива во степени. Светскиот план е сфатен, при тоа, и како движечка сила (општа волја) и како цел, целесообразност, т.е. телеолошки. Како нешто што се наоѓа во секој човек, но, истовремено, и надвор од свеста на единичниот човек, нешто надвор од субјективното, што е иманентно на самиот историски процес.

Фихтеовата филозофија на историјата, која можеме да ја сфатиме како дијалектичко-идеалистичка теорија на развојот, е всушност приказ на развојот на свеста, поточно на поимот на умната слобода. Тезата, анти-тезата и синтезата, степените низ кои нужно минува клучниот поим на историјата во својот развој, е всушност логичката структура на поимот, која претставува динамички план, умна цел на историскиот тек.

Во Фихтеовата филозофија на историјата планот и движечката сила се идентични. Поради тоа, за разлика од Кантовата, Фихтеовата филозофија, како што со право забележал Колингвуд, “логички е многу поедноставна и многу помалку изложена на обвинението дека непосредно ги умножува ентитетите. Единствено што таа го претпоставува како потребно пред да почне историјата е самиот поим, својата сопствена вистинска логичка структура, и динамичкиот однос меѓу елементите во таа структура. Движечка сила на историјата е токму ова динамичко движење на поимот, така што наместо две нешта - планот и движечката сила, кај Фихте постои само едно - планот кој е динамички план (логичката структура на поимот),

кој ја снабдува неговата сопствена движечка сила. Плодовите на ова Фихтеово откритие”, смета Колингвуд, ”созреале кај Хегел” (Р.Ц.Колингвуд; 1986:136).

Правејќи го апсолутното Јас (свеста, апстрактната морална општост) субјект - супстанција на сето постојно, втемелувајќи го така онтолошки своето сфаќање на историјата, Фихте конечно се доближил до објективниот идеализам, кој доследно е развиен во Хегеловата филозофија.

Г.В.Ф. Хегел

Во учењето на Хегел (1770-1831), проблематиката на антиномијата на субјективното и објективното во историскиот процес претставувала незаобиколива тема за еден доследен идеалист. Дури, занимавањето со оваа проблематика кај Хегел било водено со амбицијата таа да се промислува и да се решава на сосема нов начин. Имено, критикувајќи ги сите дотогашни филозофски учења, Хегел не бил задоволен со решенијата на проблемот на односот на субјектот и објектот што ги нашол во нив. Тој сметал дека пристапот во промислувањето и решавањето на овој проблем мора да биде потемелен и суштински поинаков во однос на сите дотогашни пристапи, што тој ги отфрла како еднострани и погрешни.

Во својот филозофски систем Хегел ги развил сите оние идеи што, во уште неразвиена форма, се наоѓале во учењата на неговите претходници.

Хегел, секако, не бил прв филозоф кој ја истакнувал категоријата на *развојноста*, бидејќи таа е втемелувачка за филозофскоисториското учење како такво. Меѓутоа, оваа категорија во Хегеловата филозофија добила нова, побогата содржина. Хегел принципот на развојноста го интерпретирал

дијалектички. Така, за прв пат во историјата на филозофијата тоталитетот на стварноста е сфатен како дијалектички развој, а човечката историја не просто како сменување на нижите форми со вишите, туку како дијалектички развоен процес.

Како противстав кон метафизичкото мислење Хегел ја развива идејата за поврзаноста на појавите и процесите. Оваа идеја била присутна и кај неговите претходници Кант и Фихте. Меѓутоа, додека во рамките на нивните филозофски системи таа била интерпретирана субјективно-идеалистички, кај Хегел таа добива пошироко значење, бидејќи се однесува на целината на постојното и претставува темелен принцип на неговата објективна дијалектика.

Методолошкото барање дека сè што постои не треба да се набљудува изолирано, земено само за себе, туку во заемна поврзаност, во Хегеловиот објективно-идеалистички систем има подлабоко, онтолошко значење. Поврзаноста кај Хегел ѝ е иманентна на самата објективна стварност, таа е начин на постоење на сето што е. Развивајќи ја својата дијалектика на тоталитетот Хегел се стремел кон тоа да ја опфати целината на историското движење и да го прикаже како објективен дијалектички закономерен процес, со сите негови разновидности, внатрешни врски и противречности. Во Хегеловиот систем за прв пат “целиот природен, историски и духовен свет е претставен како процес, т.е. во постојано движење, менување, преобразување и развиток и е направен обид да се докаже внатрешната поврзаност на тоа движење и развиток. Од тоа гледиште историјата на

човештвото веќе не изгледала како пушта збрка на бесмислени насилства ..., туку како процес на развитокот на самото човештво, а задача на мислењето е да го проследи постапниот тек на тој процес преку сите криви патишта и да ја докаже неговата внатрешна законитост низ сите привидни случајности” (Ф.Енгелс; 1950:53).

Систематски истражувајќи ја човечката историја како целосно објективен, нужен и закономерен процес, Хегел повеќе од кој-годе друг филозоф пред него придонел за развојот на филозофијата на историјата како посебна филозофска дисциплина. Недвосмислено теориски и методолошки втемелена, таа во неговиот филозофски систем конечно добила дигнитет на вистинска филозофска наука. Прв пат подрачјето на историското постоење во својата сеопфатност станува предмет на филозофското мислење. Проблемот на познанието на дијалектиката на човечката историја добива ранг на првокласен филозофски проблем.

Идејата за тоа дека луѓето сами ја прават својата историја, во Хегеловото учење добила своја најцелосна експликација. Хегел го сфатил историското движење како прогрес на создавање и самосоздавање на човекот со трудот. При тоа под "труд" тој ја подразбира целокупната општествено-историска дејност на луѓето. “Дејствената страна” на човечката историја, значи, во Хегеловото учење е сфатена во најширока смисла, бидејќи ги опфаќа сите форми на човечката историска активност, сите сфери на човечката дејност, вклучувајќи ја и предметната дејност, пред сè, материјалното производство.

Хегел бил прв мислител кој го согледал значењето на човечката предметна дејност, производството на средствата за уживање, т.е. на материјалното производство за историскиот развој. И во тоа е неговата голема заслуга. Интенцијата што ја наоѓаме кој неговите претходници - Кант, а особено Фихте - човечката историја да се објасни како процес на настанувањето и самонастанувањето на човечкиот субјект (човекот), во Хегеловото учење била присутна на најпрегнантен начин. И, додека кај Фихте тој процес се одвива во сферата на моралноста, кај Хегел тој е сеопфатен, при што сферата на предметувачката дејност добива примарен значај. Човечката историја, како процес на настанување и самонастанување на човекот, според Хегел, е непрекинат процес на неговото предметување и самоопредметување. “Хегел е прв кој до крај сфаќа дека развојот на човекот води по патот на неговото самоопредметување и дека тој процес, во кој човекот себеси се прави поинаков од она што е, се одвива во суштина со трудност” (Л.Колети; 1984:433).

Во Хегеловото учење “дејствената страна” на човечката историја е поставена во средиштето на филозофирањето. Занимавајќи се со тоталитетот на човечката општествено-историска дејност, систематски истраживајќи ги сите видови на човековиот практичен однос кон светот од аспектот на историчноста, Хегел изградил една целосна филозофскоисториска концепција. Иако напишал посебно дело, кое со својот наслов укажува на самостојноста на филозофијата на историјата како посебна филозофска дисциплина во рамките на системот што тај го изградил - *Фило-*

зофија на историјата, темелните ставови на неговото сфаќање на историскиот процес се наоѓаат и во другите дела, особено во *Феноменологијата на духот*. Хегел систематски ја вовел идејата на историчноста во филозофијата, инаугурирајќи го со тоа историскиот начин на филозофирањето.

Сите форми на општествената свест, како и сите форми на општествениот живот на луѓето, Хегел ги промислувал како интегрални чинители на општествено-историскиот процес, поради што во сите негови дела ја наоѓаме имплицирана филозофскоисториската димензија. Со Хегеловата филозофија на историјата е проникната целината на неговото учење. Во тоа смисла можеме да се согласиме со Агнеш Хелер, според која Хегеловиот систем “е модел на филозофија на историјата, не само затоа што сите негови основни елементи потполно се совпаѓаат еден со друг, туку и затоа што за основните противречности, инхерентни на потфатот, слобода-нужност, случајност-нужност, субјект-објект, се размислува и се решаваат теориски во рамките на системот” (А.Хелер; 1984:361).

Ставајќи го подрачјето на општествено-историскиот живот на луѓето во средиштето на своето филозофирање, Хегел темелно ги промислувал неговите аспекти и актуелните проблеми. Како резултат на тие промислувања настанала и неговата дијалектичка концепција на општеството и историјата. Бидејќи самата дијалектика Хегел ја сфаќал не само како метод, туку, пред сè, како објективен процес чија основна карактеристика е развојот, неговата филозофија на историјата претставува резултат на разоткривањето на реалната дијалектика на историското

движење. Дијалектика на историјата Хегел потоа ја обопштил. Резултат на тоа обопштување е неговата спекулативна дијалектика на тоталитетот. Оваа универзална дијалектика која се протега врз целокупната стварност, затоа е историска дијалектика.

Тоталитетот на светот Хегел го промислувал врз основа на тоталитетот на човечката дејност. Резултат на истраживањето на дијалектиката на трудот, т.е. на целокупната општествено-историска активност на човекот, Хегел ја пренел врз универзумот, врз целината на светот, во чија основа, според него, се наоѓа апсолутната идеја. Хегел така дијалектиката ја претворил во онтолошка универзална концепција (Г.Зајечарановиќ; 1971:270).

Со својот филозофски систем Хегел ја опфатил целината на односот на субјектот и објектот. Дури, можеме да речеме дека неговата филозофија без остаток се занимава со единствениот однос субјект-објект: со неговите димензии, како и со формите на субјективитетот и на објективитетот.

Хегеловиот обид за надминување на антиномијата на субјективното и објективното во историскиот процес се засновува брз ново, поразвиено и историски продлабочено поимање, како на категориите субјект и објект, така и на самата субјект-објект релација.

Следејќи го Фихте, Хегел до крај ја развил идејата за човечкиот субјект како дејствено суштество. За него човекот не постои како нешто дадено, туку како дејствен процес. Како и Фихте, и Хегел суштината на човекот ја видел во дејствувањето. Човекот е дејност. Субјектот го создава

објектот. Значи, нема објективитет без дејствениот субјективитет. Со други зборови, *историјата е човечко дело*. Мислата за творечката улога на субјектот, за продукцијата на објектот од страна на субјектот, која до Хегел најпрегнантно изразена ја наоѓаме кај Фихте, во Хегеловата филозофија добила во вистинска смисла дијалектичко втемелување. Бидејќи, за разлика од Фихте, кој дејствениот аспект на односот на субјектот и објектот го свел на подрачјето на моралноста, при тоа растворувајќи го целиот објективитет во субјектот, Хегел односот субјект-објект го проширил врз тоталитетот на историскиот процес.

Бидејќи дејноста на субјектот ја протолкувал, пред сè, како опредметувачка, како процес на создавање на предметниот свет, за него не само што нема објект без субјект, туку ни објект нема без објективизирање (подејствување), т.е. без предметен свет.

Со тоа што на проблемот на субјектот и објектот му пристапил дијалектички, набљудувајќи ги во нивната меѓусебна поврзаност, и што дејствениот аспект на односот субјект-објект го протолкувал како опредметување - што значи дека историскиот објективитет, човечкиот свет, го сфатил како процес на објективизирање на субјективното - Хегел ги надминал ограниченостите на сите дотогашни учења за односот на субјектот и објектот и, во нивните рамки, сите дотогашни решенија на антиномијата на субјективното и објективното во историскиот процес.

Хегел не го интересираат ни субјектот ни објектот заемени сами за себе, туку само набљудувани во нивното единство, како реален однос суб-

јект-објект, иманентен на самиот историски процес. Промислувајќи го односот на субјектот и објектот како суштински момент на дијалектиката на човечката историја, Хегел ги надминал сите дотогашни становишта. Тој проблемот на субјективното и објективното не го решава ни само како познавателен, туку пред сè како практичен (објективизиран). Исто така, тој овој проблем не го набљудува како еднострана, еднонасочна, статичка релација, туку како сложен дијалектички однос.

Хегел антиномијата на субјективното и објективното ја промислува од аспектот на дејствениот субјект, не запоставувајќи ја, меѓутоа, при тоа “објективната страна”. Иако, заедно со Фихте, инсистира на активноста на субјектот, на неговото творечко произведување на објектот, Хегел не ја прифаќа Фихтеовата идентитетна филозофија, во која сето објективно е сублимирано во трансценденталниот субјективитет (П.Враницки; 1978:36).

Традиционалните граѓанско-филозофски противставувања на субјективното и објективното Хегел настојувал да ги надмине на сосема нов начин, со воспоставување на нивното единство на повисоко, онтолошко ниво. Според него, субјектот и објектот треба да се набљудуваат како реални моменти на истиот апсолут. Односот субјект-објект се остварува во тоталитетот на саморазвојот на апсолутниот дух.

Како Хегел ги сфатил историскиот субјективитет и историскиот објективитет? Како ја промислува антиномијата на субјективното и објективното во историскиот процес?

Во основата на Хегеловото сфаќање на субјектот на историјата се наоѓа неговата концепција на човекот. Хегел човекот го сфатил апстрактно, не како сетилно суштество, туку како мислење, самосвест.

Тој специфично човечката карактеристика - мислењето - до крај го хипостазира, правејќи го субјект на историјата. Не вистинскиот, реалниот човек, туку апстракцијата на човекот - самосвеста, мислењето, духот е, според Хегел, оној дејствен принцип кој ја создава историјата и кој се наоѓа во основата на историското движење.

Идеалистички протолкуваниот субјект на историјата кај Хегел не е претставен на субјективистички начин, како субјективна мисла, туку објективистички, т.е. како нешто објективно, што постои по себе и за себе, и чиј процес на саморазвојот не е ништо друго туку историско движење. Тоа е универзален субјект, она општо, кое Хегел го означува со различни термини. Поимот (апсолутната идеја) е носител на сето дијалектичко движење и истовремено се наоѓа во основата на сето постојно. Поради тоа во Хегеловиот систем супстанцијата е претворена во субјект.

Хегел субјектот го сфатил како супстанција, а супстанцијата како субјект. Клучниот поим на *Феноменологијата на духот* - “супстанција-субјект”, всушност е само друг израз за поимот на идентичниот субјект-објект однос. Објективната стварност Хегел настојува да ја прикаже како процес на самопроизведување и самопознание на субјектот.

Хегел изградил една онтолошка концепција суштински поинаква од претходните. Неговото сфаќање на битието не е статичко, туку ди-

дијалектичко - активистичко. Централните категории на Хегеловата онтологија затоа не се мирувањето и постоењето, туку движењето и постоењето.

Во Хегеловата онтологија “движењето навистина игра централна улога” (Х.Маркузе; 1981:57). Двигателноста, според Хегел, е основна карактеристика на битието. Она што ја придвижува супстанцијата не е нешто надвор од неа, некој надворешен агенс, туку таа самата во себе е подвижна. Движејќи се, таа целта на своето движење ја наоѓа во самата себеси, во самата себеси се определува, самата себеси се поставува. Поради тоа она општото (поимот) е супстанција-субјект.

Општото (поимот), живата супстанција која - како самост или субјект - самата од себе се движи, се развива и во тој процес се формира, диференцирајќи се и претворувајќи се во единичности, е самото движење: “Како субјект, она што е вистинито е самото дијалектичко движење, тој тек кој се произведува самиот себеси, кој одведува и кој сè враќа во себе” (Г.В.Хегел; 1974:38).

Бидејќи самодвижењето, живиот тек, субјектот е супстанција, супстанцијата која е субјект - е онаа нужност, објективна законитост според која сè се случува. Иманентен на самата стварност е логосот (Умот) или законитоста на движењето која во себеси наоѓа рационална цел. Хегел, за разлика од своите идеалистички претходници, “кои таа законитост ја гледаат дури во ‘апстрактната општост’, која претставува схема без содржина ... во неа гледа дијалектичност и рационалност на постојаниот и вечниот развоен процес кој се јавува како самостоен развоен субјект, а тој во истиот

момент е она апсолутното што на крајот се јавува во вистината како: апсолутен дух” (В.Филиповиќ; 1962:102).

Тоа внатрешно закономерно дијалектичко движење, т.е. субјектот-супстанцијата, самото себеси се открива како апсолутна дијалектичка поврзаност на сето што постои, значи, како рационално структуриран тоталитет.

Својата дијалектичка концепција на реалниот тоталитет и, во нејзините рамки, сфаќањето на односот на субјективното и објективното во историскиот процес, Хегел ги изградил тргнувајќи од дејноста како темелна карактеристика на битието (субјектот-супстанцијата). Свеста (субјектот) е дејствена. Дури, таа самата е дејност, бидејќи е процес, постоење, непрекинато движење. И во дејноста и само во дејноста се остварува субјект-објект односот, како однос на свеста кон светот.

Односот на субјектот и објектот, мислењето и битието не е однос на противставеност. Субјектот не му е противставен на објектот, туку субјективното и објективното се наоѓаат во единство. Субјектот истовремено е и нешто субјективно и нешто објективно. Свеста е идентичен субјект-објект. Исто така, битието, објективитетот, не е чиста објективност, туку е единство на објективното и субјективното. Бидејќи, според Хегел, субјектот е супстанција, т.е. супстанцијата-субјект, свеста и битието се идентични, односот на субјектот и објектот е самооднесување на субјектот-супстанцијата (по себе - како предметност и за себе - како свест или самосвест, знаење за самиот себеси).

Движењето кое Хегел го сфатил како самодвижење е непрекинат континуитет на односот на субјективното и објективното како момент на едно исто единство. “Односот субјект-објект самиот не е ништо друго туку дијалектички процес, сфатен во својата вистинска структура и ВО СТРУКТУРАТА НА СВОЈОТ МАТЕРИЈАЛ” (Е.Блох; 1975:178).

Субјектот-супстанцијата, како апсолутно единство на субјективноста и објективноста, истовремено во самиот себеси е апсолутна диференција и постои само како единство на таа диференција.

Бидејќи е дејност (самодејност) како процес на опредметување (самоотуѓување), свеста се разликува од својот производ, предметниот свет, но истовремено е во апсолутно единство со него, како свое другобитие. Свеста останува при себеси во другобитието (субјектот-супстанцијата е во сè). Субјектот е во објектот, но, исто така, објектот е во субјектот. Објективитетот го сочинува субјективитетот. Затоа “апсолутот во самиот себеси има своја спротивност, свое другобитие, својот негативитет: како субјект-објект, како објект-субјект” (Х.Маркузе; 1981:27).

Според Хегел, “живата супстанција ... е она битие кое навистина е реално доколку таа претставува движење на самопоставувањето или посредување на самопоинаковост со самата себеси. Како субјект таа жива супстанција е чиста едноставна негативност, токму со тоа таа претставува подвојување на едноставното, или противставувачко удвојување, кое, пак, е негација на оваа рамнодушна разноликост и нејзината спротивност, она што е вистинско е самата таа еднаквост која повторно се воспоставува или

РЕФЛЕКСИЈА ВО САМАТА СЕБЕСИ ВО ДРУГОБИТИЕТО - не исконското единство како такво или непосредното единство како такво. Тоа вис-тинито е настанување на самото себеси, оној круг кој својот крај го прет-поставува како своја цел и го има за свој почеток и е реален само благо-дарејќи на изведувањето во својот крај” (Г.В.Хегел; 1974:10).

Дијалектичкото движење на свеста, според Хегел, е процес на воспоставување на единството на субјективното и објективното, кое се од-вива на планот на самопознанието. Постапно, постепено свеста доаѓа до ниво на самосвеста на кое се знае себеси не само како она надворешно (појавниот, предметниот свет), туку и како она внатрешно (како нужност, закон, суштина). “СУПСТАНЦИЈАТА НА ТОЈ НАЧИН Е ДУХ, СА-МОСВЕСНО ЕДИНСТВО НА САМОСТА И СУШНОСТА” (Г.В.Хегел; 1974:286).

Хегел она субјективното, содржината на свеста ја објективирал и ја претворил во основа и демиург на светот. Во неговото учење категориите и нивните определби, како и законите на мислењето, имаат објективна егзис-тенција и вредност во стварноста. За него логиката во исто време е наука за чистото мислење и наука за суштината на самите нешта. Поради тоа во неговиот систем логиката и онтологијата се совпаѓаат. Тоа е една иста наука (онтологика).

Хегел изградил дијалектичка концепција на развојот на светот. Тој светот го набљудува од становиштето на развојот од пониските кон вишите, посовршени форми. Низ процесот на внатрешните противречности, нужно и

закономерно се остварува историското напредување. Бидејќи субјектот и објектот на тоа напредување е апсолутната идеја (идентичниот субјект-објект), која како она супстанцијално се наоѓа во сè, различните сфери на реалниот тоталитет, според Хегел, не се ништо друго туку степени во саморазвитокот на апсолутната идеја. Значи, Хегеловиот пристап бил универзалистички. Во процесот на своето самодвижење идејата најпрвин се развива во самата себеси, потоа во природата како свое другобитие и, на крајот, во човечката историја.

Во своето движење духот, според Хегел, се открива самиот себеси. Тој процес на самооткривањето на духот се случува во природата и во човечката историја. Додека природата е излагање на духот во просторот, подрачјето на човечката историја е негово излагање во времето (Г.В.Хегел; 1951:79).

Природните процеси не се одвиваат во времето, туку во просторот. Поради тоа, според Хегел, “природата нема никаква историја” (Г.В.Хегел; 1974:178). Таа не се развива. Во природата не се случува ништо ново, туку промените, колку-годе се разновидни, претставуваат само кружно движење. Состојбата на потонатоста на духот во природноста (Г.В.Хегел; 1951:66) е состојба на отуѓеноста на духот на неговиот пат кон самоослободувањето (разотуѓувањето) кое се остварува во човечката историја. Според Хегел, значи, само човечкиот свет се развива, додека во светот на природата не постои никакво напредување.

Вистинскиот развој на духот започнува со појавата на човекот како свесно суштество. Според Хегел, човечката историја претставува процес на постапно разотуѓувањето на духот, неговото враќање кон самиот себеси. Идентичниот субјект-објект се реализира во светскоисторискиот процес. Хегел историјата ја сфаќа како “творечка дејност на светскиот дух, како творба на творецот, според тоа - како идентитет субјект-објект” (А.Хелер; 1984:231).

Филозофијата на историјата, за Хегел “не значи ништо друго туку мисловно разгледување на историјата” (Г.В.Хегел; 1951:27). Предмет на филозофијата на историјата е светскиот историски процес, значи тоталитетот на светските збиднувања кои се одвиваат на духовната почва (Г.В.Хегел; 1951:33). Поради тоа во Хегеловото разгледување на историскиот процес ја нема природата. Таа него го интересира само дотолку што претставува почва за историските збиднувања.

Процесот на саморазвитокот на духот Хегел го прикажал во тријадична форма. Најпрвин на индивидуален план, како субјективен дух или свест на единичниот човек. Степените во развитокот на субјективниот дух се совпаѓаат, според Хегел, со степените во развитокот на човечкиот род. Потоа, како објективен или светски дух, кој претставува собир на човечките творби, кои всушност се дело на умната и слободна дејност на самиот дух. Давајќи приказ на развитокот на објективниот дух Хегел ни дава приказ на историјата на човештвото, со неговите творби (објективизација). Во својот развиток објективниот дух минува низ степените: право, моралност и

обичајност, која ги опфаќа семејството, граѓанското општество и државата, кои претставуваат степени во развитокот на човечкиот општествен живот и, конечно, како апсолутен дух (уметност, религија и филозофија или апсолутно знаење), степен во кој се завршува патот на самиот развиток на духот (апсолутната идеја), бидејќи е постигната неговата цел.

Крајна цел, која духот ја има во самиот себеси, оној “внатрешен, највнатрешен бесвесен нагон” (Г.В.Хегел; 1951:40) е постигнување на целосно разотуѓување и враќање на самосвеста на самата себеси. Она што се случува како повлекување на оспособувањето (опредметувањето, надворешно манифестирање), т.е. како повнатрешнување на сето предметно, објективно, е произведено од страна на духот. Бидејќи во Хегеловата филозофија на историјата историскиот процес се одвива на духовна почва, крајна цел на историското движење сфатено како тоталитет е неговото самоукинување или враќање во идентичен субјект-објект. Таа крајна цел, според Хегел, е достигната на нивото на апсолутното знаење на духот за самиот себеси. На крајот од ова движење апсолутниот дух го укинува сопственото надворешно појавување (опредметување, отуѓување) во процесот на повнатрешнувањето на сите свои во текот на историјата развиени и отуѓени моменти. Апсолутниот дух го укинува на себеси отуѓеното другобитие и тоа укинување (самоукинување) се манифестира како сфатена, познана историја, а повнатрешнувањето како сеќавање на историјата. Духот, како апсолутно знаење на самиот себеси не е ништо друго туку познано и укинато минато. Бидејќи, според Хегел, супстанцијата,

суштината на духот е слободата, а историскиот процес процес во кој духот се познава самиот себеси, крајната цел на човечката историја, смислата и вредноста на целокупниот историски развој се состои во тоа духот да се знае себеси како слобода. Во Хегеловата филозофија на историјата историјата е сфатена како *прогрес во свеста за слободата*, т.е. како развој и реализација на идејата на слободата.

Хегеловото сфаќање на историјата е *телеолошко*. Според Хегел, историскиот процес се одвива плански. Историјата е умен развој чиј носител е единствениот субјект. Вистински актер на историските збиднувања е светскиот дух, додека емпириските субјекти - народите и поединците - на историската сцена се појавуваат како извршители на светскоисторискиот план на развојот на идејата на слободата.

Како и кај неговите претходници Кант и Фихте, и кај Хегел слободата е темелен филозофскоисториски принцип. Дури, во неговото мислење на историјата развојот на поимот на слободата претставува критериум за конструкцијата на историската схема. Сфаќајќи ја историјата прогресистички, т.е. како процес кој, иако дијалектички противречен, се остварува речиси во една нагорна права линија, Хегел историскиот континуум го поделил на три епохи: ориентално-деспотска, грчко-римска и германско-христијанска. Оваа Хегелова историска периодизација се засновува врз неговото становиште дека државата е онаа рамка во која луѓето ги задоволуваат своите интереси, па, значи, стануваат во сè поголем степен слободни. Така, според Хегел, во ориентално-деспотската епоха само *еден* е слободен,

во грчко-римската само *некои* се слободни, додека во христијанско-германскиот свет слободни се *сите*.

Бидејќи, според Хегел, јадрото на историскиот развој го прави историјата на човечката слобода, неговата конструкција, поточно реконструкција на историското движење го прикажува всушност развојот на човечкиот објективитет. Додека во епохата на ориенталниот деспотизам тој е неразвиен, во германско-христијанска епоха тој во целост е развиен (секој човек, секој поединец е слободен). Напредувањето во свеста за слободата за Хегел е затоа, како што забележал Ернст Блох, “растечка присутност ... на човекот при создавањето на историјата, како негова историја, која тој ја создал, ја сфатил и ја присвоил” (Е.Блох; 1975:212). Но, не треба да се заклучи дека Хегел во реалниот емпириски човек го видел вистинскиот субјект на историјата, затоа што во неговото мислење проблемот на историскиот субјективитет до крај е мистифициран.

Во Хегеловото мислење поимот на историскиот субјективитет е развиен и поопределен отколку кај неговите претходници. Тој него го опфаќа како универзален субјект - светски дух, но и како индивидуален субјект - историски личности, па и како колективен субјект - народи. Во каков однос се универзалниот и, од една страна, индивидуалниот субјект и, од друга страна, колективниот субјект?

Хегел појасно од кој-годе друг филозоф пред него ја согледал улогата на субјективниот фактор во историските збиднувања. Тој го уочил значењето на волјата, нагоните, страстите, потребите, интересите, знаењата

- на сите оние рационални и ирационални моменти на човечката психа кои ја придвижуваат и ја определуваат човечката дејност. Но, Хегел не бил субјективист и поради тоа што во нив не ја видел последната причина на историското движење, туку сметал дека зад нив стои друга движечка сила. Во основата на сето историско движење се наоѓа општата волја, скриениот план, умната цел, т.е. општиот, универзален субјект - светскиот дух, кој во целост управува со светскоисториските збиднувања, определувајќи го нивниот правец и насока. Човечкиот субјект со своите нагони, потреби, страсти, интереси итн. е само материјал со кој се изведува умната цел (Г.В.Хегел; 1951:51).

Хегел во своето филозофскоисториско сфаќање им дава голем значај на историските личности, или на големите луѓе (херои), за создавањето на историјата. Тоа се, според него, оние поединци кои на историската сцена се појавуваат со намера да создаат нешто големо и така да придонесат за историскиот развој. Тие ги остваруваат своите цели, внесувајќи со својата дејност промени во општествениот живот. Но, одејќи по своите цели, тие всушност ја остваруваат историската нужност, бидејќи намерите што тие сакаат да ги остварат, воедно се и намери на светскиот дух. Нивната поединачна волја е само дел од општата волја, за што тие најчесто не се свесни. Големите личности или хероите само се извршители на намерите на објективниот дух, на кои тие несвесно им се подредуваат. Историските луѓе, светско-историските индивидуи се “оние големи луѓе во историјата чии

сопствени партикуларни цели ја содржат супстанцијата која е волја на светскиот дух” (Г.В.Хегел; 1951:44).

На историската сцена не излегуваат само големите луѓе, туку и цели народи, кои се појавуваат како извршители на општата волја на светскиот дух. Хегел го мистифицирал и го митологизирал и поимот на народот, бидејќи колективниот субјект - народот, не е сфатен во емпириска смисла, туку во смисла на духот на народот. Пројавувањето и остварувањето на општиот дух, што е смисла на историското движење, се врши по степени, а секој степен има свој сопствен определен принцип. Таквиот принцип, според Хегел, е посебен народен дух (Г.В.Хегел; 1951:72).

Минувајќи во процесот на својот развој од еден народ до друг, светскиот дух проникнува во секоја епоха една определена народна заедница, давајќи белег на целиот нејзин општествен живот, како и на формите на свеста. Според Хегел, секој народ кој се појавува на историската сцена во определена епоха како носител на принципот на светскиот дух има мисија на водечки народ, чија култура, обичаи, религија, уметност, наука итн. ја обележуваат дадената епоха. Затоа тоа е светско-историски народ. Другите народи му служат само како орудие за остварување на неговите историски цели. Во таа улога народите се појавуваат на историската сцена само еднаш. Кога низ нив ќе мине светскиот дух, тие престануваат да бидат историски активни. Секој светско-историски народ во својот развој минува низ определени фази: процут, распад и пропаст. Исчезнувањето на еден народ означува во исто време појавување на друг како носител на принципот на

светскиот дух, на повисок развоен степен. Според Хегел, во улогата на светско-историски народ на највисокиот, најразвиен степен во саморазвитокот на светскиот дух (во неговата епоха) се појавува германскиот народ.

Според Хегеловата филозофскоисториска схема народите му служат како орудие на светскиот дух во дијалектичкиот процес на неговиот саморазвиток (самоосвестување). Затоа тие на историската сцена се појавуваат нужно и закономерно еден по друг, остварувајќи ја така целината на историскиот тек. Според Хегел, “самите принципи на народните духови во нужната постапност само се моменти на еден општ дух, кој со нивна помош во историјата се воздигнува и се довршува себеси во ТОТАЛИТЕТ кој се сфаќа себеси” (Г.В.Хегел; 1951:85).

Во Хегеловата филозофија на историјата човековата дејност во целост ѝ е подредена на историската нужност или на “итроста на умот”, кој како внатрешна сила, како објективна историска законитост, го насочува светско-историскиот процес. Човештвото како целина, народите, како и поединците, само се средство за остварување на таа законитост. Хегел до крај ја фетишизирал човечката историја како *објективно закономерно збиднување*, потчинувајќи го човекот без остаток на делувањето на строгата историска нужност. Поради тоа неговото сфаќање на историјата, наспроти дијалектички поставениот однос меѓу нужноста и слободата, во суштина е фаталистичко. Човечкиот субјект во Хегеловата филозофија на историјата е сведен само на средство за остварување на историската законитост.

Наместо да тргне од реалниот субјект, Хегел тргнал од фингираниот субјект на историскиот процес. Носител на сето историско движење е духот (идејата, поимот), кој претставува творечка праоснова на Универзумот. “Апсолутниот поим не само што постои отсекогаш - непознато каде, туку тој е и вистинска, жива душа на целиот постоен свет” (Ф.Енгелс; 1950:38). Хегел ја субјективизирал мистичната супстанција, која за него не е ништо друго туку Бог. Поради тоа неговата филозофскоисториска концепција е своевидна митологија. Апсолутниот субјект - самосвеста, според Хегел, се наоѓа во основата на секоја предметност, што претставува суштествен недостаток на неговото учење. Во таа смисла можеме да ја сфатиме и да ја прифатиме Марксовата критика на Хегеловата филозофија како “гигантски субјективизам” (А.Шмит; 1981:90).

Бидејќи носител на историското движење е фингираниот, а не вистинскиот субјект, и самото тоа движење, всушност, е фингирано. Хегеловата филозофскоисториска схема не е приказ на реалниот, туку на замислениот историски процес. Во неговиот филозофскоисториски систем “во границите на ЕМПИРИСКАТА, егзотерична историја се случува една СПЕКУЛАТИВНА, езотерична историја. Историјата на човештвото се претвора во историја на АПСТРАКТНИОТ, па затоа, за вистинскиот човек, на ОНОСТРАНИОТ ДУХ на човештвото” (К.Маркс, Ф.Енгелс; 1964а:101).

Целокупната нововековна граѓанска филозофија во себе имплицитно го содржи стремежот за воспоставување идентитет меѓу субјективитетот и објективитетот (идејата и стварноста). Овој стремеж се манифестира на

различни начини (М.Кангрга; 1980:160), а во Хегеловата филозофија тој добил најцелосен израз. Хегел самиот светскоисториски процес го сфатил како процес на измирување (Х.Д.Бар; 1971:34). Теза за измирувањето на субјектот и објектот Хегел ја изложил на сеопфатен начин, бидејќи во неговата филозофија на историјата крајната цел на историското движење е токму воспоставувањето на целосно единство меѓу идејата и реалниот тоталитет (“Вистинитото е целина”) (Г.В.Хегел; 1974:11).

Од степенот на непосредниот субјект-објект однос на идентитетот супстанцијата (духот) низ дијалектиката на човечката историја се воздигнува до степенот на тоталниот, со себеси посредуван идентитет на субјектот и објектот. Патот на саморазвитокот на поимот е пат на непосредниот идентитет преку неидентитетот (противречноста на субјективноста и објективноста, предметувањето, отуѓувањето), до повторниот целосен идентитет на степенот на самосвеста (измирување, разпредметување, разотуѓување). Постигнувањето на апсолутно знаење (самопознанието) во ист момент е постигнување на апсолутно укинатата предметност.

Бидејќи се остварува со укинување на предметноста на ниво на самосвеста, целосното совпаѓање на свеста и предметноста (идејата и стварноста) не е ништо друго туку целосно пропаѓање на објектот во субјектот (Е.Блох; 1975:90), или “враќање на целокупната предметност во оној мистифициран субјект кој наводно ја создал: укинување на предметноста воопшто” (Г.Лукач; 1951:215).

Хегеловата филозофија на историјата содржи една битна противречност: од една страна, тој историјата ја сфатил како дијалектичко движење кое се одвива низ непрекината борба и противречност. Од друга страна, меѓутоа, тој идејата на помирувањето, на укинувањето на противречностите ја развил до крајни консеквенци. Со укинувањето на противречностите се укинува и самата дијалектика на човечката историја значи самата историја. На Хегел може да му се префрли дека останал половичен, бидејќи го напуштил сопственото методолошко становиште, т.е. дека, затоа, во неговото мислење доаѓа до запирање на процесуалноста, до негирање на битната отвореност на човечката историја. Но, иако неговата филозофија на историјата може да се протолкува како есхатологија, Хегел не ја негирал апсолутно можноста за натамошно движење, туку само појавата на битно новото, прогресивно во смисла на човековото самопознание, бидејќи, според него, е достигнато апсолутно знаење.

Со својот дијалектички метод Хегел ја опфатил целината на историскиот процес. Тој ја согледал неопходноста од промислувањето на субјективната и објективната страна на човечката историја во нивното дијалектичко единство, за на крајот од своите истражувања да се најде на становиштето на надминатата темелна антиномија на филозофскоисториско мислење. Меѓутоа, во границите на својот систем тој, всушност, не можел да ја надмине оваа антиномија. Укинувањето на противречниот карактер на човечката историја во Хегеловото учење само е привидно, илузорно. Хегел не го укинал навистина дуалитетот меѓу историскиот субјективитет и

историскиот објективитет. Субјект-објект идентитетот тој не можел да го пронајде во историскиот процес. Тој затоа ни не можел него да го покаже како реален однос, туку само идеално, како однос кој се реализира во сферата на мислењето. Во мислечкиот субјект (филозофот) доаѓа до воспоставување на односот на идентитетот меѓу субјективноста и објективноста.

Целата проблематика на создавањето на историјата, како објективен процес, Хегел ја свел на произведувањето на историјата која егзистира само во свеста, во филозофијата, во спекулативната фантазија. Така кај Хегел “историјата... се преобразува во самоостварување на една цел која од почетокот постои во нејзиниот субјект, во нејзиниот дух, и истовремено ја укинува својата иманенција: не ја содржи самата историја својата вистинска автономност и сопственото движење, туку сето тоа доаѓа до вистинска егзистенција дури во науката која ја сфаќа и ја укинува историјата, во апсолутното знаење” (Г.Лукач; 1959:591).

Хегел не можел да согледа во што, всушност, се состои дијалектиката на човечката историја, бидејќи не ги согледал реалните движечки сили, ни субјективните ни објективните. Тој субјективната страна на историскиот процес ја сведува на епистемиолошки субјект, а објективната страна - објективните историски закони не ги сфатил во смисла на реалните односи меѓу појавите и процесите, туку идеалистички, како закони на самото мислење, а тоа потоа ѝ ги наметнал на објективната стварност. Самиот реален историски процес Хегел го свел на логички процес. Така во неговото

мислење процесот на познанието е претворен во процес на создавањето на историскиот реалитет. Затоа и субјект-објект односот, значи, односот меѓу историскиот субјективитет и историскиот објективитет, е сфатен и прикажан како *гносеолошки однос*, а дејноста на субјектот како дејност на мислењето.

И покрај многуте недостатоци, Хегеловото учење претставува врв во развојот на класичната граѓанска филозофија. Неговиот сеопфатен и дијалектички пристап кон проблематиката на човечката историја останал не-надминат во граѓанските филозофскоисториски теории. Дури, Хегеловите ученици паднале под нивото на мислењето на својот учител, бидејќи не само што не ги следеле и натаму не ги развивале принципите што тој ги постулирал и ги развил, туку, напротив, напуштајќи ја Хегеловата сеопфатност и дијалектичкиот метод, го напуштиле и неговиот начин на промислувањето на субјективното и објективното во историскиот процес.

Иако во идеалистичка, спекулативна форма, Хегел ја покажал суштината на историското движење. Тој го истакнал барањето за неопходноста од набљудувањето на субјективната и објективната страна на човечката историја во нивното дијалектичко единство. Ова барање, меѓутоа, во постхегеловската граѓанска филозофија било напуштено.

Така доаѓа до повторно разделување на субјективното и објективното кои се промислуваат како две одделни, разделени страни на историскиот процес.

Божидар Кнежевиќ

Речиси сите толкувачи на делото на Божидар Кнежевиќ (1862-1905) се согласуваат во едно: со својата филозофскоисториска концепција овој мислител достигнал највисок дострел во српската филозофија на историјата, поради што треба да се стави во редот на најзначјните српски и балкански филозофи. Некои, дури, сметаат дека неговите сфаќања заслужуваат да бидат ставени во контекстот на светската филозофија на историјата.

Делото на Божидар Кнежевиќ може да се споредува со филозофскоисториските концепции на неговите претходници и современици. Неговото значење за развојот на европската филозофија може да се преценува или да се потценува, меѓутоа, останува сигурно дека Кнежевиќ со своето дело го надминал до тогаш, во српската наука, владејачкиот историографски пристап кон човечката историја. Тој ги поставил и помалку или повеќе оригинално ги решавал сите битни филозофскоисториски проблеми. Во неговото учење наоѓаме сфаќања: за чинителите на историското збиднување, за суштината и насоката на историските движења, за карактерот на законот според кој се одвива човечката историја, за улогата на човечкиот

субјект во обликувањето на историскиот тек, како и за смислата на историјата на човештвото. Едноставниот историографски пристап кон човечката историја Кнежевиќ го надминал и со тоа што се занимавал, иако не експлицитно, и со гносеолошкиот аспект на филозофскоисториската проблематика.

Своето сфаќање на историјата Божидар Кнежевиќ го изложил во двотомното дело *Принципи на историјата*. Исто така, некои идеи за историјата можеме да најдеме и во неговите *Мисли*.

Самиот поим на историјата во учењето на Кнежевиќ е сфатен повеќезначно. Тој поимот “историја” го употребува во смисла на објективно збиднување, но и во смисла на пишуван извештај за тоа збиднување (историографија). Тој не прави разлика меѓу историјата како *res gestae* и историјата како *historia regum gestarum*. Но, исто така, за Кнежевиќ, историјата е и највисока, т.е. последна и сеопфатна наука. Тој историјата ја сфаќа како “’највисок разум’, ’највисоко мерило на знаењето’, конечно устројство на севкупната наука и универзална и завршна филозофија на човечкиот интелект“ (Ѓ.Томашевиќ; 3/83:199).

Кнежевиќевото сфаќање на историјата е универзалистичко. Историјата, како збиднување на сето што постои, го опфаќа, според него, космосот во целина, т.е. неживата и живата природа, човекот како биолошко и општествено суштество и човечковиот свет, сите културни форми што ги создал човекот. Поради тоа и историјата, т.е. филозофијата како највисока наука, е сфатена *сеопфатно*. Во неа спаѓа историјата на природата, исто-

ријата на човекот и историјата на човештвото. Во своето дело *Принципи на историјата* Кнежевиќ го прикажал настанокот и развитокот на неорганската и органската природа (растителниот и животинскиот свет), постанокот и развитокот на човекот како биолошко и социјално суштество и целокупната историја на човештвото.

Научната историја и филозофијата за Кнежевиќ се синоними. Историјата не е само историографија, а филозофијата не е сума на посебните науки и на нивните принципи, туку посебните науки претставуваат конституенти на филозофијата. Како највисока наука, филозофијата ги опфаќа познанијата на тие науки за одделните делови на светот, синтетизирајќи и определувајќи ѝ го на секоја појава местото во целината на космосот. Филозофијата го толкува потеклото и поредокот на сите нешта во космосот и поради тоа таа е историја (А.Стојковиќ; 1972:286).

Иако историјата ја сфаќа вака целосно, за Кнежевиќ е најбитен оној дел кој го проучува постанокот и развитокот на човештвото. Историјата на човештвото за него е “најдоцнежна наука” и, како таква, таа го опфаќа дејствувањето на сите неоргански и органски сили на природата, на сите социјални и психички потенцијални, на сите раси, племиња, народи и држави, на сите религии, уметности, филозофијата и науката, на сите чувства и мисли на сите луѓе кои некогаш живееле (М.Џекиќ; 1984:6).

Само еден општ поглед кој се протега врз различните региони и времиња може, според Кнежевиќ, да даде познание за човекот и неговиот свет. Поради тоа тој го следи развојот на сите области на историјата на

човештвото: производните сили, техниката, јазикот, обичаите, уметноста, религијата, филозофијата и науката. Бидејќи сеопфатна, Кнежевиќевата филозофија на историјата ги содржи и неговите онтолошки, гносеолошки, етички, естетички и други сфаќања.

Своето сфаќање на историјата Кнежевиќ го формирал под влијание на големиот број филозофи, чиј современик бил. Во неговото учење се чувствува влијание на три преовладувачки правци на 19-иот век: англосаксонскиот еволуционизам, францускиот позитивизам и германскиот историзам (М.Животиќ; 1983:155). Исто така, се смета дека Кнежевиќ ги познавал учењата на своите претходници Спенсер, Конт, Дројсен, Хердер, Дилтај, Карлајл, Бекл, Вико, Спиноза, Кант и Хегел и дека во неговото учење се чувствува влијанието на овие филозофи. Според некои интерпретатори, врз Кнежевиќ влијаел и марксизмот (А.Стојковиќ; 1972, К.Грубачиќ; 1962, Д.Недељковиќ; 1952).

Можат одделните мисли на Кнежевиќ, доколку се сака да се утврди степенот на нивната оригиналност, да се споредуваат со идеите на филозофите чии учења тој ги познавал. Со нивното споредување секако би се нашла извесна сличност. Меѓутоа, тоа не значи дека учењето на Кнежевиќ е резултат на преземањето на идеите на други филозофи. Кнежевиќ изградил филозофски систем кому не може да му се оспори оригиналност. Сепак, најголемо влијание врз формирањето на неговото филозофскоисториско сфаќање имала, од една страна, еволуционистичката теорија на Херберт

Спенсер (1820-1903), а, од друга страна, сфаќањето на Томас Карлајл (1795-1881).

Кнежевиќевото преведување на Карлајловото дело *За хероите* било од пресудно значење за формирањето на неговото мислење на историјата. Но, не како теориска парадигма, туку “само како поттик да се почне да се мисли не само за тоталитетот на светот и на историјата, туку и за поединецот” (М.Животиќ; 1983:155), за местото и улогата на индивидуалниот човечки субјект во историјата.

Како и во другите учења, и во учењето на Кнежевиќ наоѓаме две темелни идеи на филозофскоисториско мислење: дека човечката историја е нужно и закономерно збиднување и дека е дело на луѓето. И Кнежевиќ своето сфаќање на историјата го изградил врз темелот на двава основни филозофскоисториски принципа. И во него, значи, е присутна вековната антиномија на филозофијата на историјата.

Како Кнежевиќ ја промислува оваа антиномија? Како во неговото учење е сфатена “субјективната”, а како “објективната” страна на човечката историја? Како Кнежевиќ ја поставува и ја решава проблематиката на односот на субјективното и објективното во човечката историја?

Кнежевиќ го усвоил природнонаучниот материјализам и еволуционизам и изградил систем кој во основа е материјалистички, монистички и детерминистички. Природата и човечката историја во него се сфатени како делови на единствениот тоталитет во кој дејствуваат универзални закони. Во согласност со еволуционистичкото мислење, Кнежевиќ светот го сфатил

како закономерен процес на еволуцијата, низ кој минуваат, како неорганската и органската природа, така и подрачјето на човечката историја.

Својата филозофија на историјата Кнежевиќ ја изградил врз темелот на онтолошкиот принцип на единството на светот и неговиот еволуционистички развој. За него човечката историја не е некое посебно подрачје независно од природата, туку, напротив, претставува нејзин неразделен дел.

Онтолошкиот принцип на единството на светот врз кој почива Кнежевиќевата филозофија на историјата треба да се сфати и како методолошко барање проблемот на човечката историја да се согледува сеопфатно. Според Кнежевиќ, завршниот, највисокиот степен во историскиот процес е развитокот на човечкото мислење, кој исто така претставува највисок степен во развитокот на природата како целина. “Највисок степен на историјата е историјата на идеите; мислењето е највисок степен на животот” (Б.Кнежевиќ; 1931:33 афор150). Историја на човечкиот ум претставува, значи, дел од историјата на природата, како што, исто така, од аспектот на познанието, историјата на природата претставува еден дел од историјата на човечкиот ум. “Бидејќи во историјата на човечкиот ум се завршува целината на животот на природата, бидејќи умот човечки ги минува оние исти фази како и животот на природата, целината на животот на природата може да се види само во целината на историјата на умот човечки” (Д.Микуновиќ; 3/83:170).

Човекот, како разумско суштество, е составен дел од вселената, а човечкиот разум е “последна инстанца на општиот вселенски процес” (Б.Кнежевиќ; 1931:34 афор153). Поради тоа, за да го разбереме човекот и неговата историја, мораме, според Кнежевиќ, да ја познаваме целокупната претходна историја, целиот еволуционен процес и сите сили кои дејствувале во тој процес, од постанокот на вселената до појавата и развитокот на човекот како природно суштество. Како составен дел од космосот, човечкиот ум во себе го содржи и го збива, стегнува, неговиот целокупен дотогашен развиток. “Како што во еден желад е затворен целот даб, така во историјата на умот човечки е затворена историјата на космосот” (Б.Кнежевиќ; 1931:32-33 афор146).

Мислата дека историјата на човештвото како наука мора да почне со историјата на вселената и природата ја наоѓаме кај германскиот филозоф Хердер (Д.Микуновиќ; 3/83:174). Нејзе Кнежевиќ ја усвоил и доследно ја развил во еволуционистички, спенсеровски дух. Затоа можеме да речеме дека неговата филозофија на историјата е едно сфаќање на реалниот тоталитет како природно-историски процес. Кнежевиќевата филозофија на историјата е “своевидна монистичка и еволуционистичка визија на раѓањето и пропаѓањето на светот” (Д.Микуновиќ; 3/83:174).

Кои се основните закони според кои се одвива историското движење?

Според Кнежевиќ, постојат два најопшти закона или принципа во историјата: *законот на редот* и *законот на пропорцијата*. Дејствувањето на овие закони се наоѓа во средиштето на неговата филозофија на историјата.

Тие се сфатени како комплементарни, бидејќи меѓусебно се условуваат: редот ја воспоставува пропорцијата и обратно - пропорцијата го воспоставува редот. Законот на редот и законот на пропорцијата изразуваат определени релации меѓу појавите и тоа секогаш меѓу она поранешното и она подоцнежното.

Во светот како целина, според Кнежевиќ, еволуцијата се одвива како сукцесивно појавување на неговите елементи. Постои определен законит редослед во настанувањето на сето што го сочинува реалниот тоталитет. Тргувајќи од универзалистички сфатениот поим на историјата, Кнежевиќ воспоставува хронолошки ред во историското движење. Законот на редот, затоа, во неговата филозофскоисториска концепција е темелен закон на историјата. Тој има универзално важење, бидејќи дејствува во сите сфери на човечкото бивствување. “Со еден ист ред одат нештата во целата надворешна природа и во процесот на индивидуалниот и на општествениот живот човечки, во процесите на материјата, како и во процесот на душата и духот” (Б.Кнежевиќ; 3/83:149).

Законот на редот Кнежевиќ натаму го конкретизира на тој начин што го покажува неговото манифестирање низ 28 “принципи на редот”. Со помош на овие принципи Кнежевиќ поблиску го определува редот на нештата, како временскиот, така и каузално-генетичкиот. Така, во развитокот на светот, природата настанала пред човекот, како што и човекот како животински вид е многу постар од човекот како општествено суштество. Природата оди пред човекот, а кај човекот сето природно оди

пред човечкото. Овој принцип, битен за разбирањето на човечката историја, Кнежевиќ натаму го развива и го конкретизира така што го набљудува неговото манифестирање во различните области на општествениот живот.

Раководејќи се од принципот дека природното оди пред човечкото, Кнежевиќ извршил периодизација на човечката историја делејќи ја на три периода: доба на човековиот природен живот, во кој човекот живеел во семејството како природна заедница, доба на етничкиот живот на човештвото, т.е. доба на историјата на народите, и идно доба на човечката историја, кога луѓето ќе живеат обединети во човештво.

Од законот на редот во историјата произлегува Кнежевиќевиот географски материјализам, бидејќи она поранешното пресудно влијае врз подоцнежното, природните географски услови на Земјата претставуваат детерминанта на развитокот на човечкото суштество. Како што неорганичкиот свет влијаел врз развитокот на органичкиот свет, така и географскиот склоп на Земјата ги детерминирал главните правци на историјата на човештвото. Дури, природата, според Кнежевиќ, била прв економски фактор на општеството. На најнискиот степен на општествениот развиток, човекот го добивал од природата сето она што му било потребно, започнувајќи ги основите на својот историски живот таму каде што природата била најштедра.

Со непосредното влијание на географската средина Кнежевиќ го објаснува не само економскиот живот на луѓето, туку и настанокот на

првите религиски идеи и настанокот на првите поими воопшто, кои, според него, го предодредиле идниот развој на науката и филозофијата.

Законот на редот се наоѓа во основата на целокупниот општествен живот. Неговото дејствување го определува развитокот не само на економската, туку и на духовната сфера. Така, со овој закон Кнежевиќ го објаснил настанокот и развитокот на различните форми на општествената свест: религијата, уметноста, науката и филозофијата.

Освен принципот дека природното оди пред човечкото, Кнежевиќ го покажал и дејствувањето на другите принципи, како што се: несвесното оди пред свесното, целината пред деловите, едното пред мнозинството, општото пред единичното, материјалната содржина пред апстрактната форма, непосредното (сетилно) познание пред посредното (мисловно) познание, објективното пред субјективното, убавото пред доброто и вистинитото, големото пред малото, просторот пред времето итн.

Општиот процес на еволуцијата се одвива најпрвин као одделување на единичното од општото: “Од тоа првично општо, од првичната една неразделена хаотична целина се одделуваат подоцна одделни делови форми, елементи и тоа одделување на посебното од општото е првиот и главен услов на сиот повисок живот, на сиот прогрес, разум и свест; процесот на одделувањето на посебното од општото е еден од најглавните моменти на општиот процес. Во областа на хуманото тоа изделување се вика ослободување” (Б.Кнежевиќ; 3/83:149).

Ова изделување за резултат ја има борбата, непријателството на секој единичен дел против општото, бидејќи секој дел, изделувајќи се од целината, сака да биде целина за себе, да живее со свој посебен самостоен живот, што доведува до судири.

Во областа на човечката историја оваа борба најпрвин се манифестира како борба на луѓето против природата. Таа е основа на сите форми на човечката борба, како и на општественото организирање. Со развојот на човекот оваа надворешна борба сè повеќе станува внатрешна, бидејќи се одвива во самото општество како борба на човекот против неговата животинска природа, како и на човекот против човекот.

Законот на редот е поврзан со вториот темелен закон на сето космичко збиднување, т.е. со законот на пропорцијата. Конкретизирајќи го овој закон со помош на 29 принципи, Кнежевиќ го прикажал настанувањето на тоталитетот на стварноста како процес на поврзувањето на единичните делови во една голема органска континуирана целина, кои, борејќи се меѓусебно како спротивности, всушност се борат за своето место во таа целина. Најпрвин неповрзани, посебните делови постепено се поврзнуваат, правејќи го континуитетот на светските збиднувања, во кој го добиваат своето место, своите определени граници во просторот и времето, како и определени граници на својата вредност, на големината, на силата на траењето (Б.Кнежевиќ; 3/83:150).

Процесот на пропорционализацијата претставува процес на уредувањето на светот, настанување на Космосот од хаосот. Тоа е од на диспропорцијата кон пропорцијата, од дисхармонијата кон хармонијата.

Според Кнежевиќ, дејствувањето на законот на пропорцијата се огледа во тоа што сето она што е поранешно е поопшто и поцелосно, поголемо и поедноставно, потрајно и понезависно од она подоцнежното.

Кнежевиќ историјата ја сфатил како “еден долг пат, широк во почетокот, сè потесен кога се оди натаму. Првите фази на животинскиот и примитивниот живот ги минало целото човештвото; другите фази на историјата ги минуваат само одделни раси, одделни народи; најдалечните фази ги минуваат само одделни духови” (Б.Кнежевиќ; 1931:37 афор167).

Низ процесот на пропорционализацијата се остварува прогресот. Кнежевиќ го сфатил прогресот како поставување точни граници на стварноста, како воспоставување вредности, како сè поголемо владеење на правдата, вистината, добрината, убавината и слободата.

Овие вредности за Кнежевиќ немаат само човечки значај. Тие не се само аксиолошки, туку и онтолошки категории, бидејќи нивното остварување претставува смисла и цел на севкупното космичко збиднување. Крајната цел на историјата на Космосот и историјата на луѓето е состојба во која ќе биде достигнато апсолутно владеење на овие вредности. За разлика од природата во која се остварени овие вредности, бидејќи е завршен процесот на пропорционализацијата на нештата, во човечката историја тие уште не се остварени. Човечката историја се одвива во насока на остварувањето на

конечната цел на сето светско збиднување - воспоставување хармонија или апсолутно владеење на правдата, убавината, добрината, вистината и слободата.

Во системот на овие вредности, Кнежевиќ највисоко место ѝ го дал на правдата. Таа за него е врвна вредност. “Резултат на секој прогрес и на секоја борба треба да биде правдата” (Б.Кнежевиќ; 1931:37 афор 511). Правдата е крајна насока на историјата како космичко збиднување. Значи, таа е и крајна насока и на историјата на човештвото, “на сето благородно човечко напрегање, труд, борба, стремежи, мислења” (Б.Кнежевиќ; 1931:37 афор 511). Не треба, поради тоа да се сфати дека остварувањето на правдата и на другите вредности во човечкото општество е резултат на човековото целесообразно однесување, туку на дејствувањето на објективниот космички закон.

Кнежевиќ не ја сфаќа историјата како бесконачен процес, туку го застапува становиштето за крајот на историјата. Неговата филозофија на историјата е втемелена врз онтолошката претпоставка дека светот е конечен и во просторот и во времето. Тој историското движење го набљудува како законит еволуционен процес, кој се одвива до определена точка, а тогаш настанува обратен процес или дисолуција.

Еден од основните космички закони е дека сè мора да ишчезне. Крајот на еволуцијата ќе настапи во оној миг кога ќе биде достигната потполна хармонија, т.е. кога ќе биде воспоставена апсолутната пропорција на нештата и остварена конечната правда. Тогаш ќе започне процесот на

исчезнувањето на сето што постои и тоа со обратен ред од оној според кој сè настанувало. Најпрвин ќе исчезне она што настанало подоцна, за на крај да исчезне и она што најрано настанало. Така, според Кнежевиќ, светот ќе заврши во целосен хаос.

Кнежевиќ е против сфаќањето на историјата како кружно движење, како вечно враќање на истото. Поради тоа неговата филозофскоисториска концепција не може да се претстави како полн круг. Неговата визија на светот е есхатолошка и апокалиптичка и многу потсетува на теолошкото сфаќање на историјата. Меѓутоа, таа битно се разликува од ова сфаќање, бидејќи не може да се прикаже како нагорна права линија. Моделот - претставата на историското движење што ја наоѓаме во учењето на Кнежевиќ е полукружна патека која се состои од два симетрични временски периоди - еволуцијата и дисолуцијата.

Кнежевиќ настојува да ги објасни причините за настанокот и исчезнувањето на нештата со помош на законот на потребата. “Еден од најопштите закони, кој опфаќа сè, од најмалата ствар на земјата до вселенските системи, е тој дека сè што постои е потребно да постои, и според тоа има смисла и причини да постои додека е потребно; штом ќе стане непотребно, исчезнува. А бидејќи сè мора да исчезне што во времето настанало, бидејќи сè мора да исчезне, штом ќе стане непотребно, значи, дека сè што постоело и што постои е потребно само за извесно време: штом ќе го проживее своето време мора да исчезне, т.е. да се врати, да се распадне во она што е најпрвично и поопшто од него...” (Б.Кнежевиќ; 3/83:150-151).

Според Кнежевиќ, потребите го определуваат настанувањето на нештата, нивното траење и исчезнување. Воведувајќи го поимот на потребата во својата филозофскоисториска концепција, Кнежевиќ на тој поим му дал онтолошко значење. Потребата за него не е само “човечки, општествен, и вредносен поим, туку во истиот момент и космички, природен и индикативен поим” (М.Цекиќ; 1984:25).

За Кнежевиќевото сфаќање на историјата може да се рече дека е упростено (двочлено, двофазно, двовалентно) (М.Цекиќ; 1984:30), бидејќи тој, служејќи се со компаратив, сите нешта ги поделил на оние поранешни и оние подоцнежни, додека го занемарил богатството на преодните форми меѓу почетните и крајните состојби на развитокот.

И самите објективни закони на историското движење Кнежевиќ ги сфатил упростено. Бидејќи неговиот пристап кон историјата е универзалистички, и овие закони се сфатени универзалистички - како општи закони кои го изразуваат редот и пропорцијата во збиднувањата на реалниот тоталитет. Карактерот на нивното дејствување во човечката историја Кнежевиќ го објаснил во духот на натуралистичката метафизика: тие се независни од човекот, непроменливи и вечни. Под влијание на позитивистичките учења, историјата на човештвото Кнежевиќ ја сфатил како процес кој се одвива според однапред определени закони, без влијание на човековата свест и волја. Човекот во таквото сфаќање е сведен само на орудие на безличните космички сили. Тој се појавува само како производ на

супстанцијата чиј е дел и ѝ се потчинува на нужноста на закономерните објективни процеси.

Како и многу филозофи пред него, Кнежевиќ не ја согледал специфичноста на подрачјето на човечката историја во однос на природата и карактерот на законитостите што владеат во неа. Тој механицистички, биологистички и органицистички ги толкува општествените процеси. Законите што владеат во историјата се истите оние што владеат во природата - тоа се законите на настанувањето и исчезнувањето на сè - на неорганската и органската природа, на човекот и на неговиот свет. Исто така, тој ја споредува историјата на човечкиот род со животните процеси на единичниот човек.

За филозофскоисториската концепција на Кнежевиќ може да се рече дека ѝ припаѓа на материјалистичката ориентација во филозофијата на историјата. Но, исто така нејзе може да ѝ се припише и идеалистички и спиритуалистички карактер. Кнежевиќ, развивајќи го своето сфаќање на историската нужност и законитост, од позитивистичка метафизика минал на теистичката. Тој го воведува поимот на Бога за да ја објасни нужноста на еволуцијата и дисолуцијата како космички процеси. Бог за него е супстанција на сето постојно. Тоа е суштество кое на сè му претходи, сè создава и сè одржува, а на кое не му е потребно ништо што би го одржувало. Тоа е вечно, совршено и неограничено суштество. Разгледувајќи ја проблематика на Бог, Кнежевиќ од компаративот минал на суперлатив - Бог е највисоко и најрано суштество. Така Кнежевиќевата филозофија на историјата, т.е.

филозофијата на развојот на светот, може да се протолкува као своевидна теодицеја.

Следи заклучокот дека, во светот во кој владее апсолутна нужност и определеност на движењето и на опстанокот на сето постојно, смислата на човечкото бивствување се состои во тоа човекот сам да ја познае таа историска нужност и законитост според кои се одвива историското движење. Значи, неговата дејност му е подредена на дејствувањето на претходно познаената нужност и неговата волја нема никаква улога во човечката историја. Слободата на човековото дејствување е сведена на дејствувањето во согласност со познаената историска нужност, и во тоа Кнежевиќ ги следи Спиноза и Хегел.

Неминовното исчезнување на човекот и на неговиот свет, уреден според космичките критериуми на редот и пропорцијата, ни малку, според Кнежевиќ, не остава место за алтернатива, за можност на поинаква насока на историскиот процес, кој би ја вклучувал и подразбирал човечката одлука и дејност. Поради тоа неговото учење може да се окарактеризира како објективистичко и фаталистичко.

Кнежевиќ пренагласено ја истакнувал "објективната" страна на историскиот процес. Но, од друга страна, тој ја потенцира и втората, "субјективната" страна на човечката историја. Идејата дека историјата е човечко дело во Кнежевиќевата филозофија на историјата дошла до најцелосен израз.

Кнежевиќ го увидел значењето на трудовата дејност. Трудот, според Кнежевиќ, е темел на човековиот цивилизиран живот. Бидејќи природата веќе не можела да ги задоволува основните потреби на луѓето, тие морале да почнат да работат, т.е. да создаваат средства за живот. Создавајќи, развивајќи и усовршавајќи ја “хуманата област на трудот”, тие постепено се издигнале над природата, градејќи го така својот, човечки свет.

Во согласност со својот закон на редот и пропорцијата, Кнежевиќ ги истакнува значењето и улогата на економските потреби и интереси за развојот на човечкото општество. Сферата на економијата претставува, според Кнежевиќ, основа и претпоставка на сите други подрачја на општествениот живот, како и на сите форми на свеста. На овој момент укажале некои автори, истакнувајќи ја блискоста на учењето на Кнежевиќ со марксистичкото учење (М.Џекиќ; 1984:41).

Може да се претпостави дека Кнежевиќ го познавал марксистичкото сфаќање на трудот и економијата. Меѓу неговата и Марксова филозофија на историјата секако можат да се пронајдат некои допирни точки. Меѓутоа, би било претерано да се поистоветува неговото истакнување на значењето на економската дејност за развојот на човештвото со историско-материјалистичко сфаќање на трудот, бидејќи Кнежевиќ историјата на човештвото ја сфаќа, пред сè, како резултат на дејноста на човечкиот дух. Тој целокупната цивилизација ја гледа како една голема градба, која човечкиот дух почнал да ја зида од почеток, па ја зида и денес (М.Џекиќ; 1984:11).

Човечката историја за Кнежевиќ не е ништо друго освен пат на раз-
витокот на човекот од неговата природна состојба до состојбата во која тој
се јавува како свесно, разумско и хумано суштество. Тоа е пат на совладу-
вањето на она природното, нагонското, несвесното во човекот и на победата
на свесното и духовното. Затоа, според него, “вистинската историја нема
работа со племињата, народите и расите, туку само со човекот на разни
степен на историскиот живот, во разни простори и времиња” (Б.Кнежевиќ;
3/83:35 афор 159).

Носител на историскиот развој, според Кнежевиќ, не е колективниот
субјект како што се народите, расите и племињата, туку индивидуалниот
субјект - човекот, сфатен како возвишен поединец.

Кнежевиќ прави разлика меѓу нижите и вишите луѓе, што е во со-
гласот со неговите закони на редот и пропорцијата. “Поделбата на нижи и
виши луѓе за него е природен, историски и човечки закон” (М.Џекиќ;
1985:56).

Нижиот човек е првичниот природен човек, настанал на најнискиот
степен во еволуцијата на човештвото. Но, тој не му припаѓа само на мина-
ното, туку и на сегашноста, бидејќи повеќе луѓе остануваат на тој степен на
живеењето.

Во своите постапки нижите луѓе се раководат од себичните интереси,
страсти, страв, нагони, афекти. Кај нив преовладува сетилното, природното,
телесното над разумското, духовното, човечкото. Нижите луѓе не се
воздигнале до свеста и мислењето и поради тоа тие никогаш не можат да

дојдат до највисоките човечки вредности, како што се слободата, правдата, вистината, моралот. Нижите луѓе постапуваат според нужноста и нивното однесување е определено од емпириските животни услови, од надворешните прилики. Бидејќи не се воздигнале до свеста, тие се несвесни, неволеви орудија на природните и на општествените околности.

Според Кнежевиќ, нижите луѓе единствено во војните можат да имаат определена историска улога: “Најубавата страна на војната е таа што во него во извесни прилики и толпата луѓе, нижиот човек, се воздигнува до височината на хероизмот, на благородноста и што само војната и борбата ја поттикнувале толпата на создавање на убавото и благородното” (Б.Кнежевиќ; 3/83:126 афор 620).

Наспроти огромното мнозинство на нижите непродуховени луѓе, во секое општество се наоѓа мал број виши, благородни луѓе или обдарени поединци. Тие претставуваат највисок степен во развитокот на човекот како хумано суштество.

Вишите луѓе се оние кои се воздигнале до свеста и разумот и кои, поради тоа, не се раководат со нагоните и интересите, туку со моралниот закон во себе. Бидејќи, според Кнежевиќ, слободата е втемелена врз умот, вишите луѓе се слободни, затоа што се воздигнале до нивото на умско однесување, кое не го определува надворешната нужност, туку внатрешното определување.

Појавата на вишите луѓе го означува настанокот на културата и на хуманизмот како највисоки стадиуми во историјата на човештвото. Вишите

луѓе ги карактеризира индивидуалноста и, колку што човекот е повиш, т.е. похуман, поблагороден, толку е поголема неговата индивидуалност.

Филозофијата на историјата на Кнежевиќ претставува, според нас, обид историјата на човештвото да се прикаже како законит и нужен процес на персонализацијата на општествениот живот, на развиток на човечката единка во личност, во самосвесно и самоопределувачко суштество. Тој процес, меѓутоа, за резултат ја има појавата на само еден мал број вистински луѓе. Според Кнежевиќ, тие се творци на човечката историја.

Субјекти на напредувањето во историјата на човештвото се творци и носители на големите идеи, а тоа се, според Кнежевиќ, филозофите или “родот на мислителите”, генијалните поединци, кои со својата силна индивидуалност му даваат печат на времето во кое живеат и создаваат. Тие се “локомотива во возот на цивилизацијата” (Б.Кнежевиќ; 3/83:61 афор 285).

Поединците кои му припаѓаат на “родот на мислителите” имаат улога на водачи. Тие ги сфаќаат интересите, надежите, потребите, стремежите на милиони луѓе и ги формулираат во идеи, кои овие ги прифаќаат, бидејќи ги изразуваат нивните чувства.

Кнежевиќевото сфаќање на субјектот на историјата е индивидуалистичко и емпиристичко. Во него јасно дошол до израз неговиот аристократизам и величањето на интелектуалците-филозофите. Поимот на “вишиот човек” потсетува на Ничеовиот “натчовек”. Меѓутоа, додека Ничеовиот натчовек е човек на иднината, Кнежевиќевиот виш човек постоел и во минатото, постои во сегашноста и ќе постои во иднината. Но,

"возвишените луѓе" според Кнежевиќ, мошне ретко се јавуваат во историјата на човештвото, обично на преминот на две епохи (Б.Кнежевиќ; 3/83:61 афор 285).

Промислувајќи ја "субјективна страна" на историскиот процес, Кнежевиќ го развил сфаќањето за улогата на личноста во историјата кое го афирмира конкретниот, реалниот субјект на историјата. Во таа смисла тој наведува многу имиња на "генијални поединци", историски личности, кои со својата дејност ги насочувале тековите на духовната историја на човештвото (на пример, Буда, Исус, Мухамед, Кант). Развивајќи ја теоријата за конкретниот историски субјект, Кнежевиќ ја следел онаа линија на мислењето во филозофијата на историјата која тргнува од реалните историски личности и од реалните историски настани. Во таа смисла, врз него најмногу влијаело сфаќањето на Карлајл за улогата на големите луѓе во историјата. Слично на Карлајл, и Кнежевиќ ја мистифицира појавата на големите луѓе на историската сцена. Но, додека хероите на Карлајл ја создаваат историјата несвесно и без своја волја, според определбите на провидението, вишите луѓе на Кнежевиќ дејствуваат слободно и свесно.

Филозофскоисториските сфаќања на Кнежевиќ ги карактеризира голема недоследност. На пример, тој ги величи умните поединци како творци на историјата, кои во согласност со автономијата на сопствената волја придонесуваат за остварувањето на највисоките човечки вредности. Во исто време, тој нив ги сведува на објект на историјата, бидејќи, според него, за разлика од "нижите луѓе кои се израз и орудие на времето и

приликите во коишто живееле, вишите луѓе се израз и орудие на целата историја на човештвото“ (М.Џекиќ; 1984:96). Тие дејствуваат од длабочината на светската историја, чија нужност ја познале и, благодарейќи на познатата нужност, со својата дејност ги насочуваат тековите на историското движење. Дури, можеме да речеме дека Кнежевиќ го фетишизира историскиот процес. За него историјата е “голема работилница на идеите. Нејзина суровина се луѓето, толпата и гениите, племињата, народите, расите, државите, вековите на времето” (Б.Кнежевиќ; 3/83:33 афор 140).

Недоследноста на Кнежевиќ доаѓа до израз и кога се работи за улогата на свесното и несвесното во историјата. Историјата како човечко дело во учењето на Кнежевиќ е промислувана како резултат на духовната дејност. Историјата за него е *духовна историја*. Духот, свеста, идеите се оној агенс кој се наоѓа во основата на прогресот. Но, додека на една страна ја пренагласува улогата на човечкиот дух во историското движење, на друга страна тој таа улога ја намалува, така што го истакнува значењето на човековото несвесно. Според него, сите историски творби во областа на уметноста, јазикот, религијата, правото, науката, итн. не настанале со дејствувањето на човечката волја и свест, туку се производ на несвесното. Најголемите и најважни придобивки во историјата на човештвото, според него, се создадени од длабочините и силите на чувствата, а не од разумот. Меѓутоа, тоа е во согласност со неговите закони на редот и пропорцијата, бидејќи областа на несвесното, како во човекот, така и во општеството, е поголема, посилна, потрајна и постара од областа на свесното.

Кнежевиќ е изразит претставник на антрополошкиот *песимизам*. Според него, завршетокот на процесот на развитокот на човечкиот персоналитет, кој ќе се случи во иднината и кој треба да ја означи победата на свесното и хуманото над она нагонското во човекот и во општеството, нема да значи и нивна дефинитивна победа. Космичката судбина на човечкото бивствување се огледа во триумфот на нагонското над духовното. Масовното и безличното нужно и закономерно го победува она личното и исклучителното.

Под влијание, од една страна, на позитивизмот и еволуционизмот, а, од друга страна, на оние учења во кои силно е истакната улогата на поединечниот субјект во историското движење, Кнежевиќ изградил една филозофија на историјата која е составена од спротивни заклучоци, од дивергентни излезни точки (М.Животиќ; 1983:161). Во неа постојано се судараат натуралистичка метафизика и една персоналистичка теорија на слободата (М.Животиќ; 1983:161).

Во филозофијата на Кнежевиќ, така, наоѓаме две наизглед самостојни и независни учења - учењето за историската нужност и законитост и учењето за автономниот поединец, како субјект на историското движење. Меѓутоа, тие две учења постојано дифузно се мешаат, поради што се добива впечаток дека Кнежевиќ останал до крај неодреден, нејасен и нерешителен кога се работи за проблематиката на субјективното и објективното во историскиот процес. Де на позициите на фатализмот, де на становиштето на теоријата на слободата, де глорификувајќи го човечкиот дух, де придавајќи

му решавачка улога на несвесното во создавањето на историјата, воведувајќи го покрај двата темелни филозофскоисториски принципи и третиот - теолошкиот принцип, Кнежевиќ не ни одговорил на прашањето што претставува вистински, решавачки агенс на човечката историја: дали тој се наоѓа во сферата на историскиот субјективитет или во сферата на историскиот објективитет. Во неговото учење недоволно е промислена како субјективната, така и објективната страна на човечката историја, а исто така и односот на субјективното и објективното во историскиот процес.

Арнолд Тојнби

Арнолд Тојнби (1889-1975) е еден од најзначајните и секако најпознати филозофи на историјата на дваесеттиот век. Тој своето филозофскоисториско сфаќање го изложил во делото *Истражување на историјата*. Ова обемно дело, кое Тојнби го пишувал триесет години, различно е сфатено и толкувано. Поради оригиналноста на идеите што ги содржи, *Истражувањето* побудува несомнено интересирање, додека неговата обемност и повеќеслојност понекогаш претставува пречка за откривањето на намерите и целите на неговиот автор.

Барнес, на пример, смета дека се погрешни оние интерпретации кои *Истражувањето на историјата* “го сметаат за една сериозна вежба од секуларната историја”, т.е. “за еден искрен и непосреден напор да се утврди каков е вистинскиот тек на историјата и како цивилизацијата навистина се развива и пропаѓа” (Х.Е.Барнес; 1982:786). Барнес мисли, прифаќајќи го ставот на Хауард Бекер, дека за Тојнбиевото дело *Истражувањето на историјата* повеќе би можеле да речеме дека представува една “теодицеја” околку вистинска историја или научна социологија (Х.Е.Барнес; 1982: 786).

Толкувањата на Тојнбиевото учење можат да бидат упростени, доколку не се има предвид дека Тојнби во своето дело дал една варијанта на филозофијата на историјата, која претставува обид за *синтеза* на разни можни пристапи кон проблематиката на човечката историја. Овој момент е особено значаен за разбирањето на проблемот на субјективното и објективното во историскиот процес, кој е имплициран во *Истражувањето на историјата*.

Тојнби бил научник, филозоф и теолог, поради што неговото дело во исто време има научен, филозофски и религиско-теолошки карактер. Овие три страни на Тојнбиевите истражувања на човечката историја можат да се анализираат и оценуваат и релативно одделени од другите, но само во својата поврзаност тие го изразуваат Тојнбиевото настојување подрачјето на човечката историја да го објасни со синтеза на резултатите на науката, филозофијата и теологијата.

Тојнби изградил една социолошка теорија на развојот на човечкото општество со која ги покажал и ги објаснил чинителите кои доведуваат до развојот. Исто така, неговата социолошка теорија содржи сфаќање на различните општествени појави. Но, теоријата на општествениот развој, што ја изградил Тојнби, битно се разликува од повеќето социолошки теории на дваесеттиот век, бидејќи не се запира при дескрипцијата и објаснувањето на фактичкиот материјал, туку се занимава со големите, “вечни” прашања. Во Тојнбиевото учење не ја наоѓаме позитивистичката тенденција на социолошкото мислење на дваесеттиот век, која се огледа во отфрлувањето

на “лажните проблеми”, бидејќи Тојнби расправа токму за тие “лажни проблеми”, т.е. за проблемите кои, всушност, се филозофски. Тој ги поставува основните, големите “вечни” прашања за улогата и местото на човекот во создавањето на историјата, за законите на историјата, за причините за настанувањето на цивилизираното општество и дава одговори на нив. Затоа *Истражувањето на историјата* е и дело со филозофскоисториска концепција.

Тојнбиевата филозофија на историјата од една страна е ориентирана научно (социолошки), а од друга страна теолошки. Тојнби настојува своите филозофскоисториски ставови социолошки да ги поткрепи и конкретизира. Но, исто така, тој на основните големи прашања што се однесуваат на човечката историја одговара во духот на христијанското учење под чие влијание мисловно се развивал од самиот почеток.

Своето сфаќање на историјата Тојнби го развил во противстав кон натуралистичките филозофскоисториски концепции. Тој особено го критикува органицизмот, природнонаучниот детерминизам и циклизмот на Освалд Шпенглер (А.Тојнби; 1970:274, А.Тојнби; 1970а:69). Но, како што подоцна ќе биде покажано, и покрај Тојнбиевата критика на Шпенглер, постојат многу сличности меѓу неговата и Шпенглеровата филозофија на историјата.

Во методолошки поглед, Тојнби е против априорните филозофскоисториски конструкции. Тој е против секој спекулативен априоризам во филозофијата на историјата и предност му дава на емпириски фактичкото.

Тојнби ја преферира “збиднувачката”, “емпириската” историја. Но, тој, од друга страна, е против секој само дескриптивен историографски пристап и се залага за дескриптивна анализа, за метод на компаративни истражувања.

Затоа Тојнби најпрвин постапува како филозоф на историјата и ги изложува своите најопшти, теориски ставови, своето сфаќање на светот, човекот и неговата историја, законитостите на историското движење, смислата на човечката историја итн. Потоа како научник, пред сè историчар, социолог и филолог, наведува безброј факти што треба да го потврдат и конкретизираат неговото филозофскоисториско становиште.

Истражувањето на историјата изобилува со историски факти што Тојнби ги собрал и кои, систематски и цврсто поврзани, имаат функција на аргументација на неговите филозофски поставки.

Во Тојнбиевото учење ја наоѓаме онаа линија на мислењето која се развива од самите почетоци на филозофијата на историјата, а која ја истакнува улогата на човечкиот субјект во создавањето на сопствената историја. Тојнби силно го подвлекува моментот на човекот како творечки чинител на историскиот развој. Од друга страна, Тојнби ја сфаќа човечката историја како закономерен процес. Тој согледува дека промените што се одвиваат во општеството и кои доведуваат до неговиот развој покажуваат извесна правилност, дури законитост. Тојнби сака да ја објасни човечката историја како објективно, нужно и закономерно движење, како и да ја покаже суштината и карактерот на самите општествено-историски законитости.

Како Тојнби го објаснил подрачјето на човечката историја? Како ја сфатил нејзината “субјективна”, а како “објективна” страна? Кој, според него, е субјект на историското движење и каков е карактерот на дејствувањето на објективните законитости?

Дејствената, творечката страна на човечката историја Тојнби не ја сфаќа универзално, туку ја сведува на духовното творештво. Во основата на Тојнбиевото сфаќање на “дејствената страна” на човечката историја се наоѓа неговото сфаќање на човекот. Него не го интересира човекот како природно суштество, туку пред сè како суштество обдарено со свест и волја (А.Тојнби; 1970а:125). Човечкиот дух, психата, како и човечката душа, според Тојнби, е она од што треба да се тргне во разбирањето на дејноста на луѓето. “Полето на човечката активност” тој го рашчленува на четири области, “кои ги заземаат разновидните односи на душата со Бог, со самиот себеси, со релативно малиот круг на човечките суштества со кои таа е во непосредна лична врска и со релативно големиот круг луѓе со кои таа е во индиректен безличен допир со посредство на механизмот на установите” (А.Тојнби; 1970а:69).

Тојнби воопшто не го поставува како проблем односот на општествено-економската и духовната сфера во историјата, туку запоставувајќи го економскиот чинител, економската дејност на луѓето, целата историја ја третира како духовна историја. Поради тоа неговата филозофија на историјата во суштина е идеалистичка.

Според Л. Ландгребе, и Тојнби, слично на Дилтај, “тргнува ... од констатацијата дека старите метафизички фундирани опфатни толкувања на историјата, кои сакале да дадат одговор за единствената смисла, се покажале неодржливи” (Л.Ландгребе; 1976:57) и дека затоа “преостанува само ПАТОТ НА ДЕСКРИПТИВНАТА АНАЛИЗА која мора да тргне од фактите на множеството на секогаш различните и своевидните култури, а не од постулатот за единството на историјата на човештвото” (Л.Ландгребе; 1976:97). Меѓутоа, оваа забелешка не можеме да ја прифатиме во целост, бидејќи во Тојнбиевата филозофија на историјата бил присутен проблемот на смислата на историското движење.

Тојнби смета дека во истражувањето на човечката историја не треба да се тргне од човештвото ниту од парцијалните целини какви што се етничките и државните заедници, туку од такви сеопфатни и неделиви целини на коишто овие им припаѓаат и чии се неодржливи делови, а тоа, според него, се *цивилизациите*. Единиците, или, според Тојнби, “разбирливите полиња на историското истражување” (А.Тојнби; 1970:57), се општества од специфичен тип. Тоа се “општества кои и во просторот и во времето имаат поголем обем од националните држави, или од градовите-држави, или од која-годе друга политичка заедница” (А.Тојнби; 1970:57).

Тојнби систематски и целосно го обработил проблемот на цивилизацијата како општествено-историска појава, изградувајќи цела една теорија на цивилизациите, во чии рамки ја покажал нивната заедничка суштина, критериумите на ограничувањето на цивилизациите меѓусебно, нивните

односи во просторот и времето, како и фазите низ кои минува секоја цивилизација. Тојнби детално ги анализира процесите кои се одвиваат во цивилизациите, настанокот и развојот на институциите (универзалната држава и универзалната црква), развојот на општествена свест и култура.

Служејќи се со компаративниот метод, Тојнби извршил класификација на цивилизациите. Тој смета дека во историјата постоела или сè уште постои дваесет и една цивилизација. Како примарен критериумот на поделбата применувајќи го религискиот, а како секундарен географскиот фактор, сите цивилизации Тојнби ги класифицирал во повеќе групи. Така, служејќи се со религиски критериум, тој ја класифицирал дваесет и едната цивилизација на пет групи, додека, со оглед на географскиот критериум ги поделил сите цивилизации на четири групи (А.Тојнби; 1970:87, Х.Е.Барнес; 1982:790).

Тојнби детално ги анализира цивилизациите, покажувајќи дека сите тие имаат заедничка структура. Секоја цивилизација, според него, е составена од пролетаријат, творечкото малцинство и поединци. Додека пролетаријатот како нетворечко мнозинство нема никаква улога во развојот на цивилизацијата, творечкото малцинство и поединците кои Тојнби ги нарекува “творечки гении” (А.Тојнби; 1970:349), “творечки личности” (А.Тојнби; 1970:95), “врвни личности” (А.Тојнби; 1970:208), “спасители” (А.Тојнби; 1970:349), со својата дејност претставуваат носители на новото, остварувајќи го така развојот на цивилизацијата на која ѝ припаѓаат, а со

тоа и на човечката историја воопшто. Затоа се тие *субјекти* во историскиот процес.

Под законите кои дејствуваат во човечката историја Тојнби подразбира нешто што, за разлика од законите на установите (законодавство), не го создал човекот, туку што како некоја објективна и неукинлива природна сила управува со човечките активности. Тојнби разликува два вида вакви природни закони: закони од нечовечка природа, кои “дејствуваат во човековата нечовечка средина и кои им се наметнуваат на човечките активности однадвор” (А.Тојнби; 1970а:125), и закони од човечка природа или закони на човечката психа (А.Тојнби; 1970а:166), т.е. оние кои се “инхерентни во психичката структура и во дејствувањето на самата човечката природа” (А.Тојнби; 1970а:125).

Човечката дејност, значи, според Тојнби, е подложна на дејствувањето на законите. Но, Тојнби поставува прашање дали овие закони се неумоливи или можат да се контролираат (А.Тојнби; 1970а:155). Имено, дали треба да се сфатат строго детерминистички или човек нив може да ги подреди на својата дејност и своите цели? Во која мера самиот човек ја контролира сопствената дејност, а во која мера таа му е подредена на дејствувањето на природните закони? Всушност, Тојнби го допрал темелниот проблем на филозофијата на историјата - проблемот на односот на субјективното и објективното (човечката дејност и објективните закони) во историскиот процес, кој го формулирал како проблем за улогата на законот и слободата во човечката историја (А.Тојнби; 1970а:67).

Ови закони како природни закони не можат да се укинат ниту да се модифицираат, ниту може да се спречи нивното дејствување. И, дотолку се неумоливи. Но, Тојнби проблемот на односот на субјективното и објективното (слободата и нужноста) не го сфатил строго детерминистички и фаталистички. Човекот, како свесно и волево суштество, може да го потчинува на своја контрола дејствувањето на овие закони, така што благодарейќи на своите постапки “може да ја одбегне остријата на дејството на овие закони ако нивното дејствување би ја спречило неговата цел и да им се повинува ако тоа би му одело во полза” (А.Тојнби; 1970а:166).

Значајни закони на човечката историја се оние што се однесуваат на цивилизацијата како општествено-историска појава. Тојнби утврдил и анализираше определени повторувања и правилности во животот на цивилизациите. Тој формулирал цела низа закони со кои имал намера да покаже дека секоја цивилизација минува низ определени фази, од своето настанување до своето исчезнување од историската сцена. Заедничко на сите цивилизации им е тоа што тие нужно се раѓаат, се развиваат, се распаѓаат и нестануваат. Тојнби во својата филозофскоисториска концепција, која заедно со Албион В. Смол би можеле да ја наречеме “процес” на цивилизацијата (Х.Е.Барнес; 1982:791, А.Тојнби; 1970:95), служејќи се со компаративниот метод го изложува и го опишува раѓањето, развојот, зрелоста, крахот, распаѓањето и разурнувањето на цивилизациите.

Тојнбиевото сфаќање на историјата по многу нешта подсетува на Шпенглеровото. Меѓу концепциите на двајцата мислители нема битна

разлика - и Тојнби, како и Шпенглер, употребуваат биолошки категории со кои ги означуваат фазите во животот на културите, односно цивилизациите. Исто така, во нивните теории сукцесивното сменување на овие фази е кренато на степен на нужноста. Сите култури, односно цивилизации, без исклучок се повинуваат на нужниот и закономерниот процес (С.Тартаља; 1976:100). Во таа смисла Тојнби бил недоследен. Од една страна тој го критикувал Шпенглер поради неговиот биологизам и органицизам, а, од друга страна, самиот имал органицистички пристап во истржувањето на општеството и неговата историја.

Но, за разлика од Шпенглер, Тојнби овие закони не ги сфаќал фаталистички. Шпенглер, наспроти прогресистичките теории на западното општество, го истакнал законот на неговиот неизбежен крах, распаѓање и исчезнување. Тојнби, напротив, смета дека ние немаме основа да ја предвидиме иднината на западната цивилизација. Таа уште живее и нејзината историја не е завршена, но, ние, според Тојнби, не можеме да знаеме во која насока ќе се одвива процесот на развитокот на нејзините културни форми. “Дури и ако би верувале”, пишува Тојнби, “дека досегашниот образец на западната историја бил повеќе или помалку ист како и во другите цивилизации - на пример во хеленската или во синската - чија историја е завршена и така ни е познат од почетокот до крајот, тоа уште не ни дава основа дека идниот тек на западната историја ќе ја следи хеленската или синската трага” (А.Тојнби; 1970а:379). Во согласност со својата концепција на човекот и неговата улога во историјата, Тојнби смета “дека обрасците во

развојот на човечките активности не се предодредени ни неизбежни и дека, така, изминатите обрасци не даваат основа за предвидување во иднината” (А.Тојнби; 1970а:379).

И Тојнби и Шпенглер за основен предмет на своите истражувања го имаат животот на културите, односно цивилизациите како посебни, одделени и самостојни целини. Но, додека кај Шпенглер изолацијата на овие целини е потполна, бидејќи во неговата теорија тие претставуваат посебни светови, како Лајбницовите монади (Р.Ц.Колингвуд; 1986:221), меѓу цивилизациите што ги истражува Тојнби воспоставува просторни и временски релации. Според него, една од главните задачи на *Истражувањето на историјата* е токму проучувањето на нивните меѓусебни односи.

Тојнби разликува примитивни општества и цивилизации. Она што им е, според него, заедничко на овие човечки заедници, е *mimesis*, која тој ја сфаќа како “генеричка особина на општествениот живот” (А.Тојнби; 1970:95). Но, за разлика од примитивните општества во кои *mimesis* е насочена кон минатото и затоа општеството станува статично, во општествата кон стануваат цивилизации *mimesis* е насочена кон творечките личности и нив ги карактеризира динамичкото движење во правец на промени и развој (А.Тојнби; 1970:95).

Основно прашање кое го поставува Тојнби е прашањето како наста-нал човекот како цивилизирано и културно суштество, т.е. поради што примитивниот човек почнал да гради цивилизација. Може да се каже дека сите Тојнбиеви истражувања на човечката историја се мотивирани од по-

требата да се откријат причините и видовите на настанокот на цивилизациите, на нивниот развој, како и на нивното исчезнување. Тојнби прашува: Како и зошто настануваат цивилизациите? Како и зошто тие се развиваат? Како и зошто тие пропаѓаат (Р.Ц.Колингвуд; 1986:195)? Тојнби ни дава исцрпни одговори на ови прашања. Со нив тој ни ги покажува и ги објаснува законите според кои се одвива “процесот” на цивилизацијата.

Тојнби разликува два типа цивилизации, со оглед на начинот на нивниот настанок: “несродни” и “сродни”. Првите настануваат со мутација на примитивните општества во цивилизации, а другите со одвојување од претходните цивилизации (А.Тојнби; 1970:91). Наместо поимот “сродство”, со кој го изразува односот меѓу две цивилизации во димензијата на времето, Тојнби го употребува и изразот “афилијација”, чиј корелатив е “апарентација” (татковство). Со помош на овие појмови тој на конкретни примери ја докажува својата хипотеза. Така, тој го објаснува настанокот на западната цивилизација со нејзиното одвојување од хеленското општество (А.Тојнби; 1970:71).

Во што Тојнби ја гледа објективната детерминанта на историскиот развој? Кој е тој надворешен фактор кој го придвижува “внатрешниот творечки чинител” (А.Тојнби; 1970:132), т.е. човечката творечка дејност и така доведува до напредок во историјата на човештвото? Кој е тој закон што се наоѓа во основата на настанокот на цивилизациите, нивниот развој и нивното пропаѓање?

Тојнби го отфрлил расниот фактор во објаснувањето на “процесот” на цивилизацијата. Тој исто така го отфрлил географскиот фактор, кој сам по себе не е доволен за објаснувањето на настанокот на цивилизацијата. Тојнби смета дека она што определувачки влијае врз развојот на цивилизациите е одговорот што луѓето го даваат на предизвикот во една неповолна животна ситуација. Основна животна ситуација, т.е. околностите во кои луѓето се нашле, го детерминираат, значи, човечкото однесување. Тие можат да бидат поволни или неповолни. Доколку се неповолни, ови околности ги гонат луѓето на барање некој одговор кој ќе им овозможи натамошен опстанок. Одговорите на предизвиците можат да бидат различни. Соочувањето со предизвикот, борбата на луѓето со неповолната животна ситуација, според Тојнби, е оној импулс кој ги придвижува на културното творештво. Врз примерот на Египет Тојнби покажал дека на историската сцена како културни творци се појавувале само оние народи (цивилизации) кои се фаќале во костец со неповолните околности и ги победувале.

Тојнби го воведува категоријалниот пар предизвик-одговор за со него да го објасни потеклото на човечкиот цивилизиран живот. Претворањето на примитивните општества во цивилизации, како и настанувањето и развитокот на новите цивилизации се последица, според Тојнби, на дејствувањето на механизмот предизвик-одговор. Со дејствувањето на овој механизам Тојнби го објаснува и потеклото на човечкиот вид, човечката творечка дејност, бидејќи активниот човеков однос кон околината не е ништо друго туку одговор на прифатениот предизвик.

Тојнби разликува природни и човечки (општествени) предизвици (состојба на природата и состојба на општество). Од една страна, “надворешниот чинител” кој го поттикнува човекот на творештво може да биде природата (на пример, климатската или географската околина), а, од друга страна, тој чинител може да биде некоја општествена состојба (на пример, напад на непријателот). При тоа Тојнби, како и некои филозофи пред него (Жан Боден, Монтескје, Маркс) истакнува дека предизвикот не смее да биде ни премногу тежок, но ни премногу лесен. Бидејќи, првиот го уништува човекот, а вториот не го поттикнува на творештво, т.е. на барање и давање одговори.

Растот на цивилизациите е континуиран процес кој се покажува како ритмичко повторување на предизвиците и одговорите. Прифатениот предизвик создава одговор кој, доколку е успешен, создава нов предизвик... Овој ритам предизвик-одговор се одржува сè додека цивилизацијата не се соочи со предизвик на кој не може успешно да одговори. Тогаш, според Тојнби, настанува крах на цивилизацијата, а потоа, нејзино пропаѓање. “Неуспехот успешно да се одговори на предизвикот е суштина на катастрофата на општествениот крах кој го запира процесот на растењето и му овозможува на процесот на распаѓањето да го заземе своето место” (А.Тојнби; 1970:350). Процесот на распаѓањето е исто така континуирано и закономерно збиднување, кое води кон сменувањето на цивилизацијата, доколку луѓето успешно не одговорат на еден единствен предизвик кој постојано се поставува пред нив.

Заедничко на сите цивилизации е минувањето низ хаотичниот период на распаѓањето, кој може да трае подолго или пократко, но кој, во секој поединечен случај, ги одликува “неуспех на творечкото малцинство, повлекувањето на *mimesis* од страна на мнозинството како одговор на ова и, следствено, губиток на општественото единство во општеството како целина” (А.Тојнби; 1970:242). Бидејќи творечкото малцинство не успева да одговори на предизвикот, доаѓа до определени процеси во цивилизацијата: се создава универзална држава и универзална црква, внатрешниот пролетаријат (нетворечкото мнозинство), одвојувајќи се од творечкото малцинство, почнува да дејствува преку црквата, а “надворешниот пролетаријат” преку варварската преселба на народот (А.Тојнби; 1970:66). Во ваквите ситуации се јавува потребата за спасител, во чија улога се наоѓа поединецот, творечкиот гениј (А.Тојнби; 1970:349).

Исто така, според Тојнби, секоја цивилизација во фазата на своето распаѓање минува нужно и закономерно низ процесот на ритмичкото повторување на повлекувањето и враќањето (А.Тојнби; 1970:265), како и на раскол и палингенезија (А.Тојнби; 1970:306-307), што, и покрај состојбите кои укажуваат на надминувањето на кризата, водат кон конечната дезинтеграција на луѓето и нестанувањето на цивилизацијата.

Законите на човечката историја, според кои се одвива животот на секоја цивилизација, според Тојнби, се варијации на основниот универзален закон на постоењето: сменување на состојбите на мирувањето и состојбите на движењето (Јин и Јанг). Свкупното постоење и настанување се одвива

низ процес на мистериозниот органски ритам, како непрекината пулсација на мирувањето и движењето. Тоа е закон, како на природата, така и на човекот и на неговиот општествениот живот.

Тојнби го сфатил подрачјето на човечката историја како момент на Универзумот. Механизмите: на предизвикот-и-одговорот, повлекувањето-и-враќањето, расколот-и-палингенезијата итн., кои, како “двотактни” циклуси, се одвиваат во секоја цивилизација, се вклопуваат во уште поопштиот, исто така “двотактен” космички циклус на мирување-и-движење. Овие ритмички повторувања само се “удари на општото ритмичко пулсирање со кое се карактеризира Универзумот” (А.Тојнби; 1970:106).

Тојнбијевата теза за нужното распаѓање и пропаста на цивилизациите го наметнува впечатокот за “катастрофичкиот” карактер на неговата филозофија на историјата, која “со сите свои премиси ја урива претставата за континуитетот на човечкото настојување да го изгради својот свет” (С.Тартаља; 1976:133). Ова секако му противречи на неговото истакнување на “субјективната страна” на човечката историја, на улогата на човековата творечка дејност, свест и волја во историското движење. Затоа може да се постави прашањето: дали Тојнби историјата ја сфатил како кружно движење или го согледувал и моментот на напредувањето? Дали за него историјата има смисла или е само бескрајно повторување? Овие прашања се однесуваат, всушност, на линеарноста и циклизмот во Тојнбијевата филозофскоисториска концепција.

Има множество примери во *Истражувањето* кои можат да послужат како доказ за тоа дека Тојнбиевата филозофија на историјата е една циклична теорија. Но, би било погрешно доколку неговото сфаќање би го протолкувале само како циклизам, бидејќи Тојнби историјата ја сфатил и како линеарен тек, како развој и напредување во определена смисла, а не само како кружно движење.

Во основата на историското збиднување се наоѓа космичкиот закон на ритмичкото периодичко сменување на активниот и пасивниот принцип. Поради тоа, смета Тојнби, во “движењата на силите кои ја плетат ткаенината на човечката историја може да се изнајде еден елемент на едноставно повторување... Сепак, чунчето што се втурнува назад и напред преку разбојот на времето во вечното таму-и-ваму” го ткае цело време килимот во кој очигледно постои “напредување кон една цел”, а не само “бескрајно повторување”, слично на дејствувањето на самото чунче (А.Тојнби; 1970:265).

Суштината на историскиот процес Тојнби ја објаснил правејќи разлика меѓу природата на средствата и природата на целите, како и меѓу движењето на деловите (тркалата) и движењето на целината (возилото) (А.Тојнби; 1970:265). За да покаже како го замислува историското движење Тојнби ја употребил метафората за тркалата и возилото - возилото се движи напред иако тркалата постојано опишуваат кругови, обрнувајќи се околу својата оска. И покрај цикличниот карактер на движењето на деловите (цивилизација), целината (историја на човештвото) се движи по угорна

линеарна патека. Според Тојнби, “цикличките движења во човечката историја ... имаат способност да развиваат, со посредство на своето сопствено еднолично повратно кружно движење, едно друго движење со подолг ритам, кое, всушност, е кумулативно напредување во една насока” (А.Тојнби; 1970а:113-114).

Ова напредување, според Тојнби, се огледува во сè поголемото остварување на универзалнорелигиското црковно општество на Земјата, во кое ќе ги снеса сите страдања и несреќи, ќе престанат сите општествени судири (војни, класни борби). Во така сфатеност прогрес на човечката историја Тојнби ја гледа единствената вистинска смисла. Историјата за него има смисла само ако е средство за остварување на религијата, за воспоставувањето на “царството на Господа” на Земјата. Тојнби ја развива идејата за крајната цел на историското движење во теолошки дух, следејќи ја на тој начин мислата на свети Августин и на сите други теолошки ориентирани филозофи на историјата. Неговото сфаќање на целта на човечката историја е во основа христијанско месијанско-есхатолошко и затоа за многумина неприфатливо како научно становиште.

Тојнби ја согледал улогата на објективните законитости во човечката историја. Тој, исто така, ја согледал улогата на свеста и волјата, како двигатели на човечката творечка дејност. Но, “субјективната” и “објективната” страна на човечката историја останале, според нас, недоволно осветлени и објаснети, поради тоа што Тојнби не успеал во целост да ја согледа суштината и карактерот на нивниот однос. Законите на човечката

историја, според Тојнби, се природни закони, манифестација на универзалниот, космички закон. Заклучокот кој сам по себе се наметнува е дека во таков еден процес нема ни малку место за остварувањето на човечката слобода. Меѓутоа, Тојнби во такво едно збиднување му придал големо значење токму на човечката слобода, на човечката творечка слободна дејност. Во согласност со тоа, Тојнби нужното и закономерното пропаѓање на цивилизациите не го објаснува фаталистички, туку со слабоста на човечката свест и волја.

Ако може да се прифати дека Тојнбиевата филозофија на историјата не е објективистичка (строгодетерминистичка и фаталистичка), исто така може да се прифати дека таа не е ни волунтаристичка и субјективистичка, и покрај неговото пренагласување на улогата на единките и групите во создавањето на историјата.

Иако им придавал голем значај на надворешните фактори во објаснувањето на историско движење, Тојнби ја отфрлува секоја идеја за материјалистичкиот детерминизам во историјата. Ни економските ни кои-годе други материјални фактори немаат решавачка детерминаторна улога во развојот на општеството. Динамичкиот карактер на историјата на човештвото е умот. Во основата на историското движење се наоѓа умскиот принцип, духовната креативност, која го определува сопственото движење, како и надворешниот, искусвениот свет. Во таа смисла треба да се разбере Тојнби, кој еднаш изјавил дека неговото гледиште е “директно спротивно на историскиот материјализам” (М.Лукиќ; 1970а:505).

Тојнбиевото дело, како со право мисли Барнес, претставува “величествен напор да се установи реалноста на креативната, духовната детерминација” (Х.Е.Барнес; 1982:787). Движечка сила на човечката историја е самоопределбата на умот. Поимот на умот во Тојнбиевото учење има двојно значење: тој е сфатен како човечки ум и како космички, божествен ум. Каков е односот меѓу божествениот и човечкиот ум? Кој во Тојнбиевата филозофија на историјата е вистински субјект на историското движење?

Тојнби, од една страна, го афирмира моментот на човечката креативност во историскиот процес. Но, од друга страна, неговата филозофија на историјата, која е една теологија на историјата, со помош на божествениот принцип ја објаснува смислата на историското движење. Создавајќи го човечкиот свет Бог го остварува сопствениот план - исполнување на христијанскиот идеал. Ако во улогата на вистинскиот субјект на историјата се наоѓа трансцендентното суштество, значи некоја суштина која ѝ припаѓа на сферата на субјективитетот, можеме да го поставиме прашањето: каква е улогата на човечкиот субјект во така однапред определеното движење? Дали со тоа е негирана можноста на човечката слобода, на слободната креативна дејност?

Воведувајќи го божествениот принцип, Тојнби немал намера да ја негира улогата на човечката слобода и човечкото творештво. Според него, “човекот живее под дејство на два закона, а еден од овие е Божјиот закон, кој е самата слобода” (А.Тојнби; 1970а:213). Создавајќи ја историјата, луѓето го остваруваат Божјиот нацрт. Обдарени со трансцендентен импулс кој ги

води кон исполнувањето на конечната цел, тие на историската сцена се појавуваат како протагонисти на Божјата волја. Сосема во теолошки дух, Тојнби луѓето ги сфатил како "Божји слуги", "Божји извршители", како "средство" и "орудие" на Божјата волја. Но, тоа не значи дека ги сфаќал како неслободни суштества. Бидејќи, луѓето, според него, свесно се согласуваат да бидат орудие во Божјите раце во исполнувањето на неговиот план. Со свеста за својата улога тие својата волја ѝ ја потчинуваат на волјата на трансцендентното суштество. Дејствувајќи според Божјиот закон тие ја остваруваат својата слобода. Така, со помош на нивната творечка умна дејност се реализира Божјето дело, кое не е моментален акт, туку е самиот историски процес, кое се завршува и станува самото себеси доволно со завршетокот на историјата или со исполнувањето на планот. Своето оправдување и својот триумф Божјето дело го наоѓа во самото себеси, но само благодареејќи ѝ на човечката дејност.

Во Тојнбиево учење не само единките и творечките малцинства, туку и цели цивилизации се јавуваат во улогата на средства за остварување на Божјиот нацрт. Секоја цивилизација е предодредена да ја исполни онаа улога што ѝ ја определил Бог. На историската сцена цивилизациите се појавуваат само како скали или нивоа во процесот на остварувањето на крајната цел, воспоставувањето на универзална христијанска држава.

Тојнбиевото настојување да го помири научниот и теолошкиот принцип и да изгради една филозофија на историјата врз основа на синтеза се покажало безуспешно. Бидејќи, Тојнби, воведувајќи го божествениот

принцип, во текот на напредувањето во работата врз своето *Истражување*, нужно морал постепено да го напушти емпиричкиот модел и од првичното становиште дека човечката историја е област на каузални закони минал на теолошко становиште.

Во Тојнбиевата теолошки и телеолошки ориентирана филозофија на историјата, која истовремено претендира на научност, објективна движечка сила на човечката историја не се нејзините иманентни закони, механизмот на ритмичкото повторување на предизвик-и-одговор, повлекување-и-враќање итн., туку божествениот умски принцип, кој со овој механизам се служи како со свое средство во остварувањето на сопствениот план. “Оковувајќи” го живиот тек на човечкото историско постоење во мртов механизам на свои законитости, Тојнби, кој бил против секој априоризам во објаснувањето на историски процес, и самиот изградил една априористичка филозофија на историјата, која, во таа смисла, не се разликува многу од априористичките конструкции на неговите претходници.

Така и во Тојнбиевото учење темелниот проблем на филозофскоисториското мислење останал во суштината нерешен. Не само што познатата антиномија која во своето единство ги изразуваат двата основни принципа на филозофијата останала ненадмината, туку Тојнби и самиот, бидејќи недоследен, западнал во противречноста. Воведувајќи го покрај овие два принципа и третиот - теолошкиот принцип, објаснувајќи ја човечката историја како закономерно и нужно збиднување, како резултат на човечката духовна дејност и како Божје дело и остварување на крајната (божествена)

цел, Тојнби изградил една филозофија на историјата која претставува научно (каузално), активистичко-хумано и, во исто време, теолошко и телеолошко објаснување на историското движење.

Втора глава

**МАРКСИСТИЧКАТА ТЕОРИЈА НА ИСТОРИЈАТА
И ПРОБЛЕМОТ НА СУБЈЕКТИВНОТО И
ОБЈЕКТИВНОТО ВО ИСТОРИСКИОТ ПРОЦЕС**

Историјата во Марксовото мислење и неговиот однос кон филозофскоисториската традиција

Сите што Маркс (1881-1883) го толкуваат како филозоф на историјата, било да се работи за неговите критичари или следбеници, се согласуваат во едно: Маркс е основач на нова филозофија на историјата, суштински поинаква од сите претходни, бидејќи на нов начин одговара на филозофскоисториските прашања. Ова ново сфаќање на историјата различно е од сите што му претходеа, пред сè по тоа што Маркс, трагајќи по основните содржини на историјата, дошол до епохално откритие дека тие се наоѓаат во нејзините темели, во нејзината “земна основа”, во грубото материјално производство на средствата за живот, а не како што сметале неговите претходници, во идејната сфера. Доследно држејќи се на своето општо филозофско становиште во објаснувањето на историјата, нагласувајќи го, пред сè, значењето на еден нов фактор за сфаќањето на суштината на историскиот процес, Маркс “открил една нова схема според која може, на исто така нов начин, да се пишува светска историја” (Ј.Аранѓеловиќ; 1981:105), правејќи така радикално свртување кон вистинско познание на светско-историскиот тек.

Во морето на различните интерпретации на повеќедимензионалното дело на Карл Маркс не е мал бројот оние што се суштествено редукионистички според својот карактер, бидејќи ги согледуваат и истакнуваат некои одделни димензии, додека другите ги игнорираат или ги негираат. При тоа, од страна на многу толкувачи на Марксовата мисла беше и сè уште е оспоруван нејзиниот филозофски карактер. На прашањето дали Маркс бил филозоф сè уште се даваат спротивни одговори. Додека на едната страна се оние што даваат потврден одговор, истакнувајќи ги при тоа филозофските содржини на Марксовото учење како негов битен “составен дел”, на другата страна се наоѓаат теоретичарите, а нив ги нема мал број, кои тврдат дека Маркс пред сè бил научник. Според претставниците на ваквата интерпретација на Маркс, која во сушност е сциентистичка и затоа редукионистичка, Марксовото учење без остаток е наука. Во најдобар случај, некои од нив прават разлика меѓу “младиот” и “зрелиот” Маркс, дозволувајќи дека Маркс во младоста бил филозоф и дека неговите трудови имаат филозофски карактер, додека, според нив, зрелиот Маркс бил исклучиво научник.

Со разделувањето на Маркс на “млад” и “стар” се превидува фактот дека во Марксовата личност биле соединети филозофот и научникот и дека тој во текот на целото свое истражување на стварноста го применувал и научниот и филозофскиот пристап. Специфичноста на неговото дело се огледа во тоа што во него филозофското и научното се проникнуваат. Во трудовите кои спаѓаат во филозофската литература присутен е Маркс

научникот. Обратно, во трудовите кои ѝ припаѓаат на научната литература, присутно е неговото филозофско становиште. Токму поради тоа што по вокација бил и останал филозоф, Маркс успеал да проникне во суштината на општествените и економските појави и процеси и да даде ненадмината анализа на граѓанското општество на своето време. Од друга страна, благодаренјќи на тоа што истовремено бил и научник, Маркс изградил една филозофија во која биле надминати ограниченостите и недостатоците на дотогашните филозофски учења. Значи, Маркс не бил само научник ниту бил само филозоф, туку и едното и другото. Затоа неговото дело ѝ припаѓа на историјата на научната мисла, како и на историјата на филозофијата.

Проблемите што се јавуваат во врска со интерпретацијата на Марксовото дело настануваат затоа што тоа е недовршено и несистематично. Несогледувањето и запоставувањето на филозофската страна на Марксовото учење може да се објасни со фактот што Маркс не изградил никаков затворен, заокружен филозофски систем, со јасно разграничени дисциплини, одвоени од граничните научни подрачја. Познато е, Маркс не напишал ни едно филозофско дело кое лесно би можело да се рубрицира според филозофските дисциплини. Во неговото учење, значи, не може да се најде филозофија од типот на традиционалните филозофски творби. Поради тоа во граѓанската литература и денес се сретнува сфаќањето според кое Маркс пред сè е политички економист и имплицитен социолог, додека филозофската страна на марксизмот се наоѓа во трудовите на Енгелс и Ленин (В.Сутлиќ; 1968:309).

Занемарувањето на фактот дека Маркс бил голем политекономист и социолог би водело секако кон еднострани интерпретации на неговото дело. Но, исто така, не треба да се губи предвид дека тој не бил ништо помал филозоф. При тоа треба постојано да се потсетува дека она што се смета за Марксова политичка економија и социологија не се политичка економија и социологија во класична смисла, како што, исто така, ни неговата филозофија не е филозофија во класична смисла.

Иако во Марксовата филозофија не можат да се најдат филозофски дисциплини јасно разграничени и конституирани со оглед на предметот на истражувањето, тие се имплицитно присутни, бидејќи Маркс се занимавал со сите битни филозофски проблеми. Со внимателна анализа на содржината може да се дојде до заклучок дека Маркс во своите трудови помалку или повеќе ги разработувал сите тематски подрачја кои би ги “покривале” посебните филозофски дисциплини. Во неговите трудови е присутна разновидната проблематика како на теориската, така и на практичната филозофија. Маркс заедно со Енгелс изградил една филозофија во која дал одговор на сите темелни филозофски прашања. Во неа е дадено неговото онтолошко, гносеолошко, етичко, филозофскоантрополошко, аксиолошко, естетичко итн. сфаќање. Во корпусот на проблемите со кои се занимавал Маркс посебно место ѝ припаѓа на проблематиката на човекот и неговата историја. Доколку прифатиме дека Марксовата филозофија пред сè е филозофија на човекот, тогаш не е ни малку чудно што филозофскоисториската проблематика во неа го зазема централното место.

Во филозофската литература посветена на филозофските погледи на Маркс, тој важи за голем филозоф на историјата. Неговото име се става заедно со таквите имиња како што се, да речеме, Конт и Хегел (А.Шмит; 1976:143). Дури, некои автори, како, на пример, Витрам, сметаат дека “никаде... на историјата не ѝ е придадено такво значење како во мислењето на Карл Маркс” (А.Шмит; 1976:36).

Иако Маркс се смета за голем филозоф на историјата, ни за Енгелс (1820-1895) историјата не била непознато подрачје. Маркс, навистина, повеќе од Енгелс се занимавал со историската и со филозофскоисториската проблематика. Тоа, меѓутоа, не треба да биде причина за игнорирање на Енгелсовиот придонес за формирањето на марксистичкото сфаќање на историјата, што не ретко се прави. Како и Маркс, и тој на историјата ѝ придавал најголем значење. “Нам (нему и на Маркс - Љ.Р.) не ни паѓа на ум да се сомневаме во ‘откровението на историјата’ или него да го презираме”, пишувал Енгелс, “историјата нам ни е сè, а ние ја цениме повеќе отколку што ја цени кој-годе друг поранешен филозофски правец, повеќе од самиот Хегел, кому таа, конечно, му служела само како проба за неговата логичка рачунска задача” (К.Маркс, Ф.Енгелс; 1961:147-148).

Тематизирајќи го подрачјето на човечката историја како битно и незаобиколиво за разбирање на суштината на човекот, Маркс и Енгелс ја продолжиле линијата на континуитетот во европската нововековна филозофија која означувала афирмација и продирање на историското мислење.

Одејќи по своите претходници, тие придонеле за неговото зацврстување и станување доминантен начин на мислењето во 19-иот и 20-иот век.

Маркс мислел историски - тоа е факт е што ни неговите најголеми противници не можат да го негираат. Во неговото дело, принципот на историчноста, врз кој е втемелена нововековната мисла, ја доживеал својата најцелосна потврда. Историското мислење ги проникнува сите негови трудови, од најраните до оние последните.

Во *Економско-филозофските ракописи* се наоѓаат темелните ставови во кои Маркс го искажал своето филозофскоисториско становиште. Заедно со *Светото семејство* и *Германската идеологија*, *Ракописите* се сметаат за фундаментално дело за разбирање на Марксовото сфаќање на историјата. Историјата била и останала решавачка тема на целокупниот Марксов опус. Во текот на сите степени на неговото творештво, подрачјето на човечката историја не престанува да биде предмет на неговите промислувања. Филозофскоисториското сфаќање претставува, меѓутоа, еден, но не и единствен аспект на Марксовото историско мислење. Вториот аспект е научно-историскиот. Во каков однос се овие два аспекта на историското мислење во Марксовото дело?

Интерпретацијата на Марксовото дело која тргнува од разликувањето и остроото разделување на “младиот” и “зрелиот” Маркс - Маркс филозоф и Маркс научник, го имплицира ставот според кој филозофскиот пристап кон историјата е карактеристика на неговата поранешна, младешка фаза. Со други зборови, во *Раните трудови* Маркс, според ова толкување,

кон подрачјето на човечката историја пристапил како филозоф, а во подоцнежните дела, на пример во *Капитал*, во кој исто така е мислено историски, тој постапил како научник-историчар.

Доколку може да се говори за разликувањето на младиот и зрелиот Маркс, тогаш тоа пред сè се однесува на одредени термилошки разлики, како на различните тематски преокупации во овие две фази на Марксовиот мисловен развиток. Но, овие разлики никако не значат дека меѓу младиот и зрелиот Маркс постои непремостлив јаз и дека се тоа потполно одделени и независни фази. Само имајќи ја предвид целината на неговиот мисловен опус, можеме да ја сфатиме суштината на неговото сфаќање на историјата.

Прифаќајќи го и доследно применувајќи го принципот на историчноста, Маркс сите степени на човечкиот општествен живот ги набљудувал во нивната историчност. Според него, суштината на некој социјален феномен не можела да биде сфатена доколку не е позната неговата генеза и законитостите на неговиот развој. Применувајќи го историскиот метод, служејќи се со емпириски историски материјал во проучувањето на посебните појави на општествениот живот, Маркс постапувал како историчар. Меѓутоа, бидејќи историското мислење е исто така и мислење на самата историја, на историјата сфатена на филозофски начин - како светско-историски процес, и така сфатената историја претставувала битна тема во целокупниот Марксов опус, за Маркс може да се рече дека бил филозоф на историјата не само во почетокот, во раната фаза, туку и подоцна, до крајот на своето творештво.

Темелните ставови на Марксовото филозофскоисториско становиште кои ги наоѓаме во *Раните трудови* ја изразуваат неговата хуманистичка ориентација. Меѓутоа, може да се рече дека хуманистичко-филозофскоисторискиот карактер на *Раните трудови* претставува и општа филозофска ориентација на целокупниот Марксов опус. Трансцендирањето на нечовечката и создавањето на вистинска, човечка историја е основна интенција на Марксовата филозофија на историјата, но исто така, тенденција и на целокупното негово филозофско и научно мислење, поради што е сосема разбирливо што неговите темелни филозофскоисториски ставови се имплицирани во сите негови дела, дури и во оние кои се резултат на економските истражувања, како што е *Капиталот*. *Капиталот* во себе ја содржи Марксовата општа, хуманистичкоисториска ориентација, бидејќи е “посветен на суштинската историја која никако не се исцрпува во т.н. историски поглавја” (В.Сутлик; 1968:308). Затоа за разбирањето на суштината на мислата на *Капитал* е битно разбирањето на *Раните трудови*, како што, од друга страна, за разбирањето на Марксовото филозофскоисториско сфаќање е неопходно познавањето и разбирањето на *Капитал*.

Маркс посебно не напишал ниедно посебно филозофскоисториско дело, ниту во неговото учење може да се најде конституирана, експлицитно теориско-методолошки втемелена филозофија на историјата како одделна филозофска дисциплина. Но, изворната Марксова мисла, покрај другото, е и филозофија на историјата. Марксовото занимавање со филозофскоисториската проблематика било несистематично. Некои проблеми тој не ги

разработувал детално, а неговите решенија не изгледаат секогаш дефинитивни. Сепак, може јасно да се согледа суштината на неговото филозофскоисториско становиште. Елементите на Марковата филозофија на историјата се наоѓаат во целокупниот негов опус. Тој се зафатил со сите темелни проблеми кои обично се проучуваат во филозофскоисториските учења и во текот на сите раздобја на своето творештво се занимавал со нив, обидувајќи се да ги реши. Во неговото дело се поставени сите важни прашања кои се поставуваат при промислувањето на подрачјето на човечкото историско постоење. Целокупната Маркова филозофска мисла е проникната со трагањето по одговорите на тие прашања и со нивното разработување. Во таа смисла треба да се сфати ставот на Агнеш Хелер дека “Марковото дело... е филозофија на историјата”, дури, дека е “најголем систем на филозофијата на историјата што го произвел социјализмот” (А.Хелер; 1984:359).

Занимавајќи се со филозофскоисториската проблематика, Маркс повеќе или помалку ги осветлил сите сегменти на човечкото историско постоење. Тој проникнал во суштината на историскиот процес, ги покажал неговите иманентни противречности, тргнал по решенијата кои би значеле нивно надминување. Меѓутоа, во неговата филозофија на историјата проблемите не се разработувани на класичен начин, систематично и експлицитно, некои не се ни доволно разработувани. Тоа дозволува можност за една интерпретација, според која Марковата филозофија на историјата е отворена и незавршена, какво е, инаку, и неговото целокупно дело, во кое-

што таа се наоѓа, имплицирана, во фрагменти, инкорпорирана во речиси сите негови трудови. Но, и покрај тоа, по аналитичко-систематичка согледба во содржината на сето она што Маркс го напишал можеме да заклучиме, заедно со Иполит, дека во неговото дело “постои нешто како модел за една филозофија на историјата која би морале да се обидеме да ја оствариме” (Ж.Иполит; 1977:134).

Маркс своето филозофскоисториско сфаќање го развил во противстав кон сите дотогашни концепции на историјата. Тоа се покажува како резултат на критичкото надминување на различни сфаќања во рамките на дотогашната филозофија на историјата, која свој врв го достигнала во Хегеловиот филозофски систем. Меѓутоа, ова надминување никако не треба да се сфати како само отфрлување, од страна на Маркс, на целокупната филозофскоисториска традиција, бидејќи Маркс секогаш укажувал на значајот и вредноста на сите мисловни напори кои се правени со цел да се осветли историјата и да се допре до нејзината суштина.

Занимавајќи се во своите дела со претходните филозофскоисториски сфаќања, Маркс покажал во што се состојат нивните ограничености и едностраности. Подлошувајќи ги на "беспощедна" критика, тој пред сè ги деструирал нивните онтолошки и филозофскоантрополошки претпоставки, менувајќи го така во темелот поимот на историјата. Врз темелот на критиката на филозофите кои поради своите теориско-методолошки појдовни точки не можеле до крај да ја сфатат суштината на историското движење, Маркс го изградил своето сфаќање на историјата во кое на

радикално поинаков начин ги решавал филозофскоисториските проблеми. Затоа Маркс со својата појава означува дисконтинуитет во филозофскоисториско мислење. Но, од друга страна, Марковата филозофија на историјата означува и континуитет во нововековното филозофскоисториско мислење, бидејќи во неа, се разбира врз сосема поинакви теориско-методолошки претпоставки, на најпрегнантен начин се афирмирани и се разработени принципите врз кои е втемелено ова мислење.

Тешко е да се замисли појава на сфаќање какво што е Марковото ако веќе не постоела богата филозофскоисториска традиција. Дури, таа имала големо значење врз формирањето на Марковата филозофија на историјата. Поради тоа, за разбирање на Марковото сфаќање на историјата е потребно познавање и разбирање на филозофскоисториските концепции на неговите претходници, особено на Хегел, кој врз Маркс извршил големо влијание и без чие познавање не е можно да сфати Марковото филозофскоисториско становиште. Колкаво влијание имала Хегеловата филозофија, особено неговата *Феноменологија на духот*, врз обликувањето на Марковото филозофско мислење најдобро покажува Герѓ Лукач во својата студија *Младиот Хегел*. Занимавајќи се со Марковата аналитичка критика на Хегеловата *Феноменологија*, тој многу придонесува за разбирањето на конкретната врска меѓу двајцата филозофи. Спекулативната дијалектика на тоталитетот која Хегел ја изградил во својот филозофски систем, според Лукач, претставува во дотогашниот развиток на филозофската мисла врв во двојна смисла: "...Во оваа филозофија се собираат на дотогаш највисоко

достигнато ниво на филозофското мислење мисловните и методолошките резултати на илјадагодишниот развиток на човештвото, а, во истиот момент, и неразделно од тоа, нему му се покажуваат на дотогаш највисоко ниво противречностите на тој развиток, сите противречности што тој не ги решил и кои не се решиви” (Г.Лукач; 1959:438).

Може да се рече дека Хегеловиот пристап кон историјата како предмет на филозофското мислење во извесна смисла бил парадигматичен за Маркс, бидејќи Маркс, занимавајќи се со историјата, ја следел Хегеловата интенција мисловно да го опфати *тоталитетот на светскоисторискиот процес*, со сите негови димензии и противречности. Како и Хегел, и Маркс “видел во историјата на човештвото законит процес, независен од човечката волја; исто онака како и Хегел, тој ги набљудувал сите појави во процесот на нивното настанување и ишчезнување; исто онака како и Хегел тој не се задоволил со бесплодните објаснувања на историските појави и, конечно, исто онака како и Хегел, тој се трудел сите сили што дејствуваат и заемно дејствуваат во општествениот живот да ги сведе на еден општ и единствен извор” (Г.В.Плеханов; 1964:134).

Меѓутоа, Маркс, потенцирајќи ги истите филозофскоисториски проблеми како и Хегел, не останал во рамките и на претпоставките на Хегеловата филозофија. Тој го согледал основниот недостаток на Хегеловата дијалектика: бидејќи идеалистички втемелена, таа се покажува нужно недоследна и, наместо да истрае во критичкото промислување на сето што е и да стреми кон трансцендирање на ограниченоста на достигнатите форми

на човечкото историско постоење, таа само води во метафизика. Затоа проблемот на Марксовото надминување на Хегел не треба да се сфати во смисла на неговото оддалечување од Хегел или во смисла на Марксовото прифаќање и преземање на јадрото на Хегеловата филозофија и од таа позиција на критичко надминување на нејзините недостатоци, бидејќи Маркс никогаш не бил хегеловец, туку во смисла на создавање ново филозофско сфаќање, суштински различно од Хегеловото, во смисла на изградба на една нова, оригинална филозофија на историјата, во која решенијата на проблемите се спротивни од Хегеловите решенија. Дијаметралната разлика која постои меѓу Марксовата и Хегеловата филозофија на историјата може да се разбере само доколку се имаат предвид нивните онтолошки втемелувања. Филозофиите на историјата на овие двајца големи мислителите имплицираат апсолутно противставени онтолошки концепции.

Изградувајќи ново филозофскоисториско сфаќање и покажувајќи со тоа дека дијалектиката на човечката историја може да се мисли и материјалистички, Маркс ги надминал, како Хегеловата концепција на историјата и оние што ѝ претходеа, така и постхегеловските. Со други зборови, Маркс со своето дијалектичко-материјалистичко сфаќање на историјата ја надминал целокупната дотогашна филозофија на историјата која се развила во рамките на нововековното филозофско мислење.

Меѓутоа, Марксовата беспопштедна критика на сфаќањата на историјата не ја погодува само филозофијата на историјата, туку и кон неа осамостоената историографија. Маркс го напаѓа целокупното дотогашно

сфаќање на историјата, двете форми на историската свест - филозофската и научната, не правејќи при тоа меѓу нив битна разлика, бидејќи ни филозофијата на историјата, ни историографијата не тргнувале од реалната историја, од нејзината "земна основа".

Отфлувајќи го идеалистичкото прикажување, според кое историјата не е ништо друго туку процес кој се остварува со имагинарна активност на исто така имагинарни субјекти, Маркс не се нашол на емпириското, позитивистичко и дескриптивно ориентирано историографско становиште, кое во историјата гледа само "збирка на мртви факти". Ставајќи ги во средиштето на своето филозофскоисториско мислење реалната, конкретна човечка историја, реалниот процес на животот, Маркс се стремел кон тоа да изгради такво сфаќање на историјата кое би било *воедно и научно и филозофско* и со тоа да укаже на неопходноста од согледување на поврзанооста и меѓусебната условеност на научниот (историографскиот) и филозофскиот пристап во истражувањето на историјата. Тој сакал да покаже дека вистинското познание на историјата не е можно без нејзиното мисловно, филозофско познание, како што, од друга страна, филозофскоисториското сфаќање е бесплодно доколку не се засновува врз резултатите на конкретноисториските истражувања, врз објективната мисловна обработка на фактичкиот материјал.

Марксовата интенција своето филозофскоисториско становиште научно да го втемели се огледа и во тоа што тој, за разлика од своите претходници идеалисти, законитостите на историскиот тек ги барал и ги нашол

не во мислите (идеите), туку во самата реалност на историјата, во нејзиниот стварен животен процес, значи, што историските законитости ги прикажувал како иманентни на самиот тој процес, а не како конструкции на мислите, октроирани врз живиот историски тоталитет. Со тоа што покажал дека целината на историскиот процес може да се мисли филозофски и на нов, научен начин, Маркс го надминал спекулативниот идеалистички пристап кон историјата и го направил одвишен и бескорисен. Во исто време, материјалистички и дијалектички интерпретирајќи ја историјата и нејзините законитости, тој историографијата, до тогаш вистински научно невтемелена, ја воздигнал на ниво на вистинска наука, надминувајќи го така историографското набљудување на историјата како подрачје на неповторливи, поединечни, изолирани и неповрзани настани и акти.

Во хоризонтот на Марксовото мислење се покажува дека филозофијата на историјата престанува да биде самостојна форма на историската свест, одделена од историографската, и дека со воспоставувањето на врската меѓу овие две форми на историската свест започнува вистинското познание на историјата, кое го *обединува филозофскиот и историографскиот пристап*. Оваа Марксова единствена наука за историјата го означува крајот на спекулативниот пристап во познавањето на историјата и им отвора пат на темелните истражувања на тоталитетот на човечкото историско постоење. Може да се рече дека ваквиот пристап во познавањето на историскиот процес е во согласност со интенцијата која е присутна во

современото филозофскоисториско мислење истражувањата на историјата да се засноваат научно.

Марксовото мислење на историјата е филозофија на историјата која, со тоа што ги поставува речиси сите проблеми кои можат да се поставуваат во промислувањето на историскиот тоталитет, ја заменува традиционалната филозофија на историјата, решавајќи ги при тоа овие проблеми на научен начин.

Во корпусот на проблемите со кои се занимавал Маркс ги наоѓаме и оние што се однесуваат на историскиот субјективитет и историскиот објективитет, како и односот меѓу субјективното и објективното во историскиот процес. Со Марксовите обиди за решавање на комплексната темелна филозофскоисториска проблематика е проникнато, би рекле, целокупното негово дело и, како што ќе биде покажано, Маркс на сосема нов, сеопфатен начин ги промислувал, како проблемите на “дејствената” страна на субјектот на историјата, така и проблемот на “објективната” страна, самиот објективен историски процес и неговите законитости. Но, проблематиката на субјективното и објективното во историјата Марксовото сфаќање е поставена и решавана како субјект-објект релација, како аспект од единственото антрополошко-онтолошко становиште, како однос на човечкиот субјект и неговиот свет, при што не ја исклучува природата, туку, напротив, со познанието на дијалектиката на човечката историја е опфатена и природата.

Онтолошко-антрополошко втемелување на "дејствената страна" на човечкиот живот

Со појавата на новото сфаќање на историјата е укината дихотомијата меѓу природата и историјата, врз која беа втемелени сите традиционални филозофскоисториски концепции. Поимот на историјата во филозофијата на Вико, како и во целокупната традиционална филозофскоисториска мисла, не ја вклучувал и природата, туку, напротив, бил заснован врз воспоставеното остро разликување меѓу "природата" и "историјата". Природата и историјата се сфатени како два потполно независни света, како две одделени и противставени подрачја на реалниот тоталитет. Исклучувањето на природата од познанието на историјата се засновувало врз несогледувањето на значењето на сетилната, материјална, предметна човечка дејност за историјата, а со тоа и на човековиот практично-познавателен однос кон природата. Острото разделување противставувањето на природата и историјата, кое претставувало битна карактеристика како на традиционалното филозофскоисториско мислење, така и на тогашната историографија, го оневозможувало вистинското филозофско и научно

познание на историјата, што Маркс го покажува во *Светото семејство* и во *Германската идеологија*. Критикувајќи го сфаќањето на историјата на младохегеловците, тој им префрлува што во прикажувањето на историскиот тек не го земале предвид значењето на човековиот практично-познавателен однос кон природата: "...Дали критичната критика мисли дека во познанието на историската стварност дошла и само до ПОЧЕТОКОТ додека теориското и практичното однесување на човекот кон природата, природната наука и индустријата ги исклучува ОД историското движење? Или мисли ли таа дека навистина веќе познала макар еден период, а да не ја познала, на пример, индустријата на тој период, непосредниот начин на производството на самиот живот? Секако, спиритуалистичката, ТЕОЛОШКА критична критика ги познава само - ги познава барем во својата фантазија - политичките, книжевните и теолошките свечени претстави на јуначките дела на историјата. Како што го одделува мислењето од сетилата, душата од телото, самата себеси од светот, така таа историјата ја одделува од природната наука и од индустријата во грубото - МАТЕРИЈАЛНО производство на земјата..." (К.Маркс, Ф.Енгелс; 1964а:186).

Меѓутоа, оваа Марксова критика е насочена и кон сите други дотогашни сфаќања на историјата, и тоа не само кон претставниците на идеалистичката, туку и на материјалистичката филозофија, во прв ред на Фојербах (1804-1872). Иако материјалист, Фојербах, кога е во прашање подрачјето на човечката историја, бил идеалист, бидејќи не го согледувал значењето на човековиот предметен, преработувачки, практично-произ-

водствен однос кон природата за самиот општествено-историски живот. И тој своето сфаќање на историјата го изградил врз дихотомијата природа-историја. Како и Вико и другите идеалисти, и тој природата (врз чиј поим, инаку, ја гради својата концепција) ја исклучил од историјата, ги набљудувал како два сосема одделени света, поради што Маркс забележал дека “доколку Фојербах е материјалист, историјата кај него не се јавува, а доколку тој историјата ја зема предвид, тој не е материјалист. Кај него материјализмот и историјата немаат никакви меѓусебни врски” (К.Маркс, Ф.Енгелс; 1964:45).

Со тоа што во традиционалната филозофија природата била исклучена од историјата, човековиот однос кон природата бил интерпретиран, пред сè, како познавателен проблем, при што тој проблем материјализмот го решавал контемплативистички, не согледувајќи го моментот на активноста на дејствено-познавателниот субјект. Маркс токму му забележува на целокупниот дотогашен материјализам (вклучувајќи го и Фојербаховиот) тоа “што предметот, стварноста, сетилноста ги зема само во **ФОРМА НА ОБЈЕКТ** или на **НЕПОСРЕДНО СОГЛЕДУВАЊЕ**; но не како **ЧОВЕЧКА СЕТИЛНА ДЕЈНОСТ**, не како **ПРАКТИКА**, не субјективно” (К.Маркс, Ф.Енгелс; 1964:3).

Дејствената страна, во противстав спрема материјализмот, ја развил германскиот класичен идеализам, но апстрактно, несогледувајќи го, исто така, значењето на сетилната предметна дејност. Претставниците на германската класична филозофија ја надминале контемплативистичка позиција

на материјалистите со тоа што во средиштето го ставиле активниот, свесниот субјект на познанието. Материјалистите него го запоставиле и заборавиле, свртувајќи се потполно кон објектот. Враќајќи му се на субјектот, субјективните идеалисти (Кант и Фихте) ја истакнале активната улога на свеста во процесот на познанието. Дејствениот принцип кај овие филозофи не бил само темелен принцип на нивните теорископознавателни сфаќања, туку и на нивното сфаќање на историјата. Слеејќи ги своите претходници и тие историскиот процес го сфатиле како резултат на дејноста на луѓето. Но, и кај нив поимот на човечкото дејствување, на практиката, не подразбирал производствено-преобразувачка-сетилно-материјална дејност на луѓето. Бидејќи го исклучиле човековиот практично-познавателен однос кон природата од историскиот процес, најмногу до што можеле да дојдат во сфаќањето на “дејствената страна” бил мошне стеснетиот поим на човечката дејност. Истакнувањето на “дејствената страна” е присутно кај Кант, а уште повеќе кај Фихте. Но, како што забележал Лукач, “субјективниот идеализам нужно има премногу тесен и апстрактен поим на човечката практика. Во субјективниот идеализам сиот интерес се концентрира на онаа страна на човечката практика која може да се опфати под моралноста во потесна смисла” (Г.Лукач; 1958:354).

Во реализацијата на мисловната тенденција со која се сакало да се покажат смислата и суштината на “дејствената страна” најдалеку отишол Хегел, внесувајќи го принципот на човечката дејност во својата концепција на објективната стварност. Темелниот став на традиционалното филозоф-

скоисториско мислење дека историјата е човечко дело најпрегнантно дошол до израз во Хегеловиот филозофски систем. Викоовата мисла дека историјата ја прават луѓето во Хегеловото учење значи: историјата е резултат на човековата трудова дејност. Но, исто така, Хегел е прв филозоф кој сфатил дека историскиот процес всушност е процес на самоизградувањето на човекот со труд. Тој прв видел дека процесот на трудовата дејност, творечката продукција на предметите, конструктивното обликување на предметниот свет е единствен начин на човековото историско настанување. Како суштество кое свесно, целесообразно дејствува работејќи, бидејќи трудот е негова суштина, човекот го изградува својот човечки, историски свет, истовремено изградувајќи се самиот себеси. Човечката историја е затоа за Хегел историја на самоизградувањето на човекот, настанување на човекот човек по пат на сопствениот труд. На овој начин “дејствената страна” во Хегеловото учење добила јасно значење и онтолошко-антрополошко втемелување, со што биле надминати дотогашните филозофскоисториски сфаќања, во кои смислата на “дејствената страна” била толкувана премногу неопределено и идеалистички.

Хегел теориски покажал дека проблематиката на трудот е темелна проблематика на човечката историја. Тој дијалектиката на историскиот развој на општеството ја прикажал низ дијалектичкиот развој на човечката производна дејност сфатена во најширока смисла, во трудот го видел конститутивниот момент на историскиот процес. Хегел бил солидно економски образован - тој бил запознат со учењата на англиските класични политички

економисти, кои извршиле големо влијание врз неговите ставови. Може да се рече дека тој во голема мера ја изградил својата филозофија на општеството и на историјата, својот филозофски систем воопшто, тргнувајќи токму од сфаќањата на овие научници.

Преземајќи ја од А. Смит (1727-1790) концепцијата на трудот, Хегел одел кон тоа во својот систем до крај да ги развие оние филозофски идеи кои биле имплицирани во учењата на класичната англиска политичка економија. Тука, во прв ред, мислиме на филозофската димензија на трудовата теорија. Трудот, централна категорија на политичката економија, е сфатен како суштествено својство на човекот. Анализирајќи ја Хегеловата *Феноменологија на духот*, меѓу другото, Маркс покажал дека “Хегел стои на становиштето на модерната национална економија”, бидејќи и тој “го сфаќа ТРУДОТ како СУШТИНА, како СУШТИНА на човекот кој станува вистинит” (К.Маркс; 1973:320). Но, додека основната теориска појдовна точка е определбата на трудот како економска категорија, како егзистенцијален и општествено-економски факт, кој претставува битна карактеристика на историскиот развој на човекот, тоа е сфаќање кое човека го набљудува во суштината редуccionистички, бидејќи во него гледа само “работно животно”, медиум со чија помош трудот се реализира во определени пазарни вредности. Останувајќи на нивото на филозофското, Хегел го надминува упростувачкиот пристап на претставниците на класичната англиска политичка економија. Трудот за него е филозофска категорија; тој трудовата дејност, суштината на човекот, ја сфаќа во најширока смисла.

Трудовата дејност на човекот е воздигната на ниво на темелен *ОНТОЛОШКО-АНТРОПОЛОШКИ ПРИНЦИП*, бидејќи претставува творечка сила на историјата. Како дијалектичар, Хегел дејноста-трудот ја сфаќа како процес, како движење, како настанување а не како постоење, готов факт. Бидејќи така сфатениот труд, според Хегел, е суштина на човекот, во неговиот систем сретнуваме битно ново сфаќање на човекот како суштество кое настанува, а не кое е настанато, суштество кое настанува по пат на својата трудова дејност. За Хегел, затоа, историјата на луѓето е историја на човечката дејност.

Со тоа што се наоѓал на становиштето на англиската политичка економија, Хегел бил и на становиштето на капиталистичкото општество, бидејќи не ја согледувал суштествената разлика меѓу трудот како битна определба на човековото суштество и отуѓениот труд. Трудот е предметување на човековите креативни моќи. Работејќи, човекот се потврдува како творечко суштество. Меѓутоа, во капиталистичкото општество, предметувачката дејност, трудот, се јавува во својата отуѓена форма. Бидејќи знае само за таков, отуѓен труд, Хегел прави грешка кога става знак на еднаквост меѓу предметувањето и отуѓеноста - за него секое човеково предметување во исто време е и негово отуѓување.

Поради тоа, иако ја познава и вистинската, предметната страна на трудот, “трудот што Хегел ЕДИНСТВЕНО го познава и го признава, АПСТРАКТНО Е ДУХОВЕН” (К.Маркс; 1973:320). Суштествениот недостаток на Хегеловото мислење е токму во тоа што трудот го сфаќа како

дејност на свеста, а не како, пред сè, сетилна, предметна, материјална дејност, производство на средствата за живот, производство на тоталитетот на човечкиот живот. Во неговиот спекулативен филозофски систем, дијалектиката на трудот е прикажана како дијалектика која се случува на планот на свеста. Опредметувањето е сфатено како отуѓување на самосвеста, а распредметувањето, или разотуѓувањето, исто така како процес кој се остварува во сферата на духот.

Изградувајќи го своето сфаќање на трудот врз идеалистички претпоставки, Хегел во своите размислувања не успеал да дојде до поимот на конкретниот труд. Наоѓајќи се на становиштето на англиската класична политичка економија, интерпретирајќи ја проблематиката на трудот идеалистички, Хегел ја согледувал само “позитивната страна” на трудот, а не неговата “негативна страна”, вели Маркс. Тој не согледувал дека во конкретните општествено-историски (класични) околности, трудот, кој суштествено е определување, има и своја “негативна страна” - се јавува како отуѓување кое се случува во реалниот, конкретен живот.

Благодареејќи на своето дијалектичко промислување на историскиот тоталитет, Хегел ја насетувал суштината на “дејствената страна” на историјата и поради тоа бил поблиску од сите свои претходници до вистинското познание на историскиот процес. Согледувајќи го значењето на трудовата дејност за општествено-историскиот развој, тој бил на трагот од идеалистички сфатениот процес на производството да дојде до поимот на вистинскиот произведен процес. Но, заробен од својот идеализам, Хегел за-

станува на половината на патот. "Пред неговото мислење да се загуби во идеалистичката магла на 'дејноста' на мистифицираниот демиург", тој се "пробива до онаа граница која за секој идеализам останува непреодна" (Ѓ.Лукач; 1959:400).

Поради тоа Хегел не можел да ја надмине дихотомијата природа-историја, карактеристична за традиционалното филозофско мислење. Како научник на просветителството, нему секако му било јасно дека врз општествено-историскиот развој определено влијание имаат природните околности. Исто така, промислувајќи ја "дејствената страна" на историјата, Хегел го видел преобразувачкиот карактер на трудовата дејност, нејзиното менување на надворешниот, природен свет. Но, Хегеловата дијалектика на историјата не ја вклучува и природата и заемното дијалектичко дејствување на природата и историјата, бидејќи природата ишчезнува од неговата филозофија на историја. Дијалектиката на природата и на реалната човечка историја, затоа, остануваат непознаени за Хегел. И покрај интенцијата со својата дијалектика на тоталитетот да воспостави дијалектички однос меѓу традиционално поларизираните категории, резултатот до кој дошол, кога се работи за природата и историјата, е дека ги набљудувал како две форми на отуѓување.

Маркс бил свесен за недостатоците на Хегеловата филозофија и тој нив во своите дела беспощадно ги критикува. Но, пресметнувајќи се со Хегеловиот идеализам, тој истовремено не можел да го отфрли и она позитивното, епохално вредното во Хегеловото мислење. Наоѓајќи се на сосема

поинакви мисловни позиции од Хегел, Маркс ги прифатил сите они идеи кои му изгледале инструктивни за сопствените решенија на филозофските проблеми. Као мисловно наследство, тој ја примил Хегеловата дијалектика во својата нова, дијалектичко-материјалистичка филозофија. Исто така, “историската тенденција, која се наоѓа во Хегеловата филозофија, Маркс со крајна доследност ја довел до крај: сите феномени на општеството и на поопштествениот човек радикално ги претворил во историски проблем, бидејќи го покажал и методички го направил плоден реалниот супстрат на историскиот развој” (Г.Лукач; 1977:72). Затоа автентично интерпретирање на Марксовата филозофскоисториска концепција е можно дури со согледба во суштината на Хегеловата филозофија и со воспоставување на мисловната врска Хегел-Маркс, со признавање на идејниот континуитет чија линија води од Хегеловото до Марксовото сфаќање на историјата. Дури Хегел можеме да го сметаме за претходник на историскиот материјализам, бидејќи, според Ленин, во неговата филозофија е истакната улогата на орудјата, и тоа не само за трудовиот, туку и за познавателниот процес (А.Шмит; 1981:130). Хегел ја прикажал, иако во идеалистичка обвивка, дијалектиката на трудовиот процес, која претставува алфа и омега на историскиот материјализам. Конечно, според наше мислење, онтолошко-антрополошкото втемелување на “дејствената страна” како работна дејност го наоѓаме најпрвин (и за прв пат во историјата на филозофијата) кај Хегел, а потоа (и единствено уште кај него, докрај промислено) кај Маркс.

Темелната критика на Хегеловиот идеализам била можна само од дијаметрално различно становиште од Хегеловото. Доследното прикажување на недостатоците на Хегеловата филозофија Маркс можел да го оствари само од материјалистички позиции. Но, таа материјалистичка позиција не значела Марксово враќање кон механистичкиот материјализам на 18-иот век, туку изградба на еден сосема поинаков, нов материјализам. Во областа на објаснувањето на човечката историја тоа значело свртување кон економијата, подобро, поцелосно и поточно познавање на фактите на економскиот живот отколку што било Хегеловото.

Своето занимавање со економската проблематика Маркс го започнал со критиката на сфаќањата на класичните англиски економисти, но не застанал на тоа, знаејќи дека познанието на историскиот тек за своја претпоставка го има, пред сè, познанието на економските движења, дијалектиката на процесите кои се одвиваат во сферата на економскиот живот на луѓето. При тоа, Марксовата политичка економија, која, пред сè, е критика на политичката економија, треба да се сфати во поширока историска смисла, во смисла на “дијалектичко надминување на една наука, која во суштина е теорија на граѓанското општество, со основна тенденција за надминување и на самото тоа општество како основа на таа теорија” (В.Симеуновиќ; 1986:263).

Граѓанското општество, чија анатомија, според Маркс, треба да се бара во неговата економија, во Марксовата филозофскоисториска концепција е прикажано како решавачка стапка во историскиот процес. Во еко-

номијата Маркс исто така го наоѓа клучот за разбирањето и на другите етапи на историското движење. Затоа неговите економски доктрини не е можно да се набљудуваат оддалено од неговата филозофија на историјата. Тие на определен начин се вклопени во неа, со тоа што во неа биле “толку потребни алки” (А.Хелер; 1984:360). Поради тоа, “релевантноста и ирелевантноста на Марксовите економски теории зависи во основа од прифаќањето или отфрлувањето на неговата филозофија на историјата” (А.Хелер; 1984:360). Би можеле да речеме - и обратно.

Дури и кога се занимава со економските анализи на трудот и на трудовиот процес, Марксовиот пристап не е чисто економистички. Кај него категоријата на трудот, како централна категорија на политичката економија, е битно поинаку сфатена отколку во трудовите на економистите. Во економските анализи на трудовиот процес, трудот се јавува како ентитет по себе, независен и одделен од човекот. Трудот се набљудува како факт, надворешна даденост, ствар меѓу стварите, нешто предметно, поставено наспроти човекот. Пристапот кон трудот во тие анализи е функционалистички, инструменталистички и телеолошки, бидејќи во него се гледа само средство за остварување на однапред определена цел. Со помош на трудот луѓето ги задоволуваат своите потреби, доживуваат афирмација, го здобиваат и го зголемуваат своето богатство. Трудот исто така се сфаќа како извор на вредноста и на општествената благосостојба. На Маркс, меѓутоа му било странно сведувањето на трудот на економската димензија, бидејќи трудот за него не е само економска, туку и (пред сè) филозофска

категорија. Поради тоа, Марксовите економски анализи на работниот процес ја имплицираат неговата филозофија, во која на трудот, на материјалната, сетилна предметна дејност ѝ е даден примарен онтолошки статус.

Во Марксовото мислење процесот на трудовата дејност ни се покажува како онаа димензија на човечкото историско бивствување во која се коренат сите други димензии. Сферата на трудот е темел на сите други сфери и форми на општествено-историскиот живот. Таа е “родно место на историјата”, бидејќи првиот човеков акт, неговиот прв историски акт била неговата преобразувачка дејност, производството на средствата за живот во процесот на менувањето на предметите од природата. Во својот најелементарен вид, на самиот почеток на човечката историја, трудот претставувал процес на размената на материите меѓу човекот и природата, како што тоа претставува и на својот најразвиен степен. Трудот е, исто така, природен услов на човечката егзистенција, вечна претпоставка на неговото постоење, бидејќи “луѓето мораат да бидат во состојба да живеат за да можат да ја ‘создаваат историјата’. А на животот му припаѓа, пред сè, да се јаде, пие, да се има живеалиште, облека и уште нешто друго. Така првиот историски акт е изградбата на средствата за задоволување на овие потреби, производството на самиот материјален живот, и навистина е тоа историски акт, основен услов на севкупната историја, кој мора и данес, како и пред толку илјади години, да се исполнува секојдневно и во секој миг за луѓето да се одржат во животот” (К.Маркс, Ф.Енгелс; 1964:24).

Решавајќи го проблемот на “дејствената страна” во историскиот процес, Маркс прв во филозофијата им дал онтолошко значење на продукцијата и репродукцијата на материјалниот живот, т.е. на примарните категории на политичката економија. Трудот, материјална, сетилна предметна дејност, е воздигнат во ранг на супстанција на човечкото историско бивствување. Но, од ова не треба да се заклучи дека содржината на поимот “дејствената страна” се исцрпува во поимот на трудовата дејност, бидејќи Маркс “дејствената страна” ја сфаќал во најширока смисла, како вкупност на сите форми на човечката дејност.

Во разбирањето на автентичното значење на “дејствената страна” кај Маркс искрснува тешкотија која произлегува од фактот што самиот Маркс поимот на трудот не го употребувал секогаш во исто значење, што од своја страна остава отворена можност за различни интерпретации на неговата филозофска интенција. На пример, во *Економско-филозофските ракописи*, во контекстот на својата теорија на отуѓувањето, Маркс говори за трудот како акт на отуѓувањето на практичната човечка дејност (К.Маркс; 1973:249), што некои негови интерпретатори ги одвело до заклучокот дека, залагајќи се за укинување на отуѓувањето, Маркс всушност се залагал за укинување на трудот и дека, затоа, трудот го сфаќал како преодна историска појава. Меѓутоа, тој во истото дело зборува за “отуѓениот труд” и за “отуѓувањето на трудот”, што го имплицира заклучокот дека правел јасна разлика меѓу отуѓениот и неотуѓениот труд. Исто така, тој ги употребува изразите “животна дејност”, “производен живот”, “предметна сетилна

дејност”, “опредметување” како синоними за трудовата дејност, што посочува на неговиот вечен карактер, а тоа, пак, е во согласност со Марксовата темелна филозофска интенција. Трудовата дејност е суштествена антропогена карактеристика на човекот, карактеристика која го прави суштество *sui generis*: “Луѓето можете од животните да ги разликувате според свеста, религијата, или со што се сака. Самите тие почнуваат од животните да се разликуваат штом ќе почнат да ги ПРОИЗВЕДУВААТ своите животни средства, процес кој е условен од нивната телесна организација. Произведувајќи ги своите животни средства, луѓето посредно го произведуваат самиот свој материјален живот” (К.Маркс, Ф.Енгелс; 1964:16). Поради тоа, како вечна претпоставка на “создавањето на историјата”, трудот истовремено е конституенс на тоа создавање, суштествен творечки момент на историскиот процес. Произведувајќи средства за животот, обликувајќи го и менувајќи го природниот свет околу себе, луѓето воедно го создаваат и сопствениот, човечки свет.

Во конкретизирањето на “дејствената страна” Маркс исто така го употребувал изразот “производство”, правејќи при тоа јасна разлика меѓу производството како економска и производството како филозофска категорија. Зборувајќи за трудот, Маркс го употребувал како синоним зборот “производство”. Но, не треба да се заклучи дека во Марксовото сфаќање на “дејствената страна” трудот и производството се сосема идентични поими, бидејќи Маркс разликува материјално производство, производство на средствата за живот, што е идентично на трудовата дејност, на човековото

преобразување на предметите од природата со цел на задоволување на своите потреби, и духовното производство (производство на идеи, знаења, уметнички дела итн.). Исто така, Маркс зборува за производството на потребите, вредностите, материјалниот живот. Маркс, исто така, во контекстот на својата филозофија на општеството, зборува за физичкиот и за интелектуалниот труд, т.е. за подвоеноста на трудот на мануелен и интелектуален, која се случува во класното општество. Не проблематизирајќи ја на ова место оваа димензија на трудовата дејност, можеме, доколку ги имаме на ум трудот и производството во нивното опфатно значење (значи, не само трудот како чинител на економскиот живот на луѓето, туку и оној што ѝ припаѓа на сферата на општествената надградба, и не само материјалното производство, производството на средства за живот, туку и производството на сето она што човек може да го произведе), тогаш можеме да речеме дека трудот имплицира процес, некое дејство, а производството упатува на сопствениот резултат. Трудот е создавање - продуцирање (производство, продукција) на нешто ново. Значи, производството е труд набљудуван од становиштето на својот производ или резултат. Трудовата дејност (во значење, економска дејност) го имплицира процесот на размената на материите меѓу човекот и природата, човековото преобразување на природата. Производството на средствата за живот, пак, го имплицира резултатот на производниот (трудовиот) процес, производот со кој човекот ќе задоволи некоја своја животна потреба.

Промислувајќи го подрачјето на човечкото историско постоење, зборувајќи за трудовата дејност, како генеричка определба на човековото суштество, т.е. за материјалната, производна дејност, човечката сетилна предметна дејност, Маркс го употребувал како синоним изразот “практика” (I теза за Фојербах). Бидејќи поимот на трудот и поимот на практиката во Марксовото мислење се сфатени во смисла на човечката сетилна предметна дејност, би можело да се заклучи дека за него работната дејност и практиката (практичната дејност) се апсолутно идентични поими, како што тоа не ретко го прават некои негови интерпретатори. Имено, на Маркс често му се припишува дека проблемот на практиката го редуцирал на проблемот на трудот, на човековиот однос кон природата во процесот на производството на средствата за живот. Меѓутоа, во Марксовото промислување на “дејствената страна” поимот на практиката е поширок од поимот на трудот, кој е една форма на човечката практична дејност.

Маркс е мислител на *практиката*. Во неговата филозофија поимот на практиката за прв пат е мислен онтолошки. Маркс практиката не ја сфаќал само како гносеолошки, туку и (пред сè!) како онтолошко-антрополошка категорија и затоа фундаментална за разбирањето на човековото суштествување. Во Марксовото мислење под "практиката" се подразбира тоталитетот на целесообразната, творечка, општествено-историска дејност на луѓето. Ваквата сеопфатна определба на практиката ги надминува сите дотогашни и, исто така, суштествено ги надминува сите постоечки определби на овој ентитет.

Филозофски сфатената практика на Марксов начин не е практика сфатена во индивидуалистичка, волунтаристичка и прагматистичка смисла. Нејзиното значење, исто така, го исклучува изразот “практика” кој се употребува во секојдневниот говор, како синоним за “искуство”, “снаодливост”, “вештина здобиена со вежбање”. Практиката - која за Маркс, пред сè, е филозофска категорија - е општествена, а не поединечна дејност, бидејќи во нејзината суштина се наоѓа однос: замен однос, како меѓу човекот и природата, така и меѓу човекот и другите луѓе. Во процесот на практичната дејност луѓето стапуваат во меѓусебни односи, што, всушност, ја прави суштината на нивниот општествен живот. Затоа, заедно со Лефевр, можеме да потенцираме, во духот на Марковата мисла, дека “општествениот живот, животот на општеството и поединецот... е неговата практична општествена суштина, *praxis*” (А.Лефевр; 1980:333).

Поимот на практиката е тотален, бидејќи ја опфаќа општествената дејност на луѓето во сите сфери на човечкото историско постоење. При тоа, трудот, производството на средствата за живот, претставува онтолошки *praxis*, бидејќи ги овозможува сите други форми на човечката практика.

Практиката е она според што човекот е и, затоа, она што е основа на неговата историја. Историскиот тоталитет се остварува низ процесот на практичната човечка дејност. Според Лефевр, кој, тргнувајќи од Маркс, темелно ја елаборира проблематиката на практиката, “секоја *praxis* се ситуира во историјата” (Г.Петровиќ; 1983:35). Поради тоа, според него, “тоталната историја би била... историја на *praxis*” (Г.Петровиќ; 1983:35). То-

талитетот на историското движење се случува, значи, како практика и низ практиката, се остварува во процесот на човековото практично однесување кон сето што го опкружува, бидејќи практиката е специфично човечки начин на човековото суштествување. “Сиот општествен живот во суштина е ПРАКТИЧЕН”, пишува Маркс во својата VIII теза о Фојербах (К.Маркс, Ф.Енгелс; 1964:5), бидејќи човекот е СУШТЕСТВО НА ПРАКТИКАТА.

Марксовото определување на човекот како суштество на практиката е едно од многуте што ги среќаваме во филозофијата, уште од нејзините почетоци - бидејќи од Антиката наваму, човекот секогаш бил филозофски проблем.

Прашањата што се поставуваат во рамките на различните филозофски дисциплини, како што се, на пример, прашањата: “Каков е односот и уделот на ‘природата’ и ‘културата’ во човечката егзистенција? Кои се основните, а кои секундарните човечки способности? До која мера човечките суштества се автономни? До која мера се рационални? Кои се решавачките човечки мотивации и дали се стагнантни или се менуваат; ако се менуваат како, кога и зошто? До која мера можат човечките суштества да господарат со своите мотивации, зошто тоа треба да го прават и какви се последиците на нивната самоконтрола? Кои се минималните и максималните можности на човечката природа или, речено етички, што е најдоброто и најмоќно за што човечките суштества се способни? Дали човештвото самото себеси се создало или е создадено, или е и едното и другото? Кои се основните човечки практични способности? Кои се (ако ги има) основните човечки

вредности? И така натаму” (А.Хелер; 1984:259) - всушност се филозофскоантрополошки, бидејќи се однесуваат на човечката есенција и егзистенција. Во таа смисла, можеме да се согласиме со мислењето дека секоја филозофија е антропологија во пошироката смисла на зборот (А.Хелер; 1984:259).

Филозофското занимавање со проблемите на човечкиот свет имплицира определена филозофија на човекот. Така, на пример, во основата на средновековните теолошки филозофскоисториски концепции се наоѓало определено сфаќање на човекот. Исто така, во филозофскоисториските сфаќања на германските класични филозофи се имплицирани нивните филозофскоантрополошки сфаќања. Врската меѓу филозофијата на историјата и филозофијата на човекот најмногу доаѓа до израз кај Маркс, кој своето сфаќање на општеството и историјата го изградил врз темелите на својата филозофска антропологија. проблемот на суштината на човечката историја Маркс го решил тргнувајќи од сфаќањето на суштината на човековото суштество. Затоа разбирањето на Марксовата филозофска антропологија е неопходна претпоставка за разбирањето на неговата филозофија на историјата.

Секоја филозофска антропологија, без оглед на сликата на човекот што ја понудува, со самото тоа што е насочена кон суштината на човековото суштество ја имплицира онтолошката димензија. При тоа, независно од тоа како гледа на местото и на улогата на човекот во светот, секоја филозофска антропологија во своите изведувања тргнува од редукцијата на човекот на

исклучително суштество меѓу суштествата. Во филозофските промислувања на човекот, фундаменталните онтолошки категории “есенција”, “битие”, “егзистенција” се здобиваат со онтолошко-антрополошко значење. Значи, занимавајќи се со човекот од онтолошко становиште, филозофската антропологија “настојува да ја осветли токму онтолошката структура на човечкото суштество, неговата есенцијалност, која се огледа во сите, секогаш променливи форми на неговата егзистенција, според кои човекот се разликува од другите суштества во светот” (Филозофски речник; 1984:30). Според тоа, изградбата на некое филозофскоантрополошко сфаќање не тече независно од историски доминантната општа онтолошка концепција. Напротив, филозофскоантрополошкото занимавање со човекот секогаш е ориентирано кон историски доминантната теорија на битието како такво и во целост. Дури, онтолошката теорија “го определува онтолошкиот хоризонт на фактички ‘дадените’ суштества” (В.Сутлиќ; 1974:105).

Останувајќи на трагата на Марксовото промислување на човекот, можеме да прифатиме дека предмет на филозофската антропологија, како што го формулирал Војан Рус, е “ЧОВЕКОВАТА ОПШТА И ЦЕЛОСНА СУШТИНА И НЕЈЗИНОТО ЈАДРО - ПРАКТИКАТА, НЕЈЗИНАТА ОПШТА ВНАТРЕШНА СТРУКТУРА, НЕЈЗИНИТЕ РАЗЛИКИ И ВРСКИ ВО СВЕТОТ, НЕЈЗИНИТЕ ПОСЕБНИ УСЛОВИ НА ДЕЈСТВУВАЊЕТО И НЕЈЗИНИТЕ ОДНОСИ СО ДЕЛУМНИТЕ ЧОВЕКОВИ СУШТИНИ, КАКО ШТО СЕ ЛИЧНОСТА, СУБЈЕКТОТ И

ОБЈЕКТОТ, ДУШЕВНИТЕ И БИОЛОШКИТЕ ПОСЕБНОСТИ НА ЧОВЕКОТ” (В.Рус; 1969:396).

Од оваа прилично опширна дефиниција на предметот на филозофската антропологија може да се заклучи дека проблемот на човековата суштина мислен на Марксовиот начин не се разрешува од редукционистичка позиција и дека, затоа, Марксовата определба на практиката како суштина на човекот не треба да се сфати во смисла на сведување на суштината на човековото суштество врз практичната дејност. Тоа значи дека Марксовата дефиниција на човекот како суштество на практиката не треба да се разбере како дефинициите на човекот кои ги сретнуваме во историјата на филозофската мисла, кои, тргнувајќи од само некоја одделна определба на човековото суштество, човекот го дефинираат еднострано како “*homo faber*”, “*homo oeconomicus*”, “*homo rationalis*”, “*zoon politikon*”, “*homo ludens*”, “*toolmaking animal*”, итн. Марксовиот човек не е просто “*homo pragmaticus*”, бидејќи неговата филозофска антропологија го сфаќа човекот како *тоталитет*. Структурата на човековото суштество затоа кај Маркс е прикажана сложена и слоевита, при што практиката го сочинува нејзиното јадро.

Својата филозофска антропологија Маркс ја изградил тргнувајќи од дотогашните резултати во филозофските промислувања на човекот. При тоа врз него имале решавачко влијание, од една страна, Хегеловата, а, од друга страна, Фојербаховата филозофија на човекот.

Консеквентно афирмирајќи го дејствениот принцип во своето сфаќање на историјата, принципот дека човекот е творец на сопствената историја, продолжувајќи го, така, модерното филозофскоисториско мислење, Маркс, всушност, го продолжил и сфаќањето на човекот кое се наоѓало во основата на тоа мислење. Ставот дека историјата е дело на луѓето не значи ништо друго туку дека човекот, кој е извор и причина на сопствената дејност, според сопствените мерила и однапред поставената цел, го произведува својот, историски свет, па, затоа неговата суштина е свесната, творечката, целесообразна дејност. Но, суштината на човекот во овие концепции била идеалистички интерпретирана, бидејќи човекот, сфатен како дејствено суштество, не бил сфатен, во исто време, и како предметно, сетилно, телесно суштество, дел од природниот свет, туку бил противставен на природата. Фактот дека човекот е свесно суштество до таа мера е наголемен, што и неговата дејност е сфатена исклучиво како духовна, а не како сетилна, предметна, материјална дејност. Маркс не го прифатил ваквото поедноставено решавање на проблемот на човековата суштина, кое се завршувало во сведувањето на човекот на една негова карактеристика - *свеста*, а кое до крајни консеквенци било изведено во Хегеловата филозофија. Меѓутоа, при тоа Маркс не ја отфрлил епохалната мисла за човекот како дејствено суштество, која требало материјалистички да се елаборира, што било можно само во една материјалистичка филозофија на човекот, за чија изградба Маркс нашол поттик во Фојербаховата филозофска антропологија.

Она што Маркс го нашол кај Фојербах како ново во однос на Хегеловото идеалистичко сведување на човекот на свест (самосвест) е неговото претворање на човекот во *дел на природата*. За Фојербах човекот не е ништо друго туку телесно, сетилно, предметно суштество, кое како такво ѝ припаѓа на природата. Критикувајќи ја Хегеловата филозофија како прикриена теологија, Фојербах сметал дека вистината на филозофијата треба да биде антропологијата (Д.Пејовиќ; 1986:32). Дури, ставајќи го човекот во средиштето на своето филозофирање, Фојербах сметал дека целокупната филозофија се сведува на антропологија, која, според него, е универзална наука.

Маркс исто така тргнал од тоа дека човекот, како родово суштество, е сетилно суштество кое самото себеси се произведува. Но, веќе на оваа точка тој го напушта Фојербах, поради неговиот натурализам, кој не му дозволува да ја види специфичноста на човековата егзистенција. За Фојербах самопроизведувањето на човекот се случува низ процесот на природната репродукција. За Маркс ова самопроизведување се огледува во продукцијата на материјалниот живот, во економијата, при што природната репродукција е само нужна, природна претпоставка.

Фојербах во својот антрополошки материјализам човекот го третира, пред сè, како материјален објект - како сетилно, телесно суштество, кое како такво егзистира во физичката природа. Тој не се воздигнал до дијалектичкото сфаќање на човекот и на неговата суштина. Останувајќи во границите на метафизичкото мислење, отфрлувајќи го, во својата критика

Хегел, заедно со Хегеловиот идеализам и неговиот дијалектички метод, Фојербах изградил едно во суштина натуралистичко сфаќање на човекот. Затоа тој, и покрај фактот што со своето истакнување на човековата сетилност ја надминал идеалистичката концепција на човекот, поради својот недијалектички и неисториски пристап бил под општото ниво на Хегеловото мислење. Затоа во неговата филозофска антропологија човековата суштина или “човечка природа” е сфатена упросто (недијалектички) и неисториски.

Фојербаховата филозофска антропологија се засновува врз апстрактно сфатениот човек. Неговиот човек е "човекот воопшто" или "човекот како таков". Значи, неговата филозофија е апстракција, ништо помалку отколку што се тоа идеалистичките концепции за човекот, и покрај неговата материјалистичка појдовна точка. Од друга страна, Марксовиот човек е *конкретно суштество*, секогаш согледувано во конкретно-дијалектичка и историска димензија. Предмет на Марксовата филозофска антропологија не е човекот воопшто, туку конкретниот општествено-историски детерминиран човек, кој го создава светот во кој живее.

Епохално новото што го донесува Марксовата слика на човекот во филозофскоантрополошка мисла е неговото неприфаќање за човекот да се мисли како за апстракција. Дури и кога го развива своето филозофско сфаќање на човекот, Маркс не зборува за човекот воопшто или за човекот како таков, туку секогаш го имал на ум реалниот, конкретен човек, кој живее во историски дадените, конкретни околности, во кои ја реализира

својата суштина. Затоа Марковата филозофска антропологија не понудува некоја апстрактно-хуманистичка визија на човекот, која би била надворешна во однос на научното мислење, туку конкретно-хуманистичка согледба, во чии ставови јасно доаѓа до израз внатрешната поврзаност на научното и филозофското познание на човекот.

Во Марковата филозофскоантрополошка теорија на дијалектички начин се измирени и соединети две спротивни визии на човекот - натуралистичката и идеалистичката - од кои секоја пренагласува една од двете темелни димензии на човековото суштество: сетилно-телесната и специфично човечката, свесно-творечко-дејствената.

Човековиот свет, според Маркс, е единствен. Дијалектичката структурираност на човековото суштество ја изразува неговата припадност на еден општ природно-историски свет. Човековата егзистенцијална и есенцијална положба во тој свет е определена од она што него го прави суштество *sui generis* - како поврзани и меѓусебно условени карактеристики кои, во таа нивна поврзаност и меѓусебна условеност, ја сочинуваат неговата суштина. Ако практиката е она според што човекот е, значи ако човекот е суштество на практиката, како што го дефинирал Маркс, тогаш можеме да речеме дека карактеристиките на практиката, всушност, се суштински определби на човековото суштество. Практиката е предметна, свесна (целесообразна и планска), творечка, универзална природно-општествено-историска дејност на луѓето. Суштинските карактеристики на човекот како суштество на практиката, според тоа, се: предметноста, свесноста,

творештвото, универзалноста, природноста, општественоста и историчноста.

Тргувајќи од вака сфатените поими на човечката дејност и човековата суштина, Маркс ја изградил својата концепција на историјата, позната како “историски материјализам”.

Проблемите на интерпретацијата на “историскиот материјализам”

Се чини дека не постои општоприфатено мислење кога се работи за тоа што е всушност “историскиот материјализам”? Перманентно е присутен проблемот на толкувањето на “историскиот материјализам” и на неговото ситуирање во системот на општествените и филозофските науки, бидејќи има различни толкувања на смислата и значењето на целокупното Марксово учење и, во неговите рамки, на оние содржини кои се подведуваат под поимот “историски материјализам”. проблемот се усложнува со тоа што Маркс во своите трудови никогаш не ја употребил оваа синтагма, како синоним за своето сфаќање на историјата. Неа ја исковале неговите следбеници во своите напори да го систематизираат и кодифицираат изворното марксистичко учење, што, впрочем, било во спротивност со Марксовата теориска интенција. Имено, Маркс, како и Енгелс, никогаш не стремеле да создадат филозофски и научен систем со јасно разграничени дисциплини. Меѓутоа, од крајот на минатиот век постои перманентен стремеж на Марксовите следбеници да го систематизираат, кодифицираат и

схематизираат она што тој го напишал, не обрнувајќи внимание на тоа дека Марксовиот богат, опфатен начин на поставувањето прашањата и давањето одговори на нив се противи на обидите за така поедноставен пристап. Марксовата и Енгелсовата мисла, изразена во форма на согледби, замисли, анализи и критики не било можно да се систематизира и схематизира, а да за резултат не се добие нејзина еклектичка, во себе противречна, редуционистичка, вулгаризирана интерпретација, што најдобро го покажа верзијата на Сталин (1879-1953).

Толкувањето на “историскиот материјализам” го отежнува и фактот што од целината на Марксовото учење исказите кои се однесуваат на човечката историја не можат лесно да се изделат, што дозволува можност за различно дефинирање и читање на она што се подразбира под “историски материјализам”.

Ние го прифаќаме изразот “историски материјализам” како смислен и затоа адекватен, дотолку што во неговото значење се наоѓа суштинската карактеристика на Марксовото сфаќање на историјата - материјализмот. ИСТОРИСКИ материјализам значи материјализам кој се однесува на една сфера на реалниот тоталитет, на сферата на човечкото историско постоење; историски МАТЕРИЈАЛИЗАМ е материјалистичко, а не идеалистичко сфаќање на историјата. Во таа смисла, “историски материјализам” и “материјалистичко сфаќање на историјата” можат да се употребат како синоними.

Како правец на мислење или една ориентација во филозофијата на историјата, “историскиот материјализам” се ситуира наспроти “историскиот идеализам”, кој темелните филозофскоисториски проблеми ги решава на идеалистички начин. За разлика од него, “историскиот материјализам” тие проблеми ги решава доследно материјалистички. Според начинот на кој им пристапува на филозофските истражувања на историјата, “историскиот материјализам” суштествено се разликува од сите претходни, како и од сите други (и современи) сфаќања на историјата. “Историскиот материјализам” е, значи, едно од многуте сфаќања кои, според Сартр, “даваат единствено вредно толкување на историјата” (Ж-П.Сартр; 1970:24). Дури, Сартр мисли дека “историскиот материјализам” е единствена вистина на историјата (Ж-П.Сартр; 1970:166).

Говорот за “историскиот материјализам” бара, според нас, јасна дистинкција меѓу Марксовото сфаќање на историјата во неговата изворна форма, значи меѓу сите оние ставови кои со внимателна анализа на содржината можат да се пронајдат кај Маркс, а кои заедно, поврзани, го сочинуваат неговото историско материјалистичко сфаќање - и многубројните верзии на марксистичкото филозофскоисториско становиште. Така би се одбегнале недоразбирањата во врска со прифаќањето или отфрлувањето на “историскиот материјализам”.

Без намера да експлицираме некоја наша верзија на “историскиот материјализам”, ние се залагаме за такво толкување кое ќе ја зема предвид неговата повеќеслојност во значењата. При тоа, слоевите не ги сфаќаме во

буквална смисла, како елементи или делови кои лесно можат да се разделат, туку во смисла на текстуални содржини, кои во својата неразличива поврзаност ни ги откриваат мисловните интенции на авторот.

“Историскиот материјализам” е метод. Тие што така го сфаќаат се во право, доколку не го пренагласуваат неговиот методолошки карактер или не го сведуваат на метод. Бидејќи, Марксовото историско-материјалистичко сфаќање со својот пристап овозможува доаѓање до нови познанија. Методолошките принципи што ги имплицира Марксовиот начин на истражувањето на историјата се плодносни, бидејќи даваат можност за систематско структурирано прикажување на историскиот тек; затоа “историскиот материјализам” несомнено има хеурстичко значење. Но, би било погрешно “историскиот материјализам” да го третираме и да го толкуваме како хеурстика, дотолку повеќе што ни самиот Маркс својот пристап кон историјата не го сфаќал така. Пренагласувањето на хеурстичкото значење на “историскиот материјализам” би претставувало, според нас, останување на нивото на историографското, што тоа би значело негирање на неговиот поуниверзален теориски карактер.

И покрај фактот дека Маркс своето сфаќање на историјата не го експлицирал на класичен начин, како посебна теорија, тоа е една теорија. Сфатен како теорија, “историскиот материјализам” различно се интерпретира, во зависност од тоа на кои Марксови ставови им се придава најголемо значење. Во таа смисла, во рамките на марксистичкиот правец на мислењето постојат повеќе ориентации, кои меѓусебно мошне се разликуваат.

Тргувајќи од одделни димензии на Марксовото комплексно и повеќедимензионално материјалистичко сфаќање на историјата, толкувањата на претставниците на разни ориентации настануваат, одат по сосема различни насоки и завршуваат на сосема различни теориски позиции, така што не би било погрешно ако го прифатиме изразот “теориите на историскиот материјализам” - според една поделба, постојат, барем, традиционално (ортодоксно) марксистичко-ленинистичко становиште, критичка марксистичка теорија, структуралистичка теорија и материјалистичка теорија на социјалната еволуција (во рамките на “критичката теорија”) (У.Јеги, А.Хонет; 1977:10).

Трагањето по автентичната смисла и значење на Марксовите искази за човечката историја не е едноставно, токму заради тоа што “историскиот материјализам, сфатен како теорија и метод е, всушност, една жива, конкретна целина на мисли и, пред сè, некој вид ТЕК, НАСОЧЕНОСТ на мислата, отколку сосема довршена целина, СИСТЕМ” (Р.Лукиќ; 1972:57). При тоа, повторуваме, секогаш треба да се прави разлика меѓу изворните ставови и нивните различни верзии.

Ние го сфаќаме “историскиот материјализам” како ориентација, како еден посебен начин на мислење на човечката историја, значи како еден теориско-методолошки правец, кој го инаугурирал Маркс, а кој претставува битен аспект на промислувањето на реалниот тоталитет на оние мислителите кои ја следат Марксовата теориска интенција. При тоа, инсистираме на фактот дека “историскиот материјализам”, и покрај својот научен карактер,

секогаш останува на нивото на филозофското мислење. Ние се залагаме секое толкување на смислата и значењето на ставовите на “историскиот материјализам” да тргнува од претходно надминатите дилеми дали историско-материјалистичкото сфаќање во суштина е филозофија или не.

Ние пледираме, заедно со Зандкулер, за читање на “историскиот материјализам” како филозофија: “историскиот материјализам е многу повеќе отколку сума на ‘херменевтички’ канони (методолошки правила) за ‘разбирање’ на развојот; како систем од искази за законите кои се однесуваат на релациите меѓу општественото битие и општествената свест, тој е инструмент за објаснување на процесот во кој во капитализмот науката секогаш непосредно се интегрира во материјалното производство и во кој идеите на луѓето стануваат материјална сила. Целината на категориите на историскиот материјализам е парадигма за новата историска улога на познанието” (Х.Ј.Зандкулер; 1977:49).

Во мнозинството интерпретации на Марксовото материјалистичко сфаќање на општеството и на неговата историја можат да се забележат, кога се работи за овој проблем, две, инаку најшироко прифатени становишта: според едното од нив “историскиот материјализам” е, всушност, марксистичка социологија, додека второто становиште прави јасна разлика меѓу “историскиот материјализам” и социологијата.

Верзијата според која “историскиот материјализам” е синоним за марксистичката социологија се појавила најпрвин кај претставниците на Втората интернационала (Бухарин, Кауцки, Лафарг, Хилфердинг), но во

различни варијанти е присутна во марксизмот и денес. Според Бухарин (1888-1938), на пример, теоријата на историскиот материјализам е социологија, како “најопшта (најапстрактна) од сите општествени науки” (Н.И.Бухарин; 1980:9), која се занимава со откривање и толкување на општите закони на човекчкиот развoтoк. Затоа таа ѝ служи како метод на марксистичката историографија.

Толкувајќи го “историскиот материјализам” како најопшта наука за општеството, како систем на најапстрактни ставови за законитостите на општествено-историскиот развoтoк, со кој треба да се раководи марксистичката историографија во своите истражувања, Бухарин, како што со право забележал Грамши (1891-1937), Марксовото материјалистичко сфаќање на општествено-историската стварност го претворил во механичка збирка на формули, “која создава (vermittelt) впечаток дека целата историја ја имаме в џебот” (А.Шмит; 1976:106). Редуцирајќи го “историскиот материјализам” на апстрактна социологија, Бухарин го одделил од содржината на предметниот, реалниот живот на луѓето, од економијата, а со тоа и од историјата. На тој начин, смета Грамши, несомнено е намалена вредноста на материјалната историја, “наспроти која стои теоријата како секогаш веќе готов координатен состав, во кој треба секогаш само да се внесат нејзините факти” (А.Шмит; 1976:107).

Толкувањето на “историскиот материјализам” како социологија го наоѓаме и во трудовите на некои современи марксисти (н.пр. Ј. Горичар, Б.

Зихерл, советските марксисти), па мислиме дека Грамшиевата критика на Бухарин може во определена смисла да се однесува и на нив.

Според второто становиште, меѓу марксистичката социологија и “историскиот материјализам” постои јасна разлика, при што “историскиот материјализам” се определува како општа теорија, или како општ метод на марксистички ориентираната социологија или, најчесто, како едно и друго. Ова становиште го имплицира ставот за филозофскиот карактер на “историскиот материјализам”. Социологијата, која се занимава со статиката и динамиката на општеството, како целина, ги истражува општествените појави и општествените процеси тргнувајќи од општите теориско-методолошки поставки и принципи на “историскиот материјализам”. Марксовото филозофско сфаќање на историјата и општеството затоа се интерпретира како онтологија, или како логика, или како епистемологија на социологијата (Р.Лукиќ; 1972:42). Бидејќи во нашиот пристап кон проблематиката на толкувањето на “историскиот материјализам” инсистираме на тоа дека тоа е филозофија, блиски ни се ваквите интерпретации и затоа прифатливи, под претпоставка меѓусебно да не се исклучуваат. “Историскиот материјализам” можеме да го сфатиме како истовремено (социјална) онтологија, логика и гносеологија на социологијата.

Можеме да го прифатиме мислењето на Лефевр (1905-1991), според кој “историскиот материјализам се определува како филозофија на поимот, како сума на поими со историска и практична (општествена) содржина” (А.Лефевр; 1973:141). Врз основа на анализата на внатрешната структура на

Марксовото учење, Лефевр во него ги нашол најважните категории и концепции на политичката економија (производство и потрошувачка, потреба, општествен труд и поделба на трудот, разменска вредност и цени, профит, доход); општествено-економските и социолошките концепции и категории (општествени класи и класна борба, бескласно општество, поединец, група, општество); историските концепции и категории (народ, нација); правните концепции и категории (обичајно право со потекло од заедницата, римско право или право на приватната сопственост и на индивидуални уговори); политичките концепции и категории (пред сè, концепција и теорија за државата); филозофските концепции и категории кои, според Лефевр, претставуваат стожери на целината на Марксовото учење: концепција за идеите како филозофски категории, логика и дијалектика, материја и свест, идеологија и познание, закони на настанувањето и на човечкиот развиток, присвојување на природата, отуѓување и остварување (на општествениот човек) (А.Лефевр; 1973:145). Овие концепции и категории, како што истакнува Лефевр, Маркс ги примил од претходните научници и филозофи и критички ги разгледал, бидејќи “кај него филозофијата постојано ја следи критиката на филозофијата како таква” (А.Лефевр; 1973:146).

Исто така, можеме да се согласиме со мислењето на Лефевр дека “аналитичката и историската анализа на секој поим би довела... до синтетичко излагање, кое би ги покажало точните врски на поимите и внатрешната организација на марксизмот: односите меѓу историскиот и дија-

лектичкиот материјализам - меѓу универзалните категории на филозофијата, од една страна, и поимите и категориите на специфичните науки, од друга страна” (А.Лефевр; 1973:146).

Утврдувањето на односот меѓу “историскиот” и “дијалектичкиот” материјализам битно е и во поинаков контекст: овде нас, пред сè, нè интересира со оглед на проблематиката со која се занимаваме, но сметаме дека ситуирањето на оваа проблематика во рамките на марксистичкото филозофскоисториско мислење имплицира еден поширок, општофилозофски пристап.

Значи, дали се работи за два посебни меѓусебно различни материјализми, или се работи за единствен Марксов дијалектичко-историски материјализам?

Кога се употребува изразот “дијалектички материјализам” најчесто се подразбира единствена најопшта (филозофска) теорија и метод, во рамките на марксистичкиот правец и мислење, па во тој дух тоа се определува како општа теорија и метод на сите науки. “Дијалектичкиот материјализам” се сфаќа како филозофска концепција на стварноста како целина, со која се опфатени природата, човечкото општество и мислењето, на највисоко теориско ниво. Како филозофска теорија од најопшт карактер, “дијалектичкиот материјализам” ги содржи формулирани најопштите закониности на движењето на реалниот тоталитет.

Меѓутоа, за разбирање на посебните подрачја на постоечкото не е доволно познавањето на принципите на “дијалектичкиот материјализам”,

бидејќи секое подрачје на единствениот тоталитет со своите специфични законитости, специфична дијалектичка структура, форми на движењето, како и категоријални склопови, во нивната поврзаност него го прави различно од другите.

Инсистирањето на материјалноста и дијалектичноста на сето што суштествува не е доволно за разбирањето на специфичната човечка сфера. Токму од таа причина можеме да зборуваме за “историскиот материјализам” како филозофска теорија која ни дава познание за тој човечки, општествено-историски спецификум.

Бидејќи дава знаење за категоријалната структура на светот како целина, како и знаења за најопштите иманентни законитости на движењето на таа целина, “дијалектичкиот материјализам” има улога која во традиционалната филозофија ја имаше онтологијата. Марксовото историскоматеријалистичко сфаќање ги “покрива”, пак, оние подрачја на истражувањето кои во традиционалната филозофија ѝ припаѓаа на филозофијата на историјата и социјалната филозофија.

Бидејќи во Марксовиот начин на мислење историскиот процес не е ништо друго туку човечкото општество набљудувано во неговиот развој, предмет на историскоматеријалистичката концепција е човечкото општество сфатено како процесуален развојен тоталитет. Но, општеството како вкупност на појави и процеси е предмет и на социјалната филозофија. “Историскиот материјализам”, значи, имплицира два аспекти на истражувањето на едно исто подрачје на реалниот тоталитет - филозоф-

скоисторискиот и социјалнофилозофскиот, кои не можат така тесно да се разлагуваат, бидејќи во многу нешта се проникнуваат: марксистичката филозофија на историјата содржи и соодветна филозофија на општеството, и обратно - во марксистичката филозофија на општеството е имплицирана филозофскоисториска концепција.

Темелниот став на “дијалектичкиот материјализам” за онтолошката примарност на битието во однос на свеста ја добива својата поконкретна формулација во контекстот на историскоматеријалистичката теорија. Овде станува збор за општественото битие и општествената свест, за определувачката улога на општественото битие во однос на општествената свест.

Битието, фундаменталната онтолошка категорија, во Марксовото мислење се здобива со поконкретно значење - за прв пат во историјата на филозофската мисла се јавува категоријата “општествено битие”, со што онтологијата станува социјална онтологија.

“Сигурно може да се рече дека марксистички сфатената онтологија мора да биде ‘социјална онтологија’, што значи дека таа не претпоставува, туку критички го испитува ‘општествено битие’, и тоа не само колективното општествено битие, туку и општествените битија на другиот (другиот човек, пријателот и слично)” (М.Дамњановиќ; 1977:30).

Затоа, говорот за “историскиот материјализам” секогаш треба да подразбира и говор за неговата онтолошка димензија. Марксовото онтолошко становиште не треба, според нас, да се сфати како нешто надворешно во однос на филозофијата на општеството и на филозофијата на ис-

торијата; не само тоа што во теориска смисла ги овозможува, туку како нивна суштествена содржина. Филозофскиот дискурс за општеството и за неговата историја, промислувањето на тоталитетот на човечкото општествено-историско постоење го имплицира онтолошкиот аспект. Затоа, во хоризонтот на Марксовото мислење, филозофијата на општеството секогаш е и една онтологија на општеството, како што, исто така, филозофија на историјата, поради својата онтолошка насоченост, всушност, е и една онтологија на историјата.

Во контекстот на ваквото читање на “историскиот материјализам” се покажува како погрешно и неосновано тврдењето за неговиот неонтолошки карактер, како и за неонтолошкиот карактер на целата Марксва филозофија, која ја застапува, на пример, А.Шмит, тргнувајќи од фактот дека клучна категорија на оваа филозофија е практиката (А.Шмит; 1981:48). Други, дури, сметаат дека онтологијата во марксизмот е исто што и епитаф на марксизмот (А.Човиќ; 1988:55).

Недоразбирањата кои настануваат кога се работи за различните толкувања на Марксовото учење доаѓаат оттаму што често се губи од предвид дека кај Маркс се работи за една нова онтолошка ориентација и дека од становиштето на традиционално сфатената онтологија не може да се разбере, ниту да се лоцира она онтолошкото во неговото сфаќање. Традиционалните онтолошки становишта даваат во суштина неисториска слика на светот. Стварноста во нив е сфатена како секогаш иста, а онтолошките категории со чија помош се објаснува стварноста се прикажани како

непроменливи. Таква една онтологија кај Маркс навистина не постои. Меѓутоа, постои една сосема поинаква - *процесуална онтологија*, која светот го сфаќа како комплекс на ствари-процеси и го објаснува со помош на категории изведени од вечно променливата стварност и затоа и самите во себе променливи.

Марковата онтологија дијалектички е втемелена, па, според тоа, суштествено се разликува од традиционалните, предмарковски онтолошки концепции, кои се засновани врз метафизички принципи. Онтолошкото сфаќање во кое дијалектичкиот процес е темелна категорија, а кое Маркс доследно го изградил промислувајќи го тоталитетот на човечкото историско постоење, се наоѓа единствено во Хегеловата филозофија, кој во својата спекулативна дијалектика на тоталитетот ја прикажал човечката историја од становиштето на процесуалната онтологија.

Она онтолошкото во “историскиот материјализам”, значи, не треба да се сфати во метафизичка, туку во дијалектичка смисла. Марковата онтологија на општественото битие која во имплицирана форма ја наоѓаме во неговото учење, треба да се разбере како промислување на битието во неговата *историчност*, т.е. како истражување на темелните определби кои него го сочинуваат од становиштето на нивната генеза. На овој начин Маркса го сфатил и Лукач (1885-1971), кој, следејќи го неговиот историчен начин на мислење и тргнувајќи од неговите темелни онтолошки ставови, ја развил дијалектичкоматеријалистичката онтологија на општественото битие, или, според сопствените зборови, една “динамичко-историска онто-

лошка концепција на супстанцијалноста како самозачувување на суштината која е подложна на постојани промени” (Ѓ.Лукач; 8/77:386). Во неа Лукач настојува да ја разработи и да ја аргументира својата теза за историчноста како принцип на (општественото) битие, покажувајќи дека сите основни категории и сите категоријални склопови, кои-што во своето единство ја сочинуваат онтолошката структура на општеството, во себе се променливи, развојни, процесуални.

Останувајќи во хоризонтот на Марксовиот начин на мислењето, Лукач со својата онтологија на општественото битие всушност ја потенцира онтолошката смисла на принципот на историчноста, што овој принцип ја добил во Марксовото сфаќање. Додека во традиционалните сфаќања на историјата принципот на историчноста не бил онтолошки втемелен (освен кај Хегел) и додека, исто така, традиционалната онтологија давала неисториска слика на светот, кај Маркс сретнуваме онтолошки сфатена историчност и една онтолошка концепција, која, всушност, поради својот дијалектички карактер го подразбира принципот на историчноста. Овој принцип има универзално значење, бидејќи сè е подложно на промени, не само светот на појавите, туку и она внатрешното, супстанцијалното.

“Историскиот” и “дијалектичкиот” материјализам ние не ги сфаќаме како две посебни материјалистички концепции, како два посебни дела на марксистичката филозофија. Напротив! “Дијалектичкиот” и “историскиот” материјализам ги сфаќаме во нивната неразличива поврзаност. “Дијалектичкиот материјализам”, т.е. материјалистичката дијалектика и

'историскиот материјализам' сочинуват нужно во себе затворено единство" (Г.Лукач; 1959:435) и, како такви, во својата изворна форма претставуваат целосна филозофска концепција на Маркс и Енгелс. "Историскиот материјализам" во исто време е "дијалектички материјализам", бидејќи сфаќање на општеството и на неговата историја се засновува врз познанието дека историското движење не се одвива поинаку туку низ множество противречни процеси. Историското движење не е едноставно, туку дијалектичко, значи, сложено и во себе противречно. Поради тоа, историчноста во историскоматеријалистичките истражувања не имплицира само некој историзам. Во нив историчноста е сфатена како дијалектичност, поради што филозофијата на историјата во рамките на марксистичкиот правец на мислење е *дијалектика на историјата*, која е резултат на темелното филозофско промислување на објективниот дијалектички процес каков што е човечката историја. Бидејќи дијалектиката му е иманентна на историскиот процес, историчноста е дијалектичност, т.е. "историскиот материјализам" е "дијалектички материјализам".

Од друга страна, пак, историчноста ѝ е иманентна на дијалектиката, па можеме да речеме дека "дијалектичкиот материјализам" в "историски материјализам". Сè што е опфатено со дијалектичкоматеријалистичко сфаќање, и природата и човечкото мислење, а не само човечкото општество, имаат своја историја. Марксовата дијалектичкоматеријалистичка концепција, во која темелна категорија е процесот на историјата на природата, на историјата на човечкото општество

и на историјата на мислењето, нив ги сфаќа како поврзани фази во развитокот на единствениот (материјален) свет.

Како дијалектичка мисла “историскиот материјализам” го сфаќа човечкото општество во процесот на неговото настанување, опфаќајќи го тој процес во целост. Човечкото општество е тоталитет кој е настанување, бидејќи елементите кои го сочинуваат, во своето дијалектичко единство, како и односите меѓу нив, се живи, динамични, развојни.

Марксовото сфаќање на историјата, затоа што е сфаќање на општествениот тоталитет како настанување, сите сфери и сите категории што него го творат ги набљудува од становиштето на историчноста, во нивното конкретноисториско појавување, во определена димензија на историското време. Затоа “историскиот материјализам” секогаш е и конкретно мислење. Но, иако мисла за конкретното, “историскиот материјализам” во ниеден момент не го губи својот филозофски карактер, туку останува на нивото на филозофското мислење.

Во контекстот на дијалектичкоматеријалистичката филозофија на историјата, историјата на природата и историјата на луѓето се сфатени како единствен, континуиран процес, во кој еволуцијата на живиот свет продолжува во просторот на еден единствен вид - човечкиот вид, со средства карактеристични само за тој вид: производната дејност на сите здружени индивидуи.

Неорганската и органската природа и човечкото општество се посебни форми на единственото, материјално битие. Марксовата онтолошка

мисла за општественото битие како форма на единственото битие ја развил Ѓ. Лукач, кој, следејќи го Маркса, стремел да покаже како единственото материјално битие генетички се развива од природните до најсложените форми на општественото битие. Така сложени целини, како што се човекот и општеството, можеле да се појават благодареејќи на претходниот развој на природата. Пониските форми на движењето на материјата се претпоставка и услов за настанување на повисоките форми на движењето. Човекот, кој е резултат на еволуцијата на органската природа, со посредство на трудовата дејност, со своето самоостварување, според Лукач, стапува во “ново самовтемелено битие: во општественото битие” (Ѓ.Лукач; 1980:64).

Значи, општественото битие можело да се појави дури на определен степен од развојот на нижите форми на битието. Неговото оформување е резултат на процесите кои се одвивале во органското битие. Но, не се работи само за хронолошката поврзаност на општественото битие со нижите форми, со неорганското и органското битие, туку за нивната суштествена, онтолошка врска и меѓузависност. Светот на природата и човечкиот свет треба, според Лукач, да се набљудуваат како единство на различности, како форми на единственото битие, меѓу кои не постои јасна граница. Нивната основна карактеристика е тоа што немаат еднаш засекогаш дадено битие, туку својата структура можат да ја развиваат само во еден историски процес на меѓусебна поврзаност.

Формирајќи се, општественото битие, ја прераснува својата природна (физичко-хемиска и биолошка) основа. Со самоостварувањето човекот истапува од животинскиот свет, во него самиот затоа доаѓа до отстапување на природната граница. Меѓутоа, никогаш и до нејзиното исчезнување, бидејќи, според Лукач, “општествено битие... се воздигнува од органската природа на тој начин што во еден определен вид живи суштества, во човекот, од една страна, на неукинлив начин остануваат биолошките моменти во врска со физичко-хемиските фактори, а, од друга страна, дејствувањето на тие моменти и нивната репродукција се здобиваат со поизразит општествен карактер” (Г.Лукач; 8/77:364).

Бидејќи со своето физичко постоење ѝ припаѓа на природата, човекот неукинливо останува биолошки детерминирано суштество. Природниот темел на неговата егзистенција е неизбежна претпоставка на неговото човечко, историско суштествување, поради што оформувањето и развивањето на општественото битие ја вклучува и ја подразбира неговата врска со природното битие. Оваа врска меѓу општественото и природното битие, која има форма на непосредна поврзаност, се остварува со трудот.

Суштествено, онтолошкиот однос кој постои меѓу природата и општественото битие не се пројавува, според Лукач, на истоветен начин кога се во прашање подрачјата на природното битие. Тој однос е подлабок и покомплексен меѓу органската природа и општеството, отколку меѓу неорганската природа и општественото битие, поради тоа што, за разлика од неорганската природа, органската природа и општеството се карактеризи-

раат со способноста за авторепродукција. Репродукцијата, сфатена и во онтогенетска и во филогенетска смисла, и за органската природа и за општественото битие “претставува пресуден, претежен момент на секогаш постојаните меѓусебни дејствувања со неорганската природа, момент кој ја определува содржината и формата на сето што органски постои” (Ѓ.Лукач; 8/77:364).

Со оформувањето на општественото битие настанува сосема нов момент во процесот на размената на материјата - телеолошко поставување, целесообразен човеков однос кон природата, кој се остварува во трудот. Овој битен, активен момент во општествената репродукција му дава специфичност на општественото битие. Општественото битие е единствена форма на битието настаната со телеолошко поставување. Целесообразниот човеков однос кон природата, значи, настанува нужно, онтолошки, најпрвин спонтано, а потоа сè повеќе свесно, при што постепено стануваат сè поефикасни менувањето на природата и насочувањето на природните процеси од страна на човекот во согласност со неговите телеолошки поставки.

Процесот на настанувањето на општественото битие се збиднува како *самоостварување*, кое, според Лукач, претставува “адекватен, замислен и посакуван резултат на телеолошката поставка” (Ѓ.Лукач; 1980:40). Оваа категорија на општественото битие покажува дека со трудот, како свесна целесообразна човечка дејност, свеста на човекот престанува да биде епифеномен, во онтолошка смисла. Додека животинската свест никогаш не

ја минува границата на простото служење на биолошката егзистенција во репродукцијата и претставува засекогаш епифеномен на органското битие, човечката свест, бидејќи сè повеќе се развива како носител на телеолошкото поставување, кои се остваруваат во процесот на трудот, објективно, онтолошки израснува во суштествен конститутивен момент на општественото битие. Човековата свест претставува реалност, човечки белег, кој, како во индивидуата, така и во видот, се неразлични од другите човечки белези и особености.

За разлика од неорганската и органската природа, кои настанале како последица на “слепите сили”, општественото битие, како новонастанувачка форма на битието, резултат е на телеолошките човечки поставувања и на остварувањето на тие поставувања. Затоа категориите на целта и остварувањето се темелни категории на онтологијата на општественото битие и, како такви, тие се конститутивни за сите форми на човечката дејност, а не само за процесот на човековата размена на материјата со природата во општествената репродукција, т.е. за економската форма на репродукцијата на животот.

Нагласувањето на онтолошката примарност на една форма на општественото битие во однос на некоја друга не подразбира, според Лукач, вредносна димензија. Тоа едноставно значи констатирање и уважување на фактот дека во општеството, како “комплекс на комплекси”, економската сфера претставува неукинлив општествен темел на другите сфери, а не обратно, и дека карактерот на економската дејност, економската форма на

општественото битие во однос на сите други комплекси, се манифестира како “момент што претежнува”, што, се разбира, не ја укинува нивната специфичност и самостојност.

Признавањето и потенцирањето на оваа своевидната фактичка состојба на општественото битие не треба, смета Лукач (и во тоа тој ја следи изворната марксистичка мисла) да наведува на погрешен заклучок дека економската сфера на општествениот живот, поради својата онтичка примарност во однос на другите, има улога на единствен фактор на историското движење. Во општеството, како “процесуален континуитет”, структурирано како “комплекс на комплекси”, сите овие комплекси, а не само економскиот, учествуваат во неговиот развој. Економската репродукција на општествениот живот е, секако, во крајна линија, решавачки момент за разбирањето на суштината на историското движење, но не и единствен, бидејќи, според Лукач, ова движење се случува како сложен процес на меѓусебното дејствување на сите комплекси кои го структурираат општествениот тоталитет. Дијалектичката *поврзаност на сите сфери на општествениот живот* е конститутивна за дијалектиката на човечката историја.

“Историскиот материјализам”, кој го сфаќаме како филозофска концепција на човечкото општество и на неговата историја, го сфаќаме во исто време и како концепција на историјата на човечкиот вид. Општествениот труд, темелна категорија на “историскиот материјализам” со чија помош Маркс го објаснил настанокот и развојот на човечкото

општество, е непосредно поврзан со историјата на човечкиот род. Маркс покажал дека генезата на човековата трудова дејност е истовремено генеза на човекот како родово суштество. Историјата на човечкото општество, историјата на човечката трудова дејност и историјата на човечкиот вид всушност се еден единствен процес. Бидејќи човечката историја не е ништо друго туку процес на создавањето на човечкиот род со посредство на трудовата дејност, “историскиот материјализам” го сфаќаме и како една филозофско-антрополошка концепција.

“Историскиот” и “дијалектичкиот” материјализам претставуваат единствена концепција и поради тоа што не е лесно да се разлучи кои темелни категории на Марксовата (и марксистичката) филозофија му припаѓаат на “историскиот материјализам”, а кои на дијалектичкото материјалистичкото сфаќање на реалниот тоталитет.

Занимавајќи се со утврдувањето на дијалектичката структура на светот како целина, со неговите категоријални определби и со најопштите, дијалектички законитости, дијалектичкото материјалистичкото мислење не го запоставува, меѓутоа, човекот, не го остава по страна. “Дијалектичкиот материјализам” не е онтологизам, како што често го толкувале или го толкуваат. Освен онтолошката димензија, која е негов суштествен составен дел, во него наоѓаме и филозофско-антрополошка димензија. Затоа категориите: практика, алиенација, слобода, труд, хуманитет, револуција, се темелни категории на “дијалектичкиот материјализам”. Нив им е дадено онтолошко втемелување и значење, поради што дија-

лектичкоматеријалистичката онтологија и филозофската антропологија се тесно поврзани. Меѓутоа, сите овие категории не можат да се промислуваат надвор и независно од историскиот процес. Поради тоа тие се во исто време и категории на “историскиот материјализам”.

Филозофско-антрополошката димензија која ја наоѓаме во дијалектичкоматеријалистичкото промислување на реалниот тоталитет вклучува и сестран пристап кон проблематиката на односот на човекот и светот. Дијалектиката на човекот и светот е темелна проблематика на “дијалектичкиот материјализам”, а категориите “субјект” и “објект” се клучни категории на неговиот појмовен апарат. Бидејќи за односот на субјектот и објектот може да се зборува само во контекстот на општествено-историскиот тоталитет, појмовниот пар “субјект-објект”, заедно со другите поими, го сочинува единството на категоријалниот склоп на “историскиот материјализам”, а проблемот на односот на субјектот и објектот, на субјективитетот и објективитетот, на субјективното и објективното во историскиот процес се покажува како незаобиколив за разбирањето на човечкото историско постоење.

Марксистичкото сфаќање на историјата - субјективистичка или објективистичка теорија?

Антиномијата на субјективното и објективното, видовме, остана непревлдеана и во постхегеловската филозофија на историјата. Контроверзите околу примордијалноста меѓу човечката субјективност и објективноста, кои во Хегеловиот систем требало да биде превладеани во Апсолутот како идентичен субјект-објект, уште повеќе се засилени во универзалистичките концепции на историјата, какви што се оние на Тојнби или на Кнежевиќ.

Според Лукач, “противречноста меѓу субјективноста и објективноста на модерните рационалистички системи..., заплеткувањето на проблемите и еквивокациите што прикриено следат во нивните поими на субјектот и објектот, спротивноста меѓу нивната суштина, како системи што ‘ние’ сме ги ‘произвеле’, и нивната на човека туѓа и нему далечна фаталистичка нужност - сето тоа не е ништо друго туку логичко-методолошка формулација на модерната општествена состојба, во која луѓето од една страна без прекин сè повеќе ги разбиваат ‘самоникнатите’ ирационално-фактички врски, ги

менуваат и ги оставаат зад себе, додека, од друга страна, истовремено во таа самосоздадена ‘самопроизведена’ стварност креваат околу себе некој вид втора природа, чијшто тек им се противставува со онаа иста неминовна законитост, како што тоа порано го правеле ирационалните природни сили” (Г.Лукач; 1977;205).

Секое учење кое претендира да го опфати светскоисторискиот тоталитет, нужно се заплеткува во противречности. Исто така, настојувањето да се објасни светскоисториското движење е следено со обидите на филозофот да излезе од теориските противречности во коишто се нашол. Тие обиди како што е покажано, биле различни: антиномијата на субјективното и објективното е “разрешувана” во насока на субјективизмот - со триумф на субјектот како самосвест, со растворање на објектот во субјектот, или во насока на објективизмот - со губење и исчезнување на субјектот, со неговото втопување во нужно и закономерно објективно движење.

Бидејќи настанала како резултат на настојувањето да се зафати и во целост да се објасни историскиот тоталитет, и марксистичката филозофија на историјата во себе содржи темелна противречност на филозофскоисториското мислење. Од една страна, историјата се толкува без остаток како човечко дело. Од друга страна, човечката историја се толкува као објективно-детерминиран процес, кој се одвива според иманентни законитости, независни од свеста и волјата на луѓето.

На оваа противречност укажаа критичарите на марксизмот, кои во неа го гледаат главниот недостаток на марксистичкото сфаќање на исто-

ријата. Според нив, во марксизмот постојат две несогласни и противречни тенденции на толкувањето на историскиот процес: де историјата се објаснува како резултат на дејствувањето на објективните, непроменливи историски закони, де како производ на човечката свесна целесообразна дејност, при што е истакнато и барањето за измена на постоечкото. Така, на пример, според Џон Дјуи (1859-1952) марксизмот од една страна е филозофија на есенцијата, а од друга страна филозофија на активизмот која бара измена на светот (М.Животиќ; 1966:249).

Карл Попер (1902-1997) истакнува дека силните активистички интенции кои ги наоѓаме во Марксовото учење се во спротивност со неговиот историцизам. Според него, ”постои голем расцеп меѓу Марксовиот активизам и неговиот историцизам” (К.Попер; 1993а;242). Под историцизам Попер ги подразбира оние ориентации во филозофијата на историјата кои историјата ја сфаќаат како објективен, нужен и закономерен процес и кои тврдат дека е можно, врз основа на сознанијата за законитоста на историјата, предвидување на текот на историските збиднувања.

Навистина, во марксистичкото учење може да се најдат ставови во кои, од една страна, е афирмиран принципот на историскиот објективитет, а, од друга, принципот на историскиот субјективитет и кои, поради тоа, си противречат едни на други.

На пример, критикувајќи ги своите претходници, претставници на германската идеалистичка филозофија, кои ја фетишизирале човечката историја, Маркс и Енгелс во *Светото семејство* напишаа дека “ИСТОРИЈА

не работи НИШТО, таа НЕМА огромно богатство”, таа “НЕ води борба”. Напротив, реалниот ЧОВЕК, живиот човек е тој што сето тоа го прави, има и се бори; не е “Историјата” таа која се служи со човекот како средство за да ги оствари СВОИТЕ цели - како да е таа некоја апартна особа - таа НЕ Е НИШТО, туку дејност на човекот кој оди по своите цели (К.Маркс, Ф.Енгелс; 1964:111-112).

Или, во своето дело *Лудвиг Фојербах и крајот на класичната германска филозофија*, Енгелс силно ја нагласува улогата на субјективниот момент во создавањето на историјата. Тој пишува дека ”луѓето ја создаваат својата историја, како-годе таа да се развива, на тој начин што секој човек стреми кон своите сопствени, свесни, целесообразни цели, а резултанта на многуте волји кои дејствуваат во разни насоки и на нивното разновидно дејствување врз надворешниот свет - е историја” (Ф.Енгелс; 1950:43).

Во марксистичкото учење наоѓаме ставови во кои недвосмислено е истакната улогата на “субјективниот фактор” во историското движење. Поимот на “субјективниот фактор” е сфатен сеопфатно и тој ги содржи сите димензии и форми на човечката свест и човечката дејност: интелектуалните, моралните, идеолошките, психичките и другите содржини како на индивидуалната, така и на општествената свест (знање, вредности, идеи, цели, идеали, емоции, страсти, мотиви), како извори и основа на интелектуалната, моралната, производната и политичката дејност на луѓето. Носителите на општествено-историските дејности се сфатени како поединечни субјекти (личности) или како колективи (организација, класа). Политичката

дејност на еден субјект на историјата каков што е пролетерската класа опфаќа спонтано и организирано постапување. Поимот на субјективниот фактор или на субјективната движечка сила на општествено-историското движење е еден од клучните поими на марксистичкото сфаќање на историјата.

На друга страна, пак, се елаборира проблематиката на објективните движечки сили на историското движење. Прегнантно е потенцирана детерминаторното значење на објективните закони: “Текот на историјата го определуваат внатрешните општи закони” (Ф.Енгелс; 1950:43).

Во поговорот кон второто издание на *Капитал* наоѓаме место каде што Маркс ја цитира изјавата на петроградскиот рецензент, со која тој се согласува, кој констатира дека “на општественото движење Маркс гледа како на природно-историски процес со кој управуваат закони кои не само што се независни од волјата, свеста и од намерите на луѓето, туку, токму обратно, ја определуваат нивната свест, волја и намери” (К.Маркс; 1979:24).

Овој автор му оддава признание на Маркс што со своите истражувања ги открил законите “со кои се регулира настанувањето, постоењето, развитокот и смртта на некој даден општествен организам и неговата замена со некој друг, повисок организам” (К.Маркс; 1979:24).

Во марксистичкото мислење на историјата тоталитетот на историското движење е прикажан како нужно и закономерно сукцесивно сменување на фазите или на економско-општествените формации, развиток сфатен како природно-историски процес (К.Маркс; 1979:17). Во марксизмот

наоѓаме филозофскоисториска схема, според која историјата на човештвото минува низ пет фази: првобитна заедница, робовладетелски период, феудализам, капитализам и комунизам. Во основата на нивното сменување, како и на фазите низ кои минува секоја економско-општествена формација, се законите кои се наоѓаат во економската сфера на општествениот живот. Тие се “природно поникнати”, па, според тоа, “природни закони” кои дејствуваат и се остваруваат со “железна нужност” (К.Маркс; 1979:14). Поради тоа, “дури и ако некое општество да му влезе во трага на природниот закон на своето движење... тоа не може ниту да ги прескокне ниту со наредби да ги укине фазите на природниот развој” (К.Маркс; 1979:14).

Материјалистичкиот и хуманистичкиот карактер на марксистичкото сфаќање на историјата отвора можности за негови двовидни толкувања од страна на неговите критичари, кои занемарувајќи ја целината на ова сфаќање, ја толкуваат неговата суштина и смисла тргнувајќи од оние ставови во кои е афирмиран принципот на субјективитетот односно од оние во кои е потенциран историскиот објективитет.

Повикувајќи се на ставовите во кои недвосмислено е истакната улогата на “субјективниот фактор” во создавањето на историјата, некои мислителци го критикуваат марксизмот поради неговиот наводен субјективизам, волунтаризам и креационизам, дури поради апсолутизирањето и фетишизирањето на историскиот субјект, наоѓајќи во него модерна митологија и форма на световниот месијанизам. Така, на пример, за Н. Бергаев

(1874-1948) сржта на “религијата на комунизмот” претставува митот за избраниот народ, со тоа што избараниот народ е заменет со избраната класа - пролетаријатот. Идејата за месијанската улога на работничката класа, според Бергаев, е “основен” мит на марксизмот, благодарјеќи на што тој успева да ги покрене масите (Н.Бергаев; 13/14 1971:186).

Според Б. Расел (1872-1970), во Марксовото учење наоѓаме терминологија која соодветствува на христијанската терминологија. Според него, Јехова е - дијалектичкиот материјализам, Месија - Маркс, избраниот народ пролетаријатот, црквата - комунистичката партија, доаѓањето на царството небеско - револуцијата, пеколот - казнувањето на капиталистите, а миленијаризмот - комунистичката заедница (Б.Расел; 1962:358).

Според К. Левит (1897-1973), историскиот материјализам претставува форма на секуларизирана религија на избавувањето. Левит го толкува марксистичкото сфаќање на историјата како псевдоморфоза на еврејско-христијанскиот месијанизам. Според него, историскиот материјализам е “теорија на спасот изразена со језикот на националната економија” (К.Левит; 1953:48). Затоа за него историскиот материјализам всушност е историски месијанизам.

Месијанскиот мотив во марксистичкото учење Левит го наоѓа во Марксовата теорија на пролетаријатот како светско-историски субјект на револуционерната еманципаторска борба, кој аналогно на библискиот избран народ го води човештвото во “вечната земја”, комунизмот, кој, како

“царство на слободата”, претставува “крајна цел на историското движење” (К.Левит; 1953:48).

Месијанскиот и есхатолошки карактер на историскиот материјализам, според Левит, најмногу доаѓа до израз во *Комунистичкиот манифест*, кој не е ништо друго туку “профетски документ” (К.Левит; 1953:46).

Духот на профетизмот во *Комунистичкиот манифест* Левит го наоѓа во тоа што целиот историски процес, како што е претставен во *Манифестот*, ја одразува општата схема на еврејско-христијанската интерпретација на историјата како спасоносно збиднување кон крајната цел (К.Левит; 1953:48).

Религискиот мотив на историскиот материјализам претставува, според Левит, негова идеалистичка основа. Наспроти својот материјализам, марксизмот е идеалистичко учење (К.Левит; 1953:54). Историскиот материјализам, всушност, мисли Левит, е вистински историски идеализам, кој може да се спореди со Хегеловиот апсолутен идеализам.

На сличен начин марксистичкото сфаќање на историјата го толкува и Е. Топич (р.1919), кој кај Маркс и неговите следбеници наоѓа теолошки (митолошки и есхатолошки) содржини, формулирани на идеалистички, посебно на хегелијански начин: наместо филозофијата на светскиот дух во марксизмот ја наоѓаме пролетерската класа. Според Топич, пролетерите ја превземаат улогата на гностички избраните, чија “пролетерска свест му припаѓа на крајниот стадиум на искупувањето и вистината” (Е.Топич; 1969:155).

Наспроти ваквите интерпретации на “историскиот материјализам”, со што на марксистичките теоретичари им се упатуваат критики на сметка на нивното пренагласување на улогата на субјектот во историското движење, се наоѓаат оние мислителите кои својата критика на марксизмот ја упатуваат кон неговото апсолутизирање на објективната нужност и на историските законитости.

Ц. Дјуи, на пример, го толкува марксистичкото сфаќање на историјата како една во суштина есенцијалистичка филозофија, во која човекот се јавува како производ на нужните закони на историското движење. Според него, марксизмот е учење кое тврди дека постои единствен нужен тек на историјата и дека социјализмот ќе настане како резултат на тој нужен и неизбежен историски развој, што ги исклучува различните алтернативи на општествениот развој (М.Животиќ; 1966:249), а тоа значи - го исклучува човекот како субјект на историјата.

На сличен начин го интерпретира марксистичкото учење и К. Попер. Поперовата интерпретација на марксистичката теорија на историјата претставува обид за негово сведување на обичен историцизам. Потпирајќи се врз цитатите од Марксовите дела во кои дејствувањето на објективните закони во капитализмот се споредува со дејствувањето на *природните закони*, Попер заклучува дека марксистичкото учење за историјата е фаталистичко и историцистичко, бидејќи е втемелено врз ставот дека историското движење како своја основна причина на промените ги има чистите ирационални сили, непроменливите и “неумоливи” закони, на кои луѓето

мораат да им се покоруваат. Бидејќи, според Попер, Маркс “го обвинил како утописки секој обид за употреба на нашиот разум за планирање на иднината, РАЗУМОТ НЕ МОЖЕ ДА ИМА УДЕЛ ВО ПРЕДИЗВИКУВАЊЕТО НА ПОРАЗУМЕН СВЕТ” (К.Попер; 1993:243).

Дјуи и Попер го толкуваат марксистичкото сфаќање на историјата од аспектот на своите филозофски позиции. Дјуи како претставник на инструментализмот, Попер како претставник на неопозитивизмот го порекнуваат постоењето на какви-годе општи, објективни закони на историското движење, како и можноста за предвидување на идниот тек на историјата врз основа на дејствувањето на овие закони. Во врска со тоа тие сметаат дека задачата на општествените науки се состои во тоа што тие треба да изградат “ситуациона логика”, со која би се решавале само конкретните посебни и подинечни општествени проблеми (М.Животиќ; 1966:254).

На противречностите кои во себе го содржи марксистичкото мислење на историјата укажуваат и претставниците на современиот марксизам. Така, П. Вранички (р.1922) оваа противречност ја формулира како судир на два принципи - принципот на слободната човечка личност, креатор на сопствената историја, и принципот на општата детерминираност на природното и природно-историското збиднување (П.Вранички; 1978:59).

А. Хелер (р.1929) темелната антиномија на Марковата филозофија на историјата ја согледува како спротивност меѓу Марковата тенденција да ја објасни човечката историја како закономерен прогресивен процес и неговото силно нагласување на улогата на пролетаријатот како светско-ис-

ториски субјект во обликувањето и насочувањето на историскиот тек. Според Хелерова, Маркс “не можел да се откаже, барем не во своето целокупно дело, од сеопфатниот поим на универзалниот закон на прогресот и затоа не можел да ги одбегне противречностите што тој ги содржи. Комунизмот се сфаќа како ‘слободен чин’ на светскоисториската класа, но истовремено и само како остварување на историскиот закон, на нужноста, на која ѝ се подредени сите учесници” (А.Хелер; 1984:368).

Според М. Брдар, констатирањето на фактот дека луѓето самите ја создаваат својата историја и во исто време тврдењето дека во општеството владеат закони кои ја определуваат нивната свест и намери, спаѓа во проблемот на основната апорија на марксистичката теорија на историјата (М.Брдар; 1981:99).

Антиномијата меѓу законите на историјата и историјата како човечко дело во рамките на марксистичкото сфаќање на историјата ја согледал и К. Косик (р.1926). Бидејќи законите на историјата, кои ги наоѓаме во економската сфера, со железна неминовност ја определуваат насоката на историското движење кон определена цел, нужно, според Косик, се “судираме со прашањето: како е можно да се усогласи оваа неумоливост со човечката активност и со смислата на човечката активност воопшто?” (К.Косик; 1967:70).

Теориската противречност на “историскиот материјализам” на која се укажува ја имплицира и неговата методолошка противречност. Имено, често се потенцира дека, како метод, “историскиот материјализам” содржи

две димензии, кои меѓусебно се противречни и меѓусебно се исклучуваат: Маркс инсистира врз објективното познание на историјата, со цел да ги открие и да ги објасни нејзините законитости, т.е. да го утврди историскиот детерминизам (*објективност на методот*). Но, истовремено, неговиот пристап во истражувањето на историјата е мотивиран, вредносно определен (*субјективност на методот*), бидејќи тој сака и нешто повеќе од самото познание на историскиот реалитет. Тој сака измена на постојното, вложувајќи го во остварувањето на таа цел својот личен ангажман.

Дали марксистичкото сфаќање на историјата е теорија на субјективитетот или теорија на објективитетот? На акцијата или на самотекот? И, дали се работи за дуализам на Марксовиот метод?

Пристапот кон оваа проблематика бара разликување, во рамките на марксизмот, на Марксовото сфаќање на историјата од сфаќањата на историјата на неговите следбеници. Впрочем, мал е бројот на мислителите кои имале толку голем број следбеници како што тоа му се случило на Карл Маркс и речиси ниедно учење не доживело толку многу толкувања како Марксовото.

Во множеството рецепции и интерпретации на Марксовото сфаќање на историјата, не е мал бројот на оние чии автори, во намера да придонесат кон развојот на марксистичката мисла, следејќи, го толкувајќи и разработувајќи го Маркс, всушност толку се оддалечиле и отстапиле од Марковата интенција, што нивното сфаќање на историјата нема ништо заедничко со сфаќањето на историјата на нивниот учител.

Материјалистичкиот и хуманистичкиот карактер на Марковата филозофија на историјата отвора можност за нејзини двовидни интерпретации не само од страна на противниците на марксизмот, туку и од страна на неговите продолжувачи. Маркс може да се чита тргнувајќи од субјектот или од објектот, од човекот или од материјата и објективната стварност. Можноста за различни приоди во рамките на марксизмот укажува на фактот дека меѓу Марковите следбеници не постои согласност за тоа како треба да се разбере и да се толкува Маркс, што значи да се мисли во согласност со Маркс или вистински да се биде на неговата трага.

Проблематиката на субјективното и објективното во историскиот процес е една од главните преокупации на марксистичките теоретичари. Може да се рече дека марксизмот се развивал во знакот на перманентните контроверзи и поделби околу оваа темелна проблематика. Дискусиите за субјектот и објектот се можне актуелни меѓу современите марксисти и спектарот на можните решенија и денес оди од претворањето на историскиот материјализам во една објективистичка теорија до сфаќањето на историскиот материјализам во една теорија на субјективитетот.

Според А. Велмер, излез од амбиваленцијата и антиномиите на марксистичкото мислење отворила Хабермасовата реконструкција на основните темели на историскиот материјализам (А.Велмер; 1977:482).

Според Ј. Хабермас (р.1929), историскоматеријалистичката теорија треба критички да се реконструира, што тој го презел во својата статија *Прилог кон реконструкцијата на историскиот материјализам*. Под поимот

реконструкција Хабермас не подразбира ни реставрација, а ни ренесанса, туку определена теориска постапка на расчленување на историскиот материјализам, критичко анализирање на неговите елементи и нивното повторно спојување, синтетизирање на едно повисоко ниво.

Хабермас дава своја определба на Марксовото историскоматеријалистичко сфаќање. Тој смета дека историскиот материјализам, всушност, е теорија на социјалната еволуција. Според него, “веќе Маркс го сфаќал историскиот материјализам како една опфатна теорија на социјалната еволуција, а теоријата на капитализмот како еден нејзин дел” (Ј.Хабермас; 1984:38, Ј.Хабермас; 1980:7).

Хабермас, исто така, толкувајќи го, му припишува на историскиот материјализам редуccionистички и објективистички карактер, тргнувајќи при тоа од претесно сфатената проблематика која со него е опфатена. Тој, имено, речиси целата проблематика на Марксовото сфаќање на историјата ја сведува на проблемот на производните сили и на односите на производство кои, според него, се решавачки за разбирањето на социјалната еволуција. Хабермас критички ги преиспитува главните идеи на историскиот материјализам, како што се, на пример, Марксовото учење за класната борба, за базата и надградбата, работната теорија на вредноста, и смета дека тие се неодржливи и надминати.

Останува, меѓутоа, недоволно јасно дали Хабермасовото барање за реконструкција на историскиот материјализам се однесува на изворната, Марксва теорија или на некоја од неговите верзии, бидејќи самиот

Хабермас на едно место говори за потребата за реконструирање на Сталиновата верзија на историскиот материјализам. “Сталин во 1938 година историскиот материјализам го кодифицирал на еден начин кој предизвикал многу последици. Историскоматеријалистичките истражувања вршени потоа биле ‘мошне врзани за овие теоретски рамки’”, пишува Хабермас. Поради тоа, според него, “верзијата на историскиот материјализам што ја пропиша Сталин треба да се реконструира” (Ј.Хабермас; 1984:130-131).

Во *Теоријата и практиката*, Хабермас прави јасна дистинкција меѓу историскиот материјализам во изворна форма и сите други верзии. Според него, Марксовиот историски материјализам треба да се сфати како “филозофија на историјата и теорија на револуцијата воедно, како револуционерен хуманизам, кој својата појдовна точка ја зема од анализата на отуѓувањето” (Ј.Хабермас; 1980:400).

Според Хабермас “барањето на изворната форма на историскиот материјализам и неговото критичко зачувување од сите подоцнежи верзии, кои се надоврзуваат на Енгелсовото преправање и дополнување, се експлицитна или имплицитна претпоставка за целокупната филозофска дискусија за марксизмот”, која, според него, “се повикува на филозофско-историското разјаснување на односот меѓу Маркс и Енгелс” (Ј.Хабермас; 1980:403). При тоа, Хабермас мисли, пред сè, на разликата во Марксовото и Енгелсовото сфаќање на дијалектиката.

Според Х. Маркузе (1898-1970), на историскоматеријалистичката теорија ѝ недостига поимот на субјективитетот, кој во текот на целиот, до-

сегашен развој на марксизмот е толкуван како "буржоаски" поим. Маркузе затоа станува во одбрана на субјективитетот и смета дека доколку "историскиот материјализам не ја објасни УЛОГАТА НА СУБЈЕКТИВИТЕТОТ добива белези на вулгарен материјализам" (Х.Маркузе; 1981:207). Со запоставувањето на улогата на субјектот-поединецот во историјата се обезвредува, според Маркузе, во марксизмот "целото подрачје на субјективноста и тоа не само субјектот како EGO, COGITO, рационален субјект, туку исто така и ВНАТРЕШНОСТА, чувствата и потсвеста се сведуваат на КЛАСНАТА СВЕСТ. На тој начин се намалува важноста на ГЛАВНИОТ ПРЕДУСЛОВ НА РЕВОЛУЦИЈАТА, односно фактот дека важноста од КОРЕНИТА ПРОМЕНА мора да се темели врз субјективноста на самите поединци, врз нивниот разум и страсти, нивните нагони и цели" (Х.Маркузе; 1981:207).

Маркузевата критика на "историскиот материјализам" како теорија која не ја зема предвид улогата на поединечниот субјект во историскиот процес, се разбира, не ја погодува Марксовата мисла. Бидејќи, како што со право забележа М. Кангрџа, на Маркс секако "не би требало да му се докажува потребата од објаснување и зачувување на ПОИМОТ НА СУБЈЕКТИВНОСТА, без кој тој не би можел да го артикулира ни својот поим на историјата, ни револуцијата, а конечно ни самиот човек како самостојно суштество на практиката" (М.Кангрџа; 1983:40).

Исто така, критиката на сметка на марксистичкото пренагласување на улогата на субјектот во историскиот процес не може, според нас, да се

однесува на изворната Марксозна мисла. Меѓутоа, ови критики ги погодуваат сите оние толкувања на изворното марксистичко сфаќање на историјата во кои проблематиката на субјективното и објективното во историскиот процес е решавана во субјективистичка или објективистичка насока. Затоа и на ова место ја потврдуваме важноста на разликувањето на Марксовото мислење на историјата и она мислење кое доследно го следи неговиот метод - од оние кои претставуваат помало или поголемо оддалечување и изневерување на Марксовата основна интенција да го сфати тоталитетот на човечка историја како двоен субјективно-објективен процес.

Дилемата дали во толкувањето на Марксовото сфаќање на историјата треба да се тргне од субјектот или од објектот (од човекот или од материјата), според наше мислење е лажна, бидејќи во Марксовото учење хуманизмот и материјализмот не се исклучуваат и не противречат еден на друг. Марксовото материјалистичко становиште или “новиот материјализам” во објаснувањето на историјата тргнува од практиката. Затоа, тоа е “практички материјализам”, во кој материјата е централна, а практиката излезна категорија (К.Н.Љубутин; 1981:255, Ј.Аранѓеловиќ; 1981:68). Без категоријата на практиката, според нас, не е можно да се објасни и да се разбере ни објективната страна на човечка историја.

Благодареејќи на своето становиште за практиката Маркс можел да ги надмине едностраностите и ограниченоста на материјалистичките и идеалистичките теории и да ги укине сите објективистички и субјективистички апсолутизации. Гледаме, пишува Маркс, “како субјективизмот и објекти-

визмот, спиритуализмот и материјализмот, дејноста и трпеливоста ја губат својата спротивност, а со тоа и своето постоење како таква спротивност дури во општествената состојба; се гледа дека решението на ТЕОРИСКИТЕ спротивности е можно САМО на ПРАКТИЧЕН начин, само со човековата практичка енергија и нивното решение не е затоа никако само задача на познанието, туку РЕАЛНА животна задача, која ФИЛОЗОФИЈАТА не можела да ја реши токму затоа што истата задача ја сфаќала САМО како теоретска задача” (К.Маркс; 1973:282).

Марксовата филозофија на историјата е во исто време ретроспективна и проспективна. Неговата филозофскоисториска схема ни дава согледба во целината на закономерното историско движење, од настанокот на човекот, до најновата историја. Но, исто така, Марксовото сфаќање е експлицитно проектирана филозофија на историјата со политичка намера (Ј.Хабермас; 1980:246). Таа стреми кон ослободувањето на човечкиот индивидуален субјективитет, со посредство на револуционерната практика.

Така се покажува дека двете својства на Марксовиот метод само наизглед противречат едното на другото и меѓусебно се исклучуваат. Барањето за егзактно научно истражување на објективните законитости и на општествената структура и барањето за измена на таа структура (насоченост кон утврдувањето на објективните факти и идеолошката, аксиолошка, етичка и мотивациска насоченост) на Марксовиот метод се комплементарни и ги изразуваат двете страни - објективната и субјективната - на човечката историја.

Доколку Марковата мисла се набљудува во целина може да се забележи дека превладува активизам и дека во неговото учење е многу побитна таа творечка, преобразувачка, практичка димензија, перманентно инсистирање на измената на постојното од страна на револуционарниот историски субјект, отколку констатирањето на фактите за постоењето објективни историски законитости. Но, поради ова, сепак, Марковата филозофскоисториска концепција не можеме да ја окарактеризираме како субјективистичка и волунтаристичка.

Марковото сфаќање на историјата е далеку од активизмот и креационизмот, бидејќи, според него, историјата, иако е човечко дело, не се прави по ничија слободна волја и произволност, независно од историската нужност. Тоа е, од друга страна, исто така далеку од фатализмот и објективизмот, бидејќи историјата како закономерно движење не ја исклучува слободната дејност на историскиот субјект.

Марковото сфаќање на историјата не е ни чиста теорија на акцијата (на субјектот), ни чиста теорија на самотекот (на објектот). Маркс размислува над крутите, метафизички категоријални поделби: активизам - пасивизам, дејност - трпење, слобода - нужност, субјективизам - објективизам. Со својот дијалектички метод тој ја надминува можноста за квалификување на неговото учење како редуционистичко, било во правец на субјективизмот, било во правец на објективизмот.

На Марковото историскоматеријалистичко сфаќање не може да му се припише редуционистички карактер, како што често се прави во

дискусиите за марксизмот. Неговиот метод не е метод на редукција. Маркс недвосмислено покажа дека објективитетот не може да се сведе на субјективитет, т.е. дека бивството и структурата на нештата не можат да се редуцираат на свеста или да се изведат од неа.

Исто така, Маркс ја докажал несводливоста во сферата на објективитетот, на вишите форми на постоењето и на закономерните збиднувања (човечката историја) на нижите форми (природата), а во сферата на субјективитетот, несводливоста на субјектот на историјата на свеста, а оваа на моралната свест или на знаењето.

Марксовиот метод не е метод на дедукција. Маркс покажал дека не може едната спонтана страна да се изведува од другата (субјективната од објективната), туку дека може само да се констатира нивната заедничка припадност на истата целина, на целината на историското движење. Поинаку кажано, тој покажал дека суперструктурата не може да се редуцира на базата, ниту дека суперструктурата може да се дедуцира од базата, бидејќи и базата (подрачје на објективитетот) и суперструктурата (подрачје на субјективитетот) се само два момента на живиот историски тоталитет.

Сметаме дека Марксовото мислење на историјата, како и постмарксовското мислење, доколку го следи Марксовиот метод, не претендираат на укинувањето на антиномијата на субјективното и објективното. Дури, можеме да поставиме прашање дали воопшто може да се говори за антиномичниот карактер на Марксовото сфаќање на историјата. Дали во него-

вото мислење меѓусебно се исклучуваат ставовите дека историјата е производ на луѓето и дека истовремено е закономерно и нужно движење?

Противречноста на субјективното и објективното во Хегеловиот систем е превладеана во субјектот како Апсолут. Маркс, напротив, не го раствора објектот во субјектот, ниту обратно, субјектот во објектот, туку инсистира на нерастворливоста на моментите на историскиот тоталитет еден во друг. Можеме да речеме дека свеста за таа нерастворливост го прави јадрото за Марксовиот историски материјализам (А.Шмит; 1981:101).

Ние сакаме да покажеме дека во историскоматеријалистичкото сфаќање тврдењето дека историскиот свет без остаток е човечки производ и, од друга страна, тврдењето дека човечката историја е закономерно и нужно движење, кое се одвива независно од волјата и свеста на луѓето - меѓусебно не се исклучуваат. Сакаме, значи, да покажеме дека тука не се работи за антиномија и за обид за нејзино надминување, туку повеќе за барање на дијалектичка синтеза и согласување во медиумот на човечката дејност меѓу две страни на историскиот тоталитет.

Човекот е творец на сопствената историја, но човекот-субјект не е кај Маркс сфатен како апсолутен субјект, како субјект-супстанција. Маркс ја признава anteriорноста на природата, како нешто што постои по себе, независно од луѓето.

Тој, исто така, го признава историскиот реалитет, објективната општествена структура, со нејзините законитости и детерминизми. Цел на марксистичките филозофскоисториски истражувања е познанието на тие

две страни, на “субјективната” и на “објективната”, на историскиот процес, и на суштината и карактерот на нивните односи.

Историскиот материјализам, кој го сфаќаме како теорија на настанувањето, го сфаќаме во контекстот на проблематиката со која се занимаваме, како *теорија на настанувањето на историскиот субјективитет и историскиот објективитет*. Историскоматеријалистичките истражувања ја набљудуваат “субјективната” и “објективната” страна на човечката историја во димензијата на процесуалноста, како развојни и променливи моменти на целината на историското движење, кои стапуваат во различни многустрани и динамички констелации.

Цел на историскоматеријалистичките истражувања кои го следат Марксовиот дијалектички метод е познанието на дијалектиката на човечката историја, која се остварува како *непрекинат субјект-објект однос*. Поради тоа, во контекстот на марксистичкото мислење кое ја следи Марксовата интенција, се покажува дека познанието на дијалектиката на човечката историја всушност е познание на субјект-објект односот во неговата тоталност.

Трета глава

**СУБЈЕКТИВНА И ОБЈЕКТИВНА СТРАНА НА
ИСТОРИСКИОТ ПРОЦЕС**

Односот субјект-објект - решавачка определба на дијалектиката на човечката историја

Решавањето на комплексната проблематика на субјективното и објективното во историскиот процес, во контекстот на современото, а посебно на марксистичкото филозофскоисториско мислење, имплицира допирање на контроверзната тема за соодносот меѓу дијалектиката на природата и дијалектиката на човечката историја. Мислиме на спорот меѓу современите филозофи кој го започна Ѓ. Лукач со своето тврдење дека за дијалектиката може да се говори само кога е во прашање човечката историја. Допирањето на оваа тема ни се чини потребно, бидејќи при елаборирањето на ставовите во овој спор можеме, според нашето мислење, да ги најдеме можните правци на интерпретирањето на проблематиката со која се занимаваме.

Во овој спор, кој е значаен за современото марксистичко мислење, се развиле две ориентации: “природно-научна” и “социјално-историска” (Д.Лековиќ; 3/66:386) или “дијаматовска” и “хуманистичка”. И двете овие ориентации својата потпирна точка ја наоѓаат во изворните ставови на марксистичката филозофија.

Првата ориентација својата потпирна точка ја има во онтолошката концепција на изворната марксистичка филозофија. Премногу строго и поедноставено толкувајќи ги темелните ставови на Марксовиот и Енгелсовиот "онтолошки монизам", потпирајќи се при тоа особено врз Енгелсовото сфаќање на дијалектиката и дијалектичките законитости, претставниците на оваа ориентација инсистираат на онтолошкото единство на светот (на природата и човечката историја) и на дијалектиката како универзален објективен процес, чии закони, кои поради своето сеопфатно важење, се супстрат на движењето и менувањето на Универзумот. Природата е сфатена во најширока смисла, како материјален свет во кој сè се случува според најопштите дијалектички законитости - а историјата, следствено, е сфатена како дел од општите природни процеси.

Претставниците на втората, ("социјално-историската" хуманистичката) ориентација својата теориска потпирна точка ја наоѓаат во Марксовите младешки трудови, поточно во неговото сфаќање на природата во нив. Во *Економско-филозофските ракописи* Маркс напиша дека "природата ни објективно ни субјективно не му е непосредно адекватно дадена на ЧОВЕКОВОТО СУШТЕСТВО" (К.Маркс, Ф.Енгелс; 1973:325) и дека "ПРИРОДАТА, апстрактно земено, за себе, фиксирана во одделеноста од човекот, за човекот не е НИШТО" (К.Маркс, Ф.Енгелс; 1973:325).

Природата земена за себе, како таква, како "апстрактно битие, интензивна и екстензивна бесконечност", не била посебен предмет на Марксовите филозофски размислувања. За него била интересна само она втора

природа, која со вовлекувањето "во игра" на човечката историска дејност станала конституитивен момент на севкупното случување - иако од ова не треба да се заклучува дека самиот Маркс ја негирал можноста на дијалектиката во природата.

Претставниците на "социјално-историската" ориентација целиот проблем на дијалектиката го сведуваат на дијалектиката на човечката историја. Тргувајќи од тоа дека за човекот природата не постои надвор од историскиот процес, дека таа за него има смисла само доколку станала предмет на неговата дејност и дека природата дејствува врз човекот во контекстот на општество и преку општеството, овие филозофи заклучуваат дека воопшто не може да се зборува за каква и да е дијалектика како објективно природно случување, туку само за дијалектиката која се случува во рамките на општествено-историскиот тоталитет.

Од таква теориска позиција Лукач го критикува Енгелса затоа што дијалектичкиот метод го протега и врз познанието на природата. Според Лукач, суштина на дијалектиката се познанието и менувањето на општествено-историската стварност, а не расправањето за односот на дијалектиката и метафизиката и утврдување на универзалните дијалектички закони. Сфаќајќи ја дијалектиката како метод на познанието на општествената стварност, а пред сè како револуционерен метод на измената на светот, и затоа, според Лукач, она најсуштественото што би требало да се наоѓа во средиштето на филозофските истражувања е дијалектичкиот однос на субјектот и објектот во историскиот процес. Лукач му забележува на

Енгелс најмногу токму тоа што ниеднаш не го спомнал овој однос, а камоли да расправи за него (Ѓ.Лукач; 1977:54).

Иако самиот Лукач своето сфаќање на дијалектиката го модифицирал, допуштајќи постоење и на дијалектиката на природата, тоа извршило мошне силно влијание врз голем број мислители. Занимавајќи се со подрачјето на човечката историја како најрелевантна филозофска проблематика, овие филозофи го прифатиле Лукачевото хуманизирање на дијалектиката и нејзиното сведување на област на човечкото историско бивствување. Тие дијалектиката ја сфаќаат исклучително како дијалектика на човечката историја, а оваа како дијалектика на човечката практика.

Според ова сфаќање, вистински и единствен дијалектички однос е односот меѓу субјектот и објектот, кој се реализира во процесот на човечката дејност. Поимот на дијалектиката се врзува исклучиво за сферата на субјектот, а не и за сферата на објектот (природата). Природата е овде присутна само како објект на практиката, додека се занемарува нејзината историја. Исто така, човекот се набљудува само како суштество на практиката, без својата историја како природно суштество. Целосно е запоставен моментот на онтолошкото единство на природата и човечката историја, поради што и темелните определби на дијалектиката, како што се тоталитетот и негативитетот, се врзуваат исклучиво за човечката историја. Претставниците на ова сфаќање сметаат дека природата не е тоталитет туку бесконечност и дека, поради тоа, во неа не дејствува принципот на негативитетот.

Така принципот на негативитетот, како еден од најопштите дијалектички закони - закон на негација на негацијата - овде докрајно е хуманизиран, бидејќи неговото дејствување се негира во областа на објективните, природните процеси и се врзува исклучиво за историјата и човечката практика. Природата се набљудува под аголот на категоријата на идентитетот, а историјата под аголот на категоријата на негативитетот, бидејќи, според ова сфаќање, за негативитетот не може да се зборува надвор од субјект-објект односот кој се остварува во човековата практична дејност. Така, според А. Шмит, "природата за себе е без никаков негативитет. Тој во неа искрснува дури со трудовиот субјект" (А.Шмит; 1981:234), значи во процесот на човековиот преобразувачки, менувачки однос кон природата. Според М. Кангрга, токму овој однос на човекот и природата е "единствено реално збиднување на НЕГАТИВИТЕТОТ, како движечки и произведувачки историски принцип, кој не е ништо друго туку - ДИЈАЛЕКТИКА" (М.Кангрга; 1980:211).

Претставниците на "социјално-историската" ориентација суштествено ги надминуваат едностранчивоста и ограниченостите на "дијаматовската" ориентација, која инсистира на примордијалноста на природното и ја потенцира универзалноста на севкупното случување. Заради тоа нивното сфаќање на дијалектиката на човечка историја ни се чини поблиско и поприфатливо од "дијаматовското". Сепак, и тоа во определена смисла, се засновува врз редуцираното поимање на самата дијалектика.

Дијалектиката овде се сведува на определени принципи (тоталитет, негативитет, практика, субјект и објект) кои се врзуваат за областа на човечкото историско постоење, па, како резултат на таквиот пристап, се негира дијалектиката на природната структура (или се смета за небитна). Меѓутоа, и за природата, како и за човечкото општество, може да се зборува како за еден (иако не единствен) тоталитет во негативитетот (негација на негацијата). Исто така, погрешно е сведувањето на дијалектиката на принцип на практиката, на свесното човечко дејствување. Тогаш се заобиколуваат Хераклит и другите филозофи кои во историјата на филозофијата се познати според своите дијалектички концепции на природата. Конечно, ваквото сфаќање на дијалектиката, кое ја негира можноста за објективни дијалектички збиднувања во природата, тврдејќи дека нема дијалектика без субјектот (човекот како суштество на практиката), го превидува фактот дека човекот е дел од природата, дека природата го опфаќа човекот, бидејќи овој со целината на своето суштество истовремено ѝ припаѓа на природата и на општествено-историскиот тоталитет. Заради тоа, како што е неприфатливо сфаќањето кое од промислувањето на природата го елиминира човекот, така е ограничено и она што него не го сфаќа како природно-историско суштество, кое ѝ припаѓа на природата, кое претставува нејзин дел, кое нужно зафатено со дијалектичките процеси кои се случуваат во природата. Дијалектиката на природата значи сфаќање на историјата на природата како дијалектички процес на настанувањето на

нејзините конкретни форми на постоење, а со тоа и на настанувањето на човекот како природно-историско суштество.

Дијалектиката на природата значи дека самите природни процеси, начинот на постоењето на материјата, структурата на материјата и начинот на диференцирањето на развитокот на природата, во својата суштина е дијалектички. Дијалектиката на природата значи дека дијалектиката ѝ е иманентна на самата природа, дека движењето кое се одвива во неа не може да се сведе на наједноставни форми, туку дека тоа подразбира и сложени форми на движењето. Дијалектиката на природата е процес на конституирање на самиот систем на природата како тоталитет, структуриран од меѓусебно поврзани парцијални тоталитети, од различни нивои на сложеноста на процесите и појавите, во кои сите процеси и појави меѓусебно се поврзани, зависат едни од други и заемно се условуваат.

Во основата на природните процеси се наоѓаат дијалектички закони, кои дејствуваат со посредство и во рамките на посебните природни закони. Резултатите на природните науки покажуваат дека дијалектиката на природата се случува како "ПОЛАРИТЕТ, ПРОТИВРЕЧНОСТ, како структура на конкретното диференцирање на конкретното како негово УДОВОЛУВАЊЕ НА ПРОТИВСТАВОВИТЕ И БОРБА на тие противставови како ИЗВОР НА САМОДВИЖЕЊЕТО И РАЗВИТОКОТ, потоа како НЕГАТИВИТЕТ како сила која движи и го носи натаму движењето и НЕГАЦИЈА на внатрешната граница како нужна претпоставка и суштествен момент на развојниот процес и како ТОТАЛИЗАЦИЈА како

конституирање на структурата со посредство на РЕГЕНЕРАЦИЈАТА НА ПОЗИТИВНИТЕ елементи на ПРЕТХОДНИОТ развој, т.е. како НЕГАЦИЈА НА НЕГАЦИЈАТА" (Д.Лековиќ; 3/66:388).

Ние го прифаќаме и го застапуваме мислењето според кое може да се зборува и за дијалектиката на природата, а не само за дијалектиката на човечката историја, наоѓајќи цврста теориска потпора за ова во темелниот став на дијалектичкото и материјалистичкото сфаќање на објективната стварност дека движењето е начин на постоењето на материјата, атрибут кој нејзе ѝ е инхерентен, и дека природата, човечката историја, како и човечкото мислење, претставуваат подрачја на тоа сеопфатно движење кое ги вклучува сите можни форми на движењето - од наједноставните до најсложените. Бидејќи филозофското мислење го интересираат пред сè најсложените, дијалектички форми на движењето, кои укажуваат на тоа дека природата, човечката историја и човечкото мислење се во себе дијалектички, интересот на филозофскиот (дијалектичкиот) ум е што е можно повисок степен на познание на тие објективни, најсложени процеси - дијалектика на природата и дијалектика на човечката историја, како и дијалектичките процеси кои се случуваат во сферата на мислењето.

Говорот за дијалектиката, значи, секогаш е говор за типовите на дијалектиката. Прифаќајќи ја можноста за постоење на дијалектиката на природата, како тип дијалектика, ние укажуваме и на потребата од разликување на значењата на оваа синтагма. Имено, под изразот "дијалектика на природата" може да се подразбира дијалектика во природата, т.е. дија-

лектичкиот карактер на самите природни збиднувања, но исто така овој израз може да означува и филозофска теорија или дијалектички втемелена филозофија на природата. Дијалектиката во таа смисла претставува едно општо теориско-методолошко становиште во истражувањето на природата. Се разбира, овие две значења на "дијалектиката на природата" - дијалектиката како објективен процес и филозофското дијалектичко мислење на природата - не треба да се набљудуваат независно едно од друго, бидејќи дијалектиката на природата како филозофска теорија е познание на реалната дијалектика или на дијалектичкото движење во природата. Дијалектиката филозофија на природата е можна единствено под претпоставка за постоење на дијалектика на самата природа. Ова го истакнуваме поради тоа што во расправите за можноста на дијалектиката на природата се покажа дека еден од темелните проблеми е прашањето на самото познание на природата.

Ж.П. Сартр (1905-1980), на пример, смета дека природата, за разлика од човечката историја, му е недостапна на човечкиот ум и дека ние не можеме да знаеме дали во природата постои дијалектика или не. Сфаќајќи ја природата како бесконечност, а не како тоталитет, Сартр го негира принципот на негација на негацијата во неа. Иако признава дека за тоталитет и негација може да се говори кога се работи за жив организам, Сартр не прифаќа дека може да се тврди дека постои дијалектика во природата. Најмногу што допушта се оставањето на овој проблем отворен и потребата да се чека на дефинитивниот одговор. Бидејќи за Сартр, сепак, границата на

човечкото општество е граница и на дијалектиката, тој предвидува дека, кога е во прашање познавањето на природата, "ако се признае специфичноста на човечката дијалектика... во природата може да се очекува да се откријат мошне неразвиени, нејасни и малку напредувани дијалектички процеси" (Ј.Јосифовски; 3/66:362).

Според А. Шмит, "само процесот на познанието на природата може да биде дијалектички, а не таа самата" (А.Шмит; 1981:234). Шмит со право истакнува дека материјалното бивствување, кое, како екстензивна и интензивна бесконечност му претходи на секој облик на човечката практика, и коешто материјалистичката теорија го истакнува во неговиот генетички примат - доколку е значајно за човекот, никогаш не му се покажува како апстрактно материјално бивствување, туку како богат, квалитативно разновиден материјален свет, со којшто тој е окружен и кого што го присвојува со својот труд. Шмит го интересира токму таа природа, природата со која човекот стапува во практичен однос, којашто тој ја менува и познава. Следејќи ја Марксовата мисла за општествената условеност, како на менувањето на природата, така и на самото познание на природата, Шмит го потенцира овој втор момент, кој, според него, на Маркс не му бил многу важен. Затоа Шмит темелно ја развива тезата за историските услови (на научното) познание на природата. Сликата на содржината на природата не е константна, туку променлива; значењето на поимот на природата се менува, што е историски условено. Значи, постои дијалектика на самиот процес на познанието на природата. Меѓутоа, дијалектичкиот карактер на процесот на

познанието не претставува резултат на познанието на објективните дијалектички збиднувања во природата, бидејќи Шмит решително ја отфрлува можноста за постоење на дијалектиката во природата, земена за себе, т.е. апстрахирана од субјектот.

Проблемот на дијалектиката - па затоа и прашањето на дијалектиката на природата на релацијата дијалектика на природата - дијалектика на човечката историја - е можно навистина да се реши единствено во рамките на филозофското мислење кое природата не ја противставува на историјата, но и нив не ги идентифицира, и кое никогаш не ги губи предвид суштествената поврзаност на природно-ИСТОРИСКИОТ процес и ИСТОРИСКО-природниот процес, како ни специфичноста на дијалектиката на човечката историја во однос на дијалектиката во природата.

Тоталитетот на стварноста е составен од парцијални тоталитети од различен степен на сложеноста за процесите што се случуваат во нив. Во таа смисла, може да се зборува за слоевитост на битието, т.е. за неорганската и органската природа и за општествено-историскиот тоталитет, како слоеви или нивоа на единственото битие. Исто така, може да се зборува и за нивоа на дијалектичност во рамките на тоталитетот на реалноста.

Процесите кои се случуваат во органската природа се далеку посложени од оние што се случуваат во неорганската природа. Поради тоа во оваа не ги наоѓаме сите оние елементи на дијалектиката кои ги сретнуваме на нивото на органската природа.

Иако дијалектиката која се манифестира во областите на органската природа и во човечкото општество како живи, саморепродуктивни тоталитети претставува повисок, поразвиен вид дијалектика во однос на онаа дијалектика која постои во неорганската природа, дијалектиката на општествено-историскиот тоталитет не може да се сведе на дијалектиката на живата природа. Меѓу овие две дијалектики постои суштествена, квалитативна разлика. Човечката историја се карактеризира со специфични дијалектички процеси и односи, кои ги нема во органската природа и кои не можат да се сведат на дејствувањето на општодијалектичките принципи, ниту можат да се објаснат само со нив.

Живеејќи во својот, историски свет, човекот воедно живее во определено природно опкружување. Поврзаноста на дијалектиката на човечката историја и дијалектиката на природата се огледа во тоа што, во рамките на самиот историски процес, се манифестираат елементи на дијалектиката во природата. Човечката историја е поле на манифестирањето на дијалектиката на природата, во онаа мера во која самата природа станала конститутивен момент на општествено-историскиот тоталитет.

Дијалектиката на нивото на општествено-историскиот тоталитет е повисока, поразвиена форма на дијалектиката во однос на дијалектиката на природата, бидејќи во неа ги наоѓаме и оние елементи кои ги нема во дијалектиката на природата. Дијалектиката на човечката историја претставува на определен начин, "склоп на сите дијалектички збиднувања", па може да се сфати како "тоталитет на дијалектичкото" (Д.Лековиќ; 3/66:392).

Во контекстот на Марксовото филозофско мислење, како и на постмарксовскиот марксизам кој подоследно го следи Марксовиот дијалектички метод, општествено-историскиот тоталитет се промислува како подрачје на манифестирањето на субјект-објект односот. Историскиот процес не се сфаќа поинаку туку како дијалектички процес на развивање и реализирање на тој однос. Затоа односот субјект-објект се промислува како решавачка определба на дијалектиката на човечката историја. Поради универзалноста на овој базичен филозофски однос, во него е сконцентрирана филозофско-антрополошката диоптрија на сите прашања на човечкото суштествовање.

Субјект-објект односот е решавачка определба на дијалектиката на човечката историја, бидејќи произлегува од генеричноста на самото човеково суштество. Како суштество меѓу суштествата, човекот се конституира низ релација. Субјект-објект релација е специфичност на човечкото бивствување. Бидејќи, само човекот се однесува кон нешто. Животното не се однесува кон ништо и воопшто не се однесува (Маркс).

Релацијата субјект-објект е специфично човечки однос, поради тоа што секој субјект-објект однос претпоставува свест на субјектот за себеси како егзистенција и свесен субјект (самосвест), за објектот, како и за самиот однос. Субјект-објект односот сведочи за постоењето на свеста на човекот за себеси како нешто друго, посебно, во однос на објектот, како нешто што не е идентично со објектот, туку е различно од него и му се наоѓа наспроти. Постоењето на субјект-објект односот зборува за фактичката раздвоеност и

противставеност на субјектот и објектот, како и за свест на субјектот за тоа. Животното не поседува таква (разумска) свест. Тоа нема свест ниту за себеси ниту за природната околина. Највисок степен достигнат во процесот на еволуцијата на животинските видови е нивната способност за успешно реагирање на она што во природната околина им е корисно или опасно за нив.

Тоа е карактеристика на човекот како суштество. Со своето генетско устројство животното е однапред определено да живее на определен начин, во однапред определени природни услови, кои претставуваат негова апсолутна детерминација. Неговата егзистенција на најнепосреден начин во целост зависи од овие дадени природни услови. Животното "живее" исклучително според биолошките законитости, никогаш не надминувајќи ги рамките на природното. Затоа животното е идентично со својата природна околина. Меѓу животното и природната средина во која тоа живее и чиј е дел нема разделеност и противставеност, ниту може да се зборува за некоја развиена форма на заемно дејствување на животното и неговата природна околина.

На нивото на органската природа може да се забележи постоење на директно заемно дејствување меѓу природната околина и организмите. Некои животински видови можат да внесуваат определени промени во природната околина во која живеат. Од друга страна, промените што се случуваат во природата можат да дејствуваат врз животинските видови во смисла на нивното прилагодување. Процесот на адаптацијата на изменетата

околина зависи пред сè од процесот на промените во нивното генетско устројство, како и од механизмот на природната селекција. На нивото на органската природа, значи, адаптацијата претставува некој вид пасивен одговор на животинските видови на промените во природата, кој, бидејќи несвесен, автоматски, и самиот е природен процес.

И човекот е адаптибилно суштество. Тој, како и животното, има способност за прилагодување на условите во кои живее, што произлегува од неговото физичко припаѓање на природата. Тој процес, исто така, во долгиот тек на постоењето на човечкиот вид бил несвесен, бидејќи суштествено не зависел од човекот. Меѓутоа, човековиот одговор на условите во природната околина во која живее се развил од само пасивен, во пред сè активен. Како живо суштество, човекот се адаптира на условите на околината, но, сè повеќе, бидејќи е човечко, културно, практично суштество, ја адаптира својата околина на себеси. Тој самиот влијае врз промените во природата, во процесот на нејзиното прилагодување на своите потреби. Не напуштајќи ја природата, човекот воедно ја надминува со своето суштествување, кое не е само биолошко бивствување. Практиката е човекова суштина, затоа неговиот одговор на природните услови е активен.

Процесот на човековата практична предметна дејност не се одвива поинаку туку како процес на дијалектички однос на субјектот и објектот. Материјалната практика се конституира со субјект-објект односот. Според тоа, таа е секогаш однос кој истовремено е пристап на субјектот кон својот објект, поврзување, спојување на субјектот и објектот, и нивна дистанца. Но,

субјект-објект односот не е конститутивен само за подрачјето на предметната, сетилна, материјална дејност, туку и за сите области на човечката практика. Човекот е универзално суштество, бидејќи неговата практика е универзална. Бидејќи секоја човекова практика се одвива како однос и низ односот на субјектот и објектот, човекот не може да постои поинаку туку на начинот на тој однос, значи универзално. Живејќи во светот како суштество меѓу суштествата, човекот се однесува кон тој свет, кон другите (човечки и не-човечки) суштества, како и кон себеси самиот - активно, преобразувачки, менувачки и, во исто време, познавателно и вредносно.

Благодарејќи на своето становиште за практиката, Маркс ја покажал вистинска суштина на "субјективната" и "објективната" страна на историскиот процес, како и примерот на нивниот однос.

Ваквиот пристап кон проблематиката на субјективното и објективното во историскиот пристап е сеопфатен - тој ја промислува субјективната и објективната страна на историјата во нивната целост, како и можните форми и разните димензии (онтолошката, гносеолошката и аксиолошката) на единствениот субјект-објект однос. Затоа историско-материјалистичкото сфаќање го надминува нивото на истражувањето на проблематиката на односот на субјективното и објективното во рамките на другите филозофии на историјата, како традиционални, така и современи.

Еден од темелните теориски принципи на ваквиот пристап кон проблематиката на субјективното и објективното во историскиот процес е ситуирањето на гносеолошкиот субјект во контекстот на историското

движење: носителот на практичната дејност истовремено е и реализатор на познанието. Во Марксовото учење индивидуалниот субјект на познанието е претворен во општ субјект-објект-род: човековото гносеолошко суштество се реализира во континуитетот на историјата (М.Џекиќ; 1976:127). Така историскиот материјализам, како теорија на настанувањето, всушност е и една теорија на познавателниот субјект-објект однос. Во таа смисла, Марксовата филозофскоисториска концепција потсетува на Хегеловата, бидејќи за Маркс, како и за Хегел, "филозофијата на светската историја е највисока форма на теоријата на познанието" (А.Шмит; 1981:135).

Во другите филозофии на историјата "субјективната" и "објективната" страна на историскиот процес се согледувани најпрвин во нивната разделеност, со нивното ставање во чисто надворешен однос, за во Хегеловиот систем таквиот пристап да биде превладеан со воспоставувањето на единството на субјектот и објектот, со сфаќањето на тој однос како внатрешен (онтолошки). Меѓутоа, во постхегеловската филозофија на историјата тоа единство е напуштено, дојде до повторно разделување на субјективитетот и објективитетот, а нивниот однос е промислуван како надворешен.

Разделувањето на субјектот и објектот и нивното радикално противставување Хегел ги надминал со својата филозофија на идентичниот субјект-објект. Во марксистичката филозофија на историјата односот на субјективното и објективното е промислуван како внатрешен однос, значи, во нивното единство, но меѓу нив не е воспоставен идентитет. Субјектот и об-

јектот не се принципиелно противставени, но не се ни идентични. А. Шмит со право забележува дека кај Хегел колку-годе, на одделни степени на дијалектичкиот процес, неидентитетот да е оној момент кој гони понатаму, сепак токму на крајот од системот триумфира идеалистичкиот идентитет. Обратно, во Марковата дијалектика во крајната инстанца се пробива она неидентичното (А.Шмит; 1981:39). Поради тоа, според Шмит, Маркс му е поблизок на Кант отколку на Хегел. "Неговата материјалистичка критика на Хегеловиот идентитет на субјектот и објектот го води назад кон Кант" (А.Шмит; 1981:149), бидејќи Маркс ја задржува Кантовата теза за неидентитетот на субјектот и објектот. Но, за разлика од Кант, кој ја негира можноста за познание на објектот, значи, и на човечката историја, "Маркс инсистира на посткантовското познание кое не ја исклучува историјата" (А.Шмит; 1981:150).

Ваквото споредување на Маркс со Кант може само делумно да се прифати, поради тоа што за Маркс неидентитетот во субјект-објект односот нема гносеолошка, туку и (и пред сè) онтолошка смисла. Маркс не го признава апсолутниот идентитет не само меѓу субјектот и објектот на познанието, туку и меѓу онтолошки сфатените субјекти и објекти. Маркс ги надминал и Кант и Хегел воздигнувајќи го становиштето на неидентитетот на субјектот и објектот на онтолошко ниво.

Со својот "практичен" материјализам Маркс ги надминал едностраностите на дотогашните материјалистички и идеалистички сфаќања на субјект-објект односот: ставањето на субјектот и објектот во апстрактен

надворешен однос, принципиелното противставување на субјектот и објектот, сфаќањето на објектот како производ на субјектот или поимање на односот на субјект-објект како апсолутен идентитет. Тој изградил доследно дијалектичка концепција на односот на субјективното и објективното, која го признава моментот на нивното единство, како и моментот на нивната различност: "Мислењето и бивството, навистина, се РАЗЛИЧНИ, но истовремено меѓусебно се во ЕДИНСТВО" (К.Маркс, Ф.Енгелс; 1973:278).

Ставот за единството и различноста на субјектот и објектот (мислењето и битието) во Марксовото мислење има важење на онтолошки принцип, бидејќи субјект-објект односот е "сфатен како своевиден момент, специфичен случај на онтолошки однос" (П.Враницки; 1978:33). Значи, колку-годе субјектот и објектот да не се истовидни, толку не се ни принципиелно противставени.

Во рамките на дијалектичкиот историски материјализам се признава (онтолошката) разнородност на субјектот и објектот. Како две страни, два момента на она што бивствува, субјектот и објектот имаат своја специфична структура, динамика и содржина. Ставот за нивниот неидентитет го имплицира ставот за нивната спротивност и противстав. Субјектот и објектот се наоѓаат во несогласност, во перманентна противречност. Интрансигентниот субјект-објект однос се манифестира на различни начини, во своите конкретни пројавувања.¹

¹ Дискрепанцијата на субјективното и објективното се читува во сите димензии на човечкото историско постоење и може да се истражува како гносеолошки, онтолошки и аксиолошки проблем.

Но, во исто време, субјектот и објектот се наоѓаат во единство. Субјектот (свеста) не е ентитет кој би му претходел на објектот (битието) и би го определувал, туку има свое потекло во битието и како суштествена човекова определба ја определува практичната дејност ("Свеста е свесно битие").

Од друга страна, во текот на историскиот развој, се издиференцирала и се осамостоила посебна сфера на различни форми на општествената свест, поради што "свеста истовремено му припаѓа на битието и претставува познание на битието" (Ж.П.Сартр; 1970:171).

Ваквиот пристап кон истражувањето на проблематиката на субјективното и објективното во историскиот процес е дијалектички, бидејќи субјективната и објективната страна на историјата се промислува во нивното дијалектичко единство и противречност. Дијалектиката на субјективното и објективното претпоставува, исто така, освен единство и битни разлики на субјектот и објектот, и нивно проникнување и меѓусебно онтичко претопување. Човечката дејност е медиум во кој се соединуваат субјектот и објектот. Таа е и посредник на противставовите на субјектот и објектот (човекот и светот, личноста и нејзиниот свет). Општественоисториската практика е непрекинат процес на спојување на субјективното и објективното, на човекот и стварноста, на нивно проникнување и преиначување, на меѓусебно менување на местата, на минување на субјектот во објект и обратно.

Како непрекинато трансформирање на природната и општествената стварност човечката практика претставува дијалектичко движење кое се остварува низ субјективизирање на објективното и објективизирање на субјективното. Практиката како "премин од објективното кон објективното, низ интериоризација; проект како субјективно надминување на објективноста како објективност, во напонот меѓу објективните услови на средината и објективните структури на полето на можностите, претставува ПО СЕБЕ единство во движењето на субјективноста и објективноста, тие основни определби на дејноста" (Ж.П.Сартр; 1970:87).

Затоа разделувањето на "субјективната" и "објективната" страна на историскиот процес е можно само како познавателна постапка, доколку се сака да се истражи нивната структура, динамиката и содржината. Значи, можно е нивното аналитично разделување. Субјективноста и објективноста можат одделно да се испитуваат, како објективно-детерминистички и субјективно-телеолошки план. Но, привременото апстрахирање на историскиот објективитет и насочување на филозофската рефлексивност кон објективно-детерминистички план, која тогаш ни се покажува како објективна даденост по себе, не значи напуштање на дијалектичкиот пристап, втемелен врз свеста за нивната неукинлива дијалектичка поврзаност.

Ова разделување не може да биде апсолутно, бидејќи нема ни чист субјективитет ни чист објективитет: релативноста на субјективното и објективното е еден од основните принципи на ваквото филозофскоисториско мислење. Така резултатите на историско-материјалистичките истражувања

на проблематиката на субјективното и објективното во историскиот процес не го покажуваат само двојниот, субјективно-објективен карактер на човечката историја, туку и конкретноста и универзалноста на нејзината "субјективна" и "објективна" страна.

Практиката не е ни нешто само субјективно, ни нешто само објективно. Таа според својот карактер е субјективна, бидејќи е човечка свесна целесообразна дејност, а објективна е бидејќи е објективен дијалектички процес, тоталитет на историското збиднување. Според тоа, онтолошката структурална анализа на историскиот субјективитет и на историскиот објективитет го открива нивниот двоен субјективно-објективен карактер.

Укинување на субјектот - враќање кон субјектот

Нередуктивниот карактер на Марксовиот метод, имплициран во неговите истражувања - кој се појавува како барање за несводливост на општествено-историскиот тоталитет на една или друга ("субјективна" или "објективна") страна, и како барање за неупростувачки пристап во познанието на неговата двојна субјект-објект структура - во некои верзии на "историскиот материјализам" во рамките на постмарксовиот марксизам исчезнал, така што овие верзии завршиле на позициите на редукционизмот. Мислиме, пред сè, на оние верзии во кои е пренагласена "објективната" страна на историјата, а занемарена улогата на човечкиот субјект и на неговата творечка дејност. Такви, во основа објективистички интерпретации, во различни варијанти можат да се најдат кај теоретичарите од периодот на Втората и на Третата интернационала ("ортодоксен" марксизам), како и во сфаќањата на претставниците на структуралистичкиот марксизам.

"Ортодоксната" верзија на историскиот материјализам се засновува врз едностран и затоа упростувачки пристап кон Марксовото учење. Во различни варијанти, оваа верзија претставува редукција на комплексната

проблематика на човечката историја на нејзината објективна страна. Тргувајќи од Марксовите експлицитни формулации, во кои доаѓа до израз неговото доследно материјалистичко становиште, претставниците на ортодоксниот марксизам во своите разработувања на марксистичка теоријата на историјата на механистички вулгаризиран начин го толкуваат карактерот на историската нужност и на историските законитости. Тие ја фетишизираат историјата како објективен и нужен процес, сфаќајќи ја фаталистички како неумитно случување, на кое во целост му се подредени човекот и неговата дејност. Единствената можност што човекот ја има во таквото апсолутно објективистичко детерминирано движење е со својата дејност донекаде да го забрзува или да го забавува тоа движење. Апсолутизирајќи го историскиот детерминизам, апстрахирајќи се од човечката дејност, од човекот како субјект на историјата, претставниците на ваквиот "ортодоксен" марксизам се нашле на позициите на предмарксовиот материјализам.

Карл Кауцки (1854-1938), на пример, својата еволуционистичка верзија на историскиот материјализам ја изградил потпирајќи се врз Марксовото сфаќање на историјата според кое историјата на луѓето е продолжен дел од историјата на природата. Кауцки истакнува дека Марксовата најголема заслуга е токму тоа што тој, "надминувајќи ја подвоеноста на духовните и природните науки, успеал, со примена на методичките принципи на природните науки врз истражувањето на

општеството, општествениот развој да го покаже како посебен случај на саморазвојот на природата" (И.Прпик; 1981:XVI).

Критикувајќи го становиштето на Кауцки, Карл Корш (1886-1961) забележува дека Кауцки во целост отстапува од изворниот марксизам, бидејќи, "додека за Маркс и Енгелс материјалистичкодијалектичкото сфаќање на природата како космички, телурски и биолошки развој претставува само 'ПРИРОДНОИСТОРИСКА ОСНОВА' на нивното материјалистичкодијалектичко сфаќање на историјата и дури историскиот развој на човечкото општество е ОБЛАСТ на неговата РЕАЛНА ПРИМЕНА, Кауцки тој однос во најреална смисла го поставува на глава" (К.Корш; 1975:21-22).

Поттик за еволуционистичко, природнонаучно толкување на историскиот материјализам Кауцки можел да најде во делото на Георги Плеханов *Прилог кон прашањето за развојот на монистичкиот поглед на историјата*, во кое тој експлицитно истакнува дека марксизмот не е ништо друго туку дарвинизам применет врз подрачјето на човечкото општество и дека Марксовото истражување логички почнува таму каде што застанал Дарвин (Г.В.Плеханов; 1966:211).

Сосема во духот на позитивизмот, Кауцки ја негирал филозофската смисла на марксизмот и историскиот материјализам го свел на позитивна наука, која, според него, треба, тргнувајќи од социјалните факти, да ги открива социјалните закони на општествениот развој.

Според Кауцки, Марксовата епохална заслуга е во тоа што ја открил објективната движечка сила на општеството во сферата на материјалното производство. При тоа, Марксовиот поим на производните сили Кауцки го редуцирал на поимот на техниката. Според него, Маркс, истражувајќи ја основната причина на општествениот прогрес, таа причина ја нашол во развојот на техниката, со што воспоставил причинско-последична врска меѓу појавите, т.е. ги открил објективните закони на општествениот развој и ја објаснил суштината на историското движење.

Основниот став на марксизмот дека историјата се одвива нужно и закономерно, независно од човечката волја, според логиката на иманентните противречности, Кауцки го интерпретирал строго детерминистички. Следствено, тој социјализмот го видел како "природнонаучна цел", како историска неминовност, од што произлегла и политичката концепција со тактика на чекањето на фаталната пропаст на капитализмот.

Објективистичкиот редукционизам го наоѓаме и во Сталиновата верзија на историскиот материјализам. Во неговата интерпретација на марксизмот дијалектичкиот материјализам се однесува на природата, а историскиот материјализам на човечкото општество. Според Јосиф Џугашвили Сталин (1879-1953), дијалектичкиот материјализам се вика така "затоа што неговиот пристап кон природните појави, неговиот метод на познание на тие појави е ДИЈАЛЕКТИЧКИ, а неговото толкување на природните појави, неговата теорија е МАТЕРИЈАЛИСТИЧКА" (Ј.Сталин; 1981:583). При тоа Сталин целата проблематика на "материјалистичката

теорија на природата" ја редуцирал на неколку објективни природни закони, кои ги сфаќал недијалектички, како строги, неумоливи закони, поради што може да се рече дека бил поблизак на механицистичкиот отколку на дијалектичкиот материјализам.

Историскиот материјализам Сталин го дефинирал како "проширување на поставките на дијалектичкиот материјализам врз проучавањето на општествениот живот" (Ј.Сталин; 1981: 583). Тргувајќи од материјалистичкиот карактер на Марксовото учење, Сталин овој материјализам го протолкувал премногу упростено, бидејќи не ги согледувал специфичностите на општественоисториското движење во однос на движењата во природата. Тој збиднувањата во општеството ги сфатил на идентичен начин како и збиднувањата во природата - строго детерминистички, како израз на неумоливата социјална и политичка нужност, што водело кон краен авторитарен политички субјективизам.

Поперовата критика на марксизмот како историцизам и фатализам ја погаѓа токму дијаматовската и истматовска варијанта на марксизмот. Марксовата онтолошка концепција Сталин ја интерпретирал на фаталистички, волунтаристички и авторитаристички начин. Неговото несогледување на онтолошката специфичност на општественоисториската стварност во однос на природната стварност резултирало со сфаќањето на историскиот развиток како остварување на определени неумоливи и неизменливите законитости.

Според Сталин, луѓето не можат на кој-годе начин да влијаат врз, во целост (економски) детерминираниот тек на општественоисторискиот развој. Единствено што можат и треба е да ги познаат историските законитости. Тие "можат да ги откријат тие објективни законитости, да ги познаат и, потпирајќи се врз нив, да ги искористуваат во интерес на општеството. Но, тие не можат ниту да ги 'создаваат' ниту да ги 'преобразуваат'" (Ј.Сталин; 1981:583).

Сталиновото празноверие во неприкосновената објективност на историските законитости, кои, како и природните закони, дејствуваат независно од волјата на луѓето - која, инаку, можело да најде своја теориска потпора во догматски протолкуваното Марксово сфаќање на историјата како природноисториски процес и на законите на историјата како природни закони - водело кон целосно исчезнување на субјектот од согледба на историското движење, кон една објективистички стеснета концепција на дијалектиката на човечката историја.

Јирген Хабермас (р.1929) темелите на дијалектовската и истматовска "ортодоксија" ги наоѓа во Енгелсовото, според него, во однос на Марксовото, битно проширено сфаќање на дијалектиката (Ј.Хабермас; 1980:400). Хабермас мисли на Енгелсовата дефиниција на дијалектиката како наука за најопштите закони на движењето на природата, на човечката историја и мислењето (Ф.Енгелс; 1950:38-39), која упросто протолкувана можел како резултат да го има објективистичкото осакатување на дијалектиката во една целосно антихуманистички ориентирана верзија на "историскиот

материјализам", во која човекот е сведен само на објект на универзалното објективно дијалектичко движење.

Исклучувањето на субјектот го наоѓаме и во структуралистичката верзија на "историскиот материјализам" на Луј Алтисе (р.1918). Според Алтисе, историскиот материјализам треба да биде сфатен како теорија, т.е. како "наука за историјата" (Л.Алтисе; 1971:28). Според него, Маркс изградил една во суштина антихуманистички втемелена и насочена научна теорија на историјата, бидејќи со својот радикален, револуционарен епистемолошки пресврт го напуштил сопственото филозофско становиште, кое се потпирало врз целокупната дотогашна традиционална филозофија, пред сè на Фојербаховата; Со отфрлувањето на целата проблематика на претходната филозофија, Маркс според Алтисе, усвоил нова (Л.Алтисе; 1971:210).

Дотогашната филозофија, според Алтисе, била хуманистички ориентирана и се засновувала врз проблематиката на човечката суштина, која била "конституирана од страна на еден кохерентен систем на прецизни поими, цврсто поврзани едни со други" (Л.Алтисе; 1971:210). Напуштајќи ја оваа проблематика, Маркс ги напуштил и нејзините поими. Тој ги исфрлил филозофските категории на субјектот, на човечката суштина и др. и ги заменил со нови, научни поими, како што се поимите на производните сили и производните односи.

Алтисе истакнува епистемолошко барање за укинување на секој субјект во мислењето. Според него, е процесот без субјектот, како во стварноста, така и во научното познание, е апсолутен. За воопшто нешто да

може да се познае за луѓето, мора претходно да се уништи филозофскиот (теорискиот) мит за човекот (Л.Алтисе; 1971:212).

Тргувајќи од погрешно протолкуваниот материјалистички карактер на Марковата теорија на историјата, Алтисе го исклучил субјектот, како од познанието на историскиот процес, така и од самиот тој процес, тврдејќи дека "од Маркс знаеме дека човечкиот субјект, економскиот, политичкиот или филозофскиот Его не е 'центар на историјата'", и дека, дури, "историјата нема 'центар', туку е структура која има нужен центар само во идеолошкото заслепување" (А.Шмит; 1976:36). Предмет на Марковите научни истражувања, според Алтисе, не е човекот и неговото место и улога во историјата, туку општествената структура, поточно структурата на економските формации; тоа, смета Алтисе, може да се прочита од *Капиталот*. Хуманистичката проблематика ѝ припаѓа на идеологијата и релевантна е само од аспектот на нејзината практичка функција.

"Децентрирањето на субјектот" во структуралистичкиот марксизам не е насочено само против марксистичкиот обид за прилагодување на феноменолошкиот трансцендентализам, туку, исто така, и против егзистенцијалистичкото, филозофско-практичкото и антрополошкото толкување на марксизмот (А.Хонет; 1977:408).

Со занемарување на хуманистичкото јадро во марксизмот, претставниците на објективистичките интерпретации на "историскиот материјализам" изразито антрополошки ориентираното Марково сфаќање на историјата го претвориле во чиста теорија на објектот. Со тоа ја напуштиле ос-

новната Марксозна интенција да ја истражи суштината на човечката историја како двоен, субјективно-објективен процес. Овој двоен субјективно-објективен карактер на историскиот процес бил оспорен во објективистичките варијанти на историско-материјалистичкото сфаќање. Со тоа бил доведен во прашање и самиот марксистички поим на субјектот на историјата како активна, творечка и преобразувачка сила на историското движење - и тоа не само поимот на индивидуалниот, туку и на единствениот современ историски субјект - пролетаријатот.

Исклучувањето на дејствениот субјект од историскиот процес подразбирало и исклучување на категоријата на практиката од теоријата - со тоа практиката, која во Марксово мислење е сфаќана како активен човечков однос кон општествено-историски тоталитет, е исфрлена од теориските истражувања. Целосно е игнориран творечкиот, преобразувачки однос на субјектот кон објектот, како кон предметниот свет (материјална практика), така и кон општествениот реалитет (револуционерна практика). Наместо тоа, во објективистичките интерпретации на историскиот материјализам човечката дејност фигурирала како одделен елемент во механизмот на историското движење (ортодоксен марксизам) или како дел од општествената структура (Алтисе).

Во објективистичките толкувања на историскиот материјализам историскиот процес станал предмет на научно проучување, но претходно бил дехуманизиран, т.е. "лишен од сопствените човечки значења" (К.Косик; 1967:70). Поради тоа, во овие интерпретации проблемот на субјективното и

објективното во историскиот процес бил нужно присутен само во форма на нивниот надворешен однос.

Наспроти ваквите објективистички интерпретации на Марксовото сфаќање на историјата има низа толкувања кои ја развиваат активистичката тенденција на неговата филозофија, доведувајќи го така до високо значење субјективитетот како битен момент на историското движење.

Реафирмација на Марксовиот активизам наоѓаме во политичката филозофија на Роза Луксембург (1871-1919), која, следејќи ја неговата мисла за историската улога на пролетаријатот, решавачки значај ѝ придаваше на спонтаната борба на револуционерните маси во измената на постојното (Р.Луксембург; 1974:306). Таа го зголемила моментот на спонтаноста, која, меѓутоа, не значи исто што и стихижност, бидејќи за Луксембург спонтаната борба на припадниците на пролетаријатот не значи ништо друго туку најнепосредно пројавување на нивната слобода, творечката иницијатива и инвенција. Истовремено, според неа, социјализмот е "прво народно движење во светската историја кое себеси си поставило за цел и кое историски е повикано во општествената дејност на луѓето да внесе некоја смисла, планско мислење и, со нив, слободна волја" (Р.Луксембург; 1974:175).

Со тоа што му придала најголемо значење на спонтаното движење на пролетерската класа, Р. Луксембург, меѓутоа, не ја апсолутизирала "субјективната" страна на историјата. Таа, напротив, во исто време, го потенцирала и значењето на "објективната" страна (објективните закони на општествено-историскиот развој), така подоследно следејќи ја изворната

мисла за двојниот, субјективно-објективен карактер на историскиот процес. Иако луѓето ја прават историјата сами, тие не ја прават според своето мислење и волја, бидејќи нивната дејност е секогаш објективно детерминирана. Поради тоа и акцијата на пролетаријатот, како субјект на историјата, Р. Луксембург ја сфатила како објективно детерминирана од дадената состојба на законитот општествен развој. Општествениот развој, според Р. Луксембург, "не се случува од онаа страна на пролетаријатот, кој во еднаква мера е негова погонска сила и причина, како што му е и производ и последица" (Р.Луксембург; 1974:195).

Хуманистичката и активистичка димензија на Марксовото сфаќање на историјата ги потенцирал и Антонио Грамши (1891-1937), кој на своевиден начин ги развил општите ставови на изворното марксистичко учење за историјата како производ на луѓето. Тој марксизмот го толкувал како филозофија на практиката, противставена на сите оние сфаќања, марксистички и немарксистички, кои стварноста ја објаснуваат не земајќи ја предвид улогата на човечката дејност.

Практиката, според Грамши, е темелна категорија на целокупниот марксизам. Грамши практиката ја сфатил универзално, воздигнувајќи ја во ранг на принцип кој ги обединува сите делови на марксизмот. Филозофијата на практиката, според Грамши, треба да ги опфати сите општи поими на историската и политичката методологија, како и на методологијата на уметноста, економијата, етиката. Во нивната општа поврзаност треба, исто така, да се вклучи и теоријата на природните науки (А.Грамши; 1958:158).

Филозофијата на практиката е една теорија на историјата која, според Грамши, треба да се сфати воедно како концепција на иманенцијата ("апсолутен иманентизам"), како историзам и како хуманизам: "Филозофијата на практиката сигурно потекнува од иманентистичката концепција на стварноста, но исчистена од спекулативните примеси и сведена на чиста историја или историчност или на чист хуманизам" (А.Грамши; 1958:222).

За Грамши објективноста не постои поинаку туку во релации со луѓето. Значи, нејзе ја нема надвор и независно од нивната дејност. Основна точка на филозофијата на практиката е нераскинливниот однос на субјектот кон објектот. При тоа, Грамши во објаснувањето на субјективното и објективното во историјата и на нивниот однос не тргнува од објективноста, туку од човечката субјективност како активен, дејствен принцип. Целата историска објективност, според него, треба да се сфати како резултат на практичната активност на творечкиот субјект и во исто време како практика која е единствена стварност: "Историјата како настан е чиста, практичка активност" (А.Грамши; 1980:58).

Стварноста Грамши ја сфаќа како постојано настанување, т.е. како историја, поради што тој своето учење го нарекува апсолутен историцизам. Тој, исто така, го означува и како хуманизам, бидејќи, во духот на Маркс, настанувањето на историската објективност ја сфаќа истовремено и како самонастанување (самопроизведување) на човечкиот субјект. Тој човекот го определува како процес на сопствените акти.

Со својот творечки пристап кон Марковата концепција на историјата Грамши покажал дека човекот не може да се објасни со дејството на објективните закони, кои во целост би биле независни од неговата практика, свеста и волјата. Историјата, како закономерно и нужно движење, не е чиста објективност, бидејќи е резултат на човечката практика. Подрачјето на иднината, според Грамши, затоа не се засновува исклучително врз познанието на објективните закони на историјата, туку подразбира и вклучување на волјата, страстите, програмата и акцијата на луѓето.

На Грамши му се забележува дека, давајќи му примат на човечкиот субјективитет, проблематиката на субјективното и објективното во историскиот процес ја решавал во насока на субјективизмот, пренагласувајќи ја улогата на субјектот во создавањето на историјата и потценувајќи го детерминаторното значење на објективниот момент (А.С.Васкез; 1983:31). Но, останува несомненото значење на Грамшиевите напори во борбата против "мрзеливиот" марксизам, кој ја истакнувал објективната страна на историското движење сè до нејзиното апсолутизирање негирајќи ја, следствено, творечката дејност на историскиот субјект. Со тоа тој ја ре-афирмирал хуманистичката и активистичка смисла на Марковото сфаќање на историјата.

Повторното откривање и рехабилитирање на Марковиот поим на практиката, и со тоа на субјективната страна на историја, го наоѓаме и кај современите марксистички мислителите од хуманистичка ориентација. Настапувајќи спротив објективистичките толкувања на историскиот мате-

ријализам, всушност против фаталистичките и други слични тенденции, тие го истакнаат значењето на "дејствената страна" во марксистичкото мислење на историјата.

Поимот на практиката се наоѓа во средиштето на интересирањето на голем број современи марксисти, кои, разбирајќи го Маркс пред сè како филозоф на практиката, ја промислуваат филозофскоисториската проблематика од аспектот на човечкиот субјективитет и неговиот практичен однос кон светот.

Реафирмација на Марксовото хуманистичко мислење како мислење на практиката наоѓаме, на пример, во делото на А. Васкез, кој, тргнувајќи од темелните ставови на изворното Марксово учење, дава една типологија на практиката, темелно анализирајќи ги при тоа различните форми на практичниот однос на субјектот кон објектот (А.С.Васкез; 1983:231).

На значењето на категоријата практика укажаа и И. Елес и Г.А. Давидова, кои практиката ја сфаќаат како "жив и бескраен процес на промени и преобразби" (И.Елес, Г.А.Давидова; 9/65:15), а материјалистичката дијалектика како наука за преобразбата на природниот свет во човечки свет и како теорија на револуционерната преобразба на самиот човек (И.Елес, Г.А.Давидова; 9/65:15).

Тука, секако, спаѓаат и југословенските марксисти од хуманистичка ориентација (П. Враницки, М. Кангрга, В. Сутлиќ, Г. Петровиќ, Д. Грлиќ, М. Марковиќ и др.), кои ја развиваа проблематиката на човечката историја во противстав спрема дијаматовската верзија на историскиот материјализам,

земајќи го при тоа како филозофска појдовна точка Марксовото сфаќање на човекот како суштество на практиката.

Во ваквите настојувања за критика на сталинистичкиот објективизам овие филозофи покажаа дека прашањата за човекот и за неговото место и улога во светот се најрелевантни филозофски прашања на нашата современост. Некои од нив пренагласено субјективистички му приоѓаа на решавањето на проблематиката на субјективното и објективното во историскиот процес. Меѓутоа, на овие мислителци од антрополошка ориентација не може да им се оспори придонесот во реафирмацијата на хуманистичкото на филозофијата. Она што е најоригинално и најважно во филозофијата на историјата, според нас, е токму активноста на човекот, неговиот творечки, преобразувачки однос спрема постојната стварност. Тоа навистина вредно во Марксовото филозофскоисториско сфаќање "се состои повеќе во радикално хуманистичкиот импулс, кој ги инспирира содржајните истражувања (и од кои израснува), отколку во доктринарната развојна схематика" (А.Шмит; 1976:52-53).

Проблемот на субјектот на историјата како проблем на реалниот субјект

Укажуваме на особената вредност на Марксовите теориски претпоставки на филозофијата на историјата и од аспектот на тоа што во ова филозофскоисториско сфаќање проблематиката на субјектот е присутна како проблематика на реалниот субјект.

Кој е реалниот субјект на историјата? Дали се тоа индивидуите или колективите? - Наспроти различните теории во кои како носители на творечката дејност и на развитокот се јавуваат или апстрактно замислените субјекти или емпириските единки или колективитети стои марксистичкото сфаќање според кое субјектите на историјата се реалните, вистински, живи луѓе, но не како изолирани индивидуи, туку поврзани во група.

Општествената стварност не е конституирана од единката, туку од множеството луѓе, кои се носители на различните видови дејност. Бидејќи, според марксистичкото сфаќање, во основата на сите дејности се наоѓа материјалната, производната практика, темелниот субјект е сфатен како реално-дејствен субјект - производител на предметниот свет. "Субјектот во

субјект-објект односот на историскиот материјализам се определува како дејствен, како реално произведувачки" (Е.Блох; 1975:372).

Творецот на историјата, економско-општествениот човек, не е сфатен во смисла на макросубјект (род), туку како конкретен, индивидуален субјект-производител, кој заедно со другите индивидуални субјекти-производители го создава сопствениот свет. Во модерната (нововековна), капиталистичката класна историја, поконкретно, тој произведувачки субјект е работникот-пролетер.

Но, емпириските, конкретните, индивидуалните субјекти, носители на работната дејност, не се во ист момент и непосредни творци на општествено-историскиот реалитет. Во рамките на марксистичкото сфаќање на историјата се прави, имено, разлика меѓу поимот историски субјект и поимот субјект на историјата.¹

Според Марксовото и марксистичкото сфаќање на историјата, како вистински субјект на историското движење се јавуваат класи кои закономерно се сменуваат на историската сцена.

Хегеловата нација Маркс ја заменил со определена општествена класа, која истапува како носител "на новиот светскоисторискиот принцип" (Г.Плеханов; 1964:141). Според Маркс, пролетаријатот е таа современа основна субјективна движечка сила на историјата која како носител на иднината ја остварува идејата на човечкото постоење и на развитокот. Марксистите истакнуваат дека пролетерската класа има историска универ-

зална мисија со својата револуционерна дејност да го ослободи целото човештво и да создаде вистинска човечка заедница на слободно здружените индивидуи.

Но, со тоа што, наместо Хегеловиот избран народ го ставил пролетаријатот во центарот на светскоисториските збиднувања, Маркс него не го не значи мистифицира. Неговото сфаќање на историската мисија на пролетаријатот пролетерски месијанизам. Пролетаријатот не е митскиот избран народ кој треба да владее со другите луѓе, ниту е а priori предодреден да биде апсолутен субјект на сето историско збиднување.²

Историската предодреденост на да се ослободи самиот себе, а со тоа и човештвото од фундаментална социјална поделеност произлегува од неговата општествена положба. Маркс затоа не ја обоготворува пролетерската класа. Дури и самиот Маркс ги побивал критиките на своите современици, упатувани на сметка на визијата за историската мисија на пролетаријатот: "Кога социјалистичките писатели му ја припишуваат на пролетаријатот оваа светскоисториска улога, тогаш тоа не е никако... затоа што тие пролетерите ги сметаат БОГОВИ. Изгледа дека е обратно. Бидејќи се одделуваат од секоја човечност, дури и од ПРИВИДОТ на човечноста, на практично завршениот и изграден пролетаријат, бидејќи во животните услови на пролетаријатот сите животни услови на денешното општество се

¹ "Маркс ја открива во владеењето на минатиот над живиот труд вистинската причина на немоќта на историските субјекти пред ОНОЈ субјект на историјата кои се тие самите, а самите, се разбира, не се тоа веќе како такви" (Ј.Хабермас; 1980:279).

² ". . . Кога пролетаријатот ќе победи, тогаш тој со тоа никако не станал апсолутна страна на општеството, бидејќи тој победува само со тоа што се укинува самиот себеси и својата спротивност" (К.Маркс, Ф.Енгелс; 1964а:38).

собрани во својот најнечовечен врв, бидејќи човекот во него се загубил самиот себеси, но истовремено ја добил не само теориската свест за овој губиток, туку е и непосредно принуден на бунт против оваа нечовечност, принуден со НУЖДА... која веќе не може да се отклони или разубави и која е апсолутно императивна, затоа пролетаријатот може и мора да се ослободи самиот себеси. Но, тој не може да се ослободи самиот себеси, а да не ги укине своите сопствени животни услови. Тој не може да ги укине своите сопствени животни услови, а да не ги укине СИТЕ нечовечни животни услови на денешното општество, кои се собрани во неговата ситуација . . ."

(К.Маркс, Ф.Енгелс; 1964а:38). Ослободувањето на целото човештво, како воедно самоослободувањето на пролетаријатот е, значи, целта која не излегува само од моралниот императив од замислениот етички идеал и стремежот тој да се оствари, туку од историската принуда која го гони пролетаријатот да дејствува "согласно на своето СУШТЕСТВО" (К.Маркс, Ф.Енгелс; 1964а:38).

Поимот на сушноста на класата, меѓутоа, не е сфатен метафизички. Во Марксовото учење класата нема никаков посебен вид егзистенција, покрај индивидуите кои ја сочинуваат. Постојат единствено луѓе, како општествени индивидуи, кои во класното општество се класно поврзани и организирани. Кај Марксовото истражувања на историјата не се истакнува идејата за колективно суштество во смисла на душа на народот. Класата не е наиндивидуален субјект, туку општествената група што ја сочинуваат

одделни индивидуи кои само дотолку мораат да водат заедничка борба против друга класа.

Мистифицирањето на пролетаријатот го наоѓаме, во неохегелијанската верзија, кај Лукач (Ј.Хабермас; 1980:454), кој пролетаријатот го сфатил како идентичен субјект-објект на историјата.

Според Лукач, субјект на историјата не е ни индивидуата, ни родот, кој, според него е "само некоја контемплативистичко-стилизирана митологизирана индивидуа", туку класата, бидејќи таа е единствена "способна практички пресвртно да се однесува кон тоталитетот на стварноста" (Ѓ.Лукач; 1977:287).

Под влијание на Хегеловата теорија на апсолутниот субјект, Лукач го дефинирал пролетаријатот како субјект-објект на современата историја. Супстанцијалното, вистинитото, според Лукач, е класа, која, поради тоа, е тоталитет, т.е. субјект-целина. За тоа самопознанието на пролетаријатот се совпаѓа со неговото објективно познание на суштината на општеството (Ѓ.Лукач; 1977:232).

Пролетаријатот, според Лукач, е идентичен субјект-објект на познанието и дејствувањето, бидејќи "дејствува во моментот кога је познал својата положба", како што, исто така, "ја познава својата состојба во општеството во моментот кога се бори против капитализмот" (Ѓ.Лукач; 1977:99).

Лукачовата мистификација на пролетаријатот особено доаѓа до израз во неговото сфаќање на класната свест. Класната свест на пролетаријатот,

според него, "не е ниту збир на единични свести ниту индивидуите што ја сочинуваат класата, ниту е просек на нивните мисли и чувства" (Г.Лукач; 1977:111), туку претставува "СВЕСНА СМИСЛА НА ИСТОРИСКАТА ПОЛОЖБА НА КЛАСАТА" (Г.Лукач; 1977:138). Таа, значи, потполно е независна од единичните свести на припадниците на пролетерската класа и како некаква онострана, наиндивидуална свест го определува историски значајното дејствување на класата.

Лукачевото сфаќање на пролетаријатот како тотален субјект на историјата може да се прифати само делумно - ако на историската сцена навистина класите се појавуваат како решавачки носители на општествените збиднувања, додека поединечните субјекти, припадници на определени класи, се само привидни субјекти на тие збиднувања. Во гносеолошка смисла, не постои колективен субјект како носител на познавателна дејност - вистински субјект е индивидуата. Не постои класна свест во Лукачевото значење, туку само заеднички елементи во свеста на единките кои припаѓаат на определена класа. За да го овозможи поимот на пролетаријатот како идентичен субјект-објект Лукач тие елементи ги направил независни од реалната свест, ги супстанцијализирал и ги хипостазирал (Г.Зајечарановиќ; 1969:48).

И во марксистичката филозофскоисториска теорија посебно место зазема познатото прашање за улогата на историските личности, т.е. на великите луѓе во историјата. Марксизмот не го негира фактот дека во досегашниот општествено-историски развoток силните индивидуални особини

на одделни луѓе навистина влијаеле врз насоката и текот на историските збиднувања и дека историските личности им се потребни, како на нацијата или на класата, така и на целото човештво. Овие личности, неспорно, со својата дејност му давале силен белег на историското движење. Затоа појавата на "ВЕЛИКИТЕ луѓе" на историската сцена претставува реален момент. Меѓутоа, овој момент во марксистичкото сфаќање на историјата не го наголемува нивното значење. Појавата на историските личности не се сфаќа како решавачка причина на историските збиднувања, туку како фактор кој може само да го забави или да го забрза општествениот развиток. Дејноста, волјата и свеста на "великите луѓе" кои се наоѓале на чело на различни движења имале значење бидејќи ги изразувале интересите на одредена класа или нација.

Затоа е најточно да се каже дека во марксистичката филозофија на историјата проблемот на субјектот на историјата се промислува како единство на индивидуалниот и колективниот субјект. Оваа концепција за масите и личностите ги надминува, поради тоа, идеалистичките апсолутизации на историските личности, какви што се теориите за "хероите".

Метафизичкото разделување на личностите и масите води кон мистифицирање на историските личности. Марксовата критика упатена кон младохегелијанецот Б.Бауер, дека односот на поединецот и масата го поставил како однос на духот и материјата, на активниот и пасивниот принцип (К.Маркс, Ф.Енгелс; 1964a:101), ги погаѓа сите концепции на историјата засновани врз нивното разделување.

Таа, значи, ги поаѓа и сфаќањата на субјектот на историјата - и во рамките на марксистичкото филозофскоисториско мислење - кои ја обоготворуваат улогата на поединецот во историјата. Во изворното марксистичко филозофскоисториско сфаќање не може да се најде ни едно место кое би укажувало на тенденцијата за величање на водачите. Не постои никаква теорија на "култот на личноста". Меѓутоа, историското искуство покажа дека социјализмот како систем секогаш воспоставува доминантна улога на водачот и дека практиката и идеологијата на "култот на личноста" се негова суштествена карактеристика. Всушност, месијанизмот повеќе или помалку бил изразен секаде каде што по револуцијата дошло до воспоставување социјалистички поредок. Најеклатантен пример на величање и обожување на политичкиот водач секако претставуваат советскиот и кинескиот марксизам.

Отуѓувањето на водачот од масата, што ја карактеризирало советската практика на сталинистичкиот период, го имало како свој идеолошки одраз нивното потполно разделување и апсолутизирање на Сталиновата личност како единствен творец на историјата.

Но, во сталинизмот "она што вообичаено се нарекува 'култ на личноста' никогаш не било 'теориски' формулирано: не било ништо слично на нацистичкото начело на Führer (Хитлер како отелотворување на германскиот народ, како извор на правото, како врвен судија)" (Ф.Валентини; 1982:396). Исто така, во сталинистичката теорија нема ништо што би потсетувало на Карлајловиот "култ на хероите" или на Хегеловиот "култ на

големите луѓе" и што би претставувало идеолошко оправдување на величањето и обоготворување на Сталиновата личност. Од друга страна, постоеле обиди митологизирањето на Сталин "теориски" да се оправда. Дури мислиме дека митот на Сталин е имплициран во сталинистичката догматика. Станува збор за Сталиновото субјективистичко сфаќање на општествениот развој во социјализмот, т.е. на неговото пренагласување на субјективниот фактор: државата, партијата и политичките раководители, "масите" и сл. во изградбата на социјализмот.

Така сталинистичката интерпретација на марксизмот се јавува како спој на краен објективизам и краен субјективизам. Историјата, една страна, е толкувана објективистички, а, од друга страна, сталинизмот "во голема мера минал на субјективистичко, идеалистичко становиште, апсолутизирајќи ја партијата, државата и поединците како единствени двигатели на историјата" (В.Рус; 1/63:53).

Дошло до метафизичко разделување на историскиот субјективитет и историскиот објективитет. Односот меѓу човечкиот субјект и објективните закони е набљудуван како надворешен однос. При тоа тој однос во капитализмот е толкуван објективистички, а во социјализмот субјективистички. За разлика од капитализмот, во кој човекот во целост им е "потчинет на законите" кои владеат во општеството, во социјализмот определен политички субјект не само што е единствен двигател на општественото движење, туку е и "творец" на објективните закони (В.Рус; 1969:465).

Пренагласениот волунтаризам и субјективизам се карактеристика и на кинескиот социјализам на маоистичкиот период. Мао Це-Тунг станал објект на научен култ на личноста, кој во многу нешта го надминува Сталиновиот (Ж.Пуховски; 1980:232). На една страна Мао Це-Тунг го критикувал субјективизмот и го потенцирал значењето на објективните околности како детерминанти на револуционерната дејност, потпирајќи се при тоа врз марксистичкиот став дека "треба да се тргнува од објективно постојните реалности и од неа да се изведуваат закони за со нив да се раководи во своето дејствување" (М.Це-Тунг; 1968:198). На друга страна, во практиката дошло до апсолутно субјективистички однос кон објективната стварност и нејзините законитости. Занемарувајќи ги објективните околности, политичкиот субјект, со реализацијата на идејата на "големиот скок" - која требало да значи потполно остварување на Марковата концепција на развиениот комунизам - ги укинал сите економски закони и економски категории.

Субјективизмот и волунтаризмот кои се сретнуваат во современиот марксизам секако му противречат на изворното марксистичко сфаќање. Маркс никогаш не предвидел укинување на пазарот и на економските законитости од страна на политичкиот субјект. Марксистичката визија на идното општество се засновува врз неговото предвидување за ИСЧЕЗНУВАЊЕ на пазарот. Укинувањето на пазарот од страна на државата, потчинувањето на општеството на државата, никогаш дури не се ни појавило на неговиот теориски видик (А.Хелер; 1984:385).

Суштината и карактерот на историските закони

Мрежата на детерминистичките врски кои имаат карактер на објективни законитости ја сочинува општествената структура. Како предметни релации, како нужни и релативно константни односи меѓу појавите, законитостите на историското движење постојат на начин на објективитет, значи, надвор и независно од човекот и неговата волја и свест. Како такви, тие не се создаваат во смисла на нивно конструирање. Затоа тие не можат ниту да се укинат ниту да се воведуваат, туку можат само да се откриваат и да се познаваат.

Според марксистичкото сфаќање на историјата, постојат повеќе закони на историското движење од различен степен на општост. Има различни класификации на тие закони, бидејќи и меѓу самите марксисти постојат несогласувања околу тоа колку ги има и кои се тоа закони. Повеќето марксисти прифаќаат, тргнувајќи од изворното, историско-материјалистичкото сфаќање, дека основни, општи закони на историското движење се: "ЗАКОНОТ НА ПРИМАРНОСТА НА ОПШТЕСТВЕНАТА

ОСНОВА (ИНФРАСТРУКТУРА) НАД ОПШТЕСТВЕНАТА НАД-
ГРАДБА (СУПЕРСТРУКТУРА), ЗАКОНОТ НА ОПШТЕСТВЕНАТА
ПОДЕЛБА НА ТРУДОТ И ЗАКОНОТ НА КЛАСНАТА БОРБА"
(Б.Петровиќ; 1977:28.)

Според марксистичкото сфаќање, сите општественоисториски закони се одликуваат со својата природна поникнатост. Како и законите кои владеат во природата, и тие настанале независно од свеста и волјата на луѓето. Во таа смисла, нивното дејствување може да се изедначи со дејствувањето на природните закони. Бидејќи се самоникнати, законите на историското движење, како и законите во природата, се неукинливи, т.е. не можат да се укинат со никаква "наредба".

"Природниот" карактер на законите кои владеат во општеството се огледа и во тоа што и тие, како и природните закони, се засновуваат врз несвесноста на учесниците.

Историјата како објективен процес претставува поле на вкрстување на дејствата на многу и често спротивни закони. Овие дејства меѓусебно се поништуваат, поради што законите се остваруваат со помали или поголеми отстапувања. Изворното марксистичко учење ги сфаќа законите на историското движење како тенденција, а не како строго детерминистички.

Дијалектичкоматеријалистичката концепција на стварноста се засновува врз согледувањето на моментот на случајноста во остварувањето на нужните и закономерни процеси. Нужноста и случајноста се сфатени во нивното единство, па случувањата во природата и во човечкото општество

се објаснуваат од становиштето на дијалектичкиот детерминизам. Моментот на случајноста особено доаѓа до израз во човечката историја, токму заради тоа што таа е резултат на човечката дејност. Специфичноста на општествено-историските законитости во однос на природните се огледа во карактерот на нивното остварување. Во конкретните пројавувања на законите на историското движење доаѓа до израз улогата и значењето на единичното (случајното). Поради тоа законите на историското движење се манифестираат како правилности. Нивното дејствување ја изразува нужноста, но не и неумоливоста на правецот на идниот тек на историјата, па предвидувањата на историските збиднувања никогаш не можат да бидат егзактни на начин на природнонаучните.

Марксистичките филозофски истражувања на историјата како закономерен процес и врз нив заснованото предвидување на иднината се втемелени врз познанието дека општествените правилности остануваат нефатливи со математички формули, дека историските збиднувања се одместуваат од обидот за нивно објаснување со помош на аналогии со збиднувањата во природата, бидејќи општествено-историскиот детерминизам е поинаков, посложен од природниот.

Во што се состои онтолошката специфичност на општествено-историскиот детерминизам во однос на природниот детерминизам?

Во историјата ништо не постои независно од човековата практична дејност, како на површината на случувањата, така и во основата. Значи, ни законитостите на историскиот развој не постојат независно од човекот и

неговата практика. Законите на историјата се закони на човечката дејност (П.Враницки; 1952:99). Поради тоа нивната суштина и карактер не можат да се објаснат доколку не се земе предвид практиката, како она што нив ги конституира.

Иако во однос на субјективитетот се јавуваат како нешто надворешно, објективно, по себе постоечко, независно од волјата и свеста на луѓето, законите на историското движење никако не треба да се сфатат како чиста надворешност, како апсолутен објективитет. Бидејќи, "ТИЕ СВОЕТО СИНТЕТИЧКО ЕДИНСТВО ГО ИМААТ ВО ЧОВЕКОТ И ПРАКТИКАТА КАКО ПРЕДМЕТНА ДЕЈНОСТ" (М.Брдар; 1981:104), т.е. тие се изводливи од анализата на човековото "ПОСТОЕЊЕ КАКО ПРИРОДНО-ПРЕДМЕТНО-ОПШТЕСТВЕНО СУШТЕСТВО и неговата практична и еминентно општествена дејност" (М.Брдар; 1981:104).

Пристапот кон законитостите на историското движење од становиштето на човекот и неговата практика не значи субјективистичко негирање на нивното објективно постоење, растворање на севкупниот објективен закономерен процес во практиката, туку укажува на тоа дека проблематиката на субјект-објект односот (човекот и историјата како закономерно збиднување) не може да се сведе на нивниот надворешен однос, т.е. на проблемот на потчинувањето, на подложеноста на човекот на историската нужност. Тој однос е внатрешен, онтолошки, бидејќи историскиот субјективитет и историскиот објективитет, човекот и неговата практика, и

објективната, општествена структура со нејзините законитости можат да се разберат единствено набљудувани во нивната внатрешна, онтолошка спрега.

Човечката дејност е неодделива од историскиот објективитет. Дури, таа е супстрат на историјата како објективно и закономерно движење. Историските законитости не се остваруваат поинаку туку низ човечка практична дејност и како процес на практичната дејност. Онтолошката анализа на овие законитости укажува на нивната сложена структура: нив ги структурира човечката практична дејност, која се реализира како непрекинат субјект-објект однос.

Но, со тоа што практиката се истакнува како супстрат на историјата, човечката практика не треба да се поима апстрактно и метафизички како некој самодејствен принцип, туку, напротив, како дијалектика на конкретното, да се промислува секогаш во нејзините конкретни емпириски дадени форми на општествено-историската структурираност. Практиката е медиум на конкретните, историски дадени форми на општење на човекот со природата и со другиот човек.

Во историскоматеријалистичкото сфаќање го наоѓаме поимот на општествените односи на производството. Производството претставува интерсубјективно општење, општествен однос. Во процесот на својата практична дејност луѓето не го создаваат само предметниот свет, туку исто така и општествените односи. Тие произлегуваат од реалното заемно дејствување на единките. Општествените односи на производството се создаваат стихиски, надвор и независно од човечката волја, во зависност од

степенот на развитокот на материјалните општествените сили. Овие општествени односи го детерминираат карактерот на другите односи во општеството.

Истакнувањето на објективниот карактер на законите на човечката историја не значи негирање на нивната историчност. Неуништивоста, неукинливоста на овие закони од страна на субјектот на историјата не треба да се толкува како нивна апсолутна непроменливост. При тоа, во епистемолошките истражувања, треба да се зема предвид значењето на степенот на општоста на законитостите на историското движење. Аналитичката постапка, применета врз оваа проблематика, укажува, имено, на два нивоа или типа закони.

Законите од првиот тип се универзални, бидејќи дејствуваат во севкупната историја и затоа се вечни. Но, тие се остваруваат секогаш во конкретни историски услови. За нивното постоење потребна е конкретна структурираност на подрачјето на самата општествена стварност, во кои тие се манифестираат. Во зависност од различните историски услови овие универзални закони можат да ја изменат само формата во која се појавуваат, но не можат да се уништат. Поради тоа за познавање на овие закони е неопходно познавање на општествено-историските услови, како рамки за нивното дејствување.

Законите од вториот тип го немаат универзалниот, "вечниот" карактер на природните закони. Нивното дејствување не е универзалноисториско, туку ограничено на определена општествена структура. Тоа се за-

коните на класната историја од понизок и повисок тип општост (на пример, законот на класната борба). Историчноста на овие закони не се огледа само во тоа што и тие се менуваат со оглед на формата, во зависност од конкретните општествено-историски услови, туку и во тоа што тие се од минлив карактер. Иако неуништливи, неукинливи од страна на субјектот на историјата, тие исчезнуваат, и тоа во онаа мера во која исчезнува, радикално се менува, пропаѓа објективната општествена структура како поле на нивното дејствување.

Така, во хоризонтот на марксистичкото мислење на историјата, се покажува дека "железните закони" на капитализмот, кои дејствуваат со сила на "природна нужност", се само закони на дејноста на луѓето. Економските закони на капиталистичката структура се "производ на самите луѓе и на силите што настанале од нивните односи и се отргнале од нивната контрола" (Ѓ.Лукач; 1977:69).

Со тоа што овие закони ги објаснил со помош на "дејствениот" принцип, на човечката практична дејност, Маркс го разоткрил нивниот карактер и потекло. Тоа не се никакви вечни природни закони, иако во свеста на луѓето со одразуваат како објективитет, како ним противставена сила на која тие ѝ се потчинуваат. Следејќи ја Марксовата мисла, Т. Адорно ја потенцира идеолошката димензија на капиталистичката структура. Според него, природна законитост на општеството е идеологијата сè додека таа се хипостазира како непроменлива природна даденост. Реално, меѓутоа,

природната законитост постои како форма на движењето на несвесното општество (Т.Адорно; 1979:290).

Од становиштето на практиката како определувачки принцип кој го создава историскиот објективитет, Маркс ја промислува и проблематиката на законитостите на идната историја. Тој предвидува дека со актот на пресвртничката практика на револуционерниот субјект ќе започне исчезнувањето на економските законитости. Човечката дејност, според него, сè повеќе ќе биде подложна на контролата на "здружените производители", на нивното планирање и предвидување, а сè помалку на економските законитости, кои постепено ќе исчезнат, растворувајќи се во умни акции на ослободените индивидуи (А.Шмит; 1981:230).

Ваквото сфаќање на субјективното и објективното во историскиот процес претставува резултат на познанието на реалната дијалектика на човечката историја, која се остварува како непрекинат замен субјект-објект однос. Историскиот материјализам, кој ние го сфаќаме и како филозофија на дијалектичкиот однос на субјективното и објективното - човекот и неговиот свет, набљудуван во димензијата на времето, своето филозофско-антрополошко втемелување го има во сликата на човекот како активно-пасивно суштество. Само тргнувајќи од човекот како единство на дејноста и поднесувањето може да се објасни фактот дека тој во исто време е и производител и производ.

Однесувајќи се дејствено спрема природата и општествената стварност секој човек како индивидуа поднесува дејство на условите, што самиот

не ги создал, но и ги создава. Околностите во кои се наоѓаат човечките индивидуи ја детерминираат нивната дејност, низ која, пак, овие околности се репродуцираат. Но, луѓето можат нив и да ги менуваат.

Од една страна, луѓето ја прават својата историја сами. Меѓутоа, тие "не ја прават според својата волја, не во околности што самите ги избрале, туку во околности кои непосредно ги затекнале, кои се дадени и наследени" (К.Маркс; 1949:11). Од друга страна, тие се творци на нови општествени структури, на нови околности. Во таа смисла, историскиот процес се покажува како след на генерации. Секоја генерација затекнува околности кои ги оставиле претходните генерации, продолжувајќи ја преземената дејност во затекнатите производни сили. Но, секоја генерација со својата дејност ги менува наследените околности, кои се рамка за дејностите на идните генерации.

Промислувањето на историјата како неукинлива дијалектика на субјективното и објективното го имплицира моментот на сè поголемата надмоќност на субјектот и човечката свест. Иако во човекот никогаш нема да ишчезне моментот на пасивноста и тој како дејствено-поднесувачко суштество никогаш нема да престане да ѝ се потчинува на надворешната нужност, растежот на улогата на субјективноста во историското движење укажува на тоа дека човекот како општествен субјект, одејќи кон остварувањето на "СОПСТВЕНОТО ИСТОРИСКО ТРЕБАЊЕ" (М.Брдар; 1981:97), постојано и сè повеќе со својата практична дејност ги менува ин-адекватните објективности.

Иако со тоа теориски не се укинува дијалектичкиот субјект-објект однос во историското движење, промислувајќи го историскиот процес во сите негови временски димензии, минати и идни, филозофијата на историјата предвидува уште поголема надмоќ на субјектот, воспоставувајќи, така, примат на субјектот како движечки фактор на историјата.

ЗАКЛУЧОК

Проблематиката на субјективното и објективното на историскиот процес, која беше предмет на нашето истражување во оваа дисертација, според наше мислење е темелна проблематика на филозофскоисториското мислење воопшто. Затоа ни беше намера да го прикажеме најзиниот развој од самите почетоци на раѓањето на филозофијата на историја како одделна филозофска дисциплина до учењата на нашиот век.

На оваа проблематика ѝ пристапаме тргнувајќи од определбата на предметот на филозофијата. Обоштено гледано, предмет на филозофијата е субјект-објект односот во сите димензии. Кога станува збор за филозофијата на историјата, тоа го имплицира ставот дека оваа филозофска дисциплина се занимава со многустраниот односот на субјектот и објектот на историското време и случување.

Решавањето на проблематиката на субјективното и објективното во историскиот процес подразбира прифаќање на определено значење на поимите "субјект" и "објект". Бидејќи под субјективитет и објективитет не

се сфаќа секогаш исто, туку во филозофските учења овие поими се различно сфатени, различни се и решавањата на оваа проблематика на историјата. Приказот на филозофскоисториските учења, што го дадовме во првиот дел на дисертацијата, содржи приказ на различни сфаќања на историскиот субјективитет и историскиот објективитет. Всушност, следејќи го развојот на филозофскоисториската мисла ние го следевме развојот на овие поими.

Втората половина на дваесеттиот век, особено на Запад, ја карактеризира извесен "замор од историјата", кој се огледа во слабеењето на историската свест, како на обичните луѓе, така и во смисла на теориското (филозофското) познание на историјата.

Нашето време е време на науката. Филозофското мислење во многу го заменила и потиснала модерната научна мисла, која е до крај специјализирана и парцијализирана. Научното мислење е навлезено во речиси сите тајни на природната и општествената стварност, темелно истражувајќи ги нивните одделни сегменти. Дури, е присутна свеста дека со доминацијата на науката над филозофијата општеството ништо не загубило и не губи. Позитивистичкиот дух целосно завладеал со секојдневниот живот на луѓето. Меѓутоа, колку и да се богати научните познанија кои се однесуваат на човекот и неговото постоење, тие не можат да бидат и доволни, бидејќи ниеден феномен на човечкото општество и историја не може сериозно да се мисли без филозофски пристап. Дури филозофското проникнување во суштината на тие феномени може, заедно со научното

познание, да даде целосна слика за нив. Самата историја, пак, сфатена како единствен, универзален процес, може да биде предмет единствено на филозофското мислење. Темелните проблеми на човечката историја можат да бидат промислувани и промислени само во хоризонтот на филозофскиот начин на мислење.

Чуму, значи, филозофијата на историјата денес? Што може да значи филозофијата на историјата во нашето време? Поради што ни е потребно филозофско познание на историја? Во што е значењето на мислењето на минатото и на актуелноста за можната (идна) историја?

Човековиот теориски однос кон стварноста не произлегува само од барањата и стремежите на неговиот дух, туку и од неговите практични потреби. Тоја сака да се најде во противречните услови на својот општественоисториски живот и затоа се обидува да најде одговори на прашањата што пред него се отвораат. И прашањата што се однесуваат на историјата никогаш не се туку така нафрлени, без претпоставки, независно од историската ситуација во која човекот се наоѓа. Напротив. Тие извираат токму од актуелната историска ситуација, од околностите во кои човекот живее.

Плодна почва на која особено ѝ е потребна и успева филозофијата на историјата е историската ситуација која во рамките на филозофскиот континуум означува прекин, некоја пресвртница. Тоа е онаа историска ситуација која ја карактеризира распаѓањето на едни општествени форми и настанување на нови, суштествено поинакви. Темелната криза на еден

систем на општествените односи и на нему соодветниот систем на вредноста, неговото разурнување и исчезнување од историската сцена и мачното настанување на другиот, се однесуваат на сите нас што сме опфатени со овие процеси. Во такви околности искрнуваат *темелните* проблеми на нашето историско постоење, кои носат белег на судбинско, бидејќи се однесуваат на нашата егзистенција и опстанок.

Случувањата чии сме учесници и набљудувачи пред нас поставуваат прашања на кои треба да се најдат одговори. Како актери и сведоци на епохални промени, ние се прашуваме, меѓу другото, дали овие промени се објективни, нужни и закономерни или во нив решавачка улога има историскиот субјект. Се прашуваме, всушност, за смислата и значењето на субјективното и објективното во историскиот процес.

Филозофијата на историја е потребна токму поради тоа што единствено таа може да даде одговор на ова прашање. Тоа е старо колку и филозофијата на историјата. Потребен ни е, меѓутоа, нов одговор на тоа старо прашање, одговор кој ќе ни помогне да ги разбереме актуелните збиднувања, како и да го определиме местотот и значењето на нашата историска ситуација во историскиот континуум.

Ние, исто така, се прашуваме кој навистина се наоѓа во улогата на носителот на историските промени. Дали се тоа нациите или класите или поединците, или секој од нас? Или сме ние сепак само привидни субјекти? Од друга страна, се реактуализира потребата да се одговори на прашањата кои се однесуваат на суштината и карактерот на историските законитости.

Накратко, процесите во кои се наоѓаме поставуваат барање за познание на "субјективната" и "објективната" страна на историјата, како и на самиот однос меѓу нив. Потребни се, затоа, нови темелни филозофски истражувања на историјата.

Во мнозинството различни филозофскоисториски сфаќања кои се оформиле во текот на овие два века, значајно место зазема Марксовото сфаќање. И, тоа се разбира, не поради тоа што сметаме дека тоа е повредно од другите, туку пред сè затоа што, колку му припаѓа на минатото, тоа му припаѓа и на сегашноста. Настанато во определено време, чиј современик бил Маркс, тоа го трансцендирало времето на својот настанување и тра како живо, актуелно учење и денес.

Читајќи го Маркс, ние успеваме подобро да ја разбереме нашата историска ситуација, така што благодарейќи на неговите темелни научни и филозофски анализи на времето во коешто живеел ги препознаваме, ги идентифицираме појавите, процесите и односите кои ја сочинуваат суштествената содржина и на нашето време.

Но, се разбира, тоа никако не значи дека сите конкретни познанија и сите теориски согледби до кои дошол Маркс можат да ни помогнат во сфаќањето на нашата историска ситуација, едноставно затоа што самиот предмет на истражувањето не мирува, што се менува, што самата дијалектика на историскиот тек подразбира *промена*. Затоа кон Марксовото дело е потребен однос на почитување, со историски респект и разбирање, прифаќајќи ги оние идеи и ставови кои се релевантни за нас, за нашата

историска ситуација, а изоставувајќи ги оние што ја загубиле својата актуелност. Останувањето на трагата на изворната Марксова мисла значи - не објаснување на актуелната општествено-историска стварност од Маркс, со помош на Маркс, цитирајќи го него и при тоа фетишизирајќи и ритуализирајќи го, туку пред сè истражување на Марксов начин - со ништо ограничен, слободен, темелен и критичен.

Марксовиот пристап кон проблемите на човечката историја, неговото консеквентно дијалектичко и хуманистичко мислење на историјата може да биде парадигматично за денешните филозофскоисториски истражувања. Во Марксовото учење можеме да најдеме едно од можните теориско-методолошки упоришта во промислувањето на проблемите кои се однесуваат на нашето општествено постоење. Затоа во Марксовото сфаќање на историјата можеме да најдеме упориште за промислување на проблематиката на субјективното и објективното во историскиот процес.

Покажано е дека филозофскоисториската мисла, бидејќи тендира кон тоа да ја зафати целианта на историското движење, нужно запаѓа во противречност. Се настојува историјата да се објасни со помош на два темелни принципа - дека е човечко дело и дека, во исто време, е закономерно збиднување. Најтешкиот проблем на филозофскоисториското мислење е антиномијата на субјективното и објективното во историскиот процес. Хегел настојувал оваа антиномија да ја надмине со својот систем на

апсолутниот идеализам. Меѓутоа, како што покажавме, тој само привидно је надминал, бидејќи неговото сфаќање на историјата е еднострана хипостаза на еден (субјективно-идејниот) момент на општествено-историската стварност. И во постхегеловските концепции, кои се и под нивото на Хегеловото мислење на историјата, се запаѓа во старата антиномија, што го покажавме со примерот на учењата на Б. Кнежевиќ и А. Тојнби.

И марксистичкото сфаќање на историјата тргнува од тоа дека историјата, од една страна, е дело на луѓето и дека, од друга страна, е закономерно и објективно движење. Тоа некои критичари на марксизмот, но и некои филозофи од марксистичка провениенција, ги навело да заклучат дека марксизмот содржи антиномична противречност. Нашата намера беше со експлицирање на начинот на решавањето на проблематиката на субјективното и објективното во историскиот процес во контекстот на марксистичкото мислење да покажеме дека оваа проблематика различно се решава во изворното марксистичко сфаќање на историја и во многубројните толкувања и развивања на историскоматеријалистичката теорија и дека, затоа, треба да се прави разлика меѓу нив. Потенцирајќи ја таа разлика, покажавме дека, кога е Маркс во прашање, не се работи за антиномија, туку за противречност како резултат на филозофско познание на историјата како дијалектички процес.

Плурализмот на интерпретациите на Марксовото филозофскоисториско становиште е битна карактеристика на постмарксовиот марксизам. Проблематиката со која се занимававме беше

во текот на тој развој предмет на различни, често дивергентни дискусии. Начините на нејзиното решавање се движеа или во правецот на субјективизмот или во правецот на објективизмот, што, во двата случаја, значело поголемо или помало напуштање на Марксовиот дијалектички метод и на неговата интенција историјата да се објасни како двоен субјективно-објективен процес.

Доколку останува на Марксовата трага, ова сфаќање на историјата не е ни теорија на субјектот ни теорија на објектот, бидејќи суштината на историскиот процес не ја сведнува ниту само на активноста на субјектот на историјата, ниту само на дејствувањето на историската нужност. Исходишна категорија на марксистичкото филозофскоисториско мислење е категорија на практиката, благодареејќи на која ова мислење ги надминува не само традиционалните, туку и современите концепции на историјата, односно нивните субјективистичките или објективистичките едностраности. Исто така, сеопфатниот и доследен дијалектички пристап од становиштето на практиката се покажува како критичко противставување на сите редуционистички, било субјективистички, било објективистички, пристап кон проблематиката на субјективното и објективното во историскиот процес.

Ние го застуваме становиштето за битно нередуктивниот карактер на марксистичкото сфаќање на историјата, мислејќи при тоа, пред сè, на Маркс, како и на оние негови следбеници кои во промислувањето на субјективната и објективната страна на историскиот процес доследно го

применуваат неговиот пристап. Нередуктивниот карактер на оваа теорија на историјата не се огледа само во тоа што суштината на историското движење не се сведува или на активноста на субјектот, или на дејствувањето на историската нужност, туку и во тоа што "субјективната" и "објективната" страна се сфатени сеопфатно. Историскиот субјективитет не се сведува на свеста, а оваа на моралната или на познавателната димензија, како што, од друга страна, историскиот објективитет не се сведува на законите на движењето на историјата, туку со него е опфатена и природата, но не само како објективна детерминанта ("природен фактор") ниту само како материјална претпоставка, подлога за човечката дејност, туку како објективна страна на единствениот и неукинлив субјект-објект однос.

Теориско-методолошка подлога на ваквото истражување на проблематиката на субјективното и објективното во историскиот процес е филозофскоантрополошки втемеленото сфаќање на субјект-објект односот, кое тргнува од концепцијата на човекот како суштество во релации. При тоа и двете страни на овој однос, како и самиот однос, се сфатени во нивната процесуалност.

"Историскиот материјализам", затоа, го сфатиме како дијалектичка теорија на човечката историја, чија цел е пред сè познанието на мултидимензионалниот субјект-објект однос. Тргувајќи од тоа дека односот субјект-објект е суштествена определба на дијалектиката на човечката историја, ваквата филозофскоисториска теорија не ја сведува проблематиката на субјективното и објективното во историскиот процес на

проблемот на движечките сили, на "субјективната" и "објективната" страна на човечката историја, па неа не ја промислува, значи, бо нивната разделеност, туку како нивни однос и низ нивни однос, и тоа не само како надворешен, туку и како внатрешен, онтолошки однос.

Експлицирајќи го теорискиот пристап кон проблематиката со која се занимававме во оваа дисертација, покажавме дека овој пристап е втемелен врз две тези: дека нема ни чист субјективитет ни чист објективитет, туку дека релативноста на субјективното и објективното претставува нивна суштествена определба и дека субјектот и објектот постојат на начин на нивно единство и различност (неидентитет).

Филозофијата на историјата се развивала во знакот на ослободувањето на духот на теистичкото мислење, со сè појасно и порешително истакнување на принципот на човечкиот субјективитет. Но таа во целост не се ослободила од влијанието на теизмот. Теистичкото одржување на разликата меѓу субјектот и историјата и историските субјекти што агираат - меѓу Бог и на неговата болја подредените дејности на луѓето - уште е присутно. Наспроти тоа, филозофскоисториска мисла треба консеквентно да ја слади Викоовата идеја за луѓето како креатори на сопствената историја. Реалните, живи луѓе се единствени носители на творечка дејност и на развитокот. Човечка дејност треба да се сфати универзално, додека на сферата на материјалната сетилна, предметна дејност, на производството ан средствата за живот треба да ѝ се даде онтолошка примарност во однос на другите видови човечка активност.

Во контекстот на проблематиката со која се занимаваме во оваа дисертација, "историскиот материјализам" го сфативме како теорија на настанувањето на историскиот субјективитет и историскиот објективитет. Бидејќи не е ниту теорија на субјектот, ниту теорија на објектот, историскоматеријалистичкото сфаќање претставува резултат на темелни истражувања на "субјективната" и на "објективната" страна и димензија на нивниот однос, за да се дојде до сфаќање на историјата како објективен и закономерен природно-историски процес.

Благодаревме на своето становиште за практиката, Маркс ги надминал антиномиите на традиционалното филозофскоисториско мислење. Тој покажал дека историскиот процес се остварува како неукинлива дијалектика на субјективното и објективното. Човечката историја е перманентен дисонантен однос на субјектот и објектот.

Во хоризонтот на ова мислење се покажува дека човечката историја е непрекинато субјективирање на објективното - објективирање на субјективното, кое се остварува во процесот на практичната дејност. Без категоријата на практиката не можат да се објаснат ни суштината и карактерот на законитоста на историското движење. Оваа теорија на историјата не го промислува историскиот реалитет - објективната закономерна општествена структура ниту само како објективитет по себе, кој постои независно од луѓето, ниту, пак, како чиста творба, конструкција на субјектот (свеста), туку како субјективно-објективна дејност, во двојна смисла - историскиот реалитет во својата процесуалност е резултат на

човечката практична дејност, која е преобразување, менување,
хуманизирање.

БИБЛИОГРАФИЈА

1. Adorno, T. (1972). *Tri studije o Hegelu*. Sarajevo: Veselin Masleša.
2. Adorno, T. (1979). *Negativna dijalektika*. Beograd: BIGZ.
3. Altise, L. (1971). *Za Marksa*. Beograd: Nolit.
4. Arandelović, J. (1981). *Dijalektička racionalnost*. Beograd: Nolit.
5. Arandelović, J. (1989). *Povesno mišljenje*. Beograd: BIGZ.
6. Bahr, H.D. (1971, br.1). Historijski materijalizam u Hegelovoj filozofiji povijesti. *Praxis*.
7. Barnes, H.E. (1982). *Uvod u istoriju sociologije*. Beograd: BIGZ.
8. Basta, D. (1974). Предговор на книгата: Кант, И. *Um i sloboda*. Beograd: Ideje.
9. Berđajev, N. (1971, br. 13/14). Carstvo Duha i Ćesara. *Kultura*.
10. Beti, E. (1988). *Hermenautika kao opšta metoda duhovnih nauka*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
11. Bloch, E. (1966). *Tübingenski uvod u filozofiju*. Beograd: Nolit.
12. Bloch, E. (1975). *Subjekt-objekt*. Zagreb: Naprijed.
13. Brdar, M. (1981). *Totalitet i pozitivizam*. Beograd: Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije.
14. Бубања, П. (1995). *Филозофски лексикон*. Крушевац: Историјски архив.
15. Buharin, I.N. (1980). *Teorija historijskog materijalizma*. Zagreb: Globus.

16. Valentini, F. (1982). *Moderna politička misao*. Zagreb: Školska knjiga.
17. Vásquez, A.S. (1983). *Filozofija praxis*. Zagreb: Naprijed.
18. Vico, G. (1982). *Načela nove znanosti*. Zagreb: Naprijed.
19. Wellmer, A. (1977). Kommunikation und Emantipation, Überlegungen zur "Sprachanalytischen Wende" der Kritischen Theorie, u: *Theorien des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (zbornik)
20. Windelband, W., Heimsoeth, H. (1978). *Povijest filozofije*. Zagreb: Naprijed.
21. Vranicki, P. (1952). *O problemu općeg, posebnog i pojedinačnog kod klasika marksizma*. Beograd: Kultura.
22. Vranicki, P. (1974). *Filozofski portreti*. Beograd: Radnička štampa.
23. Vranicki, P. (1978). *Dijaektički i historijski materijalizam*. Zagreb: Naklasni zavod Matice hrvatske.
24. Vranicki, P. (1978). *Historija marksizma*. Zagreb: Liber-Naprijed.
25. Vranicki, P. (1989). *Filozofija historije*. Zagreb: Naprijed.
26. Gramsci, A. (1958). *Historijski materijalizam i filozofija Benedetta Crocea*. Zagreb: Naprijed.
27. Gramši, A. (1980). *Filozofija istorije i politike*. Beograd: Slovo ljubve.
28. Grubačić, K. (1962). *Božidar Knežević. Monografija o znamenitom srpskom filozofu istorije*. Sarajevo: Veselin Masleša.
29. Дамњановић, М. (1959). *Хегел*. Београд: Рад.
30. Damnjanović, M. (1977). *Istorija kulture*. Niš: Gradina.
31. Элез, Й., Давидова, Г.А. (1965, бр.9). Материалистическая диалектика – теория революционной практики. *Вопроси философии*.
32. Енгелс, Ф. (1950). *Лудвиг Фојербах и крај класичне немачке филозофије*. Београд: Култура.
33. Енгелс, Ф. (1950). *Развитак социјализма од утопије до науке*. Београд: Култура.
34. Енгелс, Ф. (1957). *Улога рада при претварању мајмуна у човека*. Београд: Култура.
35. Engels, F. (1964). *Anti-Diring*. Beograd: Kultura.

36. Engels, F. (1978). *Dijalektika prirode*. Beograd: Prosveta-BIGZ.
37. Životić, M. (1963, br.1). Humanistička problematika u marksizmu i savremenoj zapadnoevropskoj filozofiji. *Marks i savremenost*.
38. Životić, M. (1966). *Pragmatizam i savremena filozofija*. Beograd: Nolit.
39. Животић, М. (1983, бр.3). Појединац и историја у филозофији Божидара Кнежевића. *Савременик*.
40. Sandkühler, H.J. (1977). Plädoyer für den Historischen Materialismus als Philosophie, in: *Theorien des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
41. Зимел, Г. (1994). *Проблем филозофије историје*. Сремски Карловци-Нови Сад: Издавачка књижевница Зорана Стојановића.
42. Zaječaranović, G. (1969). *Dijalektika ljudskog sveta*. Novi Sad: Centar za političke studije.
43. Zaječaranović, G. (1971). *Dijalektika nemačke klasične filozofije*. Novi Sad: Kulturni centar.
44. Zaječaranović, G. (1979). *Filozofija marksizma*. Niš: Gradina.
45. Zaječaranović, G., Prošić, L. (1981). *Filozofija. Uvod u osnovne pojmove*. Niš: Gradina.
46. Zaječaranović, G. (1982). *Sistematsko-istorijski uvod u marksističku filozofiju I*. Beograd: Naučna knjiga.
47. Zaječaranović, G. (1984). *Istorija marksističke filozofije (Sistematsko-istorijski uvod u marksističku filozofiju) II*. Beograd: Naučna knjiga.
48. Zaječaranović, G. (1992). *Uvod u filozofiju*. Niš: Prosveta.
49. Hyppolite, J. (1977). *Studije o Marksu i Hegelu*. Zagreb: Školska knjiga.
50. Jaeggi, U., Honneth, A. (1977). Предговор на книгата: *Theorien des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
51. Josifovski, J. (1966, br.3). Da li se može sumnjati u dijalektiku prirode. *Marks i savremenost*.
52. Kant, I. (1974). *Kritika praktičnog uma*. Zagreb: Naprijed.
53. Kant, I. (1953). Osnova metafizike čudoređa, u: *Dvije rasprave*. Zagreb: Matica hrvatska.

54. Kant, I. (1974). *Um i sloboda. Spisi iz filozofije istorije, prava i države*. Beograd: Posebno izdanje časopisa *Ideje*.
55. Kant, I. (1981). *Zasnivanje metafizike morala*. Beograd: BIGZ.
56. Kangrga, M. (1980). *Etički problem u djelu Karla Marksa*. Beograd: Nolit.
57. Kangrga, M. (1983). *Etika ili revolucija. Prilog samoosvješćenju komunističke revolucije*. Beograd: Nolit.
58. Kangrga, M. (1984). *Praksa, vrijeme, svijet*. Beograd: Nolit.
59. Kangrga, M. (1989). *Hegel-Marks*. Zagreb: Naprijed.
60. Кнежевић, Б. (1931). *Мисли*. Београд: Српска књижевна задруга.
61. Кнежевић, Б. (1983, бр.3). Избор из дела. *Савременик*.
62. Kolingvud, R. (1986). *Ideja istorije*. Sarajevo: Svjetlost – Zagreb: Globus.
63. Kolletti, L. (1982). *Marksizam i Hegel*. Beograd: Nolit.
64. Korš, K. (1975). *Materijalističko shvatanje istorije*. Beograd: BIGZ.
65. Kosanović, I. (1958). *Dijalektički materijalizam*. Sarajevo: Veselin Masleša.
66. Kosanović, I. (1961). *Istorijski materijalizam*. Sarajevo: Veselin Masleša.
67. Kosik, K. (1967). *Dijalektika konkretnog*. Beograd: Prosveta.
68. Kuvačić, I. (1978). *Aktualnost Marksove paradigme*. Zagreb: Kulturni radnik, Školska knjiga.
69. Kukoč, M. (1988). *Usud otuđenja*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
70. Kulić, M. (1985). *Kultura i filozofija istorije*. Tuzla: Univerzal.
71. Labriola, A. (1976). *Materijalističko shvatanje istorije*. Beograd: BIGZ.
72. Labriola, A. (1980). *Ogledi o istorijskom materijalizmu*. Beograd: Izdavački centar Komunist.
73. Landgrebe, L. (1976). *Suvremena filozofija*. Sarajevo: Veselin Masleša.
74. Leković, D. (1963, br.1). Dijalektička teorija slobode i savremeno olobođenje čoveka. *Marks i savremenost*.
75. Leković, D. (1966, br.3). Dijalektika prirode i dijalektika ljudske prakse. *Marks i savremenost*.

76. Lenjin, V.I. (1979). *Marksističko-dijalektička filozofija*. Beograd: Rad.
77. Lenjin, V.I. (1978). *Materijalizam i empiriokriticizam*. Beograd: Kultura.
78. Ленин, В.И. (1980, т.29). *Филозофските тетради*. Москва: Сочинения.
79. Lefebvre, H. (1959). *Dijalektički materijalizam. Kritika svakidašnjeg života*. Zagreb: Naprijed.
80. Lefevr, A. (1973). *Antisistem*. Beograd: Radnička štampa.
81. Lefevr, A. (1973). *Marksizam. Aktuelni problemi marksizma*. Beograd: BIGZ.
82. Löwith, K. (1953). *Weltgeschichte und Heilgeschen*. Stuttgart: W.Kohlhammer.
83. Lukács, G. (1959). *Mladi hegel*. Beograd: Kultura.
84. Lukács, G. (1973, br.5). Prilog ontologiji društvenog bitka. Hegelova kriva i prava ontologija. *Kulturni radnik*.
85. Lukács, G. (1977). *Povijest i klasna svijest*. Zagreb: Naprijed.
86. Lukács, G. (1977, br.7 i br.8). O ontologiji društvenog bitka. *Marksizam u svetu*.
87. Lukács, G. (1980). Prilog ontologiji društvenog bitka: rad. *Kulturni radnik*.
88. Luxemburg, R. (1974). *Izabrani spisi*. Zagreb: Naprijed.
89. Лукић, М. (1970). Поговор на книгата: Тојнби, А. *Истраживање историје II*. Београд: Просвета.
90. Лукић, Р. (1972). *Основи социологије*. Београд: Научна књига.
91. Любутин, К.Н. (1981). *Проблематика субекта и обекта в немецкой класической и марксистко-ленинской философии*. Москва: Висшая школа.
92. Mandić, O. (1966, br.3). Odnos prirode i ljudskog društva. *Marks i savremenost*.
93. Меринг, Ф. (1952). *О историјском материјализму*. Београд: Култура.
94. Мао, Се-Тунг. (1968). *Кинеска револуција*. Београд: Вук Караџић.
95. Марић, С. (1991). *Филозофски речник*. Београд: Дерета.
96. Marković, M. (1963, br.1). Marksova dijalektika i humanizam danas. *Marks i savremenost*.
97. Marks, K. (1949). *Osamnaesti brimer Luja Bonaparte*. Beograd: Kultura.

98. Marks, K. (1960). *Građanski rat u Francuskoj*. Beograd: Kultura.
99. Marks, K., Engels, F. (1964). *Nemačka ideologija*. Beograd: Kultura.
100. Marks, K., Engels, F. (1964a). *Sveta porodica*. Beograd: Kultura.
101. Marks, K. (1973). Ekonomsko-filozofski rukopisi, u: Marks, K., Engels, F. *Rani radovi*. Zagreb:Naprijed, Beograd:Sloboda.
102. Marx, K. (1979). *Kapital*. Beograd:Prosveta-BIGZ.
103. Markuze, H. (1966). *Um i revolucija*. Sarajevo: Veselin Masleša.
104. Markuze, H. (1979). *Kontrarevolucija i revolt*. Beograd: Grafos.
105. Markuze, H. (1981). *Hegelova ontologija i teorija povijesnosti*. Sarajevo: Veslin Masleša.
106. Мићић, З. (1977). *Материјалистичко схватање историје – историјски материјализам*. Београд: Рад.
107. Мићуновић, Д. (1983, бр.3). Филозофија историје Божидара Кнежевића. *Савременик*.
108. Muhić, F. (1976, br.4). Odnos motivacije i kauzaliteta u Marksovom metodu tumačenja istorijskih događaja. *Gledišta*.
109. Недељковић, Д. (1952). *Наша филозофија у борби за социјализам*. Београд: Научна књига.
110. Nešković, R. (1988, br.3). Hegelova ontologija kao teorija povesnosti. *Ideje*.
111. Pejović, D. (1986). Granice pojma rada, u: *Bitak i povijesnost*. Zagreb: Informator Fakulteta političkih nauka. (zbornik)
112. Peru, F. (1986). *Za filozofiju novog razvoja*. Novi Sad: CECOS-IRO Matice srpske; Beograd: Evropski centar za mir i razvoj.
113. Petrović, B. (1977). *O pojmu društvenog zakona u društvenim naukama*. Beograd: Rad.
114. Petrović, G. (1963, br.1). Marks kao filozof. *Marks i savremenost*.
115. Petrović, G. (1986). *Praksa/istina*. Zagreb: Kulturno prosvjetni sabor Hrvatske – Kulturni radnik.
116. Plehanov, G.V. (1964). *Od idealizma ka materijalizmu*. Beograd: Kultura.
117. Plehanov, G.V. (1967). *Protiv idealizma*. Beograd: Kultura.

118. Preve, C. (1988, br.2-3). Tri momenta historije evropskog zapadnog marksizma: antropologijski humanizam, strukturalistička epistemologija, ontologija društvenog bitka. *Marksizam u svetu*.
119. Poper, K. (1993). *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*. Beograd: BIGZ.
120. Puhovski, Ž. (1980). *Povijest i revolucija*. Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost SSO.
121. Rasel, B. (1962). *Istorija zapadne filozofije*. Beograd: Kosmos.
122. (1981). *Revizionizam*. Zagreb: Globus. (zbornik)
123. Rousseau, J.J. (1978). *Rasprava o proriijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima: Društveni ugovor*. Zagreb: Školska knjiga.
124. Rus, V. (1963, br.1). Reč u diskusiji. *Marksizam u svetu*.
125. Rus, V. (1969). *Dijalektika čoveka i sveta*. Beograd: Institut za međunarosni radnički pokret.
126. Sartr, Ž.P. (1970). *Egzistencijalizam i marksizam*. Beograd: Nolit.
127. Schmidt, A. (1976). *Povijest i struktura*. Beograd: Izdavački centar Komunist.
128. Sennet, R. (1989). *Nestanak javnog čovjeka*. Zagreb: Naprijed.
129. Simeunović, V. (1979). *Filozofija i zbilja*. Sarajevo: Veselin Masleša.
130. Simeunović, V. (1980, br.1). Dedukcija pojma povijesti i aktualnost povijesnog mišljenja. *Dijalog*.
131. Staljin, J. (1981). *Pitanja lenjinizma*. Zagreb: Centar društvenih djelatnosti Saveza socijalističke omladine Hrvatske.
132. Старделов, Г. (1986). *Вовед во иднината*. Скопје: Македонска книга.
133. Стојковић, А. (1958). *Материјалистички дијалектички метод*. Београд: Рад.
134. Стојковић, А. (1972). *Развитак филозофије у Срба 1804-1944*. Београд: Слово љубве.
135. Sutlić, V. (1968). *Bit i suvremenost*. Sarajevo: Veselin Masleša.
136. Sutlić, V. (1974). *Praksa rada kao znanstvena povijest*. Zagreb: Kulturni radnik.
137. Tartalja, S. (1976). *Skriveni krug*. Beograd: Ideje.
138. Тојнби, А. (1970). *Истраживање историје*. Београд: Просвета.

139. Томашевић, Ђ. (1983, бр.3). Божидар Кнежевић: југословенски филозоф историје. *Савременик*.
140. Topisch, E. (1969). *Mythos-Philosophie-Politik. Zur Naturgeschichte der Illusion*. Freiburg: Rombach.
141. (1984). *Filozofijski rječnik*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
142. Fink, E. (1989). *Uvod u filozofiju*. Beograd: Nolit.
143. Fichte, J.G. (1956). *Određenje čovjeka*, u: Fichte, J.G. *Odabrane filozofske rasprave*. Zagreb: Kultura.
144. Fichte, J.G. (1974). *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*. Zagreb: Naprijed.
145. Fichte, J.G. (1979). *Zatvorena trgovačka država*. Beograd: Nolit.
146. Filipović, V. (1962). *Klasični njemački idealizam*. Zagreb: Matica hrvatska.
147. Habermas, J. (1980). *Teorija i praksa*. Beograd: BIGZ.
148. Habermas, J. (1984). *Prilog rekonstrukciji historijskog materijalizma*. Sarajevo: Veselin Masleša.
149. Habermas, J. (1986). *Tehnika i znanost kao "ideologija"*. Zagreb: Školska knjiga.
150. Hegel, G.W.F. (1951). *Filozofija povijesti*. Zagreb: Kultura.
151. Hegel, G.V. (1974). *Fenomenologija duha*. Beograd: BIGZ.
152. Hegel, G.W.F. (1983). *Jenski spisi*. Sarajevo: Logos-Veselin Masleša.
153. Heller, A. (1984). *Teorija istorije*. Beograd: Rad.
154. Honneth, A. (1977). *Geschichte und Interaktionsverhältnisse, zur Strukturalistischen Datund des Historischen Materialismus*, u: *Theorien des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (zbornik)
155. Horkheimer, M. (1989). *Pomrašenje uma*. Sarajevo: Veselin Masleša.
156. Цекић, М. (1975). *Од Канта до Маркса*. Београд: Издање аутора.
157. Секић, М. (1976). *Saznanje i rad*. Beograd: Izdanje autora.
158. Цекић, М. (1984). *Филозофија историје Божидара Кнежевића*. Београд: Универзитетска библиотека "Светозар Марковић"-Хегелово друштво.

159. Цуцуловски, Љ. (1992). *Карл Маркс: Раѓањето на историскиот материјализам (1841-1848)*. Докторска дисертација, одбранета на Филозофскиот факултет во Скопје.
160. Čagin, A.B. (1978, br.7-8). О uzajamnom delovanju objektivnih uslova i subjektivnog faktora u istorijskom razvoju. *Marksizam u svetu*.
161. Čović, A. (1988). *Marksizam kao filozofija svijeta*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
162. Šešić, B. (1977). *Osnovi logike*. Beograd: Naučna knjiga.
163. Šešić, B. (1986). *Filozofija istorije*. Novi Sad: Matica srpska.
164. Šmit, A. (1981). *Pojam prirode u Marksovom učenju*. Beograd: Vuk Karadžić.