

6657/p

Thema

rasim MUMINOVIĆ
kadri METAJ
dragoljub ŽIVKOVIĆ
ernst BLOH
gjergj LLUKAÇ
gani BOBI
muhamedin KULLASHI
milorad BELANČIĆ
hivzi ISLAMI
shkëlzen MALIQI
xhafer XHAFERI
blerim SHALA

UDC 1+3 YU ISSN 0352-4078

THEMA 5-6
86

THEMA THEMA

REVISTË E SHOQATËS SË
FILOZOFËVE DHE SOCIOLOGËVE
TË KSA KOSOVËS
ÇASOPIS DRUŠTVA FILOZOFA
I SOCIOLOGA SAP KOSOVA

PËRMBAJTJA — SADRŽAJ

100-vjetori i lindjes së ERNST
BLOHUT dhe GJERGJ LUKAÇIT
100-godišnjica rođenja ERNSTA
BLOHA i ĐERĐA LUKAČA

Rasim Muminović: Ljudsko
dostojanstvo

Kadri Metaj: Lukaçi për lëvizjet
avangarde letrare

Dragoljub Živković: Lukač — velikan
marksističke filozofije XX veka

Ernst Bloh: Mbi esencën e lirisë

Gjergj Lukaç: Roza Luksemburgu
si marksist

ARTIKUJ — ČLANCI

Gani Bobi: Rafshi popullor i
integritetit sociokulturor të
shqiptarëve

Muhamedin Kullashi: Humanizmi
ekzistencialist i Sartrit

Milorad Belančić: Domašaj psiho-
analitičke epistemologije

HULUMTIME — ISTRAŽIVANJA

Hivzi Islami: Nataliteti dhe
determinantet e tij të popullata
shqiptare në Jugosllavi

**KATALOGU I »THEMËS« —
KATALOG »THEME«**

**Shkëlzen Maliqi: Dimitrije
Bogdanović:** »Knjiga o Kosovu«

Xhafer Xhaferi: Rozhe Garodi:
»Mendimi i Hegelit«

Blerim Shala: Erih From:
»Ikje nga liria«

REVIEW OF THE SOCIETY OF
PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY OF THE
SAP KOSOVA

CONTENTS

3 The 100th Anniverssary of the Birth of
ERNST BLOCH and GEORG LUKACS

5 **Rasim Muminović:** the Human Dignity

15 **Kadri Metaj:** Lukács about the Avan-
garde Literary Movements

29 **Dragoljub Živković:** Lukács — the Gre-
at Marxist Phylopher in the XXth cen-
tury

41 **Ernst Bloch:** About the Essence of Free-
dom

51 **Georg Lukács:** Rosa Luxemburg as a
Marxist

69 ARTICLES

71 **Gani Bobi:** The Folk Level of the So-
cio-Cultural Integration of the Alba-
nians

101 **Muhamedin Kullashi:** Existencialist Hu-
manism of Sartre

115 **Milorad Belančić:** The Possibilities of
the Psycho-analitic Epistemology

135 RESEARCH

137 **Hivzi Islami:** The Natalivty and it's De-
terminants among the Albanian Popu-
lation in Yougoslavia

179 THE CATALOGUE OF »THEMA«

181 **Shkëlzen Maliqi: Dimitrije Bogdanović:**
»The book on Kosovo«

209 **Xhafer Xhaferi: Rozhe Garodi:** »The
Hegels s Thought«

215 **Blerim Shala: Erih Fromi:** Escape
from Freedom«

Thema

RASIM MUMINOVIC

KADRI METAJ

DRAGOLJUB ŽIVKOVIĆ

ERNST BLOH

GJERGJ LUKAÇ

GANI BOBI

MUHAMEDIN KULLASHI

MILORAD BELANČIĆ

HIVZI ISLAMI

SHKËLZEN MALIQI

XHAFAER XHAFAERI

BLERIM SHALA



REVISTA FINANCIERA

REVISTA FINANCIERA

Revista finansohet nga Bashkësia Krahinore e punës
shkencore dhe BVI-a Krahinore e kulturës
Casopis financira Pokrajinska Zaejdnica za naučni rad i
Pokrajinski SIZ za kulturu

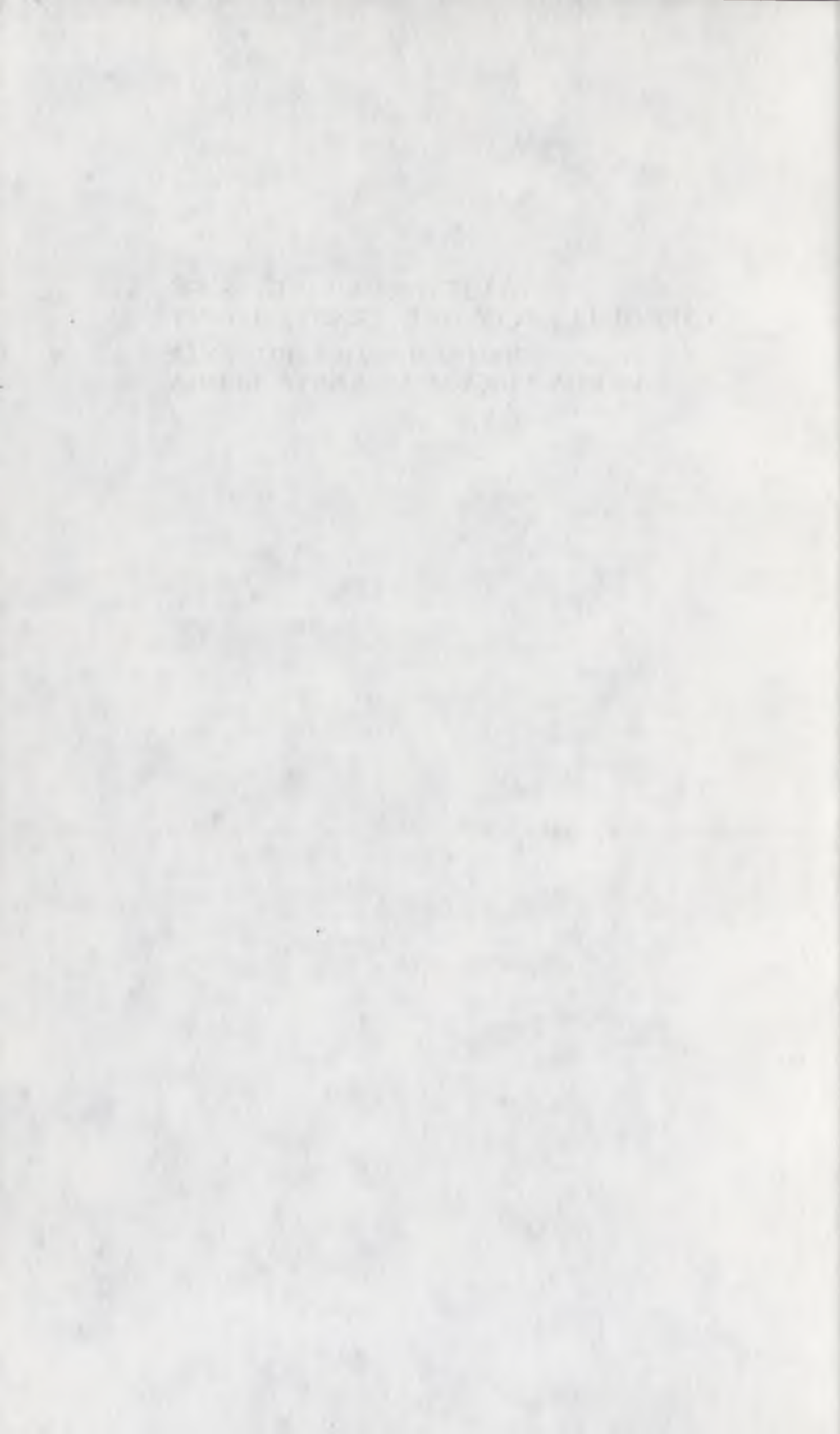
Nr. inv. 6657/19
Inv. br.

665/187



100-VJETORI I LINDJES SË
GJERGJ LUKAÇIT DHE ERNST BLOHUT

100-GODIŠNJICA ROĐENJA
DERĐA LUKAČA I ERNSTA BLOHA



rasim
muminović

LJUDSKO DOSTOJANSTVO

(Fragment iz rukopisa
»ETHOS I LJUDSKO
BIVSTVOVANJE«)

L ako je htjeti ono što se može, ali ne i moći ono što se hoće ako za to nedostaju pretpostavke pa bilo da ih nismo svjesni ili da su nedopustive. Ali htjeti bolje moguće je samo ako za to postoje mogućnosti ili iluzija da se boljim smatra drugačije, katkad ono suprotno navikama koje podržavaju postojeće kloneći se rizika koji donosi htijenje boljeg i vrednijeg. Međutim da htjeti ne znači uvijek htjeti bolje dokazuju ljudska zlodjela mada bi ne htjeti ništa bilo gore od toga, jer bi to značilo odustati od toga da se ljudski egzistira.

Stoga biti čovjek znači htjeti više ili htjeti drugačije od datog, što nije lišeno odgovornosti bar pred drugima ako ne svagda pred sobom. Prvo se tiče legalnosti, a drugo moraliteta dok bi neodgovornost pripadala animalitetu koji se ponekad nedopustivo identificira sa imoralnošću kada subjekat htijući ostaje indiferentan prema nečemu. Uprkos tome što kao i legalno podliježe normativnosti, moralno preuzimanje odgovornosti proizilazi iz slobode, a svako drugo — iz konvencije kojoj je u osnovi prinuda ili strah. Pošto njome obezbjeđuje ono što mu kao slobodnom biću pripada, subjekat najavljuje moralnošću povijesni rast svoje ličnosti u povijesti koja je dosada bila poprište klasnih antagonizama, u kojoj se zbog toga moralnost mogla iskazati samo u formi rudimentarnih poduhvata realizacije *ljudskog dostojanstva*.

Premda se u dosadašnjoj povijesti izražavala *ekonomskim determinizmom*, povijesna supstanca nije primarno ekonomska, jer ukoliko bi bila to, mnoge pojave

u ljudskoj stvarnosti bile bi neobjašnjive uključujući i onu budućnost koju je Marx vidio u formi besklasne zajednice sa širokim mogućnostima spoznaje svijeta. Naravno, to ne znači odbacivanje koliko dijalektičko prevladavanje ekonomskog determinizma u korist humanističkog voluntarizma i socijalizma. Štoviše, različiti stupnjevi povijesnog razvoja svjedoče ubjedljivo kako o tome da ljudi stvaraju svoj svijet tako i da je društvena stvarnost nešto više od prirodne i povijesne faktičnosti. Djela kulture pored toga što najavljuju različite veze i odnose u stadijima tog razvoja i dokazuju da su ljudi ono što stvore od sebe, odnosno da je njihovo objašnjenje svijeta uslovljeno željom da se održe koliko i potrebom da objasne sebe u čemu se izražava kontinuitet povijesti. Ta djela samo na različite načine i u različitim razdobljima objelodanjuju ljudsku preglost da se stvori bolji čovjeka dostojniji svijet kao ethos u kome bi se generički prebavilo. Zajedno s tim osjeća se smjelost slična Prometheusovom prkosu bogovima, razabiru preglost i nezadrživost posve slične onima u Odyssejevom putovanju ka Itaci, odnosno njegovim iskušenjima na tom putovanju, ali i u upornosti ljudskog rada koji podsjeća na upornost prirode u ponavljanju stvorenog kao načinu da ga održi. U stvari ljudska djela predstavljaju odgovore na pitanja vremena u kome su nastala, ili na pitanja koja epohe ponavljaju u nemogućnosti da pruže prave odgovore mada među njima ima i onih koji se odnose na iskonstruirana pitanja maštovitih pojedinaca koji se na taj način nameću svojoj sredini, a što valja razlikovati od pitanja na koja odgovaraju vjesnici budućnosti.

U težnji da objektiviraju svoje ideje i objelodane slutnje ljudi uspostavljaju govor kao što iz potrebe da mijenjaju i prevazilaze prirodu obavljaju praksu kojom ujedno potvrđuju ili osporavaju istinitost svoje teorije koliko i utvrđuju stupanje vlastite alijenacije od humana i prirode. Unutar takvog otuđenja zbiljnost postaje reakcionarna i dekadnetna, dok misao dobija karakter ideologije koja ponekad zamagljuje čitavu epohu. Bilo da parcijalno prihvaća ili cjelovito negira povijesnu datost, takva ideologija nedvosmisleno dokazuje antropološku zakašnjelost koliko i povijesnu nedospjelost svojih nosilaca u ethos koji je nezamisliv bez jedinstva obuhvaćenog teorijom i praksom. Uslijed odsustva takvog totuma ljudi se slijepo drže sile i kada imaju iskustvo o tome da ih ona potčinjava, a neodgovorno zanemaruju plemenite moći: slobodu, pravdu, ljudsko dostojanstvo i dr. koje neće da služe sili. Otuda čas prikriiven čas otvoren sukob između zastupnika sile i zagovornika ljudskog dostojanstva, odnosno tvoraca nasilja i branitelja slobode. Na taj način se pretvara razumijevanje čovjeka u svijetu u razumijevanje situacije njegove

egzistencije, a potiskuje slutnja onoga što nadmašuje situaciju. Tome ide na ruku paradoksalnost da ličnost mora dokazivati svoju čovječnost posredno (djelom) jer se kao predmetno biće može objektivirati jedino opredmećivanjem volje čime se utvrđuje razlika između njene realnosti i irealnosti. Stoga od mijenjanja objektivne stvarnosti zavisi promjena čovjekova moralnog bića mada se time tek nameće a ne i objašnjava problematika morala, jer na pitanje kako oblikovati okolnosti pod kojima bi se moralno djelovalo slijedi odgovor mijenjanjem neljudskih uslova i čovjeka koji ih stvara. Pošto onaj što sudjeluje u njihovom stvaranju mora da ih mijenja i to pod uslovom da se sam mijenja otkrivanjem mogućnosti za ljudsko djelovanje, slijedi da ih mora uklanjati onaj što ih stvara. Istina, to na globalnom planu pretpostavlja rušenje klasnih struktura radi uspostavljanja besklasnih društvenih odnosa, ali ostaje otvoreno pitanje što se događa s individualnim interesima i neophodnošću njihove transformacije, što je Marx ostavio nedorečenim kada je tvrdio da s ukidanjem klasnog društva nestaju klasni antagonizmi. Uspostavljanje novih društvenih odnosa treba da izvrši proletarijat socijalističkom revolucijom kojom će se ta klasa oprostiti od starog svijeta u ime novog društva. Ona ne može osloboditi sebe alienacije rada i života a da time ne oslobodi čitavo društvo, što Marxu izgleda moguće. Međutim povijesno iskustvo, duže od pola stoljeća, svjedoči da umjesto povećane usmjerenosti novih društava idejnoj nagradnji, raste u njima materijalna glad, a ne potreba za znatnijem na kome bi se morao temeljiti novi društveni život. Bez sistematskog obrazovanja i razvijanja potreba za svestranim radom, bez društvene solidarnosti i socijalističkog humanizma nemoguće je premostiti provaliu koja je u klasnom društvu dijelila bazu od nadgradnje. S obzirom na to kao i potrebu za dubljim razumijevanjem ljudske prirode, o kojoj Marx nije dovoljno pisao, slijedi da je hipostazirao ulogu proletarijata ponajprije zanemarivanjem egoističnosti ljudske prirode, uslovljene koliko društvenim radom toliko i predmetnošću ljudskog bića. Odredivši bit čovjeka »ensemblom društvenih odnosa«, on je suviše lako očekivao promjenu egoističke prirode čovjeka sa promjenom društvenih odnosa kao što je djelomično zanemario da su društveni interesi izraženi idejama iznad stvarnih ljudskih mogućnosti kao što su ograničene mogućnosti poklapanja individualnih sa društvenim interesima, te da takve promjene pretpostavljaju dug i strpljiv rad. U stvari, neljudskost je moguće progoniti iz povijesti samo razvijanjem svestrane ličnosti, što je otežamo kako potrebom proletarijata da ukine »sve neljudske životne uvjete današnjeg društva« (Marx), a prije svega

egoističku praksu, što pretpostavlja jačanje sile (države) koja će je obuzdavati, a to je u stvari djelomično preobražena ona ista sila koju treba ukinuti. Ako se zna da su interesi članova društva uslovljeni njihovom pozicijom, načinom proizvodnje i raspodjelom dobara i da s ukidanjem klasa nestaju u društvu klasni interesi, ali zato ostaju individualni o kojima čovječanstvo nema iskustva ako se izuzme ono negativno, uslovljeno klasnom strukturom društva. Čak i da zanemarimo iluziju o lakoći mijenjanja ljudske prirode sa promjenama u klasnoj strukturi društva, ostaje nepobitna faktičnost da promjene u moralnoj sferi ne prate brzinu promjena u materijalnoj proizvodnji zbog toga što moral podrazumijeva cjelovitu promjenu ličnosti i što se ne da positići diktatima i preporukama. Bez cjelovite promjene parcijalni uticaji imaju efekte koji polučuju znanosti u svom djelovanju na mase da se oslobode religije koja uprkos tome vlada masama naše planete. Ličnost se mora osloboditi bremena mitologija i mitomanija, nedopustivih predrasuda i mitoloških magli da bi mogla doživjeti svoj a ne tuđi moralno-etički preporod. U njenom nedostatku ni revolucionari nisu lišeni psihologije potrošačkog društva, niti manje zbunjeni procesom u kome su akteri proleter i milijarder, analfabeta i akademici, nacionaliste i internacionaliste, ateiste i teiste, egoiste i altruiste itd. u kome se bije bitka za ukidanje tih razlika i dekadentnih navika sa sumnjivim izgledom na konačnu pobjedu. Čak i da pojedine prevlade u sebi zaostalost, ostaje otvoreno pitanje mogućnosti poklapanja njegovih interesa sa interesima zajednice.

Prije svega mora se mijenjati odnos prema ljudskom radu priznanjem da je on pretpostavka svih ljudskih vrijednosti, pojava i promjena, jer, kako je već istaknuto, život i rad čovjeka su antropološki sinonimi: da bi bio ljudski, život ljudi mora proizilaziti iz njihova rada kojima treba da ga stvaraju i održavaju, jer u radu su njihove spoznanje i životne mogućnosti od čije realizacije bi morala zavisiti punina života ljudi i njihovo društveno važenje. Tada bi živjeli i važili shodno svom radu, a ne kao danas kada su većinom priznati i uz to bolje žive oni što zahvaljujući položaju koriste rezultate tuđeg rada. Pošto individualne mogućnosti ulaze u mogućnosti društva, to bi svaki njegov član trebao da ih radom, kroz koji izražava sposobnosti, pretvara u stvarnost a ne kao dosada. Međutim postavlja se pitanje koliko su društvene mogućnosti i mogućnosti svakog pojedinca kada se imaju u vidu zaposleni u različitim institucijama i bez poštivanja njihove sklonosti za određene djelatnosti, a da ne spominjem nezaposlene. Tek onda kada se ne budu mogle koristiti

društvene mogućnosti od strane onih koji ih nisu stvarali, biće onemogućena eksploatacija čoveka od čovjeka, što treba da počne sa ukidanjem privatnog vlasništva kao osnov klasne povijesti. Privatno vlasništvo, naime, uslovljavalo je ropski rad i bijedan život za jedne, a nerad i često udoban život za druge, odnosno omogućavalo preko političkih struktura da rezultati rada pripadnu onima koji ih nisu proizveli, a što treba da bude onemogućeno ukidanjem klasa i primjenom principa nagrađivanja prema radu mada ne i to da ljudi različito žive i važe. Sa radikalnom promjenom društvenih odnosa treba očekivati mijenjanje društvenih vrijednosti i subjektivnih uvjerenja koliko i suočavanje ljudi sa mogućnostima koje treba da realiziraju da bi dokazali svoje sposobnosti. Marx je vjerovao da će preuzimanjem obaveza ljudi stavljati na probu svoje sposobnosti i da će načinom izvršavanja tih obaveza dokazivati svoj karakter, a ne kao u klasnom društvu: visoko misliti o svojim sposobnostima bez obaveze da ih dokazuju. Rad treba da postane mjerilo vrijednosti, a ne kao dosada izvor bogaćenja jednih i siromašenja drugih.

Međutim individualni antagonizmi proizilaze iz dubljih osnova ljudskog bića, ali je teško utvrditi da li su ostatak prirodne sirovosti ljudi koja ih sprečava da spoznaju sebe i druge, ili posljedica pogrešne izgrađenosti njihova odnosa prema vrijednostima. Izvjesno je, naime, da lijencine ne poznaju svoje niti tuđe mogućnosti, ili pak svoje uveličavaju a tuđe umanjuju i kada ih priznaju. Stoviše, mnogi rade ono čime će se dopasti a ne ono čime bi bili od koristi sebi i drugima. U svakom slučaju, uz to što rade potrebno je da ljudi bolje poznaju svoje i tuđe mogućnosti da bi razumjeli život i svrhe koje u njemu treba da ostvare. S razlogom se mjeri njihov rast obuzdavanjem stihijnosti i usmjeravanjem višim ciljevima njihove djelatnosti i ponašanja. Upravo zato što ljudsko mora biti ostvareno radom volje, rad pripada ljudima onako kako im pripada vlastito tijelo, te je otuda pravo na rad primarno antropološko pravo čovjeka na ljudski život, odnosno njegova generička pretpostavka koje se ne može odreći koliko ni tijele ako hoće da bude čovjek. Otuda bilo da se sami odriču prava ili da ih nato drugi prisiljavaju, ljudi ne mogu izbjeći negativne konsekvence, kako je to uostalom pokazala Marxova analiza rada i kapitala u građanskom društvu. Tamo je rad postao alijeniranom djelatnošću na stvaranju roba, odnosno trud i muka ljudi koji zadovoljavaju najniže potrebe koliko i onih koji su postali robovi bogatstva. Lišivši ih izvornih veza, kapital je učinio ljude agentima stvari i ideja, a čitav društveni sistem — tvornicom alijenacije: rad

trošenjem radne snage radi svog povećanja, odnosno ljudske sposobnosti na mučenje tijela i mrcvarenje duha, a time ljudsku egzistenciju u besmišljavanje. Ljudska djelatnost postala je podložna stvaranju roba za tržište, a ljudi — robovi kapitala, osobito radnik doveden do ništavila, jer je vezan kapital kao pas za kolac, osuđen, ako je svestan svoje ništavne pozicije, da proklinje svoj egzistencijalni udes, što je upregao u rad tako malo njegovih sposobnosti, a osudio toliko njegovih želja na umiranje, što je sam pristajanjem na to, uvukao sebe u ljudsko propadanje zbog toga što radeći za buržuja radi protiv sebe kao čovjeka. Marx je nakon otrežnjenja radnika o tome očekivao njihov glas kao nenadmašni zov revolucije, odnosno glasove slivene u revolucionarni hor koji budi zaspale i obespravljene i poziva u borbu protiv zajedničkog zla da bi ljudi živjeli kao pravi ljudi. Takva revolucija nije nastupila, niti ima izgleda da tako masovna nastupi iako je puno učinjeno na stvaranju uslova koji bi trebali da omoguće stvaraocu da misli o svom stvaranju, misliocu da ostvaruje ono što planira, svima da dovedu sebe i svijet do novih mogućnosti, da kreativno učestvuju u stvaranju *humanuma* po čemu rad treba da dobije karakter stvaranja.

Marxova predviđanja revolucije nisu ostvarena iako su pojedini oblici socijalističke revolucije izvedeni, jer snage koje su ih stavile na dnevni red povijesti bile su historijski nepripremljene za epohalno djelo. Pritisnute ekonomskom i kulturnom zaostalošću, bez tradicije demokratizma, uz snažne otpore reakcije podržavane od reakcionarnih snaga svijeta, one su imale daleko više želja nego stvarnih mogućnosti da stvore društvo o kome je historija sanjala, ali i hrabrosti da usprkos tome tvrde da su stvorile takvo društvo. Opkoljene svijetom neprijateljski raspoloženim prema njima i njihovu djelu, one su ubrzo osjetile da moraju odvajati dobar dio svojih snaga i sredstava za odbranu novog sistema, posebno za naoružavanje armija, one najjače čak i atomskim naoružanjem, što nije prošlo ni bez pretenzije na arbitriranje niti moglo proći bez razočarenja malih naroda i pomračenja socijalističkog humanizma, ali ni bez unošenja novih opterećenja u njihove skromne društvene budžete i jalovih nadmetanja oko pravog i reviranog socijalizma u vrijeme kada se kapitalizam, povijesno osuđen na propadanje, neočekivano oporavlja pa su stvaraoci uslova za socijalizam doživjeli nove teškoće i iznenađenja. Sve to zaoštravala je i komplicirala ideološko-politička propaganda sa kojom je postalo jasno da ono sklonu slobodi nije slobodno u čitavom svom opsegu, štovoše, da ga na to tjera odsustvo

slobode i da se borba za slobodu očituje u velikom dijelu svijeta kao borba protiv slobode drugih. Odsustvom povijesne zrelosti i neophodnog dostojanstva može se objasniti što u svijetu imamo umjesto istinskog mira i izgradnje socijalizma stanje privremenog mira, umjesto pravde i slobode ugnjetavanje i obespravljanje čitavih naroda, što je dokaz da su ljudski život još uvijek više ugroženi od ljudi nego od zvijeri i štetočina. Istina, ideja socijalizma nije prestala da prožima progresivna previranja naše epohe kao povijesni novum i ma koliko išlo sporo i teško, njena realizacija još uvijek prevladava kretanje naprijed uz sve otpore koje mu priređuju reakcionarne snage starog svijeta. Premda ni u jednoj od zemalja revolucionarnog prevrata nije proletarijat sam preuzeo vlast kako je Marx očekivao, počeci povijesnog zaokreta ulijevali su više optimizma u konačnu pobjedu od svojih nastavaka ne samo zato što su umjesto *jednog* nastupili mnogi socijalizmi kao rjeći dokaz svoje nemogućnosti da usklade puste želje sa stvarnim mogućnostima. Utješno je to što svi uviđaju tu mogućnost i što nema sporova oko »pravog« socijalizma, kakvih je bilo ranije.

Međutim na epohalnost prevrata ukazuju kako prelazno ukidanje privatnog vlasništva u nekim društvima tako i počeci ljudskih promjena odnosa prema radu, su novi povijesni elementi koje nastoje osporiti neprijatelji socijalizma. Prvim momentom bila je u povijest unesena nova stvarnost o kojoj su mislili plemeni ljudi tokom čitave povijesti. Veličina tog poduhvata je u njegovoj mogućnosti da svojim humanizmom ispunji programe progresivnog ljudstva naše planete, što se ukidanjem privatnog vlasništva razaraju temelji klasnog društva i onemogućava eksploatacija čovjeka od čovjeka, dok rad pored istaknute sociološko-antropološke vrijednosti treba da postane planska djelatnost udruženih proizvođača, a time i negacija kapitala, jer umjesto *tržišnih ciljeva* treba da služi zadovoljavanju stvarnih potreba u razmjeni proizvoda slobodnih proizvođača i samoupravljača. Time bi novac gubio fetiški karakter zajedno sa nestajanjem gladi za kapitalom, one gladi koja je bila stimulus kapitalističkoj proizvodnji, a zadržavao funkciju sredstva razmjenjivanja ekvivalenata opredmećenog rada kada bi se kroz ekonomsko odlučivanje odvijala proces političkog oslobađanja zbog toga što povijest tu još naplaćuje svoj danak, a ne samo tamo gdje se pojavila *nova država* kao veliki kapitalist. Etatizam na jednoj i državni kapitalizam na drugoj strani postaju prelazni oblici iz kapitalizma u socijalizam, odnosno u državni kapitalizam. U prvom se ukidaju nasljedne funkcije i uvodi planiranje, započinje

nje proces negacije robne proizvodnje, a zadržava vjekovna podjela rada i njoj pridodaje totalna proletari-zacija, čega nema u drugom, ali nijedan ne uspijevaju razriješiti dijalektiku općih i individualnih interesa, s prednošću prvog u tome što stvara uslove za to, mada još nema pravog procesa oslobađanja čovjeka stvaranjem uslova za njegovo cjelovito i mnogostruko djelovanje, procesa širenja uvjeta za ljudskost, otvaranja prostora za djelovanje slobodne volje i mogućnosti nastupanja generičkog čovjeka kao nosioca društvenog procesa u bližoj perspektivi. Odgađa se snalaženje i razumijevanje čovjeka u onome što hoće uprkos nastojanjima da se proizvodnja i svijest o njoj nađu na istom mjestu bez čega proizvođenje ne može postati *ozavičavanje* (ethos) subjekta sa svojom biti ukidanjem njegove usamljenosti u zajednici iz koje je želio pobjeći i njegovim približavanjem cjelini, zasnovanoj na prevladanim klasnim ograničenostima, ozbiljavanjem jedinstva subjekt-objekta, teorije i prakse, povijesti i prirode.

Ozbiljavanje takve zajednice pretpostavlja djelovanje slobodnog subjekta koji bi pretvarao vrijeme u antropološko obitavanje (ethos). Pri tom treba razlikovati tradicionalno-utopijski ethos od ethosa povijesno-potencijalnog subjekta sa tendencijom stvaranja slobodnog vremna kao izraza stvaralačke sposobnosti ličnosti koja ne zazire od sopstva zbog toga što u protivnom ne bi imala po čemu biti niti bi se njena sloboda mogla iskazati kreacijom i obistinjavanjem svijeta. Tako iskazana praksa bi služila istini i slobodi koliko i ove inkarniranju vremena, sličnog vremenu kojim umjetnik raspolaze kada stvara umjetničko djelo. U njegovu događanju ostvarivao bi se antropološki smisao trajanja kao izraza subjekta, odnosno trajanje kao događanje prijelaza mogućeg u zbiljsko, tu bez mogućnosti da moguće postane zbiljsko ako nije humanističko. Ukoliko je ono samo formalno moguće, nedostaju mu pretpostavke za događanje, tj. za vremenovanje kojim biva zbiljsko. Naime, ako ideja nije objektivna, nemoguće je prevesti u zbilju, jer samo realno-moguće podliježe vremenovanju i izražavanju slobode, a to se opet tiče mijene svijeta. Ono što jest i ono što bi moglo biti fundiraju u ljudskoj svijesti kao nešto postojeće i nešto moguće koja postaju elementi procesa transformacije, ili na širem planu situacija koja se djelomično zatiče a djelomično stvara radom koji opet može biti mučenje i pobjeđivanje — oslobađanje. Aktivnost na pribavljanju sredstava za zadovoljenje potreba jest rad, a na otklanjanju opasnosti i pribavljanju slobode — rat, ali ne kao radnik ni kao ratnik čovjek još nije slobodan. Jer, kad god je htio to biti, morao se pobuniti protiv postojećeg

i u prirodi i u društvu, što je činilo slobodu pobunom čiji su nosioci postajali uzurpatori slobode svojih protivnika i tako svoju slobodu pretvarali u njihovu neslobodu, što je činilo da se sloboda i nesloboda pokazuju kao dvije strane istog društva.

Ljudsko bivstvovanje, međutim, pretpostavlja uzdizanje, jer zadovoljavanje jednih rađa nove potrebe, ostvarenje jednih uspostavljanje novih ciljeva, što implicira slobodu i slobodno vrijeme kojima se iskazuje ličnost. Odredivši vrijeme prostorom za ljudski razvoj Marx je vidio ljudsku bit unutar vremenskog događanja i ljudskih odnosa, a to implicira rad kao oblik svrshodnog ostvarivanja ciljeva u odnosu na koje je dokolica besciljno događanje koje ukida slobodu i objelodanjuje vladavinu alijenacije rada koliko i nedoraslost ličnosti.

Gubljenjem obilježja prisilne djelatnosti slobodni rad odvija se u modusu potvrđivanja slobodnog vremena te razumijevanja svega što otuda proizilazi; vrijeme bez rada predstavljalo bi samo ubogo trajanje i dosadu, a rad bez slobodnog vremena lišio bi čovjeka njegovih kreativnih mogućnosti, jer ono je onoliko slobodno koliko je prostor za ljudski razvoj, za ispoljavanje ličnosti i ljudskosti. S ukidanjem društvenih antagonizama rad treba da postane forma afirmacije ljudskih sposobnosti i vrlina, osobito porastom produktivnosti uz primjenu tehnologije koja i danas oslobađa golemu količinu vremena za slobodno djelovanje, a time i stvara uslove za ukidanje ljudskog ropstva i razvijanje kreativnog rada. Budući da »sloboda u ovoj oblasti može biti u tome da udruženi čovjek, udruženi proizvođači, racionalno urede svoju razmjenu materije s prirodom, da je dovedu pod svoju kontrolu, umjesto da ona njima gospodari kao neka slijepa sila, da ga vrše s najmanje utroška radne snage i pod uvjetima najdostojnijim i najadekvatnijim ljudskoj prirodi moći će društvo dospjeti na razinu koja mu je neophodna da učini vrijeme prostorom za svoj razvoj. Ono već sada ulazi u nezaobilazne teškoće koje su samo utoliko manje ukoliko zna da više ne luta, mada ne luta, mada je neizvjesno kada će ostaviti za sobom svoja ideološka lutanja. Prostor slobodnog vremena identičan je prostoru ethosa koji ne podnosi podjelu na slobodno i neslobodno vrijeme zato što umjesto klasnih antagonizama zahtijeva *solidarnost* u korist slobode i dostojanstva, te uvida da sudbina mnogih zavisi od svih kojima je potrebna sloboda u akciji. Tek tada će sloboda diktirati društvene naloge čije će izvršavanje značiti afirmaciju ljudske prirode i ujedno dokaz da je sloboda nemoguća bez kreativne ličnosti. Tamo gdje je sloboda

prisutna, potrebno je više slobodnog vremena koje se ne dijeli na radno i slobodno, što je ranije bilo uslovljeno prodajom radne snage. Kao što rad lišen prinude zadobiva karakter ozavičavanja tako i povijesno događanje uslovljeno njime gubi prirodu sudbinskog zbivanja i tako postaje nastajanje prirode za čovjeka, sve slobodnije od nesnošljivih pritisaka tiranije.

Prihvatiti društvenu zajednicu kao ethos, nešto je što pripada razvoju ljudske prirode na prevaziđenim klasnim antagonizmima i ideološkim jednostranostima, nešto što pripada i spoznaji i djelovanju. Umjesto stvarima i neodgovornim sanjama ljudi treba da se predaju aktivnostima kojima se afirmira dostojanstvo, uspostavlja prijateljski odnos prema čovjeku i prirodi. Dakako, to pretpostavlja više znanja i prisebnosti nego ih imaju ljudi na sadašnjem stupnju razvoja, dakle, onoga što će uticati na smanjenje besmislenih situacija u kojima su ljudi ispoljavali uz rijetka *herojstva* najviše surovosti. Samo savješću koja im je do tada nedostojala, ljudi će se odupirati apsurdnostima i uspostavljati harmoniju između sebe i sveta. Oslobođanjem miračnih sila, otkrivanjem njihovih uzroka i realizacijom progresivnih ideja, oni će biti u stanju da ispoljavaju više izvjesnosti, slobode i pravde, oblika oko kojih se milenijima lomio ljudski rod. Sloboda nekada uskraćivana jednima i zbog toga nedovoljna svima treba da postane mjera razvijene ljudskosti: ljudi će biti onoliko slobodni koliko ljudski djeluju i kako potvrđuju svoje ljudsko dostojanstvo. Takav rad treba da pruža više istine, ispoljava više slobode, sreće i dostojanstva nego je bilo moguće ranije, a kako ništa nije jednom zauvijek dato, te i druge vrijednosti trebaće svagda iznova zadobivati, održavati i dalje razvijati praksom kojom se uspostavlja objektivan odnos prema svijetu, stvaraju vrijednosti kojima pripadaju radost i sreća, a koje pretpostavljaju slobodu i ljubav, jer ono što se ne voli nije dostojno borbe, a još manje sposobno da izazove radost. Prema tome život bez ljubavi i radosti, slobode i dostojanstva bio bi što i vrijeme u kome se ništa ne zbiva, ili sreća bez sadržaja. Smisao svijeta mora se ogledati u smislu ljudskog života ne da bi se svijet potcjenjivao nego da bi čovjek bio čovjeku najviše biće.

**kadri
metaj**

**LUKAÇI
PËR LËVIZJEN
AVANGARDE
LETRARE**

— *Një meditim për Teorinë
e romanit
(Me rastin e njëqindvjetorit
të lindjes së Lukaçit)*

Me rastin e përvjetorit të këtillë, kur provohet të rezymohen rezultatet e veprimtarisë teorike të mendimtarëve të caktuar, të çdo referues shfaqet një dëshirë e ligjshme për t'i prezentuar ato qëndrime që i konsideron veçanërisht interesante ose karakteristike për veprimtarinë e gjerë, të cilën, në rastin konkret, e imponin vepra e Gjergj Lukaçit. Meqenëse rruga e zhvillimit mendor të Lukaçit është mjaft specifike, ngase cilësohet me pranimin dhe hedhjen e qëndrimeve të caktuara, në periudha të ndryshme, në literaturë shpesh herë ideja për Gjergj Lukaçin ka qenë më provokative se vetë Lukaçi. Një kontradiktë me tipare të mospajtimit midis autorit dhe veprës së shkruar nga ai, në këtë rast imponohet në mënyrë mjaft karakteristike në »Teorinë e romanit« rreth së cilës në vazhdim do të përpiqem të vijëzoi disa ide, në raport me veprën e tërësishme të këtij autori.

Biografia e pasur intelektuale e Lukaçit fillon shumë herët (në vitin 1902) përmes artikujsh, kronikash dhe esesh, të cilat flasin qartë për kureshtjen e hershme shpirtërore të tij. Shkrimet e tij të hershme, edhe pse janë mjaft dispersive, na mundësojnë që kur i qasemi veprës së këtij autori të përvijojmë natyrën e pikëpamjeve të tij estetike, atë natyrshmëri të pjekurisë

së tij intelektuale, e cila shihet që nga mënyra e receptimit të ideve filozofike të Zimelit, Diltajit e Bergsonit, përmes fenomenologjisë e deri te mënyra e përvetësimit të temave fundamentale, qëndrimeve dhe vizionit të Marksit mbi botën dhe fenomenin kulturor. Poqese veprës së këtij autori nuk i qasemi si një tërësie unike, e cila fillon dhe mbaron me problemet filozofike të artit dhe të kulturës, mund të ndodhë që të mos kuptohet nga brendësia si shumësi zgjidhjesh e problemesh që zhvillohen njëri nga tjetri, sipas logjikës dhe hovit të vet. Ose, thënë më mirë, në rastet e atilla, disa vepra të veçanta të tij do të kuptoheshin, siç ka ndodhur në një pjesë të literaturës, si shenja të jashtme të qëndrimeve spontane, si simptome pa kuptime autentike, që mund të kuptohen vetëm në raport me lëkundjet e jashtme shoqërore. Për arsyen e përmendur vepra e Lukaçit disi nganjëherë zëvendësohet me njëfarë miti për karrierën e tij.

Në parathënien e veprës së tij monumentale »Veçoritë e estetikës«, Lukaçi vetë flet për procesin e formimit të estetikës së tij, në ç'bazë lexuesi mund të krahasojë kualitativisht e kuantitativisht, atë që shikuar në aspektin kohor është në të vërtetë estetika e parë sistematike e marksizmit, ku filozofia e artit mbarshtrohet në mënyrë dialektike dhe konsekuente. Ndër të tjera, Lukaçi aty shkruan se rrugën e zhvillimit intelektual e ka filluar si kritik letrar dhe eseist, i cili në fillim kërkonte mbështetje teorike në estetikën e Kantit e më vonë edhe në atë të Hegelit. Në vitin 1911—12 sipas pohimit të tij, në Firencë Lukaçi përpilon planin e një estetike të mëvetësishme sistematike, aplikimit të së cilës i qaset menjëherë në Hajdelberg. Nga kjo parathënie mund të shihet se për çështjet e përmendura, në atë kohë Lukaçi filloi diskutimet me E. Bllahun, E. Lasken, Maks Veberin etj.

Shumica e interpretuesve të veprës së Lukaçit pajtohen se koncepti i tij estetik ka kaluar nëpër tri faza: prej orientimit fillestar modernist, të nxitur nga »lebensphilosophie«, përmes fenomenologjisë dhe neokantizmit, deri te Hegeli dhe Marksi. Lukaçi në fillim ishte para së gjithash i interesuar për piketimin kritik të atij mentaliteti kulturor, që e quante të mbyllur e provincial, por as në këtë rast ai nuk e harronte rëndësinë epokale të atyre vlerave poetike (si Adi, p.sh.), i cili letërsinë Hungareze e bëri të njohur e të pranuar në botë. Qysh në formën e dramës, mund të thuhet se për historinë e zhvillimit të dramës moderne, Lukaçi nisat nga përcaktimi i esencës së artit. Esenca e çdo arti është pakashumë e njëjtë: »një shpirt dëshiron që tjetri ta kuptojë, dëshiron që të tjerët të ndiejnë po atë që

ndien ai. Por ata kundërvihen: nuk dëshirojnë ose nuk mund të ndiejnë njësoj. Ata duhet të detyrohen; duhet të thyhet vullneti i tyre. I ashtuquajturi përjetim i veprës artistike gjithmonë është garë kërkesash, kurse efekti arrihet atëherë kur kërkesa artistike ta ketë mundur kërkesën time ...»¹.

Me lehtësi vërehet se veprat e tij të hershme në aspektin shpirtëror mbajnë vulën e djalërisë, se sipas gjuhës, stilit, zjarrit shpirtëror, janë të përjetuara në mënyrë intensive dhe përshkohen nga nevoja që të dendësohen maksimalisht. Si të këtilla ato është e pamundshme të vihen në të njëjtin rrafsh me disa shkrime të mëvonshme ku ai zjarr ia lëshon vendin analizës së qetë, pedante e të argumentuar. Periudha vijuese është ajo në të cilën idetë e Lukaçit shtrohen sipas një modeli Kantian, që do të thotë se orientimi kah Kanti në një fazë të zhvillimit mendor të Lukaçit është fakt i pakontestueshëm, por është çështje e hapur se a ia tha ai lamtumirën definitivisht në vitin 1914 epokës kantiane, duke u bërë hegeli, pozicion ky të cilin është dashur ta vërtetonte vepra që kemi në shqyrtim — »Teoria e romanit«.

Në kuadër të veprës së tërësishme të Lukaçit, Teoria e romanit është një ndër studimet më simptomatike. Ky studim edhe sot, pas shtatëdhjetë vjetësh, mund të lexohet dhe të kuptohet si grishje bashkëkohore për meditim, si një studim i hapur që hedh dritë në tërë konceptonin estetik të Lukaçit dhe ç'është edhe më me rëndësi, ajo flet për bazën e hershme filozofike të pikëpamjes së autorit. Sikundër është e ditur, Lukaçi i pati bërë një autokritikë pikëpamjes së tij teorike nga kjo vepër, duke dashur që personalitetin e vet ta largonte sa më shumë nga periudha kur kishte shkruar *Teorinë e romanit*, duke »zbluar« dobësitë e veprës së vet. Mirëpo, këtu ndodh e kundërta; *Teoria e romanit* në vend që të zbehet, të damkoset e të humbë vlerën, flet për fuqinë paradigmatiche të artit, për dobësinë e kohës dhe pjesërisht edhe të autorit. Se ndonjëherë t'i cilësojnë gabimisht veprat e tyre, nga të cilat madje dëshirojnë të distancohen. Ndërkaq, po të analizojmë me vëmendje disa elemente të vetëkritikës së Lukaçit, të cilat i lidh me rrethanat në të cilat ka shkruar *Teorinë e romanit*, ndoshta do të mund të flitej për një fiye dyshimi në motivet e vërteta të autorit për t'u distancuar nga ajo vepër e tij. Libri është shkruar në rrethanat e zhgënjimit për shkak të Luftës së Parë Botërore, sepse, siç shkruante ai, moment vendimtar për publikimin e Teo-

¹ Gj. Lukaç: Rani radovi, V. Maslesha — Sarajevë, 1982, f. 90.

risë së romanit ishte shpërthimi i luftës në vitin 1914 dhe qëndrimi që mbajti socialdemokracia ndaj luftës. »Qëndrimi im më intim — shkruante Lukaçi — globalisht ishte i zjarrtë, veçanërisht në fillim, në një konfrontim të dukshëm ndaj luftës, në fillim jo gjithaq i arsyetuar, por para së gjithash kundërshtim i asaj mahnitje luftarake»².

Një moment tjetër me rëndësi që lidhet me *Teorinë e romanit*, ka të bëjë me faktin se Lukaçi, duke shkruar gjurmëve filozofike të Hegelit dhe duke i aplikuar në mënyrë kritike parimet e analizës së tij estetike, përnjëherë ndodhet para ndikimit të fuqishëm të Kjerkegorit. Momenti që përmendëm më parë, lidhur me qëndrimin e inteligjencës së majtë ndaj socialdemokracisë dhe luftës, na sugjeron se *Teoria e romanit* të Lukaçit duhet të konsiderohet sa vepër estetike, aq edhe vepër e njëfar frymëzimi historiko-filozofik. Ndërsa momenti i dytë (ndikimi i Kjerkegorit) na bën të kuptojmë përse Lukaçi nuk e kuptonte në mënyrën hegeliane dhe as e shijonte realitetin që e rrethonte në atë kohë. Pikërisht ajo lidhje specifike e shqetësimit hegelian dhe ekzistencial, e rebelimit filozofik dhe e njohurisë së utopia filozofike nuk do t'i zgjidhë çështjet jetike të historisë, veprës së Lukaçit i jep vlerë unike. Si lloj i veçantë i literaturës filozofiko-letrare të angazhuar, ajo edhe sot është shembull për intelektualët. Këtë dimension të literaturës së angazhuar na e përkujton edhe shkrimi i Lukaçit »Ese për eseun«, ku thotë se çdo ese, si nëntitull, duhet të mbajë sintagmën: *Me rastin...*

Përveç kësaj cilësie, *Teoria e romanit* e Lukaçit përngja thellësia spekulative dhe rigoroziteti metodologjik, mund të krahasohet vetëm me veprën e vitit 1923 »Historia dhe vetëdija klasore«. Aty ai përveç tjerash shtron edhe pyetjen: në çmënyrë u përgjigjën format e caktuara letrare proceseve shoqërore. Studimet për dramën në kohën e tij do ta shtyjnë Lukaçin të meditojë edhe për romanin, në çfarë kushtesh u paraqit, si u zhvillua dhe a mund të qëndrojë edhe në kushtet e reja. Në studimin për dramën moderne, ai kishte arritur deri në përfundim se së bashku me forcat e tjera që e lëvizin dramën moderne, shfaqet edhe një: vlerësimi. Në dramën e re »nuk bien në konflikt vetëm pasionet, por edhe ideologjitë, botëkuptimet për botën«³. Me këtë fakt, skema e formës së shpirtit, e shqyrtuar në fillim në planin e dramaticitetit të pastër subjektiv, në kontekstin hegelian merr tjetër kuptim. Nën ndikimin e Hegelit, Lukaçi tash në *Teorinë e romanit*, do t'i

² Lukaçi: *Teorija romana*, V. Maslesha, 1968, f. 5.

³ Gj. L. Dusha i oblici, Nolit — Beograd, 1973, f. 283.

trajtojë problemet e formës letrare në rrafshin historik. Sikundër shihet nga parathënia, kjo vepër u shkrua në dimrin e vitit 1914, në kohën e epërsisë së plotë të filozofisë universitare dhe të përpjekjeve fare të rralla që filozofisë t'i kthehej dinjiteti i vërtetë. Teoria e romanit është shembull i qartë se Lukaçi nuk mundi të lirohej nga e vërteta dramatike se bota që e rrethon ishte faktikisht e përmbysur, atëherë ai u përpoq ta vëretetonte atë njohje në perspektivën e Hegelit përmes tri momenteve të transformimeve historike. Kultura klasike greke bëhet pikë nistore për çështjet estetike dhe për ato antropologjike. Stadi i parë që e përmend Lukaçi nga letërsia greke është ai i epit. Aty brenda apo përmbajtja ende është jetësisht imanente, kurse rrëfimi i mirfilltë, epik, është i mundshëm vetëm atëherë kur jeta e përditshme ende përjetohej si kuptimplotë dhe e kuptueshme deri në detajet më të imta.

Pas asaj utopie në të cilën esenca dhe jeta janë një, këto dy kategori fillojnë të ndahen, ndërsa epi si shprehje e unitetit të njimëntë të jetës dhe të esencës së asaj është i detyruar t'ia lëshojë vendin një forme letrare, që i përgjigjet asaj ndarjeje, e kjo është tragjedia. Në tragjedi, në të vërtetë, kuptimi dhe ekzistenca e përditshme janë në kundërshtim njëra me tjetrën: ato takohen mes tyre vetëm në çastet e krizave tragjike, kur heroi, në agoninë e vet, për një çast i bashkon, duke i mbajtur kështu kërkesat e veta absolute ndaj jetës, gjakimin e vet të fundit për kuptimin, madje edhe atëherë kur e zhduk ajo botë e jashtme e pakuptimtë, të cilën e mohon. Tragjedia, prandaj, më nuk paraqet kontinuitet, ajo tashmë organizohet vetëm rreth atyre çasteve të shfaqura të krizës, të cilat sipas strukturës vetjake janë të përkohshme dhe mashtruese. Kur të zhduken edhe këto, kur të ndahen përgjithnjë kuptimi dhe jeta, vjen stadi i tretë i artit grek, stadi i filozofisë platonike. Atëherë në botë, në të cilën materiali i jetës së përditshme është bërë tërësisht i pavlerë, esenca gjen shpëtim në mbretësinë e pastër intelektuale të ideve dhe bëhet praktikisht e porealizueshme, përveç në rastet kur shprehet përmes mitit. Nevoja e ngutshme por edhe e dhembshme për të dalë nga boshllëku i botës bashkëkohore, shndërrohet në utopinë e kthyer kah e kaluara, kah ajo periudhë e ndritshme në të cilën objektiviteti i historisë dhe subjektiviteti i individit, ligji dhe drejtësia, religjioni dhe arti duhet të ekzistojnë së bashku në një harmoni ideale. Drama që i jep formën e plotnisë së fuqishme totalitetit të qenies dhe që mund të kënaqet me abstraksione, shqyrtime për anët subjektive të njeriut, nuk do t'u ekspozohet plotësisht rreziqeve të procesit historik.

Epi, përkundrazi, shfaqet kur jeta humb drejtpeshimin. Romani që sipas Lukaçit, zë vendin e zbrazët që e lë epi, është shprehje e lirimit të njeriut në botën që tashmë ka mbetur pa pikëmbështetje. Çështja se ç'është romani dhe çka do të ndodhë me të në të ardhshmen, bëhet tashti çështje e fatit të njeriut. Romani, thotë Lukaçi, zbulon krizën e qytetërimit dhe të kulturës, prandaj na shtyn që në rrafshin teorik ta shtrojmë problemin e ardhmërisë së tyre.

Edhe pse pika nistore, si për Hegelin, si për Lukaçin është e përbashkët, pikërisht aty fillojnë edhe dallimet midis Lukaçit në *Teorinë e romanit* dhe të Hegelit në estetikën e tij. Përkundër faktit se Hegeli ua mëvesh grekëve meritën e madhe, ai e sheh historinë e artit dhe historinë në pëngjithësi si lëvizje spirale të frymës prej formave simbolike të lindjes, në të cilat fryma gjen shprehjen e vet përkatëse, fryma është e zënë dhe e robëruar nga materia, në format fantastike të hyjnive asire dhe egjiptase, përmes formave klasike greke, në të cilat fryma bazohet në figurën e pastër njerëzore e deri te arti romantik i botës bashkëkohore, në të cilin materia pak nga pak, bie, ndërsa fryma e pastër shprehet me anë të gjuhës. Hegeli padyshim e ka parandier se romani është zëvendësim modern i epit, përafërsisht në atë kuptim që e merr edhe Lukaçi. Mirëpo, për të sikundër është e ditur, përmbushja e artit nuk bie në asnjë formë artistike (prandaj as në roman) por në vetëkapërcimin e tij, në transformimin e artit në filozofi. Me fjalë tjera, atë që qenia njerëzore në fillim e ka projektuar naivisht në religjion e që pastaj e ka bërë të dukshme në krijimtarinë artistike, në fund me vetëdije të plotë e realizoi vetëm në filozofi. Lukaçi, për ndryshim nga Hegeli, thekson se mendimi i pastër nuk ka ndonjë vlerë absolute si presupozim i çdogjëje ekzistuese. Në rrafshin artistik, përkundrazi, për të gjë absolute është narracioni, kurse paraqitja e shkurtër hyrëse e stadi të artit grek, si pikë nistore e ka rrëfimin.

Vetëm epi mund të konsiderohet formë e pastër narrative: tragjedia është dramë, e kjo do të thotë se ajo paraqet vetëm çastet që nuk kanë të bëjnë me kontinuitetin narrativ, ndërsa në filozofi, natyrisht, dominimi i mendimit të pastër, nuk konsiderohet si virtyt, po filozofisë i shqiptohet dënimi pikërisht në bazë të përjashimit të narracionit si mundësi formale.

Nga tabani i mësipërm del ideja themelore e *Teorisë së romanit*: se romani si formë është përpjekje që në kohën moderne sërish të fitohet cilësia e narracionit epik, si pajtim i materies dhe i shpirtit, i jetës dhe esencës. Kujtoj se te ky problem pikërisht haset baza filozofike e teorisë estetike të Lukaçit dhe teoria e tij e romanit nuk është një studim me karakter thjesht letrar, por

para së gjithash filozofik. Romani sipas Lukaçit është zëvendësimi i epit, në ato kushte të reja kur epi është i pamundshëm: »ky është epi i botës prej të cilës zoti ka hequr dorë«. Në këto kushte, thotë Lukaçi, romani nuk është më formë e mbyllur ose e kushtëzuar me konvenca të ndërtuara, si tragjedia ose epi, po ai përngja struktura e vet është problematik, formë hibride, e cila duhet të zbulohet rishtazi, në çdo çast të zhvillimit të tij.

Lukaçi në këtë kuptim flet për kulturat e mbyllura: »Rrethi në të cilin grekët jetojnë metafizikisht është më i vogël nga yni. Për këtë shkak ne kurr nuk mund të paramendojmë se jetojmë në të; thënë më mirë, rrethi, mbylltësia e të cilit përbën esencën transcendentale të jetës së tyre, për ne është shprishur, ne nuk mund të marrim frymë në atë botë të mbyllur... Bota jonë është bërë pafundësisht e madhe dhe në çdo kënd më e pasur me dhurata e rrezeq në krahasim me botën greke, por ajo pasuri heq kuptimin pozitiv që e kishte jeta: totalitetin.⁴ Romani, si formë letrare, në kohën tonë zbulon krizën e qytetërimit e të kulturës dhe njëkohësisht na e përkujton nevojën, thotë Lukaçi që për këtë çështje të meditojmë më thellësisht. Në këtë pikë, mendimi i Lukaçit ndryshon esencialisht nga ai i Hegelit sa i përket romanit. Bota e çrregulluar, shkatërrimi i totalitetit, heroji problematik, përkatësisht i detyruar që sistematizohet të mendojë për veten dhe për botën që e rrethon — ishin të gjitha këto çështje aktuale me të cilat lidhej romani me kohën moderne. Hegeli konsideronte se në këtë aspekt i kishte pastruar logaritë me atë hero problematik, duke kritikuar ashpër ironinë romantike. Romani i cili fliste për shëmtinë e realitetit, ose që përshkohej nga përshkrimi prozaik i jetës, sipas tij do të duhej të tregonte ofrimin e fundit apo të mbarimit të artit, e kështu dalngadalë të hynte në kuadër të shkençës për t'ia lëshuar vendin filozofisë.

Lukaçi, si intelektual i angazhuar, ndiente gjithashu se po afrohej shkatërrimi, jo i artit, por i rregullimit të caktuar shoqëror përkatësisht i kapitalizmit. Romani, si shprehje e atij shkatërrimi nuk shprehte kontradiktat e artit, por më shumë të shoqërisë dhe të kulturës, me çfarë botëkuptimi ai i afrohej Kierkegarit. Mirëpo, sikundër do të shkruajë më vonë në vetëkritikën e tij, meqë nga Kierkegari të tjerët kanë marrë vetëm atë që është iracionale, Lukaçi përpqej që njeriun e përspektivë, ta inkadrojë në modelin e Hegelit, prandaj e zgjeroi një lloj të konfliktit romantik të individit të konfrontuar me botën e cila i duket e pakuptueshme. Kundërshtimi i barbarizmit të kapitalizmit, nga ana e tij, nuk përmban kurrfarë simpatie sikur te Tomas

⁴ Torija romana, f. 22—23.

Mani për »njeriun gjerman« dhe premiset e tij në të tashmen. Për këtë arsye me plot të drejtë mund të themi se *Teoria e romanit* nuk ka karakter të ruajtjes, të konservimit të ekzistueses, por të zhvillimit. Gjithësesi në bazë të një utopie plotësisht të pathemeltë dhe naive, me shpresë se nga shkatërrimi i kapitalizmit prej të cilit pastaj shfaqen gjithashtu kategori të shkapërderdhura të pajetë dhe armiqësore ndaj jetës, mund të burojë një jetë e natyrshme, meritore për njeriun.

Lukaçi, pra, është i mendimit se romani, me formën e vet autentike, zbulon absurditetin e botës, ngase vetë kuptimi i jetës është gjetur para dilemës së madhe, përkatësisht jeta në ato rrethana thotë Lukaçi, nuk kishte më kuptim, ndërsa artisti përmes personazheve të veta në roman, kot së koti përpiqet ta kthejë totalitetin. Në mungesë të totalitetit, bota e paraqitur në roman bie nëpër një varg rastësish, ndërsa inercioni dhe ngashërimi i shtërngojnë njerëzit dhe, në këtë kuptim, tjetërsimi bëhet tërë kryesore e krijimtarisë artistike. Në rrethana të tilla, Lukaçi thekson se romani është formë e energjisë apo e burrësisë, siç shprehet ai. Nga ky shkak, romani në mënyrën e vet e zbulon ekzistimin abstrakt të strukturave njerëzore (të ndara nga jeta) që kushtëzojnë ikjen në subjektivitet, duke zbuluar kështu jolidhshmërinë e botës ku subjekti dhe bota objektive nuk kanë rrënjë të përbashkët. Lukaçi shpreh mendim të thellë veçanërisht atëherë kur tërheq vërejtjen për karakteristikat etike-estetike të formës së romanit. Sipas tij, romani me këmbëngulje i kërkon shkaqet, të cilat mund ta arsyetojnë qeniesimin njerëzor në botën e sotme. Më në fund, pas gjurmimeve të shumta, e pjesërisht të kota, ai i gjen ato në krijimin e vetë formës. Këtë fenomen të formës si fenomen qendror në estetikën e tij, veçanërisht në periudhën e hershme të krijimtarisë së tij, Lukaçi e quante joharmoni metafizike. Kështu romani si përpjekje për t'i dhënë kuptim botës objektive, në një anë dhe përvojës njerëzore, në anën tjetër, gjithmonë është rezultat i vullnetit subjektiv, i hotinimisë subjektive. Uniteti i kërkuar nuk del nga vetë bota si në ep, por dija e romansierit përpiqet ta imponojë atë me forcë. Për këtë arsye, thotë Lukaçi, veprimtaria e romansierit gjithmonë realizohet në shënjë të asaj që romantikët gjermanë e quanin ironi, sepse ironinë romantike e karakterizon struktura në të cilën në vetë veprën shënjohet edhe prejardhja e saj subjektive, ku krijuesi e plotëson krijimin e vet me atë që rrëfen për vetveten.

Për këtë shkak, mund të thuhet se për Lukaçin piktura më e rëndësishme e jetës njerëzore nuk është heroi i romanit, sepse ai kurrë nuk arrin sukses në kërkimin e kuptimit, por vetë romansieri, i cili, duke treguar rrëfimin për mossuksesin, arrin sukses, sepse vetëm kri-

jimi i tij e paraqet atë pajtimin e përkohshëm të materies dhe të shpirtit drejt të cilit, kot së koti, synon heroi i tij. Në këtë kontekst duhet të shpjegohet edhe pikëpamja e tij »se veprimtaria krijuese e romansierit është misticizëm negativ i epokës pa zot«. Përndryshe ideja e mossuksesit si sukses në krijimtarinë letrare është ide qendrore një numër i mirë autorësh edhe sot. Atë e përsëriti para disa ditësh tekstualisht edhe shkrimtari çek në emigracion Jozef Shkvorecki, në intervistën dhënë »Danas«-it të Zagrebit. Edhe pse ai në intervistën e përmendur këtë ide e lidh me Zigmund Frojdin, ajo është ide burimore e Lukaçit nga *Teoria e romanit*. Sipas Lukaçit, përveç tjerash romani duhet të ketë domethënie etike. Qëllimi i fundit etik i jetës njerëzore është utopia, përkatësisht, bota në të cilën kuptimi dhe jeta prapë janë të pandashme, në të cilën njeriun dhe bota janë një. Mirëpo, një gjuhë e këtillë duket abstrakte dhe utopia nuk është ide por vizion. Prandaj, rrafshi i aktivitetit të gjithmbarshëm utopik nuk është mendim abstrakt por narracion konkret dhe romansierët e mëdhenj në vetë organizimin formal të stileve të tyre inkluadrojnë demonstrimin e problemit të utopisë.

Teoria e romanit, në kontekstin e veprimtarisë teorike të gjithmbarshme të Lukaçit, i takon periudhës paramarksiste, por megjithatë motivin e totalitetit të jetës si masë më e lartë e matjes së vlerës që është shprehur në këtë vepër, Lukaçi nuk e braktisi as më vonë. Në kontekste dhe forma të ndryshme, ai do t'i kthehet këtij problemi edhe në *Mëvetësia e estetikës*, ku problemi i totalitetit do të trajtohet si problem i jetës së përditshme. Ai nuk e humbi as motivin tjetër, motivin e varshmërisë së formës dijalektike nga dijalektika e përmbajtjes.

Këtu, sikundër u përmend më lart, gjendet motivi i përgjegjësisë etike të letërsisë po edhe më gjerë; të artit në përgjithësi. Përveç kësaj, duket se aktualiteti i veprës duhet të përcillet me një mirëkuptim adekuat ndaj pozitës së shkrimtarit në botën e sotme. Lukaçi më vonë e hodhi poshtë tezën ekstreme, e cila e përshkon teorinë e romanit, përkatësisht tezën sipas së cilës romani është gjini letrare që i përgjigjet vetëm »epokës së mëkatit«. Romani u dëshmuar në atë gjini ku iu përgjigj motoja e Maksim Gorkit »njeriu, sa madhërisht tingëllon«. Përveç kësaj, më vonë u desht të ndryshohej edhe vetë interpretimi i së kaluarës.

Po të përcjellim me kujdes zhvillimin mendor të Lukaçit, do të vërejmë se diku nga vitet tridhjetë, mendimi i tij pëson një ndryshim të rëndësishëm. Ai në fillim të viteve të tridhjeta niset në sulm kundër drejtimeve avangarde, duke e arsyetuar këtë me ontologjinë materialiste dhe me teorinë e realizmit. Ai në atë kohë zuri t'i harronte ose thjesht t'i injoronte vlerat dioni-

siane të asaj kryengritjeje në planin e artit, në të cilën në dhjetëvjetëshin e parë, të shekullit njëzet, edhe vetë mori pjesë aktivisht. Në njëfarë mënyre atë atmosferë të fillimit të shekullit tonë dhe raportin kryengritës të artit ndaj një gjendjeje të caktuar shoqërore, e dëshmon edhe *Teoria e romanit* si formë tipike e avangardizmit. Pikërisht aty i jepet përkrahje nga ana e Lukaçit një letërsie të hapur, në raport me kontradiktat e shumta dhe dilemat e hapura të ditëve tona, një letërsie të liruar nga konvencat e ditës. Përkundër kësaj pikëpamjeje të viteve katërmëdhjetë të shekullit tonë, Lukaçi, në veprën për realizmin, në vitin 1958, nuk është këmbëngulës në qëndrimet e kësaj kohe, edhe pse parimi i Lukaçit ka të bëjë me mohimin e botës nga artisti (botës së vjetër). Megjithatë ai e kritikoi »perspektivën e botës sipas modelit të shkrimtarëve avangardistë (prej Prustit, deri te Xhojsi, Kafka e Beketi), ngase janë fundosur në detin e pakënaqësisë, janë dyfishuar në vetë-shkatërrimin dhe në shkatërrimin e të tjerëve, në vetë-përbuzje dhe në përbuzjen e të tjerëve, në ngashërimë. Lukaçi u pajtua me ta se në atë mënyrë shprehnin realitetin shoqëror në shkatërrim, por jo edhe me faktin se të gjithë ata kanë ulur kokën para atij realiteti«. Prandaj, vizionin e tyre, sipas mendimit të Lukaçit nga vepra e përmendur, si vizion të botës së konfrontuar me humanizmin (dhe realizmin, duke qenë se ai është sinonim për humanizmin), duhet të sulmohet si njëfarë ngashërimi dekadent. Arsyetimi i Lukaçit mund të aprovohet pjesërisht lidhur me tendencat filozofike të atyre artistëve, por aspak lidhur me problemin e tjetërsimit të artit. Lukaçi me këtë rast, në emër të idesë së totalitetit, lë anash protestën e ashpër dhe ngritjen kundër tjetërsimit të botës së njeriut nga autorët e përmendur. Asnjëri nga artistët avangardistë nuk u kufizua vetëm në pikturimin e mjerimit njerëzor, por duke folur për të ata njëkohësisht marrin qëndrim të caktuar ndaj tij. Adorno me plot të drejtë kritikon disa qëndrime të improvizuara të Lukaçit, por njëkohësisht mund të thuhet se filozofia e letërsisë e Lukaçit është meritore për faktin se Kafka dhe Xhojsi çmohen në letërsi dhe se shkrimet sipërfaqësore avangarde dallohen nga veprat e njimendta të përfaqësuesve të atyre drejtimeve, veprat e të cilëve janë të mbrujtura me bukurinë e humanizmit.

Kur është fjala për idetë filozofike në *Teorinë e romanit*, veçmas për dimensionin avangardist të atyre pikëpamjeve, është interesante përpjekja e Lukaçit për të bërë një tipologji të formave romaneske. Romani i drejtuar kah bota, të cilin Lukaçi e quante roman të idealizmit abstrakt, duke pasur parasysh anën subjektive, e cila bazohet në përvojën njerëzore, ka për themel njëfarë mashtrimi optik.

Për heroin e tij është karakteristike një bindje e verbër dhe e palëkundshme se bota ka kuptim, një besim i paarsyetuar dhe obsesiv lidhur me suksesin e kërimit të tij dhe këtë sukses sot dhe këtu, me mundësi të plotë të pajtimit.

Ndaj një heroi të tillë, i cili për prototip e ka Don Kishotin, nuk është vështirë të shpjegohet rezistenca e dukshme e botës reale. Kjo ndodh në atë mënyrë që ai në asnjë rast nuk bie në kontakt me realitetin e jashtëm, por vetëm me atë vizion utopist të atij realiteti nga i cili niset. Ky fakt, sipas mendimit të Lukaçit, ndikon në formën e romanit, të thuash në mënyrë paradoksale, sepse romani i idealizmit abstrakt ofron një varg përjetimesh objektive dhe avanturash, por objektiviteti aty është vetëm rezultat i marrëzisë dhe i opsesionit subjektiv. »Heroi, në kuptim të plotë, ndien epërsinë e botës së jashtme, e cila i qëndron në anën tjetër, por ai, përkundër asaj modestie intime, mund të triumfojë në fund, sepse fuqia e tij më e dobët udhëhiqet nga fuqia më e lartë e botës për fitore, kështu që midis raporteve të forcave të paraqitura dhe atyre të vërteta, nuk ekziston vetëm pajtueshmëria e ndërsjellë, por fitoret dhe humbjet nuk konfrontohen me rendin botëror as në planin faktik as në atë normativ». ⁵ Don Kishoti ka mundur të shënohet në atë shoqëri ose në ato rrethana ku racionaliteti i shenjtë ende nuk qe ndarë plotësisht nga shikimi ose pikëpamja supersticioze dhe ritualistike e botës në mesjetë, ku marrëzia e Don Kishotit nuk ishte krejtësisht fantaste po, megjithatë, i përgjigjej një diçkaje reale në botën që e rrethonte. Ky çast i realitetit që është futur normalisht në roman në formë të ëndërrimeve dhe heroizmit në mënyrë që romani si tërësi më nuk është rrëfim spontan dhe i cekët si te tregimet e popullarizuara avanturistike por kritikë e vetë mundësisë së rrëfimit, kur rrëfimi bëhet i vetëdijshëm për vetveten.

Por nëse bota moderne bëhet gjithnjë më shenjtore, nëse gjithnjë më shumë dekompozohet ai tension nga i cili Don Kishoti e ka shterrë vitalitetin e vet, heronjtë e idealizmit abstrakt më nuk do të gjejnë arsyetim në çastin e tyre historik, po gjithnjë më tepër do të bëhen arbitrare. Nëse e përcjellim historikisht më tutje raportin ndërmjet vetëdijes historike dhe projektit, versionin përfundimtar të romanit të idealizmit abstrakt e gjejmë mbase te Balzaku, ngase këtu ky tip i romanit harxhohet si formë: realiteti i botës moderne më nuk ofron material përkatës për ndërtimin e tij.

⁵ Vep. e cit. 7. 72

Duke e përcjellë kështu historikisht zhvillimin e romanit si formë letrare, në përputhje me rrethanat shoqërore që e kushtëzojnë, Lukaçi mendon se në një moment të caktuar tipin e mësipërm narrativ e zëvendëson tipi tjetër, e ky është romani i dëshpërimit romantik. Në këtë tip romani poenta vihet mbi përjetimin subjektiv të heroit ose të shpirtit. Në këtë rast, subjekti e interpreton botën sipas vetëdijes së vet. Sipas Lukaçit, ngjashëm me tipin e parë të romanit, edhe ky tip, praktikisht është shfaqur, nga nevoja e raportit joadekuat midis shpirtit dhe qenies. Këtu shpirti është ekspozuar si një gjë më e gjerë nga fati që atij mund t'ia ofrojë jeta. Përderisa romanit të idealizmit abstrakt, vazhdimisht i kërcënohej rreziku që të zhbëhet nga një varg avanturash të zbrazëta dhe në fund të mbetet literaturë e pastër argëtuese, pa kurrfarë mbështetjeje, tipi i dytë i romanit, thotë Lukaçi, ka rrezik të bjerë në solipcizëm. Heroi i tij është hero tipik kontemplativ, në atë kuptim për të cilin Marks i fliste në Tezat mbi Fojerbahun, kur bënte fjalë për të metat e materializmit paramarksist. Historia e heroit të këtij tipi të romanit në çdo çast mund të shndërrohet në një gjë lirike e fragmentare, në një varg çastesh subjektive në të cilat vdirret narracioni i mirëfillt. Me këto pikëpamje, Lukaçi jep njëren nga vërejtjet më të vlefshme lidhur me ndërtimin e brendshëm të romanit si formë letrare. Numri i autorëve që mendojnë se Lukaçi në këtë mënyrë e anticipoi gjithë orientimin e romanit modern nuk është i vogël, e këtë dihet se Lukaçi e bëri në vitin 1914, domethënë atëherë kur sapo u shfaq romani modern. Sipas tij, derisa në formën e mëhershme realiteti ishte në rend të parë hapësinor, ndërsa përjetimi i tij nga ana e heroit mernte formën e një varg avanturash dhe bredhesh nëpër hapësirë, në tipin e dytë të romanit mënyrë kryesore e ekzistimit të realitetit do të jetë koha. Mund të themi se atë kapërcim me theks metafizik, në literaturë e realizuan shembujt më të ndritshëm të formës së re sikundër është »Edukata sentimentale« e Floberit me të cilën i iket poezisë së pastër statike dhe i çilet rruga ndonjë lloji tjetër të narracionit të mirëfillt. Për ndryshim nga tipi i parë, tash heroit kontemplativ sërish mund të veprojë, jeta e tij mund të rrëfëhet si tregim, por ajo veprimtari tash është veprimtari në kohë, shpresë apo kujtim, varësisht se a drejtohet kah e ardhshmja apo kah e kaluara. Romani tash prapë mund të shprehë një unitet të kuptimit dhe të jetës, por ai unitet ngjet vetëm në të kaluarën, të cilën dikush mund ta kujtojë si gjë që ka ndodhur. Në këtë mënyrë heroit që u falet kujtimeve i ngjet në njëfarëdore vetë romansierit: për njerin dhe për tjetrin koha është e dykuptimshme, është fuqia që dhuron jetën dhe që e shkatërron kur i teket ta bëjë këtë. Sipas Lukaçit

koha është jopërputhshmëria më e madhe midis idesë dhe realitetit: nxitja e kohës si përhershshmëri. Pamundësia më e thellë e subjektit që të dëshmohej, e cila edhe e perul më së shumti, del nga luftërat e kota kundër strukturave të ideve të deplasuara dhe njerëzve që i përfaqësojnë, që ajo qenie e pakapshme, e paparë — e lëvizshme ia merr çdo gjë duke ia imponuar përmbajtjet e huaja. Nga kjo del se vetëm forma e idesë transcendente, romanit ia merr një varg parimesh të veta konstitutive, ose siç shprehet Lukaçi, ia merr përhershshmërinë bergsoniane. Në jetën e heroit, pra, koha është njikohësisht përhershshmëri dhe kalueshmëri, në të cilën bazohet dendësia narrative.

Uniteti i madh kohor që përthekon ky tip romani dhe që i zbërthen në gjenerata duke ua ndarë aktet e tyre një kompleksi historiko-social, nuk është kuptim abstrakt, unitet mendor i konstruktuar më vonë, sikundër është uniteti i tërësisë së »Komedisë njerëzore«, por diçka ekzistenciale sipas vetes dhe për vete, kontinuitet konkret dhe organik. Sipas Lukaçit rreziku kryesor për romanin e dëshpërimit romantik është ajo thyerje, joformësim për shkak të pamundësisë që të zotërohet koha mjaft e fortë, ekzistenca e së cilës është tepër e vështirë.

Lidhur me përpjekjen për të bërë një tipologji të formave të romanit, Lukaçi, përveç tipeve të përmendura të narracionit, prezenton edhe përpjekjet e sintezës së *Vilhelm Mejsterit* të Gëtës dhe të romaneve të Tolstoit. Edhe në këtë rast, problemi kryesor që paraqitet është raporti midis subjektives dhe objektives: në rastin e parë, heroi që është i vërejtshëm në mënyrë relativisht pasive, tipi romantik, në fund zbulon botën e jashtme ose realitetin i cili ka kuptim. Me fjalë të tjera, ai është mjedisi shoqëror i cili më nuk i kundërvihet individit, por, thjesht, i ofron mundësinë që të dëshmojë afinitetin e vet dhe mundësitë e veta, pra, ajo është bota në të cilën nuk ekzistojnë institucionet e tjetërsuara.

Mirëpo, Lukaçi do të zbulojë në fund se rezistenca fanitëse e romaneve të Gëtës është rezultat i dhunës dhe se pajtueshmëria e sipërpërmendur, e bazuar në procedurën artistike, në drejtim të përmbushjes së së dëshirës: utopia nuk është e arritshme konkretisht radhë pas radhë, por rend i vënë arbitrar në fund të librit, fundi i të cilit gjithsesi, e ndryshon fillimin. Në këtë kontekst autori nënvizon: »*Vilhelm Mejsteri*« si në aspektin estetik si në atë historiko-filozofik, zë vend qendror midis dy tipave të përmendur të formësimit: temë e tij është pajtimi i individumit problematik, i cili, megjithatë, nuk lejon që imponimi të ngrihet në atë nivel të kuptimit dhe të mos ekzistojë si në të gjitha problemet vendimtare të formave të mëdha një art aq i madh i mjeshtërisë dhe i pjekurisë së formësimit, e

cila do të mund të vinte urë në këtë pakuptimësi. Tolstoi në këtë kontekst, sipas Lukaçit, kishte përparësi për arsye se në situatën e tij historike ekzistonte një element i cili i mungonte përvojës së romansierëve evropërendimorë: prania e vetë natyrës që jep mundësinë e përshkrimit të botës së jashtme të gjinisë tjetër të opozicionit të romansierit të përtëritur nga fortësia. Por edhe këtu ajo dendësi është e pasigurt, sepse nuk bazohet në ndonjë narracion të realizuar e të plotë të kategorisë natyrë, por vetëm në shkëndijimet lirike që tregojnë se çfarë do të mund të ishte ajo jetë.

Lukaçi në fund do të thotë për veprën e vet se paraqet për transformimin e romanit në ep nuk është dëshira e romansierit, por ndryshimi i shoqërisë dhe i botës së tij. Epi i ri, shkruan ai, nuk mund të shfaqet përderisa vetë bota të mos transformohet dhe të mos rilindet. »Vetëm atëherë detyrë e një interpretimi historiko-filozofik mund të jetë që të na kumtojë se a përpikemi ne me të vërtetë të heqim dorë nga gjendja përplot mëkate, ose shpresat e kota vetëm e përsërisin ardhjen e së resë«.⁶ Mund të themi se nëse autori i teorisë së romanit veprën e vet e përfundon me një vështrim të shkurtër për veprën e Dostojevskit, duke paraqitur një botë të re e duke parashtruar pyetje për formën e re, ose duke e problematizuar atë, dëshmon se ajo vetëm sot hapet para, çdonjërit që mungesat e saj teorike i sheh në dritën e vlerave të njimendta filozofike, të veprës së Lukaçit. Se njëmend Lukaçi ishte njohës i mirë i formave të literaturës, mund të bindemi, nga teoria e romanit edhe nga esetë e tij të shumta, që nga periudha e rinisë e deri te ato për Balzakun, Stendalin, Dostojevskin, për letërsinë gjermane etj.

⁶ Vepra e cituar, f. 116.

dragoljub
živković

**LUKAČ — VELIKAN
MARKSISTIČKE
FILOZOFIJE
XX VEKA**

»Prava je alternativa
ili staljinizam ili socijalistička
demokratija«.

Lukač

Pored Marksa, Engelsa i Lenjina, ne postoji ni jedan drugi mislilac marksističke orijentacije koji je više dela napisao (oko 900 jedinica) i, istovremeno, o čijem delu i životu se toliko pisalo u našem veku (preko 1000 radova). Taj golemi opus sam po sebi govori o kakvom se misaonom gigantu radi. Stoga je svaki novi pokušaj pisanja o Lukaču i njegovom delu samo nastojanje rekapitulacije i podsećanja na doslednog predstavnika marksističke metode mišljenja povodom stogodišnjice njegovog rođenja.

Kad se posebno ističe *marksistička metoda mišljenja*, kao bitna odrednica Lukačevog misaonog rada, kao crvena nit koja spaja i prožima celokupno Lukačevo delo, bez obzira na njegovu stvarnu kontraverznost, onda se zapravo hoće reći da su *kritičnost i samokritičnost*, iz samih filozofskih dubina promišljanja, bitna karakteristika celokupnog Lukačevog delovanja. U tome je Lukač dosledan nastavljac Marksovog misaonog horizonta.

Mnogobrojni radovi, u svetu i kod nas, koji nastoje rasvetliti Lukačevo delo u celini i parcijalno, ne čine to uvek na dosledan način. Pre svega mislim na to što se ne polazi sa pozicije samog dela, iz njegovih vlastitih misaonih struktura i horizonata, dakle ne iznutra nego

spolja, pri čemu se Lukaču pridaje i ono što sa njegovim stvarnim delom nema ničeg zajedničkog. Pored toga nemoguće je autentično i dosledno razumeti Lukačevo delo ako se ne pojmi sam neposredan život Lukača, odnosno društveno-istorijska situacija u kojoj i o kojoj nastaju njegova mnogobrojna dela. Samo sa te celovite pozicije može se suvislo reći da je Lukačevo delo u celini filozofsko-kritička misaona kvintesencija svoga vremena, osnovnih društvenih strujanja na planu razvoja socijalističkih revolucija. Dakle, socijalizam i revolucija radničke klase su ostale njegove osnovne teme, pa čak i onda kada se prividno radilo o čisto estetičkim pitanjima.

Lukačeva kritičnost je rođena u utrobi buržoaskog društva, a nastavljena i dograđivana sve do njegove smrti. To najbolje dokazuje da je Lukač kroz sve promene, transformacije, misaone lomove, ostajao u nečemu do kraja dosledan. Zapravo, svi istinski mislioci, kojima je kritičnost osnovna polazna i završna forma mišljenja, nužno moraju biti kritični pre svega prema sebi i svom delu, pa, dakle, i neprestano menjati, dograđivati, vraćati se nazad, napuštati i na taj način izgrađivati svoje misaone horizonte. Samo epigoni, reproduktivci, misaoni beskičmenjaci i poltroni mogu vazda ostati pri jednom pa i kada je čitava stvarnost suprotna tome. To je bit dogmatskog mišljenja. Neprestano tragati za istinom, probijati se misaono do skrivenih struktura neke pojave, brodit i na talasima njene procesualnosti, nužno zahteva i stalnu promenu mišljenja. Tu se svakako ne radi o modelu mišljenja koje zapravo ništa i ne promišlja već prosjači po tuđim mislima, priklanjajući se čas jednim čas drugim, već prema tome šta u datom momentu izgleda lakše, korisnije i politički mudrije.

Za Lukača se može reći da mu je filozofska misao vazda bila na tragu istine o bitnim pitanjima revolucije radničke klase. Pa i onda kada je ta dinamika misli odzvanjala očiglednim protivurečnostima, kontroverzama ili čak zabludama, u dubini njenog jezgra čvrsto stoluje briga o onom što je za datu pojavu suštinsko.

Mnogi istraživači Lukačevog dela, polazeći od veoma različitih kriterija, pravili su različite periodizacije, razdoblja ili podele tog golemog misaonog opusa. Neki smatraju da postoji »mladi« i »stari« ili »zreli« Lukač, drugi tvrde da se ne može prihvatiti nikakva periodizacija jer »se radi o jednom kontinuitetu misaonog razvoja«, treći ipak smatraju da postoje četiri razdoblja tzv. misaone biografije Lukače, ali koja su međusobno povezana, itd.

Sve te i mnoge druge podele imaju daleko više metodološki značaj. Naime, one su gotovo nužne radi proučavanja dela ovog izuzetnog mislioca čiji je stvara-

lačko razdoblje relativno dugo trajalo. Sa horizonta celokupne delatnosti Lukača može se, čini nam se, prihvatiti uslovno stav da postoje četiri »razdoblja« Lukačevog rada.

Prvi period se odigravao od samog početka Lukačevog javnog misaonog angažovanja (1910.) i traje do Oktobarske revolucije. U njemu su nastala sledeća dela: Duša i oblici, Hajdelbreška estetika, Istorija razvitka moderne drame, Estetička kultura, Teorija romana, itd. Za ovaj period je veoma karakteristična Lukačeva veza sa tzv. neokantovstvom. Naime, Lukač je svoj stvaralački nemir započeo graditi pod uticajem mađarskog pesnika Endre Adija, zatim poznatih sociologa i filozofa Diltaja, Zimela, Vebera, Laska, Bloha, Tomasa Mora, Pol Ćrnsta, itd. Ono što posebno krase taj period Lukačevog stvaralaštva je izrastanje jednog moćnog kritičara buržoaske kulture. Ako znamo da je i sam Lukač poticao iz veoma bogate bankarske jevrejsko-mađarske porodice, onda se može reći da se snjim odigravalo nešto slično kao i sa Engelsom.

Poznata grupa Lukačevih učenika (ili tzv. budimpeštanska filozofska škola), A. Heller, F. Feher, G. Markus itd. (koji sada žive u Australiji), u tom prvom periodu Lukača vide kao »romantičnog antikapitalističkog intelektualca, koji očajnički pokušava da izađe iz »grobnice mrtve unutrašnjosti« koju predstavlja kapitalizam«.

Nešto preciznije o tome periodu govori Georg Markus: »Čitav Lukačev predmarksistički period označava stalnu borbu da se dođe do jasne pojmovne dijagnoze ovih protivurečnosti, ove »krize«, kako bismo uz pomoć teorije otkrili puteve kojima se iz njih može izaći, ili bar ustanoviti norme ispravnog ljudskog ponašanja, koje bi bilo primereno borbi protiv njih«.¹

Da se zaista radilo o kriznoj situaciji i nastojanju Lukača da u njoj potraži smisao života, govori i sam Lukač u delu Duša i oblici: »Život je anarhija svetlotamnog: nikad se ništa u njemu ne ispuni niti išta dođe do kraja; uvek se novi glasovi, zbunjujući, umešaju u hor onih što su već ranije zvučali. Sve se sliva i stapa, bez prepreka, u nečistoj mešavini; sve se razara i razbija, nikad ništa ne procveta do stvarnog života. Živeti: to je moći iživljavati nešto. Živeti: nikad se ne izivi nešto sasvim i potpuno. Život je najnestvarnije i najmanje živo od sveg bivstvovanja koje se uopšte može zamisliti...«.² To je misaona slika buržoaskog društva početka XX veka kako ga doživljava Lukač. No već u delu Teorija romana, Lukač kao kroz maglu, nazire radničku revoluciju u Rusiji kao materijalnu snagu ko-

¹ Č. Marksistička misao, 6/85, str. 100

² Duša i oblici: Beograd 1973., str. 229

jom će se prevladati kriza buržoaskog društva i buržoaske kulture. Pod uticajem Zimela i Vebera on to prevladavanje vidi kroz »superiorne pojedince« XX veka.

Kriza kapitalizma kulminira u I svetskom ratu. Njegova pojava ima ogroman značaj na razvoj nove (druge) faze Lukačevog misaonog i ljudski neposrednog angažovanja. Oktobarska revolucija u Rusiji, buržoaska revolucija u Mađarskoj i Nemačkoj, sa pokušajima prevlasti radničke klase, na sasvim nov način formiraju Lukačevu svest. Tada nastaju nova dela sa veoma aktuelnom problematikom: Lenjin i lenjinizam, Istorija i klasna svest, Lenjin-studije o povezanosti njegove misli, Mozes Hes i problemi idealističke dijalektike, itd. Taj period će potrajati sve do 30-tih godina XX veka.

Prvi svetski rat ne samo da pojačava Lukačev prezir prema buržoaskim institucijama, ideologijama i društvenim silama, koje su očigledno vodile u svetsku katastrofu, već i porađa nadu u potpuno oslobađanje čoveka. Lukač se priključuje komunističkom pokretu i ostaje mu odan do kraja života. Smatra da je njegovo »postajanje komunistom najveća promena ili rezultat razvoja« u njegovom životu. Tek će kasnije tu radikalnu transformaciju bliže objasniti u Autobiografiji, koju nije dovršio, sledećim rečima: »Imperijalistički (I) rat je izazvao duboku krizu u mom celokupnom pogledu na svet; to se prvo ispoljilo u građansko-pacifističko odbacivanje rata, u formi pesimističke kritike građanske kulture i samo je, u drugom delu rata, pod uticajem ruske revolucije i tekstova Rose Luksemburg dobilo politički karakter. Moje suprotstavljanje poretku je sve više jačalo, počeo sam da tražim kontakt s levo orijentisanim radikalnim krugovima. U ovoj razvojnoj fazi me je zatekla mađarska buržoaska revolucija (1918.). Njena naoko laka pobeda, rušenje Habsburške monarhije u Mađarskoj, naoko bez prolivanja krvi, pobudila je u meni iluziju da i nadalje put do pune pobede demokratije i do pobede socijalizma može da se ostvari bez nasilja. Ali su me već događaji koji su se zbili u prvim nedeljama građanske demokratije, naročito njena nesposobnost da se brani od reakcije koja se sve snažnije organizovala, brzo doveli pameti. Odlazio sam na sastanke tada osnovane KPM, čitao njene novine i časopise, naročito Lenjinovu knjigu Država i revolucija koja je tada postala pristupačna na nemačkom jeziku. Pod uticajem ovih događaja i literature uvideo sam da samo komunisti mogu naći izlaz iz date situacije, da su samo oni dovoljno odlučni da ovaj put i pređu. Nakon ovih razmišljanja pristupio sam KPM novembra 1918. godine«.³

³ Č. Kulturni radnik: 2/85, str. 112

Dakle, u toj velikoj nadi »da samo komunisti mogu naći izlaz iz krizne situacije« Lukač se do kraja predaje idejama komunizma. Oktobarska revolucija i Lenjin nisu samo za Lukača predstavljali novu zoru novoga, humanijeg sveta. Otuda nije ništa neobično i neprirodno što je i on u Lenjinu video »najvećeg mislioca koga je dao revolucionarni radnički pokret posle Marksa«, zato što je upravo on »okom genija, već na mestu i u trenutku svog prvog delovanja sagledao osnovni problem našeg doba: revoluciju koja se bliži«. ⁴ Lenjin je za Lukača mislilac koji neprestano teoriju proverava i dokazuje praksom, i praktičar koji neprestano misli.

Bezgranično oduševljenje prema Lenjinovom delu i Oktobarskoj revoluciji, spram kapitalizma i beznada imperijalističkog rata, postaće temelj Lukačevih razumevanja, odobravanja, pa čak i pristajanja kasnije uz Staljina. Lenjinova senka Staljina, kao njegovog legitimnog naslednika, će dovesti u poziciju Lukača da i Staljina. Lenjinova senka Staljina, kao njegovog legitimnog duboku brazdu u Lukačevom životu. Naime, kao što je i sam staljinizam doživljavao duboke moralne, političke i socijalne krize, duboke padove u ponore tiranije, anti-humanizma i surove represije nad milionima radnika, intelektualaca i revolucionara, nešto slično ali na ličnom planu, doživljava i Lukač. To se snažno oseća kako na njegovom teorijskom tako i na životnom planu. Stoga su u pravu oni koji smatraju da je Lukačevo delo, zajedno sa životom, »verno ogledalo« jednog vremena u razvoju međunarodnog radničkog pokreta.

Upravo u ovom periodu odanosti Oktobru, Mađarskoj revoluciji, Lenjinu, nastaje njegovo, po mnogim kritičarima i poznavacima Lukačevog rada, najbolje delo Istorija i klasna svest. Sve kvalifikovane analize toga dela smatraju da se radi o izuzetnom delu primenjene Marksove metode mišljenja, o dijalektičkom shvatanju ljudske istorije i radničke klase. Sam Lukač u prvom Predgovoru ovog dela tvrdi da je njegov zadatak bio da »bit Marksove metode ispravno razumije i ispravno primjeni a ne u bilo kom smislu poboljša«. ⁵ »Primenjujući« na krajnje stvaralački način, Marksovu metodu mišljenja, Lukač se u tom delu bavi temeljnim pitanjima koja su tada potresala svet: problemom biti marksizma, problemom klasne svesti i revolucije, odnosa revolucije i postvarenja, problemom stajališta proletarijata, njegove avangarde, pitanjem i suštinom raznih odstupanja od autentične Marksove metode promišlja-

⁴ Lukač. Lenjin, BIGZ 1977, str. 7—10

⁵ Lukač: Povijest i klasna svijest; Naprijed Zagreb 1970, str. 5.

nja, itd. Nema sumnje da je Lukač u obradi ovih pitanja bio pod snažnim uticajem ne samo Marksovih već i Hegelovih ideja. Neki analitičari stoga smatraju da je Lukač u ovom delu koncipirao jednu utopijsko klasnu svest, odnosno da njegov pojam »klasne svesti« ima mnoge podudarnosti sa Hegelovim Apsolutnim duhom.

Kada se Lukač u procesu »samokritike« gotovo odrekao ovog dela, mnogi su videli u tome njegov intelektualni i moralni pad, njegovo konačno pristupanje marksizmu staljinističkog modela. Međutim, svaka objektivna analiza ne samo karaktera Lukačeve »samokritike«, već i samog dela, njegovih kategorija i suštinskih zaključaka, mora uvažiti mnoge Lukačeve primedbe. Pa i pored toga ovo Lukačevo delo ostaje kao jedna od najvećeg studija o Marksističkoj dijalektici napisana u našem veku.

Lukačev izraziti kritički duh prema ortodoksno-dogmatskim strujama u marksizmu, osećanje potrebe da daleko više i daleko dublje razvije Marksovu filozofiju i dijalektiku nego što su to, na primer uradili Lenjin i Plehanov, osećao se i prema praksi socijalizma kojeg su inaugurirali boljševici i Lenjin. Naime, oduševljenje i nada koju je nosila sa sobom Oktobarska revolucija a zatim i socijalizam izgrađivan nakon političke pobede radničko-seljačke klase, nije i kod Lukača stvorilo osećanje utopije i iluzije da je time sve rešeno. U članku koji je u to vreme napisan ali koji je iz vrlo razumljivih razloga tek puno godina kasnije objavljen, Lukač kaže: »Iz toga da će oslobađanje proletarijata ukinuti kapitalističko klasno ugnjetavanje *isto toliko malo sledi ukidanje svakog klasnog ugnjetavanja*, kao što to nije sledilo ni iz pobedonosnog okončanja borbi za slobodu građanske klase... Budući da pobeda proletarijata nosi sa sobom oslobađanje i poslednje ugnjetene klase ona je nužno *pretpostavka* da se to ne desi već da nastupa epoha istinske slobode, koja uopšte ne poznaje ugnjetene i ugnjetače. *Ali samo pretpostavka, samo negativum*. Da bi se stvarno ukinula svako klasno ugnjetavanje nužno je postojanje htenja za ovim poretkom sveta... htenja za demokratskim poretkom sveta«. ⁶ Za razliku od Lukača mnogi revolucionari nisu znali tu elementarnu činjenicu da ukidanje kapitalističke eksploatacije nije i ukidanje svake eksploatacije, da je pobeda radničke klase nad buržoaskom klasom samo pretpostavka svake eksploatacije i uvod, odnosno put u epohu istinske slobode. Zbog te utopije o završenom i savršenom socijalizmu samom političkom pobedom radničke

⁶ Kulturni radnik, 2/85, str. 39

klase, nije temeljno razrađena borba protiv eksploatacije unutar samog socijalizma, i nije razvijena teorija i praksa protiv svakog ugnjetavanja za račun istinske slobode. Naprotiv, došlo je do pojave i opravdanja i nasilja i ugnjetavanja, i ugrožavanja ljudskih sloboda, svakako u različitim sredinama na različit način. Tako je i socijalizam istakao staro pitanje: može li se rđavim, nehumanim, brutalnim sredstvima izgrađivati humano društvo? Ne tako mali broj marksista smatra da je to nemoguće.

Učestvujući veoma aktivno u Mađarskoj revoluciji, u radu II Internacionale, u svetskim dramama najave i tokova Drugog svetskog rata, Lukač o svemu tome ostavlja duboke misaone tragove. Za naše vreme je posebno interesantno kako Lukač objašnjava krah II Internacionale pod naletom imperijalizma i Drugog svetskog rata. »Partije Druge internacionale«, kaže Lukač, »prirodno su se mogle pozivati na riječi Komunističkog manifesta da je »borba proletarijata protiv buržoazije po svom obliku najprije nacionalna«. Međutim, i ovde je oblik nadvladao sadržaj (koji po Marksu nikad ne može postati nacionalni) i ostali su kod toga i u fazi klasne borbe pa i kad je onaj naglašen najprije« za oblik izgubio svoju vrijednost. Naime, nacija je ideološki izraz za određeni stupanj kapitalističkog razvoja (rani kapitalizam)... Razvijen kapitalizam je već internacionalan ali ne radničkog tipa... »Nacionalna« podela sveta nije ništa drugo nego prijelazni oblik kapitalističkog razvoja... Nepознаvajući i nepriznavajući (ovo) partije Druge internacionale su zahtevale »konsolidaciju« tj. vraćanje natrag u nacionalne države, koja je već i u predratno vreme bila preživjela.

Ovo stajalište omogućuje da se shvati zbog čega Druga internacionala nikad nije mogla nadrastiti papirnatu stvarnost. Ujedinjenje proletarijata za nju je bilo samo »međusobna simpatija« nacionalnih radništava koja su u prvom redu bila »nacionalna«, pa su tek onda — ako je bilo moguće i u mjeri u kojoj je bilo moguće — »potpomagati« jedna drugu. Stoga se Druga internacionala sve više morala ograničavati na puke zaključke i »manifestacije« i sve je više postojala dekoracija uglavnom ograničena na kongrese i druge slične sastanke. Kako joj nije uspjelo da misli o internacionalnoj solidarnosti proletarijata uzdigne iznad nacionalnih podjela i pretvori ih u djela, morala je propasti u krizi imperijalističkog nacionalizma, u svjetskom ratu.⁷ Ne možemo se lako oteti ustisku da ideolozi »nacionalnih« ko-

⁷ Kulturni radnik, 2/85, str. 53—54

munističkih partija i radništva nisu i danas u svetu i našim društvenim prostorima, izveli dobru pouku iz ne tako davne istorije radničkog pokreta. Veoma je urgentno pitanje: koliko je i kako je uopšte pojam »komunist« (a niko ne bi smeo biti član komunističke partije a da nije komunist u izvornom smislu reči) povezan sa pojmovima nacija, internacionalizam, radnička klasa i socijalistička revolucija? Taj problem ćemo ostaviti za neku drugu priliku. Za sada ostaje velika pouka koju nam nudi Đerđ Lukač.

Od 1930-ih godina pa do 1956. odvija se takozvana »treća faza« delovanja Đerđa Lukača. Već po naslovu osnovnih dela iz tog perioda (Moj put k Marks, Mladi Hegel, Razaranje uma, Prilozi historiji estetike, Prolegomena za marksističku estetiku, itd.), postaje jasno koje su teme preokupirale njegov misaoni rad. *Povratak Marksu i marksističkoj metodi mišljenja* postaje trajna opsesija Lukača. U toj imperativnoj ideji on nalazi svoju inspiraciju, uporište vlastite filozofsko-kritičke svesti, oslobađanje od iluzija koje su vazda porađale veoma teška razočarenja. Istovremeno on zna da jednom prihvaćeno stanovište demokratije i demokratskog socijalizma »zahteva nadljudska odricanja, požrtvovanja od onih koji žele da svesno i pošteno deluju za nju do kraja«. Iz ovog stava Lukač izvodi i osnovno pravilo socijalističkog morala koje glasi. »*Ko želi da odlučuju u bilo kom pravcu, mora da prihvati s punom svešću i odgovornost*«. Koliko je ovo suprotno apstraktnoj, demagoškoj koncepciji socijalističkog morala i neodgovornosti, koju zastupaju mnogi ljudi pri donošenju i najvažnijih, strateških odluka, zakona, programa, Ustava, itd. ne treba posebno isticati. Problem odgovornosti se, po elementarnom principu socijalističkog morala, tiče kako procesa donošenja odluka, tako i njihovo realizacije. Ona je pri svemu tome najmanje ideološka, a daleko više materijalna, klasna, socijalna. Ostajanje u horizontu ideološke odgovornosti Lukač kvalifikuje kao bitno svojstvo građanske inteligencije i kruženje u »začarenom krugu ideologije«.

U ovom periodu Lukačevog stvaralaštva sve više dolazi do izražaja kritički odnos prema staljinizmu. Mnogi društveni procesi ne samo u Sovjetskom Savezu, već i u Mađarskoj, Rumuniji, Poljskoj, itd. su snažno delovali na razvoj sve otvorenije kritike takvog modela socijalizma. Kako se Lukač postepeno oslobađao aveti staljinizma, vidi se delimično i po ovim rečima: »Pristupio sam nekoj vrsti intelektualne gerile. Svoje naučne ideje punio sam Staljinovim citatima. Ponekad je sam bio prinuđen da citiram... Zato sam delo Mladi Hegel obja-

vio docnije». ⁸ Tu sposobnost prikrivanja i povremenog povlačenja pred silom koja fizički i intelektualno uništava, Lukač je izgleda poneo još iz svog detinjstva, iz prvih životnih vratolomija, iz velikog vlastitog iskustva i saznanja da treba žrtvovati trenutno jastvo za trajne mogućnosti njegovog stvaralačkog ispoljavanja. Veliko je pitanje treba li i na koji način osuditi Lukača za tu mimikriju. No bilo bi krajnje pogrešno misliti da je Lukač vazda poslušno »opovrgavao sebe« i služio interesima dnevne politike. Naprotiv, sam njegov život, prepun sukoba i progonstava, osude dela i ekskomunikacija, dovoljno jasno govori o hrabrosti i autentičnosti tog vrsnog marksiste-intelektualca.

Stojeći vazda na stanovištu da *»čim marksizam prestane da preispituje svoje vlastite teorijske temelje, on se pretvara u dogmu, spuštajući se na nivo mita, a u ime mita su u istoriji vršeni neki od najgorih zločina«*, Lukač se čuva svakog dogmatizma, mitologiziranja i ortodoksije unutar svog povratka »k Marksu«.

Lukačevo pristajanje uz Staljina daleko se više može objasniti i shvatiti kao totalno odbijanje kapitalizma, imperijalizma, Hitlera, itd., a daleko manje kao divljenje i poštovanje onoga što je Staljin radio. Lukač čvrsto misli da se ne može samo Staljinovom ličnošću (»kultom ličnosti«) objasniti sva dubini i sva dramatika staljinizma u svetu i radničkom pokretu. Nasuprot pristajanja uz bilo koju ličnost, Lukač je sebe smatrao »partijskim piscem«, ali *»piscem koji nikada nije vođa ili prosti vojnik«*, već *»pre svega partizan«*. Šta to znači? To znači ako je neko zaista partijski pisac, tj. intelektualac, mora doći do »dubokog jedinstva sa velikim istorijskim pozivom partije, sa velikom stratezijskom linijom koju je zacrtala partija. Međutim, u okviru tog jedinstva on mora odgovorno da otkrije samoga sebe svojim vlastitim sredstvima. To je razlog zbog koga sam bio prinuđen da vodim neku vrstu partizanske borbe za svoje ideje... da bi izbegao ekskomunikaciju«. Dakle, u ime stratezijskih, istorijskih ciljeva komunističke partije i revolucije radničke klase, a ne trenutnih stanja i odnosa, Lukač nikada nije napuštao ideju o svojoj trajnoj vezi sa komunističkom partijom i radničkim pokretom.

Put unutar marksizma na teorijsko-filozofskom planu je vodio kroz proces prilagođavanja trenutnoj praksi. Zahvaljujući takvoj životnoj orijentaciji Lukač dospeva i do četvrte faze svoga stvaralaštva, faze koja se odvija od 1956. godine do 1971. U njoj Lukač objavljuje radove kritički usmereni protiv staljinizma, a zatim pokušava

⁸ Lukač: Mladi Hegel, str. 22

da objavi i dovrši svoje životno delo pod naslovom: Ontologija društvenog bitka. U to vreme će i problematika estetike snažno zaokupljati misaonu delatnost nesumnjivo najvećeg teoretičara estetike marksističke provincijencije.

Pokušaj da konačno napiše autobiografiju samo je delimično uspeo. Lukač, naime, nije bio u stanju zadnje dve godine života raditi pa su neki njegovi prijatelji i saradnici zapisivali ono što je on izgovarao.

Ostavljajući iza sebe golemo teorijsko delo, načinom svoga života u prelomnim momentima razvoja i delovanja radničkog pokreta i velikih svetskih potresa, Lukač će ostati jedan od najvećih inspiratora, autoriteta na polju marksističke filozofije. U pravu su oni marksisti koji smatraju da je Lukač, pored Lenjina, Korsa i Gramšija, najveća figura marksističkog mislioca našega veka. Čak i tamo gde se sa njim ne možemo do kraja složiti, njegova misao krajnje provokativno deluje, ne dajući mira nikome ko se sa njom susretne. U tome se njena plodnost ne može sporiti.

NAJVAŽNIJA DELA O LUKAČU:

1. Naši autori: — P. Vranicki: Historija marksizma II
 — V. Mikecin: Povijest i antička svijest
 Otvoreni marksizam
 Marksisti i Marks
 — M. Marković: Humanizam i dijalektika
 — N. Milošević: Šta Lukač duguje Ničeju I,
 — D. Rodin: Kraj jedne epohe razvoja marksizma
 — S. Petrović: Estetika i sociologija
 — G. Zajčaranović: Dijalektika ljudskog sveta
 — I. Focht: Tajna umjetnosti
2. Strani autori: — Ferenc Feher, Agnes Heller, Gyorgy Marks, Mihaly Vajda: Hotes on Lukacs Ontology in Lukacs Revaluen (Basil Blackwell, 1975)
 — Jürgen Habermas: Teorija i praksa (BIGZ—1980)
 — G. Vacco: Lukacs o Korsch (Bari, 1969)
 — S. Radnoti: Bloch und Lukacc: zwei radikale Kritik in der Gottverlassenen Welt (Frankfurt, 1977)
 — Herman Istvan: Lukacs Gyorgy gondola tvila ga (Budimpešta, 1974)
 — Merlau Ponty: Les Aventures de la Dialectique (Gallimand, Paris, 1955)
 — Eugen Lunn: Marxism and Modernism (Berkley, 1982)
 — Ersnt Bloch: Aktualitat und Utopie. Zur Lukacs Geselishte und Klassenbewusst sein (Frankfurt, 1969)
 — Andrew Frecnberg: Lukacs, Marx and the Sourees of Critical Theory (New—Jersey, 1981)
 — Michael Lowa: Georg Lukacs: From Romanticism to Bolshevism London, 1981)
 — Issac Deutscher: Georg Lukacs and critical Realism (Berkley, 1971)
 — Igor Sergejevič: Narski: Ontologija obšcesvetonovo bitija Đ. Lukača i dvojnaja ontologija, Gegelj (Moskva, 1985)

- I. S. Narskij: Praktika i otčuzdenie (Sverdlovsk 1974)
- Marksističkaja filozofija v meždunarodnom rabočiem diviženii v kance XIX — načale XX veka (Moskva, 1984)
- Michael Lowy: Lukacs in Weimar end Ferenc Feher:
- Agnes Heller: The Theoriy of Need in Marx, (London, 1976)
- Georg Lichteim: George Lukacs (Yikimb Press, New-York, 1970)
- Andrew Feenberg: Lukacs, Marx and the Soures of Critical Theo sy (New—Jersey, 1981)
- Karl August: Kutzbach: Paul Ernst und Georg Lukacs (Disseldorf, 1974)
- Georg Lihteim: Georg Lukacs (New York, 1970)
- Viktor Zit: Georg Lukacs Marxism: Aliention, Dialectics, Revolution, A study in Utopia and ideology (The Hanue, 1964)
- Andrew Arato and Paul Brins: The Young, Lukacs and the Origins of Western Marxism (New York, 1979)
- Michael Lowy: Georg Lukacs (London, 1979)
- Lucio Colletti: Marxism and Hegel (London, 1973)
- Istvan Meszaros: Lukacs Concept of Dialectic (London, 1972)
- G. H. R. Parkison: Georg Lukacs: The Man, His Work and His ideas (New York, 1970)
- M. Džej: Marksizam i totalitet (Zagreb, 1976)
- Y. Bourdet: Figures de Lukacs
- L. Goldman: Lukač i Hajdiger (BIGZ — 1976)
- F. Džejson: Marksizam i forma
- A. Zanardo: Filozofija i socijalizam
- G. E. Rusconi: Kritička teorija društva



ernst
blloh

MBI ESENCËN E LIRISË*

Të jesh i lirë do të thotë së pari që njeriut më asgjë të mos i imponohet nga jashtë. Për më tepër ai është në pozitë të bëjë atë që dëshiron të bëjë, që i duket se është shprehje e vullnetit të tij. Me atë rast liria psikologjike e vullnetit supozohet vetëm në atë mënyrë që njeriut i pranohet forca që të zgjedhë midis motiveve të kundërta. Ajo supozohet si *liri e zgjedhjes*, jo si liri e prodhimit, në atë mënyrë që vullneti i lirë do të mund të dilte prej lidhjeve kauzale ose se madje do të mund t'i shkëpuste ato. Detyrimi në saje të rrethanave kauzale ekziston, vendimi njerëzor është i determinuar në mënyra më të ndryshme, organike si dhe sociale; megjithatë: edhe personi i pranishëm është po ashtu detyrim kauzal. Mu te ai (personi) gjendet momenti i mjaftueshëm për lirinë e zgjedhjes, pra, atëherë kur detyrimi i faktorit subjektiv peshon më shumë sesa detyrimi me rrethana të tjera. Njeriu me vullnet plotësisht të lirë, do të thotë njeriu i cili nuk do ishte i lidhur as me karakterin e tij të deritashëm as me sezonime të kup-tueshme, i cili rrethanat e jashtme nuk i ka treguar si vepruese e as si shkaqe sekundare, ai njeri i padeter-minuar fare nuk do të ishte i lirë, po të jetë fare i mundshëm, do të ishte një i marrë i rrezikshëm për bashkësinë. Ai do të ishte një llafazan pa përgjegjësi e pa mend, nuk do të ishte kurrfarë krijuesi, por — krejt e kundërta — kopje e plotë e kaosit. Liria politike-so-ciale pra nuk e supozon si arbitraritet, si forcë anti-kauzale për ndryshimin e vazhdueshëm të drejtimit, por

* Fragment nga vepra e Bllohut »E drejta natyrore dhe dinjiteti njerëzor« (»Naturrecht und menschliche Würde«)

vetëm si detyrim të tillë të vullnetit ku detyrimi në saje të personit të vet (në rastin e caktuar me vetëdijen klasore të personit) i mbisundon detyrimet e tjera. Pas *lirisë së zgjedhjes* atëherë hapet, natyrisht, çështja e *veprimtarisë së lirë* të personit) e ajo është liri e cila shtrohet drejt dhe aktivisht zgjidhet vetëm në saje të luftës politike-sociale. Disa e kanë pa lirinë si nocion të thjeshtë raporti, madje si mohim të thjeshtë, përkatësisht vetëm si »liri prej diçkaje«. Më e rëndësishme është »liria prej diçka«, Zaratustra i Niçes, midis të tjerëve, e ngre lartë atë si dritë të vërtetë: »Dua ta dëgjoj mendimin tënd sundues e jo se i je shmangur zgjedhës» (Për rrugën e krijesit). Por as »lirinë prej diçkaje« nuk duhet kuptuar gabimisht në mënyrë aq formaliste siç u konvenonte kjo atyre që ishin të interesuar ta zhvlerësonin atë nocion: objekti nga i cili subjekti donte të lirohej ishte aq më tepër i njëkuptimshëm në çdo kohë. Çlirimi është çdo herë çlirim nga *detyrimi* dhe *presioni*, ai kurrë nuk është kuptuar ndryshe, përveç nëse nuk është humbur brenda lojës me fjalë, së këndejmi, ai ka qenë i kuptuar mjaft mirë në aspektin përmbajtësor. »Liria prej diçkaje« çdo herë është liri nga presioni, pra nga diçka që e pengonte dhe e mohonte të ecurit ballë-hapët. Pasi ra presioni, doli vetiu *qëllimi* i madh i *arritjes*. Ishte ajo e njëjt gjë që arriti e që ishte aktive te flakja e zgjedhës, hapje e shtigjeve të gjera që tashti zhvillohen. Ajo pozitivja, për shkak të së cilës mënjanohej presioni, ishte para së gjithash pohlikisht e lidhur me punën, në dukje aq negative, të largimit të pengesave në çdo epokë: përkatësisht, zhvillimi i lirë i forcave prodhuese për të cilat forma e deriatëhershme e jetës dhe e shoqërisë u bë prangë. Liria nga rendi feudal nuk ishte liri e thjeshtë e frikës apo, siç thotë Hegeli, »furi e zhdukjes«, e cila ua mori kokat përfaqësuesve të Bastiles: ajo ishte po ashtu edhe liri kah ajo pozitivja e rendit të ri jetësor i cili së pari formësohet si rend qytetar. Vullneti individual në atë rend i zvogloi detyrimet që i kundërviheshin lirisë së tij të zgjedhjes; kjo i fitoi suazat brenda të cilave u orvat të vërtetohej vullneti për profit, mirëpo — në konstruksion — edhe vetëpërcaktimi i njeriut të pjekur. Pikërisht Rusoja e formuloi këtë moment të fundit apo momentin sitoajen (citoyen) në klithmën për lirinë e revolucionit qytetar deri në atë masë sa »qytetari nuk është i kufizuar, përveç nëse kjo është e domosdoshme për lirinë e barabartë të tjerëve«. Dukej se atëherë u vu lidhja madhështore ndërmjet individit të veçantë si person moral dhe interesit të shoqërisë, i cili sërish nuk duhej të ishte asgjë tjetër veç interes për lirinë, pacënueshmërinë dhe dinjitetin e personit. Gjithsesi është e qartë se

shoqëria qytetare, si shoqëri për të cilën planifikimi kolektiv ishte po aq i huaj sa edhe respektimi i dinjitetit të proletariatit të cilin ajo e kishte prodhuar, nuk ka mundur ta sendëronte atë kërkesë kategorike të lirisë. Në shoqërinë e varshmërive të pakuptuara individ i në asnjë rast nuk mund të ishte bartës i veprimeve të veta, e as iluminizmi në asnjë rast, në trollin qytetar, një kohë të gjatë, nuk qe siç e parashikoi në mënyrë të paharrueshme Kanti, »dalje e njeriut nga papjekuria për të cilën vetë ishte fajtor«. Krahas varshmërisë së mëtutjeshme ekonomike liria e veprimit ishte më parë si edhe më vonë e mbyllur për shumicën e njerëzve, e edhe zotërinjtë nga posti komandues ishin po ashtu vetëm funksionarë të qarkullimit të pakontrollueshëm të mallrave. Pra as pronari nuk kishte kurrfarë kapele frigjike, kurrfarë demokracie të polisit të lirisë greke e as dinjitet njerëzor; e aq më pak punëtori. Lidhur me atë fatin e ëndrrës për lirinë Marks i në »Familjen e shenjtë« thotë: »Klasa poseduese dhe klasa e proletariatit paraqesin të njëjtin vetëtjetërsim njerëzor. Mirëpo, klasa e parë e ndien veten rehat e të afirmuar brenda atij vetëtjetërsimi, e njeh tjetërsimin si fuqi të veten dhe brenda tij e ka një aparençë të ekzistencës njerëzore; klasa tjetër e ndien veten brenda tjetërsimit të asgjësuar, në të e sheh pafuqinë e vet dhe realitetin e ekzistencës së vet jonjerëzore. Ajo është, ta përdorim një shprehje të Hegelit, brenda braktisjes revoltë kundër asaj braktisjeje, revoltë në të cilën e shtyn doemos kundërthënia midis natyrës së vet njerëzore me situatën e saj jetësore, e cila është mohim i haptë, i vendosur, i gjithmbarshëm i asaj natyre«. Pra, as klasa qytetare me lirinë e vet nuk arriti deri te sitojeni, por pikërisht vetëm deri te »aparenca e ekzistencës njerëzore«; në kundërshtim të plotë me atë, te proletariati që bëhet revolucionar vazhdoi të jetonte ideali i lirisë së veprimit, ideal jo vetëm i vetëpërcaktimit, por edhe — që të mund të jenë bartës të veprimeve të veta — i përcaktimit të historisë. Në atë mënyrë këtu zgjerohet ideali i lirisë deri në atë masë sa krijohen mundësitë për kapërcimin e mbretërisë së varshmërive të pakuptuara; bëhet e mundur që të zhduken kauzalisht vetëtjetërsimet e shoqërisë së mallrave. Sepse zhvillimi i lirë i forcave prodhuese në mbarim të shoqërisë kapitaliste nuk do të thotë më, te Marks i dhe te Engelsi, se tashti e tutje ndonjë klasë tjetër ecën kah përvetësimi i atyre forcave prodhuese dhe se prandaj lind një mënyrë e re e tjetërsimit, mënyrë e re e sundimit. Por pjekuria e forcave prodhuese synon kah trajta kolektive e udhëheqjes, kah puna e cila edhe ashtu qëmoti po kryhet në mënyrë kolektive, prandaj kah suprimimi i varshmë-

rive të kuptuara, kah vendosja e punës njerëzore historikisht prodhuese në kënaqje të plotë me prodhimin e vet dhe në të drejta të veta të pareifikuara. Fundja, kjo do të thotë »kërcim prej domosdosisë në liri«, përkatësisht në liri e cila lind nga domosdoshia e përsunduar nëse jo e minuar e raporteve. Nga domosdoshia e minuar do të thotë: nga aktiviteti aq i fuqishëm i faktorit subjektiv të lëvizjes saqë në histori e në shoqëri nuk u rritet më mbi koka kurrfarë raporti objektiv dhe pushon fuqia e të ashtuquajturit fat. E mandej, pas asaj *veprimtarie të lirë*, edhe e godet shtresën e fundit imamente të asaj »të jesh i pavarur«: e ashtuquajtura *liri etike*. Duke u kthyer më shpesh prapa kah ajo brendia e thjeshtë, kjo liri etike sërish shfaqet si mbizotërim i »njeriut të fuqishëm e të pjekur mbi të gjitha shtytjet që nuk janë adekuate për të. Edhe atëherë kur ato pengojnë si pasione të llojit të veçantë, edhe atëherë kur si kërkesa që vijnë nga jashtë, ato detyrojnë, shtyjnë, ndërrojnë drejtimin. Ai që është etikisht i lirë dëshmohet si zotërues mbi atë dhe beson se këtë e vërteton vetë fakti se ai nuk dëshiron të pranojë kurrfarë përfytyrimesh të paqarta. Asaj lartësie komanduese të vullnetit etik të Sokrati dhe Spinoza, veç kësaj, i përket edhe një intelektualizëm i caktuar: njohja e virtytit, ihotë Sokrati, e bën njeriun të lirë ndaj tij; »vullneti dhe arsyeja janë e njëjta gjë«, mëson Spinoza mu në atë pikëpamje (*Etika* II, 49, teza, prova). Vetëm idetë adekuate duhet të të çlirojnë nga robëria e shtytjeve joadekuate, por edhe nga rrethanat joadekuate, si garancë etike për njeriun e lirë. Kështu tashti — në rajonë më të vogla — gjithsesi është e pranishme sjellja kvijetiste-kontemplative; forca personale zëvendësohet atëherë me kultivimin e personit. Pengesat afektive, të jashtme, reale, që e bëjnë njeriun jo të lirë ekzistojnë njëmend e jo vetëm nga mosdija të cilën më vonë e zotëron shpirti i fortë. Pra shihet se: liria etike si ajo që realisht i mënjanon pengesat, i takon lirisë së veprimit; — ndoshta si kokë e saj e karakterit, por atëherë gjithnjë aktive. Është fjala këtu për një qëndrim të pakorruptueshëm; por ai gjendet vetëm në rajonet përtej brendisë së thjeshtë; në rajonet e Spinozës, të cilat janë aq larg shpirtit të bukur, mungon plotësisht rrjedha e mjerrë kvijestiste. *Homo liber* i Spinozës, i cili shqyrton në mënyrë krejt teologjike-politike, e ka realizuar atë që është e kundërt me sferën private në saje të vendosmërisë publike, pra, fundja, me arsyen si vullnet, e jo vetëm anasjelltas. Liria etike nuk formohet aty ku ndalet, në heshtje, por pikërisht si karakter në rrjedhën e bo-

tës. E karakteri në të formohet sipas masës sikurse vetë ai ndërton në të në mënyrë që ajo doemos të mund ta zhvillonte njeriun e lirë pa dhunë.

Thuhet se njerëzit kurrë nuk do të mund ta duronin një kohë të gjatë shtypjen. Kjo mund të jetë ashtu, por edhe vështirë mund të heqë dorë nga dëshira fetare që të jetë qen. Pra, pranë problemit të lirisë etike çdo herë sërish rri problemi i lirisë fetare. Edhe parakrishtërimi buron nga themeli kombëtar-revolucionar, ai nuk kishte kuptim servil. Mungonin miliona predikues të përvujtërisë, të cilët më vonë u autorizuan që ta vendosin moralin e robërisë. Narisht, edhe brenda parakrishtërimit po ashtu gati dukej se shtrohej kërkesa jo vetëm për flakjen e sundimit të huaj romak dhe të mbretërisë romake, por edhe të lirisë së thjeshtë kombëtare-revolucionare si shumë të ngushtë dhe shumë të lidhur me botën e vjetër. Shoqëria, puna, prona u bënë të barabarta para rendit të pritur apo mbibotëror i cili në fe tashmë brenda rritej. U bë vendimtar shpëtimi i shpirtërave, përkatësisht liria nga shtytjet dhe veprimet mëkatore, liria kah mbretëria e zotit. Kështu, pra, dëshmimit etiko-imanent ju shtua edhe një dëshmim po ashtu i brendshëm dhe i tejdukshëm: u paraqit ultimatum i për liri *krishtere*-fetare. Derisa krijesën krishtërimi e bëri djallëzore (shtytjet e saj stoikët i shikonin vetëm si pengesa për pavarësi), ai me këtë botën ekzistuese nuk arriti ta bënte hyjnore. Ai nuk kërkonte kurrfarë integrimi brenda rrjedhës së harmonishme të natyrës, ai nxiste që shpëtimi të gjendej në ndonjë botë më të mirë mbinatyrore. S'ka fije dyshimi se edhe shpëtimi te i cili synohej në këtë mënyrë ka qenë i kuptuar si liri, si emancipim nga shtytjet e epsheve, si depërtim para së gjithash brenda gëzimit. Të lidhurit duhej të zgjidheshin me ndihmën e Jezusë, të shtypurit duhej të ngriheshin — »aty ku është fryma e zotit, aty është liria« (2. Kor. 3, 17) Se kjo nuk zbatohet në mënyrë objektive-reale, shihet qartë edhe nga letra e Petrit: »jo thuajse lirinë e keni për ta fshehur ligësinë, por si shërbëtorë të zotit« (1. Petr. 2, 16); prej Palit e këtej komuna parimisht lëviz rrugëve sociale-konservative. Nëse në këtë mënyrë çdo rebelim mënjanohet dhe flaket në epshe, për më tepër futet në radhën e atyre më të këqijave: Luciferi dhe gjarpëri në parajs, megjithatë mungon bashkimi me fatin si të tillë, atëherë këtu t'i dorëzohesh vullnetit të zotit nuk do të thotë fare t'i dorëzohesh rrjedhës së botës dhe sundimtarëve të saj. Bota ekzistuese është dajllëzore pikërisht për shkak të planetëve të fatit që sundojnë me të; yjtë, që për stoikët ishin garantues të rendit, në gnozen krishtere quhen »tiranë«. Sepse për fenë e re ata u bënë udhëheqës të fatit të keq, ata ishin

»arkontë«, »anankë«, të cilën më nuk e donin, »heimarmene« e cila tashti paraqitej vetëm si burg. I njëjti Pal, i cili lidhi paqë me Cezarin, megjithatë ia mori mbështetjen kosmike, përkatësisht përputhjen me diellin, planetet, rendi qiellor; Pali e mallkoi atë rend. Plotësisht në pajtim me gnozën e mëvonshme krishtere, apostulli i paralajmëron luftë refleksit të tiranisë i cili iu paraqit si prototip i kësaj: »Sepse ne nuk kemi nevojë të luftojmë kundër mishit e gjakut por kundër princërve e pushtetmbajtësve, përkatësisht me sundimtarët e botës, me shpirtërat e këqij nën qiell« (Efezasve 6,12). Ata sundimtarë të botës, ndërkaq, (»kozmodokratë«) nuk janë asgjë tjetër veçse zotër të fatit, fuqi qiellore të despotizmit oriental dhe të besimit astral prej të cilave i çliroi biri i zotit. Si bazë e asaj qenieje të fatit lajmërohej Egjipti; prandaj gnoza krishtere e shikonte nëpërmjet një alegorie të veçantë shpërnguljen nga Egjipti dhe sipas tregimit të urtë të cilin pastaj e dha edhe Izaiu: »Po ku janë, Egjipt, shpjeguesit e tu të yjve? Lejo që të të paraqiten gjërat të cilat do t'i bëjë zoti Sabaot« (zoti i ushtrive) (Izaiu 19,12). Mirëpo, ato gjëra të rendit të ri të dëshirave ishin të tilla sa ndikoni që shikimi i kozmodokratëve të kthehej prej tokës kah qielli dhe të mos u bënin më dëm njerëzve. Ky theks i egër duke pasur karakter thjesht fantastik e mitologjik, fare nuk u bëri dëm sunduesve të botës së vërtetë: ai megjithatë ia mori regjimit të tyre ideologjinë astrale. Edhe në një tekst aq të butë të *Dhjatës së re* qyteti botëror u rrënuar: Apokalipsa është revolucion si dhurata më e fortë nga lart. Ajo i dha lirisë fetare karakter fantazmagorik dhe e shndërroi në liri fiziko-metafizike, ajo e varfëroi, sado që transcendenca ishte bërë më e theksuar, brendinë e thënies së Palit: »Jerusalemi që është lart, është liri e cila është nënë e të gjithë neve« (Gal. 4,26.) Ajo e rrënoi plotësisht mitin astral, në vend të tij e vuri ambientin nga i cili u zhduk »anankë« e qiellit të moçëm dhe tokës së moçme. »Sepse edhe krijesa do të çlirohet nga shërbimi që i bën qenies së vdekur dhe do të kalojë në lirinë madhështore të fëmijëve të zotit« (Rom., 8,21) — kjo është përmbajtje fetare, e cila, siç shihet, shumë pak i përket moralit të robërisë dhe e cila përkundër Kishës, përkundër brendisë, përkundër transcendencës e dëshmoi këtë në të gjitha lëvizjet krishtere-revolucionare të heretikëve. Kisha natyrisht, e cila i vuri vetes për detyrë ta përpunonte krishtërimin në vegël të shtypjes, pikërisht lirinë e fëmijëve të zotit e bëri një fantazëm; kisha protestane, e cila u konsolidua në saje të kontra-revolucionit, arrin edhe më larg se kisha katolike. Që të dy teologjitë janë marrë me dallimin ndërmjet lirisë nga diçka dhe lirisë për diçka, me ç'rast e kanë thek-

suar sidomos të parën si liri të thjeshtë negative. U bë e ditur se liria nga diçka, nëse *veçohet* deri në atë masë, mund të jetë vërtetë negative: si braktisje e thjeshtë, si zbrazëti pa përmbajtje, e cila kështu do të mund të ishte më tepër ferr sesa dritë. Por pikërisht me atë veçim, për qëllimin e synuar, në mënyrë që çdo konservimi, pra edhe konservimit të varësisë së vjetër e varësisë së re, t'i jepet përparësi para asaj zhveshjeje radikale, gjëja përfundimtare. Duke u frikësuar se liria të mos bëhet bartëse e ndryshimit të botës, kisha e përpunoi në liri thjeshtë të brendshme. »Liria e njeriut të krishterë« e Luterit, në saje të genitivus subiectivus të njeriut të krishterë, siç e kuptonte Luteri, i vuri lirisë kufizimet më energjike. Sepse njeriu i krishterë i Luterit nuk ka kurrfarë lirie të vullnetit e lire të zgjedhjes, ai jeton jo vetëm si shërbëtor i mëkatit që nga fillimi: as liria fetare, e cila te ai reduktohet në besim në Krish-tin, po ashtu nuk ishte kurrfarë lirie, por vetëm skllavëri e ndryshuar. »Shërbëtor i zotit« është po ashtu shprehje e shpeshtë biblike (sado që nuk e gjejmë në Ungji), e edhe luftëtari më i shquar i krishterë për liri, Toma Mynceri, e përdor po ashtu për vete; mirëpo të shërbyerit e zotit, të cilin Luteri e paraqet si liri fetare, madje edhe si vetëpërcaktim, është vetëm një liri tokësore në një sferë më të lartë. Kjo liri sipas Luterit është e tillë që krishteri i fortë nga dashuria ndaj zotit do të mund të ishte i gatshëm që me gëzim të shkonte në ferr, po të jetë kjo dëshirë e zotit. Luteri nuk e shtron atë krenari burrërore para fronit mbretëror si ndonjë paradoks, por e sheh në raport të drejtpërdrejtë me »madhështinë« e zotit. Ç'është e vërteta, ndjenja të ngjashme hasen edhe te mistikët mesjetarë, veçanërisht te Tauleri, si »dorëzim mallkimit«, e më vonë edhe si »amour desin-teresée« (dashuri pa interes), në rrethin e kvijetistëve francezë të tubuar rreth zonjës dë Gijon (Guyon). Por këtu është fjala pikërisht për depërtimin e paradoksit të krishterë, për sprovimet e ndryshme e jo për nënshtrimin më të ulët të robërve. Çlirimi te Luteri do të thotë në instancë të fundit falje, ai do të thotë »të gjejsh për vete te zoti zotëriu e mëshirshëm«, ai do të thotë »fshehje para zemërimit të zotit nën krahët e pulave të Krish-tit«. Çlirimi nuk ka çka të kërkojë në tokë, në rendet e pushtetit, ai është i pranishëm vetëm në besim, ai është brenda saj edhe pesim i vuajtjeve dhe i takon kishës së padukshme të dëshmimit, jo në veprat ku është mëkati. Është fjala këtu për një paralelizëm ndërmjet botës e brendisë. Ai paralelizëm e ideologjizoi më vonë politikën prusiane për pushtetin dhe mbylljen e plotë të ungjillit të lirisë brenda sferës private, për më tepër në një apati. Madje edhe Kanti, etika e të cilit zhvillo-

het plotësisht si autonome e vullnetit njerëzor, e spontanitetit njerëzor, e vë lirinë jashtë të shfaqurit empirik dhe jashtë natyrës-domosdosisë së saj rreptësisht të determinuar. Liria i takon vetëm »karakterit inteligibil«, përkatësisht njeriut si »qytetar i botërave inteligibile« dhe ajo — si kusht i mënyrës morale të veprimit, si aftësi që ligji moral të ndjeket në të gjitha rrethanat — nuk është objekt i diturisë empirike por postulat i besimit transcendent. Atje e vendosi Kanti lirinë, në mbretërinë e mosnjohjes së gjësë në vete; ajo paraqitet vetëm si ide e jo si përvojë. Liria është sundim i ndërgjegjes; mu për këtë ajo gjendet në pjesën tonë mbinatyrore dhe prandaj koncepti inteligibil për lirinë e Kantit është po ashtu koncept fetar. Ajo vendosje inteligibile nuk e pengoi Kantin që të lejonte që ideja e lirisë megjithatë të paraqitet në një lloj të veçantë të përvojës, jo vetëm në mënyrë subjektive-etike si ndërgjegje, por edhe në mënyrë objektive-etike si ajo përhapje e lirisë morale, e cila në një rast të caktuar lejon që të konstatohet përparimi në histori. Kthesa specifike e Kantit, ndërkaq, para së gjithash do të thotë se në liri shfaqet gjëja në vete, jo vetëm ikje nga përvoja (realiteti) në atë inteligibilen, por lëvizje kah ajo pikë burimore e cila te Kanti e afron jo vetëm përvojën teorike por edhe botën morale të postulateve: kah pika burimore e spontanitetit. Idealizmi transcendent i Kantit lejoi që brenda fuqisë së lirisë inteligibile të paraqitet jo vetëm ai rend mbinatyor, i cili nuk ka kurrfarë rendi brenda asaj natyrores dhe kurrë nuk mund të bëhet natyror, por përkundër asaj transcendence të dëshmimit, që ta përkujton Luterin, gjendet edhe imanenca më intensive e lirisë, mu në atë mënyrë që brenda spontanitetit moral dhe veprimeve të tij duhej të paraqitej ajo pikë burimore e cila është shfaqur në realitetin e formuar të përvojës dhe si gjë në vete është të thuash më reale se i tërë ai realitet i formuar. »Epërsia e mendjes praktike« e tillë për Kantin është natyrisht vetëm e posteluar, e jo epërsi reale vepruese, sepse Kanti i mungonte koncepti i historisë për ta tejkaluar aktivisht dualizmin midis përvojës dhe postulateve, »mbretërisë së domosdosisë« dhe »mbretërisë së lirisë«. Atë koncept të historisë e krijoi Hegeli në *Fenomenologjinë e frymës*: si »shfaqje e thellësisë«, e cila dialektikisht përparon, si ajo thellësi që është vetë spontaniteti që nuk qetësohet në shfaqjen e vet të thjeshtë apo në realitetin e vet dualist të përvojës. Për më tepër edhe ajo shfaqje del si pjesë e historisë, e historisë së ndërmjetësimit të mëvetësisë me përmbajtjen; »liria e fëmijëve të zotit« ndërkaq: qeniesimi i mëvetësisë për vete paraqitet si qëllim i cili bëhet. Këtu është prapë liria fetare, si tejkalim i objektit të huaj të qëllimit, natyrisht ve-

tëm në qëllimin i cili mbetet seditës. Ajo përputhet me vatrën e të vërtetës: »Sepse, e vërteta është të mos ve-prosh ndaj asaj objektives si ndaj diçkafes të huaj. Liria shpreh po atë që është e vërteta, me përcaktimin e mohimit« (Werkw XII, fq. 167). Qeniesimi për vete hyn në këtë mënyrë brenda përfytyrimit kryesor pikë-rishtë të lirisë krishtere-fetare: zoti u bë njeri. Substanca nuk është kurrfarë objekti që rri lart e as nuk është e huaj nga e cila dalin frika dhe fati, por substanca është subjekt. Natyrisht në atë mënyrë që ajo shfaqje prej gjithë shfaqjes këtu është vetëm shfaqje e menduar dhe nuk ndodh brenda punës reale, e për më tepër në të ardhmen nuk ka për të ndodhur, e as si subjekt nuk do të thotë akt i vetçlirimit, përmbajtje e vetçlirimit të njerëzve të gjallë, realë, konkret — kundër fatit, për mbretërinë njerëzore. Ajo liri — gjë që fare nuk ka qenë e sqaruar te asnjë koncept i deritashëm i lirisë — në çdo shtresë mund të bazohet si liri e zgjedhjes, si liri e veprimit, si liri etike e fetare, në përgjithësi vetëm kundër fatit, pra në aspektin e *botës ende të hapur, botës e cila ende nuk është determinuar deri në fund*. Së këndejmi edhe theksi vazhdimisht revolucionar në liri, së këndejmi mospërputhja e saj esenciale me deter-minimin *e mbyllur* (të të cilin po ashtu nuk do të mund të ekzistonin as determinantet subjektive-depërtuese, e as liria e zgjedhjes, sidomos jo liria e veprimit). Vetëm determinimi *parcial* i botës, pra mundësia ende jo e mbyllur, e bën lirinë brenda vet botës të mundshme. Kaq këtu për ngjyrën e parë, më të fuqishme në tri-ngjyrshin e të drejtës natyrore dhe për vendin e saj të vërtetë; liria është mënyrë e sjelljes njerëzore ndaj mu-ndësisë objektive-reale. Vetëm në atë mënyrë qëllimi i saj ka hapësirë për lëvizje, në rrugën kah *përmbajtja e lirisë: humanumi i patjetërsuar*.

Nga serbokroatishtja përktheu: M. Kullashi

**gjergj
lukaq**

**ROZA
LUKSEMBURGU
SI MARKSISTE**

Ekonomistët na shpjegojnë sesi prodhohet brenda raporteve të caktuara, por nuk na shpjegojnë si prodhohen vetë ato raporte, përkatësisht, lëvizja historike që i lind.

*K. Marks:
»Mjerimi i filozofisë«*

Dallimi midis marksizmit dhe shkencës borgjeze nuk konsiston në dominimin e motiveve ekonomike në shpjegimin e historisë, por në pikëpamjen e totalitetit. Kategoria e totalitetit, sundimi i gjithanshëm dhe përcaktues i tërësisë mbi pjesët, përbën esencën e metodës të cilën Marksi e mori nga Hegeli dhe e riformuloi në mënyrë origjinale, në bazë të një shkence të re. Ndarja që i bën kapitalizmi prodhuesit nga procesi i tërësishëm i prodhimit, copëtimi i procesit të punës në pjesë dhe moskujdesi ndaj specifikës njerëzore të punëtorit, atomizimi i shoqërisë në individë që prodhojnë pa plan dhe në mënyrë të shkëputur etj., është dashur të ndikonte patjetër edhe në mendimin, në shkencën dhe në filozofinë e kapitalizmit. Ndërkaq, revolucionariteti i shkencës proletare nuk konsiston vetëm në faktin se ajo shoqërisë qytetare ia kundërvë përmbajtjet revolucionare, por, në radhë të parë, në esencën revolucionare të vetë metodës. Dominimi i kategorisë së totalitetit është bartës i parimit revolucionar në shkencë. Ky parim revolucionar i dijalektikës së Hegelit — po t'i lëmë anash të gjitha përmbajtjet konservative të Hegelit — ishte shumëfish i njohur edhe para Marksit, por

nga ajo njohuri nuk mundi të zhvillohej një shkencë revolucionare. Vetëm me Marks, dialektika e Hegelit, sipas fjalëve të Hecenit, u bë vërtet »algjebër e revolucionit«. Ajo nuk u bë e tillë thjesht në sajë të rrotullimit materialist. Përkundrazi, ky parim revolucionar i dialektikës së Hegelit në këtë përmbysje dhe me ndihmën e tij ka mundur të sqarohej vetëm në sajë të ruajtjes së thelbit të metodës, pikëpamjes së totalitetit, trajtimin të të gjitha shfaqjeve të pjesshme si momente të tërësisë, të procesit dialektik, i cili është kuptuar si unitet i mendimit dhe i historisë. Te Marks metoda dialektike mëton ta njohë shoqërinë si totalitet. Ndërkaq, shkenca borgjeze, të njohë apstraksione të dobishme dhe metodologjikisht të domosdoshme për shkençat e veçanta, abstraksione këto që zënë fill, nga një anë, për shkak të veçimit të objektit të hulumtimit, e nga ana tjetër, për shkak të ndarjes së punës dhe të specializimit që ose i përshkruan naivisht-realisht një »realitet«, ose »në mënyrë kritike« një autonomi, ndërkaq marksizmi i eliminon këto ndasi dhe i ngrit e i redukton në momente dialektike. Natyrisht apstraktimi dhe izolimi i elementeve është i domosdoshëm si në tërë një fushë hulumtimi, ashtu edhe te komplekset e veçanta të problemeve dhe të nocioneve brenda një fushe të hulumtimit. Por është me rëndësi të madhe fakti se a është kjo ecuri vetëm mjet për njohjen e tërësisë, apo kjo njohje abstrakte e fushës së izoluar e të pjesëshme ruan »autonominë« dhe mbetet qëllim në vehte. Për marksizmin pra, në fund të fundit nuk ekziston kurrfarë shkence e pavarur juridike, ekonomia nacionale, historia e t.j., po vetëm një shkencë e vetme unike, historiko-dialektike, shkencë mbi zhvillimin e shoqërisë si totalitet.

Pikëpamja e totalitetit nuk e përcakton megjithatë vetëm objektin por edhe subjektin e të njohurit. Shkenca borgjeze i trajton fenomenet shoqërore me vetëdije apo pa vetëdije, naivisht apo në mënyrë të sublimuar, gjithnjë nga aspekti i individit.¹ Nga ky aspekt nuk mund të dalë kurrfarë totaliteti, por më së shumti aspektet e një fushe të caktuar, madje më së shpeshti vetëm fragmentare: »faktet« e palidhura ose ligjet abstrakte të pjesërishme. Totaliteti i lëndës mund të shtrohet vetëm atëherë kur subjekti që e shtron është totalitet. Nëse ai rrjedhimisht, për ta menduar vetveten, është i detyruar ta mendojë lëndën si totalitet. Këtë pikëpamje mbi totalitetin si subjekt në shoqërinë mo-

¹ Se kjo nuk është e rastit, por rrjedh nga esenca e shoqërisë borgjeze e ka vërtetuar me saktësi Marks, në raport me robinsoniadat ekonomike *Kontribut kritikës së ekonomisë politike*, Hyrje, f. 173—174.

derne e përbëjnë ekskluzivisht klasët. Meqë Marksi, veçanërisht në Kapital, çdo problem e trajtoi nga ky aspekt, ai Hegelin, te i cili ende ishte e pranishme lëkundja midis »individit të madh« dhe frymës abstrakte të popullit, këtu edhe më me vendosmëri dhe në mënyrë më të frytshme e korrigjoi atë, sesa te çështja e »idealizmit« dhe e »materializmit«, ndaj këtë ithtarët e tij shumë rrallë e kanë kuptuar.

Ekonomia klasike, e edhe më tepër vulgarizatorët e saj, e trajtoi zhvillimin e kapitalizmit nga aspekti i kapitalistit të veçantë dhe kështu u ballafaqua me disa kundërtënie të pazgjidhshme dhe probleme iluzore. Marksi në *Kapital* në mënyrë radikale e ndërpreu këtë metodë. Këtë e bëu jo për arsye që ai tash si agjitus, menjëherë çdo moment dhe ekskluzivisht ta trajtojë nga pikëpamja e proletariatit. Nga një njëanshmëri e tillë do të mund të lindte një ekonomi e re vullgare, me një parashenjë të kundërt. Përkundrazi, ngase ai problemet e gjithë shoqërisë kapitaliste i trajton si probleme të klasëve që e konstituojnë, të klasës së proletariatit dhe proletarëve si tërësi. Me këtë rast një mori çështjesh fitojnë dritë të re, si shfaqen problemet e reja të cilat ekonomia klasike nuk ishte në gjendje as t'i vërente, e lëre më t'i zgjidhte, si shumë probleme të saj fiktive treten në asgjë: hulumtimi i çështjeve të këtilla nuk mund të jetë punë që bëhet në këta rreshta ku dëshirohet të përqëndrohet vëmendja vetëm në problemin metodik. Fjala është këtu për kërkesën që të theksohen dy presupozimet e aplikimit të njëmendët e jo të metodës dialektike, siç ishte rasti te epigonet e Hegelit, të demonstrojë kërkesën për totalitetin edhe si lëndë e shtruar edhe si subjekt që e shtron.

II

Pas decenieve të vulgarizimit të marksizmit, vepra kryesore e Roza Luksemburgut, *Akumulimi i kapitalit*² i qaset problemit nga ky aspekt. Kjo zbutje e marksizmit dhe shtrëmbrimi i tij në atë »shkencor« borgjez, shprehjen e vet të parë e të qartë e mori në *Premisat e socializmit*³ të Bernshtajnit. Nuk është aspak e rastit që kapitulli i njëjtë i atij libri, që fillon me sulmin ndaj metodës dialektike, në emër të »shkencës ekzakte«, përfundon me formulime që ia veshin vetë Marksit blan-kizmit. S'është e rastit ngase në momentin kur braktiset pikëpamja e totalitetit, pikënisja dhe qëllimi, pre-

² R. Luksemburg: *Akumulacija kapitala* (Ak. i kapitalit) Beograd 1955.

³ E. Bernshtajn: *Premisat e socializmit dhe detyrat e socialdemokracisë në Marksizam i revizionizam*, Naprijed — Zagreb 1958, f. 19—234.

misa dhe kërkesa e metodës dialektike; në çastin kur revolucionin kuptohet jo si moment i procesit, por si akt i izoluar nga procesi i tërësishëm, ajo revolucionarja te Marks doemos shfaqet si kthim në epokën primitive të lëvizjes punëtore, në blankizëm, ndërkaq, me parimin e revolucionit si vijim i sundimit kategorial të totalitetit shkatërronhet i tërë sistemi i marksizmit. Kritika e Bernshtajnit edhe si oportunizëm është tepër oportuniste që në këtë pikëpamje të lejonte të dalin në sipërfaqe të gjitha rrjedhimet.⁴

Por rrjedha dialektike e historisë, të cilën ata deshin ta përjashtonin nga marksizmi, edhe këtu oportunistëve u ka imponuar rrjedhime të domosdoshme. Zhvillimi ekonomik i periudhës së imperializmit ka bërë gjithnjë më të pamundura sulmet fiktive në sistemin kapitalist, analizën shkencore të dukurive të izoluar, në interes të »shkencës ekzakte«. Është dashur që jo vetëm politikisht të përcaktohesh a je për kapitalizëm apo kundër tij. Vendimi duhej të bëhej edhe teorikisht. Vendimi thoshte: ose zhvillimin e tërësishëm shoqëror ta trajtosh në mënyrë marksiste si totalitet, por atëherë edhe teorikisht edhe praktikisht të mposhtet fenomeni i imperializmit, ose ta bishtërosh këtë ballafaqim, meqë është fjala për kufizimin e vet në hulumtimin e veçantë shkencor të momenteve të veçanta. Pikëpamja monografike me siguri mbyll horizontin para problemit, para vëzhgimit nga i cili tërë socialdemokracinë e cila ishte bërë oportuniste, e kaplonte tmërri. Meqë ajo në fusha të veçanta ka gjetur përshkrime »ekzakte« dhe »ligje jashtëkohore« për raste të veçanta, u tret veçimi i imperializmit nga periudha e mëparshme. Gjendej thjesht brenda kapitalizmit »në përgjithësi«, ekzistimi i të cilit gjithnjë më tepër u dukej pikërisht aq adekuat me esencën e mendjes njerëzore, me ligjësi po aq natyrore si u dukej edhe Rikardos e pasardhësve të tij, ekonomistëve borgjezë vullgarë.

Do të ishte jomarksiste dhe jodialektike ajo shtruarje e çështjes sikur të fillonim të hulumtonim a e ka kushtëzuar praktikisht oportunizmi këtë kthim në metodologjinë e ekonomistëve vullgarë apo anasjelltas. Për mënyrën e trajtimit të materializmit historik që të dyja tendencat përfaqësojnë të njëjtën gjë: ato përbëjnë mjedisin shoqëror të socialdemokracisë të paraluftës, mjedisin nga i cili ekskluzivisht mund të kuptohen luftërat teorike rreth akumulimit të kapitalit të Roza Luksemburgut.

⁴ Këtë përndryshe e pranon edhe vetë Bernshtajni. »Unë në të vërtetë, thotë ai, për shkak të nevojave agjituese të partisë nuk i kam nxjerrë rrjedhimet e fundit nga qëndrimet e mia kritike «*Premisat*», bot. IX f. 260.

Sepse, debati të cilin e udhëhoqën Baueri, Ecksteini etj., nuk sillej rreth çështjes nëse zgjidhja e problemit të akumulimit të kapitalit që e ka propozuar Roza Luksemburg ishte e saktë apo e gabuar. Mospajtimet kishin të bënin, përkundrazi me atë se a ekziston fare ndonjë problem dhe me ashpërsinë më të madhe është kontestuar ekzistimi i ndonjë problemi real. Nga këndvështrimi metodik i ekonomisë vullgare kjo është plotësisht e kuptueshme, madje e domosdoshme. Sepse, nëse çështja e akumulimit nga një anë përpunohet si problem i veçantë i ekonomisë nacionale, e nga ana tjetër vështrohet nga pikëpamja e kapitalistit të veçantë, atëherë këtu në të vërtetë nuk ekziston kurrfarë problemi. Mospranimi i tërë problemit është i lidhur ngushtë me faktin se kritikët e Roza Luksemburgut e kanë lënë anash kapitullin kryesor të librit »Kushtet historike të akumulimit« dhe çështjen e kanë shtruar rrjedhimisht në këtë formë: A janë të sakta formulat e Marksit që bazohen në premisat metodologjike të izoluarat të një shoqërie që përbëhet nga kapitalistët dhe proletarët dhe si mund të paraqiten ato më së miri. Kritikët natyrisht nuk kanë vënë re se te Marksi kjo premisë ishte vetëm metodologjike, që problemi të kuptohej më qartë, prej ku mandej duhej të përfshihej më tej, e çështja e shtruar, të përfshihej në totalitetin e shoqërisë. Ata po kështu nuk vunë re se vetë Marksi në raport me të ashtuquajturin akumulim fillestar e bëri këtë hap në vëllimin e parë të *Kapitalit*; ata — me vetëdije apo pa të — e heshtin faktin se i tërë kapitali në raport me këtë çështje është një fragment i cili ndërpritet mu aty ku kjo çështje duhet të zhvillohet; se prandaj Roza Luksemburg nuk bën asgjë tjetër veçse fragmentin e Marksit në atë frymë e zhvilloi deri në fund dhe e plotësoi sipas idesë së tij.

Ata megjithatë patën qëndrim konsekuent. Sepse, nga pikëpamja e kapitalistit të veçantë, nga pikëpamja e ekonomisë vullgare ky problem vërtetë as që duhet të shtrohet. Nga pikëpamja e kapitalistit të veçantë shfaqet realiteti ekonomik si botë me të cilën sundojnë ligjet natyrore të amshuara, si botë e cila atyre ligjeve ua ka përshtatur sjelljen e vet. Realizimi i mbivlerës, akumulimi bëhet sipas tyre (edhe këtu madje shpesh jo gjithnjë) në formë të këmbimit me kapitalistët e tjerë të veçantë. Ndërkaq, edhe i tërë problemi i akumulimit është vetëm problem i formës së ndërrimeve të nduarshme që i shpreh forma P—M—P (para-mall-para)

⁵ Në Antikritiken, Roza Luksemburg e vërteton këtë bindshëm, veçanërisht për kritikun e saj më serioz Otto Bauerin, publikuar si shtesë e Akumulimit të kapitalit (Vër. e përkthyesit).

dhe M—P—M (mall-para-mall) gjatë prodhimit, qarkullimit e të ngjashme. Kështu, çështja e akumulimit për ekonominë vullgare bëhet çështje e imët e shkencës së veçantë që aspak nuk ka lidhje me fatin e kapitalizmit në tërësi, për zgjidhjet e të cilit garanton mjaft saktësia e »formulave« të Marksit, të cilat më së shumti — sikurse te Otto Baueri — duhet të përmirësohet në »frymën e kohës«. Se me këto formula parimisht kurrë nuk mund të kuptohet realiteti ekonomik, meqë premisë e tyre është apstraktimi nga ai realitet (trajtimi i shoqërisë, sikur ajo përbëhet vetëm prej kapitalistëve dhe proletarëve), se formulat pra mund të shërbejnë vetëm për mbarshtimin më të qartë të problemit, vetëm si trambolinë për mbarshtimin e njimendhtë të problemit, këtë Baueri dhe shokët e kuptuan po aq pak sikurse edhe nxënësit e Rikardos të cilët në kohën e vet nuk i kuptuan çështjet e shtruara në mënyrë marksiste.

Akumulimi i kapitalit prapë i përvetëson metodat dhe shtrimin e çështjeve nga Marks i ri, nga vepra e tij »Mjerimi i filozofisë« Siç analizohen atje kushtet historike, të cilat kanë mundësuar e theksuar ekonominë e Rikardos, po ashtu këtu e njëjta metodë aplikohet në hulumtimet fragmentare nga vëllimi i dytë dhe i tretë i *Kapitalit*. Ekonomistët borgjezë, si përfaqësues ideologjikë të kapitalizmit në ngritje, është dashur që »ligjet natyrore«, të cilat i zbuluan Smiti dhe Rikardo, t'i identifikonte me realitetin shoqëror, në mënyrë që në shoqërinë kapitaliste të gjenin shoqërinë e vetme të mundur, e cila i përgjigjet mendjes dhe »natyrës« së njeriut. Socialdemokracia, nga ana e saj, si shprehje ideologjike e asaj aristokracie punëtore, e cila është bërë mikroborgjeze, që ishte e bashkinterësuar për robërimin imperialist të botës në fazën e fundit të kapitalizmit dhe e cila, megjithatë, u përpoq t'i shmangej fatit të vet të domosdoshëm, luftës botërore, është dashur ta kuptojë zhvillimin në atë mënyrë sikur akumulimi kapitalist është në gjendje të zhvillohet në hapësirën e zbrazët të formulave matematikore (pra pa probleme, pa luftën botërore). Kështu ajo duke marrë parasysh zgjuarësinë politike dhe parashikimet, u katan-dis thellë nën ato shtresa borgjezomëdha që ishin të interesuara për robërimin imperialist së bashku me pasojat e mundshme të luftës. Pikërisht në bazë të kësaj socialdemokracia qysh atëherë mundi të kuptonte pozitën e saj të sotme: se ajo është rojtare e ekzistimit të amshuar të rendit ekonomik kapitalist, rojtare para atyre pasojave vdekjeprurëse-katastrofale, kah të cilat verbërisht shpinin eksponentët e vërtetë të kapitalizmit imperialist. Sikundër që identifikimi i »ligjeve natyrore« të Rikardos me realitetin shoqëror ishte mburojë ideologjike e kapitalizmit në ngritje, ashtu edhe interpretimi i Marksit nga shkolla austriake, identifikimi i

apstraksioneve të tij me totalitetin e shoqërisë nga ana e saj ishte vetëmbrojtje e »racionalitetit« të kapitalizmit në rënie. Dhe sikundër shqyrtimi i totalitetit të Marksit të ri me ashpërsi ndriçoi facies hipocratica* të kapitalizmit, atëherë ende në lulëzim, ashtu edhe në trajtimin e Roza Luksemburgut shkalla më e lartë e kapitalizmit, me inkuadrimin e problemeve kryesore të tij në totalitetin e procesit historik, merr karakterin e valles mizore, të një rruge të Edipit në takimin e fatit të paevitueshëm.

III

Roza Luksemburg përgënjeshttrimin të ekonomisë vullgare »marksiste« ia kushtoi broshurën e saj të publikuar pas vdekjes**. Ky përgënjeshttrim ndërkaq, për nga metodologjia dhe mbarshtrimi do ta kishte vendin më adekuat në fund të kapitullit të dytë të *Akumulimit të kapitalit*, si shqyrtim i katërt në përpunimin e kësaj çështjeje vendimtare të zhvillimit kapitalist. Sepse ajo veçoria parashtreuese në atë tekst ka të bëjë me faktin se ajo kryesisht i është kushtuar hulumtimit historiko-problemor.

Jo vetëm që analiza e Marksit për riprodhimin e thjeshtë dhe të zgjeruar përbën pikënisjen e hulumtimit në përgjithësi dhe hyrjen për përpunimin definitiv të vetë problemit. Brendia e librit është, si të themi, shkoqitje letrare-historike e debateve të mëdha për çështjen e akumulimit: debatet e Sismondit me Rikardon dhe me shkollën e tij, Rodbertusit me Kirchmannin, të nadrojnë me marksistët rusë.

Ndërkaq edhe te kjo mënyrë e paraqitjes, Roza Luksemburgu nuk qëndron jashtë traditës së Marksit. Mënyra e saj e komponimit, është madje kthim kah marksizmi autentik, i pafalsifikuar: kah mënyra e paraqitjes së vetë Marksit. Sepse vepra e tij e parë e pjekur dhe e përkryer, *Mjerimi i filozofisë*, përgënjeshton Prudonin, duke u kthyer prapa te burimet e vërteta të pikëpamjes së tij, te Rikardoja, nga njëra anë dhe të Hegeli, nga ana tjetër. Analiza: ku, si dhe para së gjithash pse Prudoni e kuptoi gabimisht Rikardon dhe Hegelin, paraqet burimin e asaj drite, e cila pamëshirshëm ndriçon kundërthëniet e vetë Prudonit dhe depërton deri te themelet e panjohura dhe të enrëta prej ku burojnë ato paragjykime: deri te marrëdhëniet klasore, shprehje e të cilave janë pikëpamjet e tij. Sepse »kategoritë ekonomike janë vetëm shprehje teorike, apstraksione të marrëdhënieve shoqërore të prodhimit« — thotë Marksi.⁶

* Fytyrën e zymtë (vër. e përkth.)

** Fjala është për *Antikritiken*, ibid. (vër. e përkth.)

⁶ *Mjerimi i filozofisë*, f. 94

E në qoftë se vepra e tij kryesore teorike për shkak të vëllimit dhe të shumësisë së temave e problemeve të veçanta të trajtuara aty, vetëm pjesërisht ka lejuar këtë mënyrë historiko-problemore të mbarshtrimit, atëherë kjo nuk bën të fshehtë homogjenitetin e përpunimit të problemeve. *Kapitali dhe Teoritë e mbivlerës* përnjë vetë qenia e tyre janë vepra, struktura e brendshme e të cilave është përmbushje përmbajtësore e atij problemi që *Mjerimi i filozofisë* e ka shtruar dhe skicuar në mënyrë aq të shkëlqyeshme dhe aq shprehëse.

Ky formësim i brendshëm i problemit shpie prapë te problemi qëndror i metodës dialektike, te mbisundimi i kategorisë së totalitetit dhe kështu te filozofia e Hegelit. Metodën filozofike të Hegelit, e cila vazhdimisht ishte në mënyrë më të vullshme në *Fenomenologjinë e frymës* — njikohësisht *histori e filozofisë* dhe *filozofi e historisë*, në këtë pikë me rëndësi Marks i kurrë nuk e ka braktisur. Sepse, identiteti dialektik hegelian i mendimit dhe i qenësimit, të kuptuarit e identitetit të tyre si unitet i totalitetit të një procesi, përbën gjithashtu esencën e filozofisë së historisë të materializmit historik. Madje edhe polemika materialistike kundër të kuptuarit »ideologjik« të historisë është e drejtuar më shumë kundër epigonëve të Hegelit, sesa kundër vetë mësuesit, i cili në këtë pikëpamje ishte shumë më afër Marksit, sesa që ai herë-herë në luftë kundër shtangimit »idealist« të dialektikës mund të mendonte. Idealizmi »apsolut« i epigonëve të Hegelit në të vërtetë është tretje e totalitetit burimor të sistemit,⁷ ndarje e dialektikës nga historia e gjallë dhe kështu — në fund — eliminimi i unitetit dialektik të mendimit dhe qenësimit. Ndërkaq, materializmi i dogmatizuar i epigonëve të Marksit përsërit të njëjtën tretje të totalitetit konkret të realitetit historik. Edhe pse metoda e tyre nuk shndërrohet në skematikë mendore të zbrazët, sikurse e epigonëve të Hegelit, ajo shtangohet në një ekonomi vullgare mekanike. Nëse të parët kështu kanë humbur aftësinë që me konstruksionet thjeshtë ideologjike t'i kapin ngjarjet historike, të dytët poaq dalin të paaftë të kuptojnë si lidhjen e të ashtuquajturave forma »ideologjike të shoqërisë« me bazën e tyre ekonomike, ashtu edhe vetë ekonominë si totalitet, si realitet shoqëror.

Për metodën dialektike, në atë me çka merret gjithnjë — e sjell atë rreth të njëjtit problem: Rreth njohjes së totalitetit të procesit historik. Prandaj, për të

⁷ Për raportin e Hegelit ndaj pasardhësve krahaso studimin e mrekullueshëm të hegelianit Lassell: *Die Hegelsche und die Rozenkranzsche logik*, Werke, Casirer, VI. Sa e sendërtonte vetë Hegeli gabimisht sistemin e tij dhe si e korrigjonte Marks, shih stud. *Ç'është marksizmi ortodoks?*

problemet »ideologjike« dhe »ekonomike« pushojnë të jenë të izoluar midis tyre dhe shkrihen në njëri-tjetrin. Historia problematike shndërrohet vërtet në një histori të problemeve. Shprehja letrare, shkencore e ndonjë problemi shfaqet si shprehje e tërësisë shoqërore, si shprehje e mundësive të saj, e kufijve dhe problemeve të saj. Përpunimi letraro historik i problemeve në atë mënyrë më së miri e shpreh problematikën e procesit historik. Historia e filozofisë bëhet filozofi e historisë.

Për këtë arsye nuk është aspak e rastit që të dy pjesët themelore me të cilat teorikisht fillon rilindja e marksizmit, *Akumulimi i kapitalit* i Roza Luksemburgut dhe *Shteti e revolucionit* i Leninit, edhe përngja mënyra e mbarshtrimit e rikthejnë këtë formë të Marksit të ri. Për të zhvilluar në mënyrë dialektike problemin në veprat e tyre, ata na japin njëfar pasqyre letraro-historike të zanafilles së atyre problemeve. Meqë shkoqisin zhvillimin dhe ndryshimin e pikëpamjeve që i paraprin mbarshtrimit të problemeve nga ana e tyre, meqë çdo etapë të ndriçimit dhe të orrësimit mendor e trajtojnë në tërësinë e kushteve dhe të pasojave të tyre, ata bëjnë të mundur që vetë procesi historik, fryt i të cilit është ajo mënyrë dhe ai rezultat i paraqitjes së problemit, të zhvillohet në gjallërinë e paarritshme. Nuk ka dallim më të madh sesa ai midis kësaj metode dhe asaj »që merr parasysh paraardhësin«, në shkencën borgjeze. (të cilës plotësisht i takojnë edhe teoricienët socialdemokratë). Meqë në të vërtetë shkenca borgjeze bën dallimin metodik midis teorisë dhe historisë, rrjedhimisht, problemet individuale i ndan metodologjikisht nga njëri-tjetri dhe kështu për shkak të karakterit shkencor ekzakt e përjashton problemin e totalitetit, historia problematike për vetë problemin bëhet ballast ose ngarkesë narrative. Ajo bëhet e tillë që mund të jetë me interes vetëm për ata ekspertë, shkapërderdhja e pakufijshme e të cilave gjithnjë më shumë fshehë kuptimin e vërtetë të problemeve dhe kultivon një profesionalizëm pa frymë.

Duke u lidhur me traditat mbarshtruese-metodike të Marksit dhe të Hegelit, historia problemore e Leninit bëhet histori e brendshme e revolucioneve të shek. XIX, ndërsa mbarshtrimi letraro-historik i Roza Luksemburgut bëhet histori e luftës për mundësitë dhe zgjerimin e sistemit kapitalist. Trëndjet e para të mëdha të kapitalizmit ende të pazhvilluar e në ngritje e sipër, krizat e mëdha të vitit 1815 dhe 1818/19 përgatisin luftën në formën e »parimeve të reja të ekonomisë politike« të Sismondit. Fjala është, sipas qëllimit të saj, për njohjen e parë reaksionare të problematikës së kapitalizmit. Trajta e pazhvilluar e kapitalizmit ideologjikisht shprehet në pikëpamje të gabuara e të njëanshme të kundërshtarit. Derisa skepsa reaksionare e Sis-

mondit në krizat shihte shënjen e pamundësisë së akumulimit, optimizmi ende i pathyer i ihtarëve të rendit të ri të prodhimit mohon domosdonë e krizave dhe në përgjithësi ekzistimin e ndonjë problematike. Në fund të kësaj rrjedhe plotësisht u ndryshua shtresa sociale e atyre që shtrajnë pyetje, si dhe domethënia shoqërore e përgjigjes së tyre: ndërkaq, dalngadalë zë vendin e vet tema mbi fatin e revolucionit, mbi rënien e kapitalizmit. Se analiza e Marksit në pikëpamje teorike vazhdimisht ndikoi në këtë ndryshim të domethënies — ishte shenjë se borgjezisë po i del nga dora udhëheqja ideologjike e shoqërisë. Derisa këtu në marrjen e qëndrimit teorik të narodnjakëve haptas del në shesh esenca e tyre mikroborgjeze reaksionare, është interesant të vërehet sesi »marksistët« e Rusisë gjithnjë më shumë bëhen luftëtarë ideologjikë të zhvillimit kapitalist. Ata transformohen në trashëgimi ideologjike të optimizmit social të një Say, Mac Culloch-it etj., në lidhje me mundësitë e zhvillimit të kapitalizmit. »Marksistët, legalë rusë — thotë Roza Luksemburgu — padyshim i kanë mundur kundërshtarët e tyre, narodnjakët, por ata kanë fituar tepër ... fjala ishte për atë se a është i aftë për zhvillim kapitalizmi në përgjithësi e veçmas në Rusi, ndërkaq marksistët e përmendur këtë aftësi të kapitalizmit e kanë vërtetuar aq me bazë, sa teorikisht e vërtetuan madje edhe amshueshmërinë e tij. Është e qartë, nëse presypozohet akumulimi pa kufi i kapitalit, se me këtë është vërtetuar edhe aftësia jetësore e pakufizuar e kapitalizmit... Nëse mënyra kapitaliste e prodhimit është në gjendje të sigurojë zhvillim të pakufizuar të forcave prodhuese dhe progres ekonomik, atëherë ajo nuk mund të tejkalohet«.⁸

Këtu inkadrohet grindja e katërt dhe e fundit e Otto Bauerit me Roza Luksemburgun rreth problemit të akumulimit. Çështja e optimizmit social ka përjetuar ndryshimin e ri të funksionit. Dyshimi në mundësinë e akumulimit të Roza Luksemburgu heq formën e vet absolute. Ai shndërrohet në çështje historike mbi kushtet e akumulimit dhe kështu në siguri se akumulimi i pakufizuar është i pamundshëm. Me faktin se akumulimi trajtohet në mjedisin e tërësishëm shoqëror të tij, ai bëhet dialektik. Akumulimi tash ngrihet në dialektiken e tërë sistemit kapitalist. »Në momentin kur skema e Marksit mbi reproduksionin e zgjeruar i përgjigjet realitetit — thotë Roza Luksemburgu, mund të paralajmërojë daljen, kufirin historik të lëvizjes së akumulimit, pra fundin e mënyres kapitaliste të prodhimit. Pamundësia e akumulimit është njikohësisht pamundësi e kapitalizmit për të zhvilluar më tutje forcat prodhuese

⁸ R. L. Akumulimi i kapitalit, ibid. f. 245.

dhe kështu domosdoshmëri objektive historike e rënies së kapitalizmit. Prej këtu del lëvizja e kunderthënsime e fazës së fundit imperialiste si periudhë përfundimtare në rrjedhen historike të kapitalit.⁹ Meqë dyshimi bëhet siguri dialektike, ai lë pas vetes gjithë atë që është mikroborgjeze dhe reaksionare nga e kaluara e vet: dyshimi shndërrohet në optimizëm, në siguri teorike të revolucionit social që po vjen.

Po ky ndërrim i funksionit, pozicionit të kundërt ia vë vulën e luhatjes mikroborgjeze, shpirtngushtësisë e dyshimit. Konstatimit të Otto Bauerit i mungon optimizmi i kthjellët i një Say ose Tugan Baranowskit. Baueri dhe bashkëmendimtarët e tij me gjithë terminologjinë marksiste, në esencë janë prudonistë. Përpjekja e tyre për ta zgjedhur problemin e akumulimit, më mirë të themi të mos e pranojnë si problem, mbaron në përpjekjen prudoniste për t'i ruajtur »anët e mira« të zhvillimit kapitalist dhe për t'i eliminuar »anët e këqija« të tij.¹⁰ T'i pranosh çështjet e akumulimit, do të thotë ndërkah të pohosh se këto anë »të këqija« janë elemente të pandashme të vetë esencës së kapitalizmit; që do të thotë se imperializmi, lufta botërore dhe revolucioni botëror duhet të kuptohen si domosdoshmëri të zhvillimit. Kjo natyrisht nuk u shkon për shtati, siç u theksua, interesave të atyre shtresave, për interesat ideologjike të të cilave flasin marksistët e qendrës: të cilët e dëshirojnë kapitalizmin e zhvilluar pa »gunga« imperialiste, një prodhim »të rregulluar« pa pengesa lufte. »Kjo pikëpamje — thotë Roza Luksemburgu — arrin deri atje sa përpiket ta bindë borgjezinë sesi militarizmi e imperializmi janë të dëmshëm për vetë atë, nga pikëpamja e interesave kapitaliste, se prandaj duhet të izohet pakica simpatizuese e këtij imperializmi dhe duhet të krijohet blloku i proletariatit me masat e gjëra popullore, që të, zbutet' imperializmi... dhe, të lirohet nga romuzet'. Si liberalizmi në periudhën e rënies së tij që kthehet prej monarkisë së informuar keq dhe apelon në atë që do të ishte më mirë e informuar, ashtu, centrumi marksist' dëshiron që nga borgjezia e keqe këshillëdhënëse t'i këthehet asaj të cilën do të duhej këshilluar.«¹¹ Baueri dhe shokët e tij kanë kapitulluar para kapitalizmit si në pikëpamje ekonomike, ashtu edhe në atë ideologjike. Kapitullimi i tyre teorikisht shprehet në fatalizmin e tyre ekonomik, në besimin se janë — vetëm si vegzë ideologjike e ekonomike e kapitalizmit, dëshira e të cilëve është e drejtuar kah një kapitalizëm »pa anë të këqija«, pa »gunga«. Ata njikohësisht janë në një »opozicion« mikroborgjez ndaj kapitalizmit: në opozitë etike.

⁹ Ibid. f. 325

¹⁰ Marks: *Mjerimi i filozofisë*, 93—95

¹¹ *Antikritika*, ibid. f. 465.

Fatalizmi ekonomik dhe ribazimi etik i socializmit ngushtësisht i takojnë njëri-tjetrit. Nuk është e rastit pse i gjejmë në të njëjtën mënyrë te Bernshtajni, te Tugan Baranovski dhe te Otto Baueri. Madje jo vetëm për shkak të domosdoshë që për rrugën objektive kah revolucionin, të cilën ata vetvetes ia kanë mbyllur, të kërkohej e të gjendet një zëvendësim subjektiv, por para së gjithash si pasojë metodike e trajtimit vullgar ekonomik: si pasojë e individualizmit metodologjik. Ribazimi »etik« i socializmit është ana subjektive e kategorisë së totalitetit, e cila, si e vetmja e aftë për përmbledhje, aty mungon. Për individin — qoftë ai tash kapitalist i veçantë apo proletar — është e domosdoshme që bota përreth, mjedisi i tij shoqëror (edhe si shprehje e tij teorike edhe si projekcion, natyrë) të shfaqet brutalisht si diçka e huaj për të. Botën e tillë mund ta marrë me mend ai vetëm në qoftë se ajo në teori e marrë formën e »ligjeve të amshuara objektive«, përkatësisht nëse fiton atë racionalitet, i cili është i huaj për njeriun, ku njeriu me veprimtarinë e tij nuk mund të ndikojë dhe ku ai nuk mund të depërtojë; nëse njeriu ndaj atij realiteti sillet në mënyrë kontemplative, fataliste. Një botë e tillë ofron vetëm dy rrugë të mundshme veprimtarie, të cilat janë rrugë fiktive. E para, shfrytëzimin dhe aprovimin e ligjeve të pandryshuara fataliste, në mënyrën e sipërpërmendur, për nevojat e njeriut (p.sh. teknika). E dyta, si veprimtari e drejtuar në brendi, si përpjekje që ndryshimi i botës të bëhet në të vetmen pikë të lirë që ka mbetur, në vetë njeriun (etika). Meqë mekanizimi i botës njikohësisht dhe domosdo mekanizon edhe subjektin e vet, vetë njeriun, kjo etikë mbetet gjithashtu abstrakte, vetëm normative, përkundër totalitetit si dhe njeriut të izoluar nga bota, mbetet joaktive dhe jokrijuese. Ajo mbetet kërkesë dhe ka thjesht karakter pretendimi. Lidhja metodike me *Kritikën e mendjes së pastër* dhe me *Kritikën e mendjes praktike të Kantit*, këtu tash është e pashmangshme. Ndërkaq, çdo »marksist« që në trajtimin e realitetit historiko-ekonomik ka braktisur totalitetin e procesit historik, metodën e Hegelit dhe të Marksit, për t'iu ofruar në çfarëdo mënyre metodës së veçantë shkencore dhe johistorike apo trajtimit »kritik«, i cili kërkon »ligjet«, është i detyruar që posa të shtrojë problemin e veprimtarisë — t'i kthehet etikës abstrakte të shkollës së Kantit.

Braktisja e kategorisë së totalitetit në të vërtetë e prish *unitetin e teorisë dhe të praktikës*. Veprimtaria, praktika — të cilën Marksi e shtroi si kërkesë në fillim të tezave të tij mbi Fojerbahun — në esencë është përkshim, ndryshim i realitetit. Realiteti, ndërkaq, mund të kuptohet dhe të përshkohet vetëm si totalitet, ndërsa

për ta bërë këtë është i aftë vetëm subjekti, i cili është edhe vetë totaliteti. Hegeli i ri nuk e shtronte kot si kërkesë të filozofisë së tij qëndrimin që »e vërteta duhet të kuptohet e të shprehet jo vetëm si substancë, por gjithashtu edhe si subjekt«.¹² Ai kështu e zbuloi mungesën më të thellë, kufizimin e filozofisë klasike gjermane, por në realizimin e kësaj kërkeje as filozofia e tij nuk qe konsekuente; ajo mbeti shumëfish e ngatërruar brenda kufijve të njëjtë si edhe filozofia e paraardhësve të tij. Ndërkaq, Marksit iu dha rasti ta zbulonte »të vërtetën si subjekt« dhe kështu të vendoste unitetin teori-praktikë, ngase ai mbushjen e totalitetit të njohur e përqendroi dhe e kufizoi në realitetin e procesit historik dhe kështu përcaktoi totalitetin i cili njihet dhe i cili duhet të njohet. Epërsia shkencore — metodike e pikëpamjes së klasës (ndaj individit) u bë e qartë më parë. Tani është i qartë edhe shkaku i epërsisë: *vetëm klasa është e aftë që ta përshkojë realitetin shoqëror përmes veprimtarisë dhe ta ndryshojë në totalitetin e vet*. Për këtë arsye »kritika« që aplikohet nga kjo pikëpamje, mbasiqë është trajtimi i totalitetit, është unitet dialektik i teorisë dhe i praktikës. Ajo është në unitetin dialektik njikohësisht edhe shkak edhe pasojë, edhe shprehje edhe motor i procesit historiko-dialektik. Proletariati si subjekt mendimi i shoqërisë me një të rënë then dilemën e pamundësisë: dilemën e fatalizmit të ligjeve të pastra dhe të etikës së besimit të pastër.

Në qoftë se pra, për marksizmin njohja e kushtëzimit historik të kapitalizmit (problemi i akumulimit) bëhet çështje jetësore, kjo ndodh për shkak se vetëm në atë lidhje, në unitetin e teorisë dhe të praktikës, shfaqet domosdoja e bazuar e revolucionit social, e transformimit total të totalitetit shoqëror. Vetëm në rastin kur edhe vetë të njohurit dhe njohja e kësaj lidhjeje mund të kuptohet si prodhim i procesit, mund të mbyllet rrethi i metodës dialektike (edhe ky përcaktim rrjedh nga Hegeli). Qysh në polemikën e saj më të hershme kundër Bernshtajnit, Roza Luksemburgu theksonte dallimin ndërmjet parciales dhe totale, ndërmjet trajtimit dialektik e mekanik të historisë (qoftë ai oportunist apo puçist). »Këtu — thotë ajo — qëndron — dallimi qëndror midis grushtshteteve blankiste të një 'pakice të vendosur', e cila në çdo çast shfaqet si nga gryka e revoles, gjithnjë në kohë të keqe dhe të marrjes së pushtetit me ndihmën e masës popullore me vetëdije klasore, e cila vetë mund të jetë vetëm prodhim i thyerjes së filluar të shoqërisë civile dhe e cila bart në vete legjitimitimin eko-

¹² Hegel: *Fenomenologjia e frymës*, Parathënia, Kultura — Zagreb 1955, f. 13.

nomiko-politik të shfaqjes në çastin e duhur».¹³ Ndërkaq, edhe në shkrimin e saj të fundit, thotë në mënyrë të ngjashme: »tendenca objektive e zhvillimit kapitalist, sipas atij qëllimi, mjafton që shumë më heret të krijohet një ashpërsim social — politik i të kundërtave në shoqëri dhe një gjendje e cila nuk mbahet, për të përgatitur fundin e sistemit sundues. Por këto të kundërta social-politike edhe vet në instancën e fundit janë rezultat i paqëndrueshmërisë ekonomike të sistemit kapitalist, nga ku buron ashpërsimi, i cili zmadhohet aq më shumë, sa më e ndieshme të bëhet ajo paqëndrueshmëri».¹⁴

Proletariati është, pra, njëkohësisht prodhim i kri­zës përmënte të kapitalizmit dhe ekzekutues i atyre tendencave që e shpien kapitalizmin në krizë. »Proletariati — ekzekuton gjykimin të cilin prona private ia komunikoi vetvetes kur krijoi proletariatin — thotë Marksi».¹⁵ Ai vepron në çastin kur ka kuptuar pozitën e vet. Ndërsa ai e njeh gjendjen e vet në shoqëri, në çastin kur lufton kundër kapitalizmit. Ndërkaq, vetëdija klasore e proletariatit, e vërteta e procesit si »subjekt« është çdo gjë tjetër më parë, se diçka që lëviz sipas ligjeve mekanike apo që mbetet stabile. Ajo është vetëdije e vetë procesit dialektik: është gjithashtu një no­cion dialektik. Sepse, ana praktike, dialektike e vetëdi­jës klasore, esenca e saj mund të bëhet e dukshme në trajtën e vërtetë të saj, kur procesi historik në mënyrë urdhërore kërkon të hyjë në fuqi, kur një krizë akute e ekonomisë e fut atë vetëdije në veprim. Përndryshe, ajo duke iu përgjigjur krizës latente — përmënte të kapitalizmit, mbetet teorike e latente: si vetëdije »e thatë« ose sipas fjalëve të Roza Luksemburgut, si »shu­më ideale« qëndron kundruall çështjeve të ditës dhe kërkon luftëra ditore.¹⁶

Në unitetin dialektik të teorisë dhe të praktikës, të cilin Marksi e njohu dhe e bëri të vetëdijshëm në luftë për çlirimin e proletariatit, nuk mund të ekzistojë kurr­farë vetëdijeje boshe, as si teori »e pastër«, as si kërkesë boshe, si normë boshe për veprimtari. Edhe kërkesa kë­tu ka realitetin e vet. Kjo don të thotë se ajo gjendje e procesit historik që vetëdijes klasore të proletariatit i ep karakterin »latent dhe teorik« të kërkesës, duhet të formësohet si realitet gjegjës dhe aktivisht të përfshi­het në totalitetin e procesit. Ky tip i vetëdijes klasore të proletariatit është partia. Nuk është e rastit që e njëjta Roza Luksemburg, e cila më parë dhe më qartë

¹³ *Reforma sociale apo revolucioni*, në përmbledhjen *Mark­sizam i revizionizam*, Naprijed — Zagreb 1958, f. 325.

¹⁴ *Antikritika*, ibid. f. 399

¹⁵ *Familja e shenjtë*, ibid. f. 80.

¹⁶ R. Luksemburg: *Masseustreik, partei und Gewerkschaften*, Lepzig 1919, f. 48.

se shumë të tjerë njohu esencën e aksioneve revolucionare të masave (ku ajo përndryshe ka theksuar vetëm aspektin tjetër të konstatimit, të përpunuar më parë që ato aksione duhet patjetër të dalin nga domosdoshmëria e proceseve ekonomike), e kishte të qartë më parë se shumë të tjerë rolin e partisë në revolucion.¹⁷ Për vullgarizatorët mekanikë, partia ishte trajtë boshe organizative — ndërsa lëvizja masive, revolucionit, gjithashtu vetëm çështje organizimi. Roza Luksemburgu herët dinte se organizimi është më parë pasojë sesa parakusht i procesit revolucionar, sikundër që madje edhe vetë proletariati mund të organizohet si klasë gjithashtu vetëm në proces dhe përmes tij. Në atë proces të cilin partia nuk mund ta shkaktojë as ta shmangë, i takon, ndërkahq, rol me rëndësi: të jetë bartëse e vetëdijes klasore të proletariatit, ndërgjegje e misionit të tij. Derisa mënyra aktive dhe gjithsesi »reale« e shqyrtimit që ka të bëjë me trajtimin sipërfaqësor, partisë i ndan detjra kryesisht organizative, përkundër faktit të revolucionit, e fut në pozicionin e fatalizmit të paqëndrueshëm, pikëpamja e Roza Luksemburgut bëhet burim i aktivitetit të njëmendtë revolucionar. Nëse partisë i takon që »në çdo fazë e moment të luftës të realizohet forca ekzistuese, pjesërisht e vërtetuar e vetëdijes së zgjuar të proletariatit dhe ajo të dalë sheshazi në qëndrimin luftarak të partisë, që taktika e socialdemokracisë për nga vendosmëria dhe mprehtësia asnjëherë të mos jetë nën nivelin e raportit të forcave, por përkundrazi, t'u prijë atyre«,¹⁸ atëherë ajo karakterin e kërkesave të veta në momentin akut të revolucionit e shndërron në realitet krijues, në mënyrë që të vërtetën që i takon e inkuadron në lëvizjen masive, kështu që prej domosdoshmërisë ekonomike të sajimit ngrihet në liri të veprimit të vetëdijshëm. Ky transformim i kërkesave në realitet bëhet levë e organizimit të vërtetë klasor revolucionar të proletariati. Njohja shndërrohet në veprim, teoria në parullë, ndërsa masa që vepron sipas parullës futet gjithnjë më fuqishëm në radhën e veteranëve. Nga parullat e sakta organikisht dalin parakushtet dhe mundësitë, madje edhe organizatat teknike të proletariatit luftarak.

Vetëdija klasore është »etika« e proletariatit, uniteti i teorisë dhe i praktikës së tij, pika ku domosdoja ekonomike e luftës për çlirim dijalektikisht shndërrohet në liri. Meqë partia njihet si figurë historike dhe si bartës veprues i vetëdijes klasore, ajo njëkohësisht shndërrohet në bartëse të etikës së proletariatit luftarak. Ky

¹⁷ Për pikëpamjen e saj krahaso vërejtjet kritike »Për kritikën e revolucionit rus dhe mendime metodike mbi çështjet organizative.

¹⁸ Massenstreik ... etj. ibid. f. 38.

funksion do të përcaktojë pozitën e saj. Madje edhe kur politika e saj nuk është gjithnjë në përputhje me realitetin empirik të çastit, nëse parullat e saj në momente të tilla nuk përcillen, rrjedha e domosdoshme e historisë jo vetëm që do t'i japë të drejtë, por forca morale e vetëdijes së vërtetë klasore të veprimit të drejtë e adekuat — edhe praktikisht dhe politikisht — realisht — do të japë frytet e veta.¹⁹

Sepse forca e partisë është morale: ajo mbushet me besimin spontan të masave revolucionare, të cilat nga zhvillimi ekonomik detyrohen të revoltohen dhe me përjetimin se partia është objektivizim i vullnetit autentik të tyre, por ende jo mjaft të qartë, figurë e dukshme dhe e organizuar e vetëdijes së tyre klasore. Ndërkaq, në qoftë se partia ka dëshmuar dhe e ka merituar atë besim, ajo mund të bëhet udhëheqëse e revolucionit. Sepse, vetëm atëherë synimi spontan i masave me gjithë forcën do të shkojë kah partia, në drejtim të vetëdijesimit të vet. Oportunistët, duke ndarë të pandashmen i kanë mbyllur vetvetes këtë mundësi njohjeje, njohjen vetëvepruese të proletariatit. Prandaj, prijësit e tyre — në mënyrë tipike mikroborgjeze dhe sipas mendjes së shëndoshë — me tallje flasin për »besimin religjioz«, i cili gjëja ndodhet në bazë të bolshevizmit, të marksizmit revolucionar. Me këtë akuzë ata faktikisht pranojnë paaftësinë e tyre. Ky dyshim që gërren përbrenda, kot mbulohet me velin e »shkencorësisë« objektive. Çdo fjalë dhe çdo shprehje e fytyrës te të mirët shpreh dëshpërimin, ndërsa te të këqijtë, zbrastësinë, e cila qëndron mbrapa tyre: ndarjen e plotë nga proletariati, nga rruga dhe apeli i tij. Ajo që ata e quajnë besim dhe duan ta përulin me shenjë »religjioz«, nuk është as më shumë as më pak veçse saktësi e rënies së kapitalizmit dhe siguri — në fund — në revolucionin fitimtar të proletariatit. Për këtë nuk mund të ketë kurrfarë garancioni material. Ai na garantohe vetëm metodikisht, me ndihmën e metodës dialektike. Ndërkaq, edhe kjo garancë mund të provohet e të arrihet vetëm me vepër, me vetë revolucionin, me jetën dhe vdekjen për të. Nuk mund të jesh vetëm marksist i objektivitetit kabinetik, siç nuk ka siguri të garantuar »të ligjshme natyrore« për fitoren e revolucionit botëror.

Uniteti i teorisë dhe i praktikës nuk ekziston vetëm teorikisht por ekziston edhe në praktikë. Sikundër që proletariati si klasë mund të fitojë dhe të forcojë vetëdijen e vet klasore vetëm me luftë dhe kështu të ngrihet në nivelin e detyrës së vet historikisht të cak-

¹⁹ Krahason vendin e bukur në Junius broshurën (fjala është për broshurën e Roza Luks. të nënshkruar me pseudonimin »Junius«.

tuar, ashtu edhe partia dhe luftëtarët e veçantë, mund ta përvetësojnë teorinë e tyre realisht, nëse janë të aftë që atë unitet ta bartin në praktikë. I ashtuquajtur i besim religjioz këtu nuk është asgjë më shumë se siguri metodike për atë se procesi historik, pa marrë parasysh humbjet momentale dhe rëniet e papritura, shkon deri në fund, rrugës së tij vetëm nëpërmes veprave tona. Për oportunistët edhe këtu ekziston dilema e vjetër mbi pamundësinë; ata thonë: nëse komunistët parashikojnë, humbjen', atëherë ata ose duhet të heqin dorë nga çdo veprim, ose janë avanturistë të pandërgjegjshëm, politikanë të katastrofave dhe puçistë. Në inferioritetin e tyre shpirtëror dhe moral ata nuk janë të aftë që vetveten dhe çastin e veprimtarisë së vet ta shohin si moment të totalitetit të procesit: »humbjen« si rrugë të domosdoshme kah fitorja.

Në veprën jetësore të Roza Luksemburgut, uniteti dialektik midis teorisë dhe praktikës, midis fitores dhe humbjes, fatit individual dhe procesit të tërësishëm, përbënte udhërrëfimin e teorisë së saj dhe mënyrën e jetës. Qysh në polemikën e saj të parë kundër Bernshtajnit²⁰ ajo vërtetonte sesi marrja e domosdoshme e pushtetit shtetëror »para kohës« nga ana e proletariatit është vërtetë e domosdoshme, ndërsa besimin frikacak oportunist në revolucionin e demaskoi si »paradoks politik që del nga zhvillimi mekanik i shoqërisë, i cili për fitoren e luftës klasore presupozon një çast të caktuar jashtë dhe të pavarur nga lufta e klasave«. Siguria, e liruar nga iluzionet e çoi Roza Luksemburgun në luftën e saj për çlirimin e proletariatit: për çlirimin e tij politik dhe ekonomik, nga robëria materiale e kapitalizmit; çlirimin ideologjik, nga robëria shpirtërore në oportunizëm. Si udhëheqëse e madhe shpirtërore e proletariatit, ajo betejën kryesore e zhvilloi kundër këtij kundërshtarit të fundit, më të rrezikshmit, i cili më vështirë mundet. Vdekja e saj nga duart e kundërshtarëve të saj më të mdhej e më të mllëfosur Scheidemannit dhe Noskut, është kurorëzim i jetës dhe i mendimit të saj. Fakti që ajo në kryengritjen e janarit — e cila teorikisht ka mundur të parashikohej vite më parë, ndërsa taktikisht në çastin që ndodhi — mbeti me masat dhe me to ndau fatin, është gjithashtu rrjedhojë e unitetit të teorisë dhe praktikës në veprimtarinë e saj, si dhe armiqësia për vdekje e merituar e vrasësve të saj, e oportunistëve socialdemokratë.

Janar 1921

*Përktheu nga serbokroatishtja
Kadri METAJ*

²⁰ *Reforma sociale apo revolucioni*. Ibid, f. 325.

ARTIKUL

ČLANCI

**gani
bobi**

**RRAFSHI
POPULLOR
I INTEGRIMIT
SOCIOKULTUROR
TË SHQIPTARËVE**

I. Njësitë dhe format integrative në rrafsh popullor

Kulturës shqiptare, bile deri në periudhën për të cilën po flasim ne*), i përgjigjet sintagma *kulturë popullore* me tipare dalluese të formuara kryesisht nën veprimin e rrethanave pushtuese. Vetë qëndresa dhe përballimi i këtyre rrethanave flasin për arritjen e një njësie relativisht të lartë të integritimit sociokulturor të shqiptarëve, të cilës, duke mos gjetur fjalë të tjera, i përshatet formulimi i Stjuardit: *rrafsh popullor i integritimit sociokulturor*.¹ Në këtë rrafsh, si një »sistem sociokulturor shumëfamiljar;«² si një tërësi shoqërore e kulturore ndërfamiljare e ndërfarefisnore, ekzistonte një optimum vlerash e sjelljesh ideale për të gjithë, i cili normohej e ripërkufizohej vazhdimisht duke u nisur nga sjelljet dhe vlerat pakashumë të ndryshme dhe pakashumë devijante të individëve, si dhe duke i marrë parasysh rrethanat pushtuese dhe rrethanat e mjedisit. Brenda këtij optimumi diferencoheshin disa forma të sjelljes mbi baza të moshës, të gjinisë, ndonjëherë të profesionit dhe të disa roleve dhe të pozitave të tjera në familje e më gjerë, mirëpo të gjitha këto — diferencime nuk ishin të asaj shkalle sa t'ia merrnin karakterin homogjen kulturës shqiptare dhe ta bënë atë që të mos i mjaftonte vetvetes.

*) Ky punim është pjesë e një studimi mbi integritimin sociokulturor të shqiptarëve midis dy luftërave botërore.

¹ Džulijan Stjuard, *Teorija kulturne promene*, BIGZ — Beograd, 1981, f. 91.

² Po aty, f. 92.

Integrimi sociokulturor i shqiptarëve në rrafsh popullor, si kuadër i përbashkët, si tërësi shoqërore e kulturore që ishte e përcaktuar nga raporti i ndërsjellë me njësitë ende më të ngushta integrative sociokulturore (familja, vëllazëria, fshati, fisi, bajraku, krahina), u dha mundësinë shqiptarëve që ta manifestonin veten në mënyrë më të plotë: nuk ishin më vetëm pjesëtarë të familjes, as dhe vetëm të fshatit, apo dhe vetëm të fisit; ishin edhe pjesëtarë të popullit dhe përgjegjës për të. Integrimi sociokulturor në rrafsh popullor e ndryshoi pozitën dhe funksionin e individit brenda njërive më të ngushta, meqë u krijua një raport i ri i ndërsjellë mes tyre. Ndërveprimi sociokulturor në rrafsh popullor i liron nga disa përgjegjësi njësitë më të ngushta integrative sociokulturore, për t'i bërë të varura dhe përgjegjëse ato ndaj njërive gjithnjë më të gjera shoqërore e kulturore. Kjo nuk do të thotë se ato humbën të gjitha funksionet e mëparshme të tyre. Përkundrazi, ato ruajtën shumë funksione të veçanta të tyre, mirëpo ruajtja e këtyre funksioneve nuk pati për pasojë krijimin e mënyrave të veçanta të jetuarit, përkatësisht, ndarjen subkulturore midis familjeve, fshatrave, vëllazërive, fiseve e bajraqeve: shaljanët nuk patën mënyrë të veçantë jetese nga krasniqasit, e aq më pak Colaajt nga Cufajt. Normat dhe institucionet shoqërore e kulturore, përkatësisht sistemi i vlerave nuk ishte një për Bajrakun e Mirëditës e një për Bajrakun e Nikçit: ai ekzistonte për të gjithë njësoj dhe përpunohej e ripërkufizohej vazhdimisht nga veprimi i rrethanave të reja shoqërore e historike. Rivalitetet e përçarjet mes familjeve, vëllazërive, fiseve dhe bajraqeve, nuk duhet të jenë *argument i mjaftueshëm* për të parë ndarjet kulturore e shoqërore midis fiseve shqiptare, ta zëmë, Këlmend e Berishë sikurse, fjala vjen, mes fiseve të indianëve — Peublo e Kuakiutla, çfarë ka pasur përpjekje të këtilla në shkrimet mbi shqiptarët. Nuk ka dyshim se rivalitetet dhe përçarjet e këtilla kryesisht u kushtëzuan, u nxitën dhe u stimuluan nga rrethanat pushtuese, brenda të të cilave jetuan shekuj të tërë shqiptarët. Veprime shpërbërëse e partikularizuese pati, bile edhe syresh intensive që krijuan zona të izoluara brenda kulturës dhe shoqërisë shqiptare, duke i ndërprerë për një kohë të gjatë kontaktet e komunikimet midis njëra-tjetrës dhe duke i lënë ato nën veprimin e faktorëve të ndryshëm ekzistencialë e konfesionalë, për ç'gjë NE-ja shqiptare shpeshherë mbeti e rrudhur brenda krahinës, brenda fisit, brenda bajrakut, brenda katundit, apo dhe brenda vëllazërisë. Me fjalë të tjera, rrafshi popullor i integritit sociokulturor të shqiptarëve rrudhej e shtrihej, ngushtohej e zgjerohej, ishte latent e bëhej manifestiv, varësisht nga rrethanat pushtuese. Që të shihet më shtruar ndërveprimi i njërive dhe formave integrative sociokul-

turore në rrafsh popullor, po i veçojmë disa tipare dalluese të kulturës shqiptare, duke u lejuar më parë t'i diskutojmë disa teza të thëna turravrap e me qëllime të caktuara për këtë popull dhe kulturën e tij.

Njëra nga këto teza është ajo mbi të ashtuquajturën *patologji akulturative* të shqiptarëve, e cila ka zotëruar një kohë të gjatë në literaturën mbi shqiptarët dhe e cila edhe sot po përvidhet në forma të ndryshme në disa shkrime mbi këtë popull. Shprehjet si *popull i mbyllur*, apo edhe *arnautë të egër*, *njerëz me bishta* (me bishta, gjithsesi, por duhet verifikuar: *me të deles a me të dhisë!*),³ e të ngjashme si këto e denoncojnë qëllimin final të kësaj teze. Ta lëmë qëllimin final më një anë e të shohim se cilat janë »motivet gnoseologjike« për një tezë të këtillë.

Po fillojmë nga varianti »më afirmative« e kësaj teze: shqiptarët janë popull i lashtë dhe me vlerë për »përfytyrimin retrospektiv« të indoevropianëve të vjetër. Në sajë të izolimit shoqëror e kulturor të tyre u ruajtën »të paprekura« dhe »të pandërprera« traditat dhe institucionet shoqërore e kulturore që nga koha e vjetër. Ruajtja e lashtësive »shpjegohet« me »karakterin e vendit« dhe »tenacitetin e banorëve«. Faktori i parë përkufizohet si »e dhënë gjeografike«, si »influcencë e formimit tokësor dhe e natyrës së vendit mbi jetën dhe mbi veprimet e banorëve«, ndërsa »tenaciteti i banorëve« mbetet të kuptohet vetvetiu si diçka që u takon shqiptarëve që nga koha kur u dukën ata në faqen e dheut!

Varianta tjetër e kësaj teze e sheh në »cilësitë natyrore« shkakun e »vonesës«, përkatësisht »retardimin shoqëror e kulturor« të shqiptarëve, gjendjen »parakulturore« të tyre. Ky »retardim« shoqëror e kulturor i shqiptarëve, i kushtëzuar nga »cilësitë natyrore« të tyre, është i një shkalle alarmante për popujt e kulturuar, prandaj duhet të bëhet çmos që të nxirren nga »kjo gjendje« përmes kulturimit (nuk thuhet asimilimit!) të tyre, ose të paktën duhet të mbahen nën kontrollin e vazhdueshëm që të mos e rrezikojnë Ballkanin dhe Evropën mbarë.⁵

Sipas një variante, apo nënvariante të tretë të tezës mbi patologjinë akulturative të shqiptarëve, ky popull për nga »orientimi« është »kundërshoqëror« dhe »kundërkulturor«. Është popull i luftërave »të pakuptimta«, i rebelimeve »të paqëllim«, i »mortaliteteve të dhunsh-

³ Khs: Miroslav Kërlezha, *Ese*, Rilindja — Prishtinë, 1979, f. 226 e tutje.

⁴ Dr. Eqrem Çabej, *Studime gjuhësore V*, Rilindja — Prishtinë, 1975, f. 101.

⁵ Dr. Vl. Georgevitch, *Les Albanaais et les Grandes Puissances*, Paris, 1913, f. 255 e tutje.

me«. Shqiptarët nuk vdesin nga vdekja e rëndomtë, por duke e vlarë njëri-tjetrin, pa ndonjë arsye, apo për shkak të rivalitetit.⁶ Kështu vrasin edhe të tjerët, pa e ditur se pse e bëjnë këtë punë.

I ashpërsuam qëllimisht disa variaanta e nënvariaanta të tezës mbi patologjinë akulturative të shqiptarëve në mënyrë që të mund t'i shohim më qartë »konsekuencat« e kësaj teze. Të vazhdojmë nga aty ku filluam të flasim për këtë tezë, nga variaanta »afirmative« e saj: shqiptarët i ruajtën »të paprekura« zakonet dhe traditat e të parëve që nga kohërat më të errëta e më të lashta. Këtë »punë« e bënë për shkak të »karakterit të vendit« dhe të »tenacitetit« të tyre. Duhet të thuhet që këtu se është e pamundshme të flitet për izolimin në kuptimin e ruajtjes së »paprekur«, apo »të pandërprerë« të zakoneve dhe të traditave të një populli. Pastaj, vetë izolimi është rrjedhojë e kontaktit. Po të mos ekzistonte kontakti, s'do të mund të flitej për dukurinë e izolimit dhe, anasjelltas, sikur të mos ekzistonte izolimi, s'do të mund të flitej me të drejtë për kontaktin. »Në esencë, izolimi relativ dhe kontaktet pakashumë intensive — janë dukuri që sipas një rregulle manifestohen së bashku«.⁷ Në anën tjetër, »karakter i vendit« si »e dhënë gjeografike« nuk mund të jetë faktor kryesor e as vendimtar për të shpjeguar »izolimin« shoqëror e kulturor të shqiptarëve e as ruajtjen e »vjetërsive« të tyre. Me këtë nuk duam ta injorojmë krejtësisht »karakterin e vendit« si faktor me rëndësi për krijimin e tipareve kulturore, mirëpo mund të gjendet një mori »karaktere vendi« të ngjashme, mbase edhe të njëjta, por me kultura dhe shoqëri të ndryshme. Nuk ka mjedis natyror që nuk është »tolerant« për disa (sa të duash!) sisteme shoqërore e kulturore. Përshtatja ndaj mjedisit kurrnjëherë nuk mund të jetë e asaj shkalle që t'i bëjë të pamundshme ndryshueshmëti dhe dinamikën sociokulturore të një populli.

Tiparet dalluese të kulturës shqiptare nuk mund të shpiegohen vetvetiu me tiparet e mjedisit natyror (»karakterit të vendit«), sepse dalin vështirësi të pakapërcyeshme për t'i shpjeguar pastaj »më se një të tretën e popullsisë« kë këtij populli që »zgjodhi« rrugën e mërgimit dhe ekzistencën jo të sigurt jashtë vendit të vet dhe të tjerët, »me dhjetëra mijë«, që lanë qytetet e fushat për t'u ngulitur në »malet e zeza« gjatë ardhjes së turqve dhe shtrirjes së sundimit të tyre në Shqi-

⁶ Coon, Carlton; *Caravan, The Story of the Middle East*, New York, 1961 (Shih: Vera St. Erlich, *U društvu s čojekom*, SNL — Zagreb, 1978, f. 80.).

⁷ Zigmunt Bauman, *Kultura i društvo*, Prosveta — Beograd, 1984, f. 113.

përi.⁸ Është shumë afër mendësh se gjithë këtë »rrugë« nuk e bënë shqiptarët për të ruajtur »me besnikëri« zakonet dhe traditat e tyre dhe për t'i lënë »të paprekura« ato siç ua kishin lënë të parët e tyre. Ndryshueshmë të shoqërore e kulturore qenë të paevitueshme, qoftë si përshtatje mjedisëve të reja natyrore, qoftë si përshtatje ndaj rrethanave pushtuese, pa marrë parasysh a qenë ato procese të mbylljes e të primitivizimit sekundar të të arriturës, të rezistencës, apo procese të përpunimit dhe të rikrijimit të elementeve kulturore. Nuk mbetën konstante zakonet dhe institucionet shoqërore e kulturore të shqiptarëve, por mbeti konstant vetëm ndryshimi i tyre.

Siç e thamë më sipër se »izolimi« shoqëror e kulturor është manifestim i përbashkët me kontaktet shoqërore e kulturore (s'mund të ketë izolim pa prani të kontakteve dhe s'mund të flitet për kontaktet pa prani të një izolimi relativ), ashtu duhet të thuhet edhe për izolimin shoqëror-hapësinor: nuk është vetëm izolimi kulturor rezultat i izolimit shoqëror-hapësinor, por edhe izolimi shoqëror-hapësinor është rezultat i izolimit kulturor. »Karakteristikat e shumta të shoqërive dhe të kulturave të caktuara, bile edhe të qarqeve të tëra shoqërore-kulturore, nuk mund të interpretohen thjesht me karakteristikat e mjedisit natyror, por përmes një tipi të veçantë të drejtpeshimit midis atij mjedisi dhe banorëve të tij si dhe izolimit shoqëror-kulturor që është bërë i mundshëm në sajë të atij drejtpeshimi, e i cili njëkohësisht ka shkaktuar kumulimin dhe intensitetin e karakteristikave të veçanta për një kohë të gjatë«.⁹

Pse i »zgjodhën« shqiptarët »malet e zeza«, apo »rrugën e mërgimit«, është rezultat kompleks i proceseve të veprimit të ndërsjellë të shumë faktorëve. Njëri nga këta faktorë ka të bëjë me atë se shqiptarët duhej të kishin arritur një shkallë të konsiderueshme të integritetit sociokulturor para ardhjes së turqve në trojet e tyre. Rrethanat e reja të krijuara nga sundimtarët e rinj, kontaktet e dhunshme me ta dhe me kulturën që e sillnin me vete ata, shkaktuan procese mjaft intensive të interaksionit kulturor, që kishin për rezultat ndryshimet e vazhdueshme, modifikimet dhe rikrijimet e institucioneve shoqërore e kulturore të shqiptarëve. Mirëpo, këto ndryshime, këto procese të transkulturimit nuk hetoheshin, meqë u zhvilluan në drejtime të kundërta me synimet e pushtuesve dhe me kulturën e tyre. Së këndejmi, shqiptarët mbesin gjithnjë »arnautë të egër«,

⁸ *Historia e letërsisë shqipe I—II*, Enti i Teksteve dhe i Mjeteve Mësimore i KSA të Kosovës, Prishtinë, 1975, f. 143.

⁹ *Zygmunt Bauman*, vep. e cit. f. 102.

»barbarë që s'lidhen«, »popull parakulturor«, »masë e ngjashme me kafshët«, mu pse kultura e tyre ishte e ndryshme nga ajo e atyre që e »vlerësonin«. Në terrin e mosnjohjes së kulturës shqiptare, çdo gjë e saj dukej zi. Popull me »patologji akulturative«, pse proceset akulturative të kësaj kulture zhvilloheshin në drejtime të ndryshme, e edhe të kundërta me kulturat e pushtuesve të tyre. Popull, jo vetëm »parakulturor«, por edhe »kundërkulturor«. Dhe — me të drejtë! Kultura shqiptare po i ripërkufizonte tiparet dalluese të saja në drejtim të kundërt me kulturat që u kishin sjellë më vete pushtuesit e tyre.

Orientimi i shqiptarëve për të qenë »popull parakulturor«, apo »popull kundërkulturor«, orientimi i këtij populli për të lënë fushat e për të marrë malet, është, padyshim, shprehje e një provokimi të padëshirueshëm, të cilit nuk mund t'i bënin ballë shqiptarët. Porosia:

*Të kam lënë malin
Të më rritësh djalin,*

e sintetizon këtë që u tha. Është zgjedhur mali për t'u rritur me furtunë e me rreze, për t'u ndeshur ballë për ballë me ujëqit e malit, për t'u rebeluar, për të përjashtuar dhunën e përbrendësuar nga jashtë, për t'u çliruar nga ajo dhunë e huaj; është zgjedhur mali si jetë me rreze e me të papritura; është zgjedhur mali si vlerë e dorës së parë shoqërore e kulturore, është zgjedhur, pra, trimëria si njëra nga vlerat dominante të kulturës shqiptare. Po çfarë »vlerash dominante«, çfarë »trimërie« e çfarë »kulture«, allahile, një popull rebel?! Një popull rebel që vritet mes vete e vret të tjerët, e s'di pse vritet e s'di pse vret. Pikërisht ashtu: shqiptarët shpesh herë s'kanë ditur se pse vriten e s'kanë ditur se pse vrasin! Shpjegimi, megjithatë, është: kur mllëfi i përmbajtur nuk mund të shpërthejë, kur synimet hakmarrëse nuk mund të realizohen, atëherë për t'u çliruar nga kjo »furi«, thotë Sartri, shkohet »deri aty sa vrahën mes vete: fiset luftojnë njëri kundër tjetrit, ngase nuk mund të konfrontohen me armikun e vërtetë — dhe mund të jenë të sigurt se politika koloniale do të bëjë çmos për t'i nxitur rivalitetet e tyre; vëllai duke ngritur thikën kundër vëllait të vet, mendon se kështu do ta shkatërrojë njëherë e përgjithmonë imazhin e urrejtur të përbuzjes së tyre të përbashkët».¹⁰ E gjithë kjo hata nuk është »regulativ natyror« i shqiptarëve, nuk është dhe »stuhi absurde«, as »shpërthim i instikteve të egra«,

¹⁰ Zhan — Pol Sartri, *Parathënie* në librin: Franc Fanoni, *Të mallkuarit e botës*, Rilindja — Prishtinë, 1984, f. 16.

por është hap drejt ripërvetësimit të tyre, hap drejt rivendosjes së sovranitetit. Para shqiptarëve, do të thoshte autori që e cituam, ishte alternativa: të mbesin të tmerruar ose të bëhen të tmerrshëm, domethënë t'i dorëzohen shpërbërjes së jetës ose ta pushtojnë unitetin e tyre gjinor. Zgjedhën këtë të fundit, edhe pse luftërat e tyre të tjerët i panë si fitore të barbarisë. U bënë të tmerrshëm sepse vetëm në këtë mënyrë mund të mos mbetnin të tmerruar; vetëm në këtë mënyrë mund të ishin dhe mund ta njihnin vetën e tyre të humbur; mund ta përvetësonin sërish atë: të ishin historikë e johistorikë njëkohësisht. Dhe — kjo histori dhe johistori ishin njësoj të domosdoshme, jo vetëm për baraspeshën psikoafektive të shqiptarëve, por edhe për »shëndetin e individit, të popullit dhe të kulturës« do të shtonte Niçeja.¹¹

Burrëria e shqiptarit është »me dalë në kushtrim për çdo rasë që ka nevojë shoqi, lagjja, katundi, bajraku, etj.«; »për shqiptarin është burri me mbetë në luftë«,¹² prandaj kjo dalje në kushtrim për çdo rasë, po edhe kjo mbetje në luftë, bënin që populli të lëvizte: të ishte kudo që ishte pjesëtari i tij në luftë kundër armikut. Falen gjaqet e zhduken rivalitetet, meqë zbulohen si përbrendësim i dhunës dhe i terrorit të push-tuesve kundër tyre. Fshihet historia, rrënohen ndalesat, sepse të vrasësh një pushtues, do të thotë »me një gurë t'i vrasësh dy zogj, t'i zhdukësh përnjëherë një shtypës dhe një të shtypur: mbetet një njëri i vdekur dhe një njëri i lirë; i gjalli, për herë të parë, e ndien trollin kombëtar nën shputat e këmbëve. Në atë çast kombi nuk largohet prej tij: ai e ndesh atë kudo që të shkojë, kudo që të jetë — kurrmë s'është larg tij, ai gërshetohet me lirinë e tij«. ¹³ Ja, »patologjia akulturative« e shqiptarëve, ja, »fakti kundërshoqëror« e »kundërkulturore«! — bënë me gisht disa kulturologë dhe antropologë »të paangazhuar«. Pikërisht ajo që në »dritën e shkencës së tyre quhej »patologji akulturative« dhe »fakt kundërshoqëror« e »kundërkulturore«, në »terrën« e kulturës shqiptare ishte »manifestimi më i plotë kulturor«. ¹⁴ Rebelimet aq të shpeshta të shqiptarëve, që përfunduan, jo njëherë, në luftëra të organizuara dhe të vetëdijshme

¹¹ Fridrih Niçe, *O koristi i shteti istorije za život*, Grafos — Beograd, 1979, f. 10.

¹² Kr. Maloku, *Shpirti i shqiptarit*, Bota shqiptare, Tiranë, 1943, f. 347.

¹³ Zhan — Pol Sartri, vep. e cit., f. 19.

¹⁴ »Mendojmë se lufta e organizuar dhe e vetëdijshme që e ndërmerr populli i kolonizuar për ta vendosur sovranitetin e kombit, përbën manifestimin më të plotë kulturor që mund të jetë«; Franc Fanoni, *Të mallkuarit e botës*, Rilindja — Prishtinë, 1984, f. 223 e tutje.

për çlirimin e tyre kombëtar dhe që u bënë, shpeshherë, njësia më e fortë integrative sociokulturore e tyre, hapën perspektiva të reja dhe vendosen *njërëzi të reja*, për vete dhe për të tjerët, prandaj *manifestimi kulturor* i këtyre luftërave është i pakontestueshëm. Po edhe rebelimet e pa ndonjë »rezultat final«, kishin domethënie kulturore: ato i çlironin shqiptarët nga *neurozat push-tuese*, i çlironin ata nga *kompleksi i inferioritetit*, ua kthenin atyre vetëbesimin, të cilin me aq insistim domin t'ua rrënonin të tjerët, duke i quajtur *njerëz me bishta e bisha të egra me fytyrë njeriu*.¹⁵ Në mos qoftë »final«, njëllot rezultati është edhe kjo që thoshte Ami Bue: »Në qoftë se Shqiptari ka cilësi fizike të Zvicëranëve e të Tirolasvet, në qoftë se ay është si dhe ata një ecës i palodhur me këmbë, i cili me pushkë majë supit, ngjit e zbrit posi dhijat majat e maleve, janë bashkuar tek ay edhe gjallëria dhe shkathtësia jugore me hollësi dhe prezencë të jashtëzakonshme të mendjes. Janë populli i përgjigjeve të shpejta e therëse *par excellence*. Krenaria natyrore e Shqiptarit vërehet në më të voglat fjalë të tija, në gjestet, në ecjen e tij të lehtë dhe mund të themi teatrore. Kuraja i është e lindur...«¹⁶ Edhe ky vetëbesim dhe kjo »kurajo« ishin »fakte kundërkulturore«, »dëshmi« të »patologjisë akulturative« të shqiptarëve: ç'u duhej atyre kurajoja e ç'u duhej atyre vetëbesimi, kur »këto« nuk i kërkonin pushtuesit e tyre. Në vend që ta ulnin kokën e të zbatonin me përpikëri urdhrat e detyrat që ua kishin vënë sundimtarët e tyre, ata bënë të kundërtën: ngrenin kryet lart dhe përgjigjeshin në mënyrë therëse. Ky veprim i kundërt i tyre, a nuk është njëkohësisht veprim kundërkulturor!?

Duke dashur t'i vëmë në pah kalimthi »arsyet njo-hëse« dhe motivet e tezës mbi patologjinë akulturative të shqiptarëve, e cila në forma të ndryshme edhe sot është e pranishme në disa shkrime mbi këtë popull dhe kulturën e tij, në njëfarë dore e denoncuan edhe qëllimin e saj: të pakulturuarit duhet të kulturohen (në kuptimin duhet të asimilohen), vrrësit duhet vrrë (në kuptimin që të shpëtojnë të tjerët) — të legjitimohet shtypja dhe terrori (në emër të humanizmit dhe të kulturës)!

T'i kthehemi tashti problemit për të cilin premtuam se do të flasim. Të përpiqemi t'i shohim interaksionet e njësive integrative sociokulturore në rrafsh popullor, duke u ndalur te disa nga tiparet dalluese të kulturës shqiptare. Të fillojmë nga »mali« që u përmend më

¹⁵ Khs: Miroslav Kërlezha, vep. e cit., f. 226 e tutje.

¹⁶ Ami Boue, *La Turquie, d'Europe*, bot. i vitit 1889, I, f. 380; Cit. sipas: Dr. Eqrem Çabej, vep. e cit. f. 114 — 115.

¹⁷ Kr. Maloku, vep. e cit., f. 347.

parë, nga »zgjedhja« e jetës me rreziqe e të papritura, pa konfor e pa bollëk, si orientim shoqëror e kulturor i shqiptarëve. Të marrësh një orientim të këtillë, do të thotë ta vësh guximin si vlerë dominante, e të cilit duhet t'i nënshtrohen vlerat e tjera. Shqiptarët këtë vlerë e quanin *trimëri*, mirëpo trimëria nuk u nda nga tërësia e vlerave shoqërore-kulturore, nuk u veçua ajo për t'u bërë kuantitet i pastër, vlerë »universale« që mund t'i zëvendësojë të gjitha vlerat e tjera, si paraja, fjala vjen, në kohën tonë. *Trimi është me nder e besë dhe Trim i mirë me shokë shumë*. Nuk mund të jetë trim ai të cilit i merret nderi, i tilli »është i dekun mbas Kanunit«, e nderi merret »në qoftë se i thotë kush se rren faqe burravet në kuvend, në qoftë se e pshtyn, i matet, e shtyn a i bie kush; në qoftë se ia prish ndër-mjetësinë a ja thyen besën, ja dhunon gruen a e ban me hikun, ja marron (turpëron) armët e krahit a të brezit; në qoftë se ja dhunon bukën tue ja nga mikun a punëtorin; në qoftë se ja thyen shtëpinë, vathin, kotecin a çarranikun n'oborr; në qoftë se ia ndalin uhan a detyrën, ja luejnë rrasën e vegshit në votër, ja marrin rendin e të lames së duervet, kur ulet me hangër më ndonji darsëm a festë, mort etj.«.¹⁷ Pastaj nuk mund të jesh trim e të mos jesh burrë, e »Burrnija nuk kallzon vetëm sjelljen e jashtme për ballë t'anmikut (...) Burrnija difton zotnimin e vetvedit, nderimin për nder të vet e të tjerëvet, qetësinë e duresën ndër të paprituna e rreziqe, papërkulninë e pathyeshmënin kundrejt të mitosunash. Për shqiptarin është burrni me mbetë në luftë, me i dal zot atij që i bie ndore me mprojtë të drejtat e veta dhe të shoqit, me falë anmikun, mos me ja xanë frymën të ligshtit, kur ja rrëfen ligshtiën e vet, me pritë e me përcjellë miq, me dalë në kushtrim për çdo rasë qi ka nevojë shoqi, lagja, katundi, bajraku, etj.«.¹⁸ Të jesh trim do të thotë njëkohësisht të jesh i zoti të presësh e të përcjellësh miqtë *me bukë e kripë e zemër*, apo *me bukë e pras e gas*, krejt njësoj, por ta nderosh mikun është kryesorja, ta konsiderosh atë si »shpijar të plangut«, »kushdo e kahdo të jetë«,¹⁹ të sakrifikohesh për të.

»Keqa Zeka ishte nandëdhjet' e pesë vjeç kur vdiq; para se me vdekë thirrin të mpin afër vendit e ndër të tjera porosi, qi i dha në kohë të vdekjes, i tha edhe këto fjalë: mikun bir-o prite me gëzim e ven-ja bukën para me shka të fali Zoti, pa e

¹⁷ Po aty, f. 348.

¹⁸ At. Shtjefën Gjeçov, *Buka, krypa e zemra*, Bota shqiptare, Tiranë, 1943, f. 355.

këqyr kah është e kush është. Tri herë e kam djegë kullën për miq e jam fikë se më mirë me u-fikë se me u-mbarrue».²⁰

Pastaj, nuk mund të jesh trim po qe *mikpreme*, sepse »më i madhi shnjërezim është me qenë mikpreme: ky nuk mund të duket ndër mbledhje e s'ka shka ban ndër shokë; hije e zezë randon mbi të e mbi vllaznin' e tij deri ditën që ta laj vedin dhe mikun, pse gjaku falet me kanû, por nderi s'i falet kuj«;²¹ ose, si thotë At. Gjeçovi: »Kanuja e Shkypnís', këtij farë mistreci ja djegë shpin', e gjobitë për ngajë të marrës qi ja lshon vendit edhe e qet prej bujrakut, tue ja lanë tokën djerr për pesë e më vjet, edhe pemët qi ka nranxë shpijet ja pret«.²² Mikpreme mund të bëhesh »edhe tue ta xanë vetëm emnin: 'Jam miku i njatij' e edhe pa të pasë qenë kurr te dera, po e ngau kush, të jetë mik në derë e ftyra t'u-vrugnu«.²³ Mandej »asht kanû i vendit, që, po ja preu kujt mikun, nuk e kërkon gjakun shtëpija e të vramit, por mikpremi. Kur vret mikpremi gjakësin e mikut, lan vedin e merr gjakun e mikut; vihen krye për krye me miqt e s'i bjen në gjak kujt«.²⁴

»Niset një hoxhë prej krahinës së Gjakovës për me vojtë në Shkodër, e me vedi ka një klysh qeni (...) Kur bjen në livadhe të Shalës, ndeshet me disa barij e fillon me i hy frika; i flet klyshit sa me ndie barijt: mos u-tut, bre qen, se jemi miqt e bajraktarit të Shalës (...) E vranë disa Shoshjonë që kishin dalë në pritë me vra Nikajt (...) U-përhap zani prej barijvet që e kishin ndëgjue hoxhën tue i thanë klyshit (...) S'vonon shumë, e shtëpija e bajraktarit, për mos me ja lanë atë marre vedit, vret dy vetë prej Shoshit, njenin për hoxhën e tjetrin për qenin«.

Trimëria si vlerë shoqërore e kulturore e shqiptarëve, nuk është e shkëputur edhe nga një vlerë tjetër, po ashtu dominante për shumë kohë në shoqërinë dhe kulturën e këtij populli — nga *besa*, e cila, siç thotë Kadareja, »për periudha të gjata« ka qenë »një mekanizëm që vepronte konkretisht në jetën e shqiptarit« dhe u shndërrua kështu »në një institucion të vërtetë juridik, me rregullat e nenet e saj, me fuqinë e saj ku-

²⁰ Bernardin Palaj, *Mikëpritja e malevet*, Bota shqiptare, Tiranë, 1943, 352.

²¹ Po aty, f. 351.

²² At. Shtjefën Gjeçov, vep. e cit., f. 356.

²³ Bernardin Palaj, vep. e cit., 352.

²⁴ Po aty, f. 353.

²⁵ Po aty, f. 352.

shtetuese dhe me interpretuesit e saja.²⁶ Trimi është *besnik* dhe trimi është *me besë*. Nuk mund të flitet për trimërinë aty ku *çartet* besa, aty ku është *pabesia*. Shumë varre u çilën, shumë shtëpi u rrënuan, shumë gjëmadha mbetën si kundërmonumente të *pabesisë*.

Siç deshëm të tregojmë deri më këtu, vlerat dominante shoqërore e kulturore të shqiptarëve përkufizoheshin nga tërësia e tyre dhe brenda asaj tërësie ato mbetën kualitet, sepse ishte i pamundshëm kuantifikimi i tyre pikërisht për shkak të raportit të ndërsjellë midis këtyre vlerave. Ky raport i ndërsjellë i përcaktonte ato dhe nuk lejonte shpëputjen e ndonjërës për t'u kuantifikuar e për t'u bërë *universale* që të mund t'i zëvendësonte të gjitha në kuptimin e asaj që thotë Marks i parë (»atë që mund ta blejë paraja, ajo jam unë vetë (...) unë që me para mund të arrij çdo gjë që dëshiron zemra e njeriut, vallë, nuk i kam të gjitha aftësitë njerëzore«).²⁷ Besojmë se është thënë qartë se nuk mund të ishe trim pa qenë edhe burrë, pa qenë edhe mikpritës, pa qenë edhe besnik, pa qenë edhe i ndershëm etj., ashtu sikundër nuk mund të ishe, ta zëmë, mikpritës pa i pasur edhe vlerat që i përmendëm më sipër.

Duke lënë fushat e duke marrë malet, shqiptarët zgjedhën mënyrën e tyre të të jetuarit me rreziqe e me trazira. Në këtë mënyrë jetese u tha se cilat vlera prijnë. U tha po ashtu se këto vlera ishin brenda një tërësie që i përcaktonte ato. Zgjedhja e vlerave dominante të një kulture është rezultat kompleks i veprimit të ndërsjellë të shumë faktorëve. Nuk mund të thuhet kurrnjëherë me siguri se akti i zgjedhjes së vlerave dominante të një kulture është akt i vetëdijshëm, mirëpo mund të jemi plotësisht të sigurt se kultura që zgjedh vlerat dominante të saja është kulturë e orientuar dhe se vlerat më kryesore që kishte zgjedhur kultura shqiptare e orientonin popullin në drejtim të kundërt me pushtuesit e tij. Burrëri, trimëri, nder e besë ishin »mos me lanë tjetrin me t'poshtnue«, »me dalë në kushtrim për çdo rasë«, »me mbetë në luftë kundër anmikut«, »mos me iu frigue rrezikut«, »me qenë i papërkulun e i pathyeshëm kundrejt të mitosunash« ..., vlera këto që nuk i kërkonin fare (!) pushtuesit e shqiptarëve. Një orientim i këtillë vleror nuk mund të kishte për »rezultat« të vetin konforin dhe bollëkun, rehatinë e indiferencën. Në këtë kuptim mbase vlen të përmendet ajo që thotë Herbert Luisi në *Albanien* e tij:

²⁶ Ismail Kadare, *Autobiografia e popullit në vargje*, Tiranë, 1980, f. 21.

²⁷ Marks — Engels, *O umetnosti i književnosti*, Kultura — Beograd, ff. 52 — 55.

»Një nga mbresat më të forta që na lë përpjekja e gjatë me polemin shqiptar është sigurisht kjo që te çdo shqiptar kemi të bëjmë me një njeri që vepron më vehte. Secili, qoftë i ditur apo i trashë, ka një fuqi vendimi të madhe dhe është mësuar të dërdhij edhe plëngun e gjakun e tij. Prandaj, në një gjendje të vështirë, çdo njeri, qoftë gjykimi i tij i vogël, paraqet një madhëri shpirti që bie në sy, sepse gjithkush është në gjendje të marrij një nismë të fuqishme. Shkurt, në Shqipëri nuk ka një gurmëbull njerëzish indiferentë.«²⁸

Vënia e guximit në krye të klerarkisë së vlerave, asaj trimërie të përkufizuar nga tërësia, nga raporti i ndërsjellë me vlerat e tjera, flet për një popull që e synon para së gjithash lirinë e tij. Brenda këtij orientimi nuk mund të zhvilloheshin interaksionet kumulative. Keqë Zekës tri herë i ishte djegur kulla për miq e ishte fikur, »por më mirë me u-fikë se me u-mbarrue«. Nuk besojmë se vargjet naive të Çajupit:

*Jam i varfër, po i lirë
ndaj më pëlqen varfëria,*

të kenë shprehur thellësinë e mendimit të Rusosë: *pa-suria dhe liria janë të papajtueshme*,²⁹ por jemi të sigurtë se orientimi shoqëror e kulturor i shqiptarëve nuk ishte në drejtim të kumulimit të pasurisë. Këtë e tregon fare mirë edhe qendrimi i tyre ndaj punës dhe shfrytëzimit të potencialit prodhues: »Bujku i malit prodhon në truall të tij *vetëm ato* që i duhen për jetesën e vet e të familjes së vet, zezavatin, pemën e duhanin *për sa i duhet* atij; ay bën më shumë vetë teshat dhe veglat që i nevojiten për punë dhe për mbajtjen e shtëpisë« (nënvizimet tona).³⁰ Shihet qartë se ka munguar orientimi për shfrytëzimin e plotë të potencialit prodhues. Bujku punon e prodhon *vetëm ato* e *vetëm për aq sa i duhet* atij. Nuk mund t'i merret e drejta kurrkujt që këtë që u tha ta shpiegojë si rrjedhojë të mungesës së kushteve për ruajtjen e tepricave dhe të plasimit të tyre në treg. Mbi këtë bazë mund të ketë të tillë që i shpiegojnë edhe zakonet e ndarjes e të dhurimit të shqiptarëve. Të thuhet, fjala vjen, se zakoni i ndarjes nga një *të zieme mish* të gjithë lagjes kur ndonjeri i asaj lagjeje *pret gjanë*, ka lindur ngase mungonin mje-

²⁸ Herbert Luis, *Karakteri i shqiptarit*, Bota shqiptare, Tiranë, f. 349.

²⁹ Jean — Jacques Rousseau, *Nacrt ustava za Korziku*, Politicka misao, 1/1979, f. 122.

³⁰ *Die Siedlungen Sudalbaniens von Dr. Martin Urban*, 1938, f. 17; Cit. sipas: Dr. Eqrem Çabej, vep. e cit. f. 112.

tet për të ruajtur mishin (mendohet në frigoriferë të ngrirjes së thellë!). Po të ekzistonte orientimi kulturor e shoqëror për interaksione kumulative, do të gjendeshin format edhe do të krijoheshin mundësitë për ruajtjen dhe plasimin e tepricave. Se një orientim i tillë ka munguar dhe se vetë sistemi i marrëdhënieve shoqërore dhe vetë sistemi i kulturës e kanë rezistuar një orientim të këtillë, flet edhe qëndrimi ndaj punës që kishin shqiptarët. Puna dhe produktet e punës nuk janë kuantifikuar sipas masës së tregut dhe të ligjeve të tij, për shkak të vetë orientimit shoqëror e kulturor, orientim ky që ka qenë jashtë influencës së tregut dhe që i ka rezistuar, siç thotë poeti Ndre Mjeda, *të rejes qytetni*, ku:

*për qëllim asht ari
e dhuna tregtari (.)*

Puna, përkatësisht, interesimi për punë, ndër shqiptarët përgjithësisht nuk është udhëhequr nga dëshira për të fituar, as për të krijuar »standard jetësor«, puna ka qenë dhe ka mbetur *kualitet* për aq sa ka qenë në pajtim me tërësinë e normave shoqërore e kulturore. Jashtë kësaj tërësie, qoftë si reduktim, qoftë si predimesionim, gjykohej. Puna ishte e domosdoshme dhe kishte kuptim vetëm për të përmbushur një minimum nevojash për ekzistencë. Këto nevoja ishin gati konstante, me fare pak tendenca të zmadhimit. Edhe mjetet e punës dhe teknikat e prodhimit që përdoreshin flasin se orientimi nuk ishte në drejtim të shtimit të prodhimtarisë dhe të shfrytëzimit maksimal të potencialit prodhues. Mund t'i bëhet vërejtje kësaj që u tha në atë kuptim që mjedisi natyror në të cilin jetuan shqiptarët përgjithësisht ishte i atillë që maksimumi i shfrytëzimit të tij nuk mund të siguronte më shumë se minimumin e mjeteve për ekzistencën e këtyre banorëve. Një vërejtje e tillë mbase mund të arnohet me disa të dhëna, mirëpo duhet të thuhet shtruar se ajo nuk mund të qëndrojë. Orientimi për shfrytëzimin maksimal të potencialit prodhues do të ishte në kundërshtim me ato vlera sociokulturore, të cilat shqiptarët i konsideronin të dorës së parë. Nëse më parë është orientuar që të mos lejojë t'ia luajë kush rrasën e vegshit në votër, ose nëse më parë ka vendosur me dalë në kushtrim për çdo rasë, atëherë është e ditur se sa mund të jetë »i brengosur« ai për arën që i prishet për shat', apo për bagëtinë që i kanë mbetë në vathë.

Mosinteresimi për shtimin e prodhimtarisë dhe shfrytëzimin sa më të madh të potencialit prodhues nuk duhet të kuptohet si »simptom« i përtacisë së shqiptarëve, e aq më pak »i përtacisë së lindur« të tyre, çfarë kemi ndeshur konstatime të këtilla për ta. U tha më

parë se puna nuk ishte e shkëputur nga tërësia e marrëdhënieve shoqërore dhe se ajo kontrollohej nga kjo tërësi për të mbetur kualitet brenda saj, e jo për t'u shkëputur e për t'u kuantifikuar nga shtytjet për profit që i stimulon tregu dhe mekanizmat e tij. Se nuk është fjala për një përtaci të lindur, por për një »lojalitet« ndaj sistemit të marrëdhënieve shoqërore dhe sistemit të kulturës së tyre, tregon fakti se shqiptarët punonin, bile ditën e natën, atëherë kur është »koha e punës«, koha e shtatit, e kosës, e drapërit... Në këtë kohë nuk mund të rrije e të lozje e të kuvendoje, sepse në sistemin e marrëdhënieve shoqërore dhe në sistemin e kulturës kjo kohë ishte e karakterizuar si *kohë e punës*, si *valë e punës*, prandaj punohej me të madhe. Natyrisht, kjo kohë nuk zgjatte shumë, kryesisht muajt e verës, mirëpo punohej aq sa nuk lejohet mundësia të flitet për përtacinë. Përkrye kësaj, po të merren parasysh shumë forma të punës së përbashkët, të pronave të përbashkëta; shumë zakone të ndarjes e të këmbimit të fruteve të prodhimit, gostitë, dera e hapur për mikun, *kushdo e kahdo qoftë ai...*, orientimi për profit e grumbullim të pasurisë nuk mund të ishte në pajtim me normat shoqërore e kulturore të shqiptarëve.

Me këtë nuk deshëm të themi se nuk ka pasur shmangie e veprime të kundërta në raport me sistemin e marrëdhënieve shoqërore dhe sistemin e kulturës. Ka pasur, bile jo pak. Vetë institucionalizimi i disa formave të singjenitetit kulturor, si, fjala vjen, institucionalizimi i virtytit të mbajtjes së fjalës në *besë*, i bujarisë në *mikpritje* etj., flasin se veprime për të deharmonizuar sistemin shoqëror-kulturor të shqiptarëve kishte mjaft. Forcimi i institucioneve të këtilla si primitivizime sekundare të të arritures, të kushtëzuara kryesisht nga rrethanat pushtuese, po bëhej represiv për vetë shqiptarët. Individit po është i kufizuar për ta organizuar jetën si do ai, sepse po është i detyruar të jetë »në pajtim« me institucionin dhe me normën, në krijimin e të cilave, hiç apo fare pak, ka marrë pjesë ai. Mirëpo, në çdo sistem shoqëror e kulturor, ku më shumë e ku më pak, gjenden alternativat. Cilat qenë alternativat dhe ambivalencat ndaj institucioneve shoqërore e kulturore të shqiptarëve në rrafsh popullor të integritetit të tyre sociokulturor — është çështja për të cilën po flasim këtu më poshtë.

II. Alternativat dhe ambivalencat ndaj institucioneve shoqërore e kulturore

Një varg formash të eskapizmit e ndeshim edhe në kulturën shqiptare si rrjedhojë e përpjekjes për t'u ikur kërkesave kolektive dhe presionit të tyre mbi individin,

përkatësisht si rrjedhojë e përpjekjes që të zvogëlohet tensioni i brendshëm i shkaktuar nga agresivitetet e lindura të individit dhe hiperfrenimet shoqërore e kulturore të tyre. Dëshira për të recuperuar instinktiven (afektiven, emotiven, imagjinativen, seksualen, korpuralen...) e ndrydhur, për së tepërmi të disiplinuar, të përdhunuar nga institucionet shoqërore e kulturore, manifestohet në mënyrë të ndryshme edhe në kulturën shqiptare.

Edhe pse represiviteti kulturor i shqiptarëve nuk ka arritur kurrnjëherë shkallën e një terrori të plotë të mendjes mbi emocionin, të raciales mbi imagjinaren, si në disa kultura ku emocionaliteti është bllokuar pothuajse tërësisht nga tirania e racionalitetit, kultura shqiptare ka krijuar ndalesat e saj mbi atë që është autentike dhe njerëzore te individit. Këtu më poshtë po i veçojmë vetëm disa nga format e recuperimit të instinktives së bllokuar nga kërkesat tepër rigorozë kolektive, përkatësisht nga normat dhe institucionet shoqërore e kulturore të shqiptarëve.

Së pari po i rikujtojmë rebelimet aq të shpeshta të shqiptarëve, të cilat, përveç funksionit të pakontestueshëm rezistues ndaj pushtuesvet, ishin edhe mënyrë e ikjes nga detyrimet që shtrinin mbi ta institucionet shoqërore e kulturore, si dhe ishin mënyrë e zbrazjes së agresivitetit dhe e krijimit të baraspeshës psikoafektive të tyre. Dalja në mal si cub, komit, çetani, kaçak..., i bënte të mundshëm shqiptarit që të çlirohej nga represiviteti i normave dhe ta përtërinte instinktiven e frenuar të tij pa e humbur prestigjin shoqëror, meqë kaçakët, edhe pse thenin normat shoqërore e kulturore, arsyetoheshin për guximin dhe admiroheshin për jetën me rreze që kishin zgjedhur. (Luftërat dhe lëvizjet e kaçakëve janë shprehje e pasandjeve e organizimit kolektiv të mllefrit dhe e orientimit të tij kundër pushtuesit të përbashkët).

Qëndrimi ambivalent ndaj normave dhe institucioneve shoqërore e kulturore është i theksuar te shqiptarët. Në një anë është kërkesa që ato norma të ruhen, të forcohen, verbërisht të respektohen — të bëhen si të themi tabu; dhe, më anën tjetër, është e flakët dëshira, s'po themi koshiente, për t'i rrënuar ato. Të ndalemi pak te sintagma: *cub i malit*. Na duket se, si kurrkund tjetër, në këtë sintagmë janë të njësuara zgjimi i kujtesës për veprime të ndaluara dhe zgjimi i tendencës që të zbatohen ato veprime. Ta vëmë këtë sintagmë në gojë të femrës shqiptare: *më ruaj, zot, nga cub'i malit!* Sa janë të njësuara në këtë lutje droja për veprime të palejueshme dhe dëshira e zjarrtë për veprime të tilla. Rrënkimi: *më ruaj, zot nga cub'i malit!* është për më tepër gjakim: *piqëm, zot, me njat cub mali!*

Autoriteti i institucioneve shoqërore e kulturore është i fortë, por i fortë dhe autoritet bëhet edhe ai që u kundërvihet autoriteteve të këtilla, prandaj edhe *droe-gjakimi* për një veprim të këtillë. Së këndejmi do parë konfirmimin shoqëror e kulturor të sjelljeve dhe të veprimeve që njëherë janë gjykuar si devijante dhe pastaj janë adaptuar dhe përkufizuar si kërkesa shoqërore e kulturore: nga rebeli u bënë rebelimet shoqërore, nga kaçaku — luftërat e kaçakëve që u shndërruan në luftëra popullore kundër shtypjes dhe sundimit të Turqisë.

Ambivalenca ndaj institucioneve dhe normave shoqërore, përkatësisht ashpërsimi më i fortë midis dëshirës për dhe dëshirës kundër zakoneve shqiptare vërehet posaçërisht po të shikohet problemi i dashurisë dhe i seksit në jetën dhe në kulturën e popullit tonë. Të rrallë janë ata popuj që kanë mundur të krijojnë institucione kaq represive ndaj seksit dhe dashurisë si shqiptarët, ashtu sikundër janë të rrallë ata popuj që e kanë realizuar seksin e dashurinë duke i vënë aq pran e pranë vdekjes së tyre, po ashtu, si shqiptarët. Dashuria për shqiptarët ishte, siç e thotë me frymëzim e thellësi mendimi Kadareja, »përtej bukurisë së syve dhe vetullave:

Mori e mira n'ortek të borës

këndon poeti anonim. Dashuria për të është në radhë të parë rrezik, dritë e bardhë alpine, lëbyrje sysh nga dëbora, marramendje lumturie, por të gjitha këto pranë një orteku, pra pranë vdekjes». ³¹ Dhe — kjo dashuri, mbase vetëm kjo që vjen si *ortek i borës* ka fuqinë të *shkulë themelet e shtëpisë*, të kanunit, nga *sevdaja e djalërisë*, siç thuhet në një këngë tjetër popullore. Ndalesat dhe kufizimet kaq të ashpëra të dashurisë nuk kanë arritur ta flakin këtë nga jeta e shqiptarëve; nuk kanë arritur dhe ta reduktojnë në një sentiment të flashkët, veç se e kanë shndërruar atë në një dramë të vërtetë, në një përjetim të thellë, që, nuk është tepër sërish të citohet poeti popullor, *shkul themelet e shtëpisë*.

Para kësaj force kaq të madhe, që shpesh bëhej po aq tmerruese, shoqëria shqiptare u desht të lëshonte pe: legjitimoi në njëfarë dore dashurinë, por me kusht që ajo të bëhej maksimalisht fshehurazi. Këtë më së miri e ilustronë vargjet popullore, të cilat për argumentime të tjera i citon profesor Çabej: ³²

³¹ Ismail Kadare, vep. e cit., f. 74.

³² Dr. Eqrem Çabej, vep. e cit., f. 119.

*Puthm e ndukëm sa të duash
Po mos dëfto e mos thuash.*

Mirëpo, edhe kur e dinte i treti, që të mos bëhej *e madhe*, që të mos bëheshin gjaqet, sekreti i dashurisë ruhej:

*Dhe një plakë që na diti
Asnjë fjalë nukë qiti*

Pastaj, nuk mjaftonte të dihej, por edhe të zihej qifti i dashnorëve. Bile, vargu popullor: *me ma çu' zanin peshë* ishte qortim-dëshirë e të dashuruarve: për aq sa dëshironin që të mos dihej për dashurinë e tyre, për aq dhe më tepër u bëhej qejfi kur zëri *çohej peshë* për ta.

Përkrye zakoneve të ashpëra me të cilat gjykohej seksi dhe dashuria jashtë institucionit të martesës, i cili gati gjithherë krijohej pa u pasë pyetur dhe pa u pasë marrë më parë pëlqimi i bashkëshortëve të ardhshëm, sidomos i femrës, individit gjente alternativa brenda dhe jashtë normave shoqërore e kulturore të shqiptarëve për të përmbushur e për të sublimuar në forma të ndryshme seksin, ashtu që të çlirohet nga neurozat dhe psikozat e ndryshme mbi këtë bazë. Janë martesat e hershme (vajza posa të bëhej *me flokë* e djali posa të bëhej *për ujë*), është mënyra *aktive* e jetës si rrjedhojë e rrethanave të vështira shoqërore e historike; janë dhe mekanizmat sociopsikologjikë (format e ndryshme të identifikimit dhe të projektimit), që e »kontrolluan« dhe e sublimuan këtë nevojë për aq sa të ruhej baraspesha psikoafektive e individit në kuadër të tërësisë së marrëdhënieve shoqërore e kulturore. Me këtë nuk po duam të themi se nuk pati deformitete e patologji, qoftë për shkak të predimensionimit, qoftë për shkak të reduktimit të kësaj nevoje. Megjithëkëtë, patologjitë, psikozat dhe neurozat e ndryshme mbi baza të seksit nuk mund të thuhet se janë e kanë qenë karakteristikë e shqiptarëve dhe për shumë arsye, veç tjerash edhe për këto që i përmendëm më sipër, por edhe për një që kujtojmë se duhet të përmendet: institucionet shoqërore e kulturore të shqiptarëve përgjithësisht nuk e kanë gjykuar seksin dhe dashurinë jashtë institucionit të martesës si *mëkat*, siç kanë arritur t'i ngarkojnë individët me këtë ndjenjë faji shumë kultura, por vetëm si *rrezik*. E, të jetohet me rreziqe e me të papritura — ishte, si të themi, orientim kulturor i shqiptarëve.

Qëllimi ynë nuk ishte të jepnim këtu një gjykim as global e as universal për seksin e dashurinë të shqiptarët, një gjykim i cili do të ishte i qëndrueshëm për të gjitha kohët dhe për të gjitha mjediset shqiptare. Dëshëm *vetëm* të tregojmë se edhe shqiptarët kanë gje-

tur forma të ndryshme, alternativa, për çlirimin e seksit dhe të dashurisë nga represiviteti i institucioneve shoqërore e kulturore të tyre. Këto forma e këto alternativa kanë qenë të ndryshme në kohë dhe në mjedise të ndryshme. Eqrem Çabej, fjala vjen, gjen gjurmë të zakonit të rrëmbimit të gruas, apo edhe të blerjes së saj, te shqiptarët, që lidh këto me zakonet e lashta të popujve indoevropianë: »Rrëmbimin e nuses na e tregojnë sot edhe zakonet e martesës së Shqiptarëve të Kalabrisë, ku dhandri me miq t'armatosun futet në shtëpinë e nuses dhe aty rrëmben kinse me përdhuni fatin e vet«.³³ I njëjti autor gjen të ruajtura në malësinë shqiptare gjurmët e, siç i quan ai, *përdalsisë miksores*, ngaqë i zoti i shtëpisë po e pyetka mikun si në tallje se me cilën grue të shtëpisë do të flejë.³⁴ Kësaj t'i shtohet edhe: *ara jonë, fara jonë*, shprehje kjo që po ashtu thuhet si në tallje nëse *zihet keq* një mashkull me gruan e tjetrit brenda fisit apo vëllazërisë. Shembujt e fundit, po të kihet parasysh edhe sistemi klasifikues gjuhësor për farefisninë, përmes të të cilit merret për bazë, jo raporti midis dy individëve, por raporti midis një individi dhe grupit (»nënë« nuk quhet vetëm prindi i individit, por edhe për afërsisht të gjitha moshataret e nënës së tij; »babë«, »motër«, »vëlla«, »mixhë«, e kështu me radhë), Frojdit do t'i mjaftonin për të parë gjurmët e *martesës kolektive (grupore)*³⁵ te shqiptarët. Fakte për konstruktimin e »teorive« të ndryshme mbi seksin dhe dashurinë te shqiptarët mund të gjenden dhe mund të mblidhen. Ne i përmendëm disa, jo për të bërë »teori«, por për të treguar qëndrimin konstant ambivalent të shqiptarëve ndaj institucioneve të tyre shoqërore e kulturore.

Ikja nga detyrimet e institucioneve shoqërore e kulturore, si dhe dëshira për të recuperuar atë që është në natyrën e njeriut, por e ndrydhur dhe e bllokuar nga këto institucione, është realizuar edhe përmes lojërave. Sociologjia e lojërave te shqiptarët nuk është as në fillimet e saja. Po edhe shkencat e tjera, si etnologjia, etnografia, antropologjia, psikologjia etj., nuk janë marrë sa duhet, për të mos thënë se nuk janë marrë fare, me studimin e lojërave të shqiptarëve, e kjo sipas Huizingas do të thoshte se nuk janë marrë me studimin e kulturës, meqë »ajo (kultura — G. B.) zhvillohet në lojë e si lojë«.³⁶ Në pastë ekskluzivitet në këtë mendim të Huizingas, atëherë »nuk është plotësisht absurde që diagnoza mbi një qytetërim të jepet në sajë të lojë-

³³ Po aty, f. 194.

³⁴ Po aty, f. 195.

³⁵ Khs: Sigmund Frojd, 4, *O seksualnoj teoriji Totem i tabu*, Matica srpska — Beograd, 1969, ff. 129 — 132.

³⁶ Khs: Rože Kajoja, *Igre i ljudi*, Nolit — Beograd, 1979, f. 9.

rave të tij» — do të thoshte Kajoa.³⁷ Në kulturën shqiptare i ndeshim të zhvilluara në forma të ndryshme lojërash e të gjitha tipeve, sipas klasifikimit të Kajoa. Porse, një konfirmim më të madh shoqëror kishin lojërat e tipit *agon* (me karakter garash), përmes të cilave vihehin në spikamë fuqia dhe shkathtësia individuale dhe kolektive — lroheshin shtytjet e rivalitetit, të triumfit, të superioritetit individual e kolektiv. Nuk kanë munguar edhe lojërat e tipit *ilinx* e *mimicry* si përpjekje e përmbushjes së dëshirave të ndrydhura për shkatërrim e kaos, për të fshirë për një çast kujtesën dhe për të braktisur për një moment personalitetin — për të qenë ai që s'jam; për të luhatur perceptimin e për të krijuar marramendjen, për të ndryshuar realitetin... Më të rralla te shqiptarët ishin lojërat e tipit *alea* (lojërat fatit). Mungesa e formave të lojërave të këtij tipi në kulturën shqiptare duhet të kërkohej në faktin se lojëtarë gjatë këtyre lojërave është në pozitë fare pasive, fuqia dhe shkathtësitë e tij nuk kanë kurrfarë funksioni, e as që mund të manifestohen, si dhe në faktin se lojërat e tipit *alea* zhvillohen mbi raportin kryesor dhe të vetëm: *rast-fitim*, ose, siç thotë ndryshe Kajoa, lojërat e fatit »janë edhe lojëra për para«,³⁸ prandaj si të tilla ato nuk kanë mundur të zhvilloheshin shumë për shkak të vetë orientimit shoqëror e kulturor të shqiptarëve, për shkak se ndikimi i tregut dhe i parasë, ka munguar ose ishte fare i vogël në kulturën tonë, pra, pse dëshira për fitim dhe profit nuk mund të zhvillohej brenda sistemit shoqëror-kulturor të shqiptarëve.

Lojërat, jo vetëm si qllirim, kompensim e sublimim i shtytjeve dhe i energjisë së frenuar të individit, por edhe si forma të integritetit sociokulturor, kanë një rëndësi të madhe, veçmas në kulturën tonë, ku vështirë mund të vihej kufiri mes lojës dhe realitetit. Loja, edhe atëherë kur manifestonte rivalitetet dhe triumfet individuale (si mrokjet *shkekas* e *shtatas*, *gurapesha*, *gjuajtja* e *shenjës* etj.), edhe atëherë kur manifestonte rivalitetet, ngadhënjimet dhe superioritetet kolektive (si lojërat *rrasash*, *kapuçash* etj.), nuk ishte e ndarë më vete, e ciptuar në *lojtar* e *spektator*, por ishte aktive për të gjithë. Që të mbështetet ky konstatim, po ndalemi pak te *loja* e *kapuçave*. Kur luhej kjo lojë oda ishte plot e përplot. Prania e *paidia-s* dhe e *ludus-it*, ishte, jo vetëm te lojtarët, por edhe të të gjithë të pranishmit. Ndjenja e fitores kolektive i ngritte në këmbë të gjithë, si lojtarët, ashtu edhe spektatorët. Të gjithë së bashku i këndonin të mundurit përmes një valleje monotone, me lëvizje anash, që krijonte një marramendje dhe përfyty-

³⁷ Po aty, f. 41.

³⁸ Po aty, f. 33.

rim të ndryshuar, i cili shpesh arrinte deri në ekstatë. Këngët e kapuçave ishin më shumë çirrje e shfryrje për-mes fjalësh e shprehjesh fyese e poshtëruese, të cilat në jetën e rëndomtë nuk mund të përdroreshin, e të cilat të mundurit duhet t'i duronin. Në fakt, loja e kapuçave ishte një kombinim i *agon-it* me *ilinx-in*, sepse në të manifestoheshin, jo vetëm rivalitetet dhe triumfet kolektive, jo vetëm aftësitë e grupit, por edhe dëshirat për marramendje e kaos, për shkatërrim. Sa e fortë ishte rënia për çergë dhe sa e furishme ishte hudhja e mestes kur lojëtari e gjente *me dhjetë plumbin*. Ç'dëshirë triumfale e rrënuese ishte ajo që dilte nga çirrjet e lëvizjet e ashpëra e monotone të të gjithëve kur »këndoheshin« të mundurit! Lojërat si kjo ishin me rëndësi të shumëfishtë për shqiptarët, jo vetëm për shkak të baraspeshës psikoafektive që e arrinin ata edhe përmes lojërave, por edhe për shkak të socializimit dhe të kulturalizimit të tyre, që ndihmohej nga lojërat.

Përfundimisht të themi se në kulturën shqiptare gjenden mjaft forma kulturore që flasin për qëndrimin ambivalent të shqiptarëve ndaj institucioneve të tyre shoqërore e kulturore dhe se u realizuan mjaft alternative, forma të ndryshme të eskapizmit, me qëllim që të rekuperohej instinktivja e ndrydhur nga represiviteti i kërkesave kolektive.

III. Funksionimi i njërive integrative sociokulturore

Njësitë integrative sociokulturore, që në tërësinë e tyre u jepnin tiparet *popullore* kulturës dhe shoqërisë shqiptare, funksiononin mbi baza të familjes së zgjeruar, mbi baza të farefisnisë së zgjeruar e brenda një optimumi që u siguronte individëve tipe të ngjashme sjelljesh për situata të ngjashme dhe, përmes një komplementariteti të ndërsjellë, tipe sjelljesh të ndryshme për individë të ndryshëm në çdo situatë. Këto tipe sjelljesh (tipi i sjelljes së fëmijëve, të grave, të të rinjve, të pleqve...) i nënshtroheshin një autoriteti të përbashkët koordinues, që krijonte tërësinë. Kemi të bëjmë me një diferencim të sjelljeve, të pozitave dhe të funksioneve shoqërore mbi baza rotacioni sipas moshës, siç do ta cilësonin sociologët. Mirëpo ky lloj diferencimi nuk nënkuptonte as dhënien e privilegjeve dhe as marrjen e të drejtave, sepse diferencimi i këtillë nuk përkufizonte pozitën për të cilat mund të konkurronin njerëzit e zgjedhur dhe të cilat mund t'i merrnin vetëm ata. Përkundrazi, nëpër të gjitha »pozitat« kalonte individi gjatë jetës së vet: prej »ruajtjes së qengjave« e deri te »balli i oxhakut«. Zigmunt Bauman i këtë lloj diferencimi do ta quante »organizimi të procesit të shoqërorizimit të personalitetit«, aftësim për të kryer punë dhe

detyra gjithnjë më të komplikuar, që mbështetet në njohuritë e fituara nga përvoja. Secila fazë (e rritës, e moshës) sjell prestigj dhe të drejta më të mëdha, por që »janë në pajtim me parimin e ekuivalencës dhe janë të lidhura me zmadhimin e obligimeve«. ³⁹ Së këndejmi do parë respektin aq të madh ndaj të vjetërve, sepse ata janë individët që i kanë kaluar të gjitha shkallët e punëve dhe të detyrave që paraqesin tërësinë e jetës, ndaj fjala e tyre duhet dëgjuar me vëmendje, e këshilla (urdhri) i tyre duhet të zbatohet me konsekuencë. Vetë shprehjet *plaku i shtëpisë, plaku i katundit, plaku (krye-plaku) i fisit* e të tjera si këto, flasin për autoritetin dhe monopolin e pleqve në familje dhe më gjerë. Kur thuhet *plaku i shtëpisë*, apo *plaku i katundit* nuk mendohet vetëm për njeriun më të mocëm, por edhe për njeriun më të urtë, më të ditur, më të drejtë, më autoritativ, më përgjegjës dhe më të pakontestueshëm. (Shiko pastaj: *plak-pleqëri*; duhet të pleqërohet kjo punë = duhet të mendohet thellë kjo punë; duhet të ndahet pleqëria = duhet të ndahet drejtësia, untia etj.) Vetëm njeriu që ka shkelur nëpër të gjitha fazat e jetës është i zoti të flasë për jetën, sepse është i rryer në përplasjet e saj. Si i till vetëm ai është në gjendje ta përkufizojë përvojën (diturinë) dhe t'ua përcjellë atë breznive. Roli shoqëror i pleqve është i madh; ata janë bartësit dhe interpretuesit kryesorë të kulturës, prandaj pozita e tyre në krye të vendit është e pakontestueshme.

Siç tha Baumani, diferencimi shoqëror mbi baza të rotacionit përkah mosha u ka ofruar mundësinë të gjithëve për të gëzuar të gjitha pozitrat shoqërore gjatë jetës së vet, kështu që është siguruar parimi i reciprocitetit në sajë të të cilit janë rregulluar marrëdhëniet dhe është harmonizuar qarkullimi i të mirave sipas ekuivalencës, e jo sipas eksploatimit. ⁴⁰ Ky parim i reciprocitetit në shoqërinë shqiptare ishte ndërfamiljar e ndërfarefisnor; ishte me fjalë të tjera në rrafsh popullor të integritetit sociokulturor, brenda të të cilit vepronin dhe gërshetoheshin mes vete njësitë integrative socio-kulturore mbi baza të fqinjësisë dhe mbi baza të fare-sisnës, e lidhjeve të tjera familjare, e ku pleqtë (e katundit, të fisit, të krahinës, të popullit) kishin *kryet* e vëndit (fjalën kryesore). Ata ishin të parët dhe si të tillë të pacënueshëm, meqë përmes tyre krijoheshin kontakti i drejtpërdrejtë me të parët tanë. Së këndejmi, *kulti i të parëve* bëhet me kaq ndikim në kulturën dhe në shoqërinë shqiptare: ne duhet të punojmë e të jetojmë në mënyrë që *mos ta marrojmë* njëri-tjetrit, por (dhe më kryesorja) *mos t'i marrojmë të parët tanë, mos*

³⁹ Zigmunt Bauman, vep. e cit., ff. 220 — 221.

⁴⁰ Po aty, f. 220 e tutje.

t'ua qesim hijen e zezë atyre. Ne jetojmë e punojmë ashtu siç na thonë të parët tanë, sepse duke i nderuar ata, nderojmë veten, duke ua zbardhur faqen atyre, zbardhim faqen tonë. M'u bëfsh plak (i katundit, i fisit) — ishte bekimi më i madh që i bënte nëna fëmijës, dhe, përpos dëshirës që fëmija të jetonte gjatë dhe t'i përballonte të gjitha »fazat« e jetës, në këtë bekim shpërthente edhe më e madhe dëshira që fëmija të bëhej i parë (më i urti, më i drejti, më trimi) që lidhet e bashkohet me të parët tanë.

Nuk ka dyshim se autoriteti i të parëve shkaktoi një lloj repetitiviteti, që forconte tipe të caktuara sjelljesh e vlerash, duke i bërë inerte ato, të qëndrueshme dhe rezistente ndaj ndryshimeve, mirëpo, nëse jetohej për *faqe të bardhë* të të parëve, »faqja e bardhë« e tyre përkufizohej (interpretohej, përpunohej, modifikohej) në të tashmen, nën veprimin e rethanave të reja, kështu që ndryshimi (dinamika e kulturës) nuk eliminohej. Optimumi i sjelljeve dhe vlerave i koordinuar nga autoriteti i përbashkët i të parëve (në kuptimin që e përdorëm më sipër: ndikonin në të tashmen, por edhe e tashmja në ta), nuk e favorizonte distingun: *interes i përgjithshëm — interes personal*, meqë nuk mendohej në mënyrën se mirëqenia e njërit mund ta rrezikojë mirëqenien e tjetrit, por, përkundrazi, mendohej se mirëqenia përplotësohej dhe begatohej nga identifikimi i pjesërishëm reciprok që e bashkonte njërin me tjetrin brenda familjes, brenda vëllazërisë, brenda fshatit, brenda fisit, brenda bajrakut e edhe më gjerë. Duke u krijuar njësia më e gjerë integrative sociokulturore (rrafshi popullor) si një sistem shoqëror-kulturore ndërfamiljar e ndërfaqefisnor, njësitë më të vogla (familja, vëllazëria, fshati, fisi...) u liruan nga disa funksione për t'u bërë të varura e përgjegjëse ndaj njësisë më të gjerë (rrafshit popullor), e cila ishte kuadër i përbashkët për të gjitha. Duke qenë rrafshi popullor kuadër i përbashkët për të gjitha njësitë integrative sociokulturore, kuadër brenda të të cilit krijohej raporti i ndërsjellë midis njësive, që e vështirë, të mos themi e pamundshme, shikëputja e ndonjëres njësi dhe ekzistimi i saj më vete e për vete (mendohet në diferencimin si orientim të ndryshëm kulturor). E kemi thënë edhe më parë se pikërisht për shkak të krijimit të rrafshit popullor, përkatësisht për shkak të veprimit të tij si njësia më e gjerë integrative sociokulturore, nuk qe e mundshme ndarja kulturore midis fiseve dhe bajraqeve.

Një mendim i këtyllë bie në kundërshtim me atë të Çebejt, i cili diferencimet kulturore, ose si u thotë ai, *qarqet kulturore*, i sheh të jenë »lindur e rritur organikisht prej truallit të fisit«,⁴¹ sepse, sipas Çabejt, »lidh-

⁴¹ Dr. Eqrem Çabej, vep. e cit. f. 134.

jet etnike dhe etike me fis, ndjenja e bashkëjetesës brenda një atdheu më të ngushtë na japin në literaturë edhe rrymën e regjionalizmit.⁴² Vetë ndarja që e propozon Çabej në vetëm tri qarqe kulturore (*Qarku katolik i Shqipërisë Veriore*, *Qarku italo-shqiptar* dhe *Qarku ortodoks i Shqipërisë Jugore*) është kundërgument i ndarjes kulturore të shqiptarëve mbi baza të fiseve, përkatësisht mbi baza të diferencimit fisnor të tyre. Kësaj i shtohen edhe pyetjet: a i përfshiu të gjithë shqiptarët organizimi fisnor?, kur dhe për cilën pjesë të shqiptarëve mund të flitet me argumente për këtë organizim?; dhe, së fundi, vetëm tri fise paskan pasur dikur shqiptarët? Kjo »dikur« mund të përcaktohet saktësisht, meqë dihet mirëfilli kur u bënë shpërnguljet e shqiptarëve për në Itali, dihet mirëfilli kur jetuan e vepruan Buzuku, Budi, Bardhi, Bogdani, Kazazi etj., ashtu siç dihet mirëfilli kur krijuan e vepruan Kavalioti, Todhri, Totasi, Vithkuqari etj.

Janë pikërisht rrethanat pushtuese që i detyruan shqiptarët »të zgjedhin« tokat e pabanueshme më parë të Kalabrisë e të Sicilisë, të nguliteshin në »male të zeza«, të mbesnin të izoluar aq sa të mos dinin me shëku për njëri-tjetrin, e jo »ndjenja e bashkëjetesës brenda një atdheu më të ngushtë«. Rrethanat pushtuese për shqiptarët nuk kishin filluar, e as përfunduar me invadimin e Turqisë në Shqipëri. Ato dhe kryesisht ato (rrethanat pushtuese) shkaktuan procese të dekulturnimit dhe të partikularizimit të shqiptarëve në njësi më të ngushta sociokulturore që lieshin në një kohë të gjatë nën presion të vazhdueshëm të ndikimeve kontraktore, të cilat patën për pasojë destabilizimin e sistemit kulturor të shqiptarëve dhe çorientimin e tij (t'i kujtojmë me këtë rast tri religjionet e shqiptarëve). Futja e dhunshme e elementeve dhe e karakteristikave kulturore më kontradiktore në kulturën shqiptare nuk përfundoi pa rezistencën e fortë të rrafshit popullor të integritetit sociokulturor të shqiptarëve dhe veprimin të fuqishëm të tij që një »material« i kundërtëhënshëm, një »lëndë« e deharmonizuar kulturore, të modifikohet në një harmoni të re, për ç'gjë dalin forma esencialisht të ndryshme kulturore nga ato që u janë detyruar nga forca e pushtuesit. Për ta ilustruar këtë konstatim, po ndalemi një grimë herë të krijimi i bajrageve ndër shqiptarët. Partikulariteti i shoqërisë shqiptare në fise nuk i mjaftonte sundimit otoman për të realizuar qëllimet e veta, aq më parë pse fiset, posaçërisht në viset malore u pavarësuan thuaja plotësisht nga ndikimi i pushtuesit. Organizimi fisëror dhe autoriteti i pakontestueshëm i krerëve të fisit ishte aty ku fisi shtrihej bren-

⁴² Po aty, f. 134.

da një territori kompakt. Mirëpo, siç dihet, shumë fise shqiptare nuk mbeten brenda territorit kompakt. Në një katund mund të kishte pjesëtarë të shtatë-tetë e më shumë fiseve, kështuqë ndikimi i institucionit të fisit në këto mjedise ishte shumë më i vogël. Kjo ishte një mundësi për pushtuesin për të nxitur e stimuluar rivalitetet midis fiseve pikërisht në ato mjedise ku atyre u mungonte territori i përbashkët, si dhe për të zbatuar një organizim të ri, që do të dobësonte ndikimin e institucionit të fisit në ato mjedise ku ai ishte brenda një territori kompakt. Krijohen *bajraquet* dhe një bajrak mund të përfshinte disa fise, ashtu sikundër brenda një fisi mund të kishte disa bajraqe. Vetë ky fakt tregon synimin për të shpërbërë organizimin shoqëror e kulturor të shqiptarëve, i cili i rezistonte aq shumë pushtuesit, sa që fare pak mund të depërtonte influenca e tij: »Turqit nuk ia arritën t'i pushtonin fiset malësore me forcën e armëve, prandaj ata gjatë shekullit XVII filluan t'i emëronin bajraktarët dhe t'i krijonin 'bajraquet në Malësi, me qëllim që ta dobësonin autoritetin e krerëve të fisit dhe fuqinë e tij. Bajraktarëve turqit u jepnin dhurata, rrogë e dekorata të ndryshme dhe këta e kishin për detyrë të merrnin pjesë me njerëzit e bajrakut në luftëra të ndryshme që i bënin turqit në Ballkan ose më larg«. ⁴³ Formimi i bajrakut me organet e tij: *bajraktarin*, *krenët* dhe *djemtë*, imponon një diferencim të ri të shqiptarëve ku zotëronte organizimi fisnor. Bajraku tashti bëhet autoritet më i lartë, të cilit »i përket prija e përgjegjësia e parë ndër punë të mbrendëshme e të jashtme të bajrakut në kohë lufte dhe paqje«. ⁴⁴ Megjithatë, ky diferencim i ri shoqëror, që kishte për qëllim të shpërbënte edhe më tepër shoqërinë shqiptare dhe të krijonte një mbështetje ushtarake për qëllimet dhe interesat e turqve, gradualisht vjen e i dorëzohet sistemit shoqëror e kulturor të shqiptarëve, për t'u kthyer kështu kundër themeluesit të tij: organeve të bajrakut vjen e i shtohet edhe një organ i veçantë — *djelmënia e fisit*, që kishte për detyrë »t'i ndalë sendergjimet e orvatjet e Turqisë për me i përça e me i prishë krenët e bajraktarët« dhe që »kishte për detyrë me zbatue pikërisht kanunin e mos me njoftë ndërhyrjen e autoritetit turk«. ⁴⁵ Me një fjalë, institucioni i bajrakut, i krijuar nga turqit, gradualisht i dorëzohet traditës së vendit, për t'u shndërruar në një institucion të atillë që nxjerr shpesh në log të kuvendit krerë e bajraktarë e burra armësh për të luftuar kun-

⁴³ Mark Krasniqi, *Lugu i Baranit*, Akademia e Shkencave dhe e Arteve e Kosovës, Prishtinë, 1984, f. 45.

⁴⁴ Bernardin Palaj, *Organizimi i bajrakut*, Bota shqiptare, Tiranë, 1943, f. 328.

⁴⁵ Po aty.

dër pushtuesve osmanë. Prandaj, të kthehemi aty ku mbetëm: veprimi i rrafshit popullor të integritetit socio-kulturor ka arritur që të krijojë forma krejt të ndryshme me ato që janë imponuar nga pushtuesit. Kjo, jo vetëm që duhet të merret parasysh kur flitet për institucionet e veçanta që janë themeluar e stimuluar nga pushtuesit, e që gjatë kohës janë kthyer kundër tyre, pra, janë modifikuar në një harmoni të re, në një tërësi tjetër, por duhet të merret parasysh edhe kur flasim për të ashtuquajturat »shtresime« (greke, sllave, orientale etj.), si dhe kur flitet vetëm për katolicizmin, ortodoksizmin e muslimanizmin shqiptarë. Faktet e zhveshura, pa u parë rendi i tyre në një sistem të caktuar dhe marrëdhënia e tyre e ndërsjellë brenda atij sistemi, brenda asaj tërësie, nuk thonë shumë për kulturën. Ndarjet kulturore nuk mund të shpjegohen vetëm me faktin se *këtu* e ndeshim një vijë kulturore që *atje* mungon, ose vetëm me faktin se e njëjta vijë është *këtu* e *atje* në trajta të ndryshme, por ndarjet kulturore esencialisht janë vetëm atëherë kur si tërësi kulturore janë të orientuara në drejtime të ndryshme. E, tërësia nuk është vetëm grumbull elementesh, vijash, dukurish — pjesësh që e përbëjnë tërësinë, por rezultat i një renditjeje që e përcakton atë dhe i raportit të ndërsjellë midis atyre pjesëve. Ruth Benedikti këtë e konkretizon në këtë mënyrë: »Baroti nuk është vetëm shumë e squfurit e thëngjilldrurit e salnitrit dhe kurrfarë sasive njo-hurish, bile mbi që të trija këto pjesë përbërëse në të gjitha format e manifestimit të tyre në botën e natyrës, nuk e shpjegon natyrën e barotit. Mundësitë e reja u krijuan nga përzierja, asofarë mundësish që nuk ishin në pjesët përbërëse të saj; edhe mënyra e sjelljes së kësaj përzierjeje është e ndryshme në mënyrë të pakufizuar ndaj sjelljes së secilës pjesë përbërëse gjatë kombinimeve të tjera. Kulturat gjithashtu janë më tepër se shumë e karakteristikave të tyre.«⁴⁶

Në frymën e këtij mendimi do të mund të thuhej se nuk është thënë diçka me relevancë për kulturën shqiptare nëse konstatojmë se zakoni i nuses, ta zëmë, që posa ajo të hyjë në shtëpi të sillet tri herë rreth votrës, është marrë nga sllavët, apo nga lituanët, sepse për kulturën nuk është me rëndësi zakoni si i tillë, por vendi i tij (renditja e tij) në kuadër të tërësisë kulturore, si dhe marrëdhënia e ndërsjellë me pjesët e tjera të kësaj tërësie, për ç'gjë i njëjti zakon bëhet i ndryshëm në kultura të ndryshme. Pastaj, mund të dimë çdo gjë, fjala vjen, rreth shtrirjes së islamizmit ndër shqiptarët, mirëpo mund të nxjerrim konkludime shu-

⁴⁶ Ruth Benedikt, *Obrasci kulture*, Prosveta — Beograd, 1976, f. 74.

më të gabueshme për kulturën shqiptare si tërësi, përdërisa nuk e shohim vendin, veprimin e këtij elementi në raport me pjesët e tjera të tërësisë, përkatësisht funksionimin e tij në kuadër të tërësisë kulturore. Janë një mori procesesh të ndërveprimit kulturor si: *rezistenca kulturore, përpunimi kulturor, riinterpretimi kulturor, motivet kulturore* etj., që veprojnë në mënyrë të ndryshme e me intensitet të ndryshëm në kulturat e ndryshme dhe të cilat bëjnë që të mos ketë procese e dukuri krejtësisht të njëjta në kultura të ndryshme. Do të ishte punë që s'bëhet sikur të shihej njësoj, bie fjala, iluminizmi të francezët, të gjermanët dhe të shqiptarët. Fugia bartëse e një kulture, qëllimi seleksionues i saj — marrja e asaj që mund të shfrytëzohet dhe hedhja e tjetrës që e konsideron të padobishme; përshtatja e gjithë asaj që merret nevojave të veta — janë procese që i cilësojnë kulturat, procese këto që asnjëherë nuk mund të thuhet me siguri se janë të vetëdijshme, por që duhet t'i kemi gjithsesi parasysh nëse duam t'i interpretojmë me arsye dukuritë kulturore dhe kulturën përgjithësisht. Askush nuk mund të pohojë me arsye se proceset e interaksionit kulturor të shkaktuara nga kontakti i dhunshëm me kulturën turke të popujt e Ballkanit ishin procese të vetëdijshme, ashtu sikundër që nuk mund të pohohet me prezencë të mendjes se këto procese dhanë rezultate të njëjta në të gjitha kulturat e këtyre popujve. Nuk ka fije dyshimi se orientalizma shqiptare është e ndryshme nga orientalizma sorbe, bullgare, greke etj., pikërisht për shkak të proceseve të ndryshme të ndërveprimit kulturor, për shkak të vendit dhe të raportit reciprok të ndryshëm që kishte e huaja e dhunshme në tërësinë kulturore të secilit popull veç e veç.

Ndarja konfesionale e shqiptarëve në tri fe nuk arriti të krijonte edhe ndarjen kulturore mbi këto baza për shkak të funksionimit të njërive popullore integrative sociokulturore. Ritet popullore, bestytnitë, e gjithë ajo që me një fjalë quhet *magji* kishte ndikim shumë më të madh në jetën e shqiptarëve sesa tri religjionet e tyre së bashku. Kjo duhet të kërkohej në radhë të parë në faktin se orientimi kulturor i shqiptarëve ishte i atillë që shihte në të njëjtën perspektivë të ashtuquajturit *rend shoqëror* e *rend natyror*, pa e vënë një disting të qartë midis tyre. Njeriu dhe natyra ishin të lidhura ngushtë mes vete. Në këtë marrëdhënie besimet popullore ruanin supremacinë ndaj besimeve fetare, për shkak se të parat pranonin një qëndrim më aktiv të njeriut ndaj botës — nevojën dhe dobinë e individit dhe të grupit për veprimtari aktive, e që për instancë të fundit kishte përmbushjen e rendit natyror, ndërsa, të

dytat, krijonin raport më pasiv në këtë drejtim.⁴⁷ Ndarja konfesionale nuk shkaktoi ndarjen kulturore të shqiptarët edhe për shkak të autoritetit të pakontestueshëm të të parëve në jetën e tyre. Të parët, siç kemi thënë më herët, kishin primatin për të zgjedhur, për të vlerësuar, për të hedhur gjithë atë që nuk përkonte me shprehitë dhe me adetet e tyre. Ata u tregonin si të punohej toka, si të ruhej bagëtia, si të luftohej armiku etj., kështu që e kaluara ishte aq e tashme, saqë mungonte vetëdija për të, apo siç e thotë Mark Bllouh ndryshe: »... njerëzit të kaluarën dhe të tashmen i merrnin si gjendje që janë aq ngushtë të lidhura mes vete sa nuk ishin në gjendje të shihnin kontrastet midis tyre, bile as që ishin të vetëdijshëm për këtë nevojë«.⁴⁸

Është interesant të theksohet në këtë kontekst mënyra sesi rrëfejnë pleqtë e katundeve tona për ngjarje të ndryshme historike. Edhe kur është fjala për ngjarje të disa shekujve më parë, rrëfimi është aq »i konkretizuar« thuajse ngjarja po zhvillohet aty për aty. Një e kryer e shkuar që e nis rrëfimin shndërrohet shpejt në një të tashme që zotëron deri në përfundimin e tij. Lekë Dukagjini është i ulur në ballin e oxhakut të çergës së madhe, për anash dritares, në odën e rrëfyesit, kurse Mic Sokoli lufton nëpër arat dhe malet e fshatit të atij që rrëfen. Skënderbeu me trimat e tij është te Rrasat e Bardha e turqit në Ara të Çelës! Bile, ai duke i rënë rrëmishëm me shpatë një pashaje turk, ia paska pas hedhur kryet atij përmbi gardh kunorë të Colajve!

Siç është thënë, kulturat dhe shoqërit popullore kanë një vetëdije dhe koncept të ndryshëm për kohën. Koha, kohëzgjatja, njihen vetëm në sajë të funksionit që kanë për jetën dhe për veprimtaritë e njerëzve. Në kuadër të këtij konceptimi për kohën, nuk kishte »kohë të përgjithshme«; ajo ekzistonte si kohë e Motit të Madh, e Hyrjetit, e Serbisë së Parë..., apo koha e të zhdërgave, e shatit të parë, e lamave, e qengjave..., ose dhe koha pa le Cufa e pa dekë Mala. Ndikimi i besimeve popullore, autoriteti i fortë i së kaluarës, konceptimi i kohës si u përshkrua më sipër, si dhe arsyet që u thanë parandej, kushtëzuan mënyrë të menduarit, të cilën Levi—Strosi do ta quante »shkencë konkrete«, që merr për bazë kategorinë e »lidhjes së domosdoshme«, që manifestohet përmes »shqyrtimit të gjërave dhe personaliteteve si përfaqësues të tipit të dukurive të ngjashme që i kundërvihet tipit të dukurive të ndryshme«; ku

⁴⁷ Khs: Zigmunt Bauman, vep. e cit., ff. 293 — 297.

⁴⁸ Marc Bloch, *La société féodale*, t. I, f. 91. (Cit. sipas: Z. Bauman, vep. e cit., f. 297); Khs. edhe: Mark Blok, *Evropski feudalizam, në: Teorije o društvu, I*, Vuk Karadžić — Beograd, ff. 371 — 378.

mbizotëron »njohja kualitative« — »të vërejturit shqisor« të dallimeve dhe të ngjashmërive, për ndryshim nga »shqyrtimet abstrakte-kuantitative«. ⁴⁹

Brenda një kulture të këtillë, për mendimin tonë, ishte e pamundshme që religjioni të krijojë ndarje kulturore (*ndarje* në kuptimin e tërësisë kulturore të orientuar ndryshe nga tërësia tjetër kulturore). Megjithëkëtë, religjionet ndihmuan diferencimet vertikale të kulturës shqiptare si rrjedhojë e veprimit të faktorëve gjeografikë e historikë, por të theksohet edhe njëherë: diferencimet lokale të kulturës shqiptare nuk përkojnë me shtrirjen e religjioneve në këtë kulturë. Duam të themi se dallimet kulturore ishin më të dukshme midis, ta zëmë, një ortodoksi të Veriut dhe një ortodoksi të Jugut sesa dallimet kulturore midis pjesëtarëve të të tri religjioneve të Veriut, fjala vjen. Përkrye kësaj, duhet të kihet parasysh se »as mbrendapërmbrënda një zone të vetme situata nuk është unike. Në qytete dhe në fusha situata ndryshon nga ajo në male, por në Jug ky ndryshim konsiston kryesisht në intensitet dhe në sasi«. ⁵⁰

Pas kësaj që u tha, mund t'i kthehemi me pa ngurrim propozimit të Çabejt, që para tij na shfaqet edhe nga Maksimilian Lamerci. ⁵¹ Përkufizimet e Çabejt: *Qarku katolik i Shqipërisë Veriore* dhe *Qarku ortodoks i Shqipërisë Jugore* për ne do të ishin të qëndrueshëm pa atë *katolik* e atë *ortodoks*, nëse janë marrë parasysh diferencimet kulturore si prerje vertikale të kulturës shqiptare. Nëse sintagmat e mësipërme janë përdorur për të përkufizuar *vetëm* shkrimtarët shqiptarë të para shekullit XIX, atëherë (1) formulimi *qark kulturor* nuk qëndron për arsye se shkrimtari-prifti-hoxha-mësuesi-der-vishi... në kuadër të përkufizimit tonë të kulturës dhe duke marrë parasysh funksionin që kishin ata në kulturën shqiptare, nuk mund të ishin më shumë se *ndërmjetësues kulturorë*; si dhe (2) mbetën pa u përfshirë shkrimtarët e tipit Nezimi, Kamberi e të tjerë, që nji-

⁴⁹ Khs: Klod Levi — Stros, *Divlja misao*, Nolit — Beograd, 1966, kreu: *Nauka o konkretnom*, ff. 35 — 69.

⁵⁰ Rexhep Ismajli, *Gjuha shqipe e »Kuvendit të Arbërit«*, Disertacion i doktoratës, i mbrojtur në Fakultetin Filozofik të Universitetit të Kosovës, në Prishtinë, më 1982, f. 74. (Shih nga ky autor, në të njëjtën vepër, arsyet pse dominoi alfabeti latin në shkrimet e shqipes; rivalitetet mënyrë e »angazhimit« për supremaci të tri feve të shqiptarëve, rrugët që hapën ato drejt asimilimit gjuhësor dhe etnik, posaçërisht ortodoksizmi, ff. 64 — 81.)

⁵¹ Siç na njohton vetë Çabej (Studime gjuhësore, V, Rilindja Prishtinë, 1975, ff. 180 — 185; Studime filologjike 1/1964) idenë për periodizimin e letërsisë shqipe në sajë të qarqeve kulturore e letrare e ka shfaqur para tij, më 1922, në veprën: *Midis Drinës e Vjosës*, botuar në gjuhën gjermane.

hen si *Bejtexhinjë* e që jetuan e vepruan nën influencën e fesë dhe të kulturës islame, kryesisht para shekullit XIX.

Një hartë e kulturës shqiptare, e ndarë në *zona kulturore*, në *subkultura* si diferencime vertikale, do të mund të bëhej mbi baza të diferencimeve gjuhësore, si rrjedhojë e veprimit të shumë faktorëve. Harta e kulturës shqiptare përgjithësisht do t'i përngjante hartës dialektologjike të gjuhës shqipe. Diferencimet gjuhësore për mendimin tonë janë udhërrëfyesit më të saktë për të ndjekur përgjithësisht diferencimet kulturore, që paraqiten në formë rrathësh që priten e që krijojnë *zona të ndërmjeme*, të cilat bashkojnë një zonë me tjetrën. Së këndejmi, pyetja: a është kultura shqiptare *një kulturë* e përbashkët për shqiptarët?, do të ishte e njëjtë me pyetjen: a është gjuha shqipe *një gjuhë* e përbashkët për shqiptarët?

Rëndësia e kulturës shqiptare, përkatësisht, kultura vetë, nuk shihet në mënyrë të plotë nëse arrijmë t'i shohim *vetëm* diferencimet lokale dhe ndryshimet e vazhdueshme të saj. Duhet të shihet, ç'është më kryesorja, edhe përpjekja e tyre që të derdhen në një tërësi. Rrafshi popullor i integritetit sociokulturor ishte për shumë kohë njësia ku derdheshin spontanisht ndryshueshmëti kulturore të shqiptarëve. Veprimi i kësaj njësie të integritetit sociokulturor ishte në atë shkallë saqë për një kohë të gjatë nuk lejoi shpëputje e distanca të mëdha midis të ashtuquajturave *kulturë gojore* dhe *kulturë e shkruar*. Brenda rrafshit popullor të integritetit sociokulturor u zhvillua e gjithë lufta për liri e pavarësi të shqiptarëve. Ky rrafsh zgjerohej e ngushtohej, ose, më saktë: bëhej herë latent e herë manifestiv, varësisht nga rrethanat shoqërore e historike.

Gani Bobi

LE NIVEAU POPULAIRE DE L'INTEGRATION SOCIOCULTURELLE DES ALBANAIS

Le niveau populaire de l'integration socioculturelle des Albanais est formé principalement sous l'influence des circonstances de la domination. Les mêmes circonstances ont influencées aussi la formation du type dominant socioculturelle des Albanais, caractérisé par une manière de vivre remplie de risques et de l'imprevu, par la rébellion contre les dirigeants et le contrôle collectif, par le défi envers toute sorte de pouvoir, interne ou externe.

L'analyse des formes et des unités populaire intégratives socioculturelle et des alternatives et des ambivalences envers les institutions sociales et culturelles des Albanais, aussi bien que des autres formes de la récupération de la vitalité authentique humaine freinée par ces institutions met en lumière une unité fonctionnelle qui les caractérise.

muhamedin
kullashi

HUMANIZMI EKZISTENCIALIST I SARTRIT

Tezën kryesore të mendimit filozofik në agun e kohës së re e artikulloi Dekarti si *Cogito ergo sum* (Mendoj, pra, jam). Kjo ishte një *pikëpamje* e re në të kuptuarit e njeriut dhe të botës: subjekti mendor u bë instanca kryesore që i prodhon mendimet e veta, ato nuk janë as dhuratë nga hyjnia (botëkuptimi fetar), e as nuk u paraprijnë akteve të tij të menduarit, nuk janë vetëm rikujtime (platonizmi) por janë prodhime. Mirëpo, siç konstatoi Hajdegeri, Dekarti dhe vijuesit e tjerë të filozofisë racionaliste e ndriçuan kryesisht »cogito«-n, strukturën e vetëdijes njohëse dhe raportin e saj ndaj objektit të njohjes. Ndërkaq, ajo »um« mbeti disi nën hije një kohë të gjatë. Shelingu, duke iu kundërvënë Hegelit — filozofia e të cilit shënon përkryerjen e mundësive kryesore të filozofisë së kohës së vet, *pikëmbërritjen* e saj — e bëri çështje pikërisht atë »aspekt« të njeriut që kishte mbetur i pandriçuar deri atëherë, e problematizoi atë »jam« të njeriut, mëvetësinë e ekzistencës së tij. Shelingu e kritikon pikëpamjen e Hegelit për ekzistencën si zhvillim i një embrioni në fillim i mbyllur në vete. Për të ekzistenca del, por jo në një mënyrë të natyrshme, si zhvillimi i embrionit, nga ajo »Grund« — baza e errët e çdo gjëje. »Grund« dhe ekzistenca nuk janë për Shelingun »dy momente të një zhvillimi të njëjtë«, meqë dallojnë dukshëm mes vete, dallojnë si *pesha* e *drita*.¹ Shelingu u ballafaqua dhe u orvat të gjente përgjigje në pyetjen më të thjeshtë

¹ Jean Beaufret: *Interduction aux philosophies de l'existence*, Denoel/Gonthier, Paris, fq. 106.

e njëherazi më të ndërlikuar: *si ndodh që diçka fare të jetë?* Kjo qasje e re e Shelingut do ta frymëzojë edhe Kjerkegorin në përpjekjet e tij që ta pushtojë një hapësirë të të menduarit që e bën çështje ekzistencën e njeriut, mëvetësinë e saj (vetëm njeriu *ekziston*, qeniet e tjera *janë*), në kundërshtim me sistemin filozofik grandioz të Hegelit ku kjo çështje sipas tij, u tret.

1. EKZISTENCIALIZMI. — Dihet se mendimi i Kjerkegorit ndikoi fuqimisht në filozofinë ekzistencialiste të shekullit XX, pra edhe në ekzistencializmin e Sartrit. Mirëpo, ndryshe nga Kjerkegori i cili i qaset drejtpërsëdrejti problematikës së ekzistencës duke iu shmangur qëllimisht problemeve ontologjike, Sartri arriti të çështja e ekzistencës tërthorazi — nëpërmjet ontologjisë fenomenologjike. Kategoritë themelore të kësaj »doktrine« — qeniesimi-në-vete (*l'être-en-soi*), qeniesimi-për-vete (*l'être-pour-soi*), hiçi (*le néant*) — Sartri i zhvilloi gjerësisht në veprën bazë të fazës ekzistencialiste të mendimit të tij, në *Qeniesimi dhe Hiçi* (1943). Ndërkaq, *Ekzistencializmi është humanizëm*, që doli katër vjet më vonë, shpesh u vlerësua thjesht si një tekst popullarizues ku në një trajtë të përshtatshme për një publik më të gjerë Sartri i paraqet disa nga tezat kryesore të ekzistencializmit të vet, që ishin elaboruar në mënyrë sistematike në *Qeniesimi e Hiçi*. Me këtë konstatim pajtohet disi edhe vetë Sartri mu në këtë tekst, ku thekson se ka pranuar ta vulgarizonte deridikund filozofinë e vet, por jo ta deformonte atë. Arsyetimin për këtë Sartri e gjen në qëndrimin se mendimi i tij mëton të jetë mendim i angazhuar, e së këndejmi, vulgarizimi ndonjëherë del si i paevitueshëm.

Megjithatë, mendimi që e përcakton në këtë mënyrë raportin midis këtyre dy veprave është *pjesërisht* i saktë. *Ekzistencializmi është humanizëm* nuk është vetëm paraqitje e popullarizuar e tezave të zhvilluara në *Qeniesimi dhe Hiçi*. Së pari, s'duhet të lihet anash intervalin kohor që i ndan këto dy vepra dhe gjithë atë që ndodhi në Evropë në vitet 1943 — 1947. Pastaj, s'duhet të harrohet fakti se mendimi i Sartrit në asnjë vepër të veçantë nuk e merr trajtën e një mendimi të përkryer e të përfunduar, mbasiqë ai përkah natyra e vet është vazhdimisht i hapur, çdoherë në formim e sipër, formim ky që nënkupton zgjerimin e thellimin por edhe ndryshimin. Po të merren parasysh këto dy momente, atëherë raporti midis këtyre dy veprave duket paksa ndryshe. S'ka dyshim se konceptet të cilat Sartri i skicon kalimthi në *Ekzistencializmi është humanizëm*, e kanë bazën e vet në *Qeniesimi dhe Hiçi* ku janë zhvilluar hollësisht. Mirëpo, në *Ekzistencializmi është humanizëm* ato i përshkon një frymë e re, aty thekson në një më-

nyrë të veçantë disa aspekte të tyre, hetohet një ndërrim i orientimit: shikimi i Sartrit është i kthyer më tepër kah *shoqëria* e *historia*, e nuk ndalet në rrafshin spekulativ ku zhvillohet dialektika e qeniesimit-në-vete me qeniesimin-për-vete. Ky ndërrim i orientimit merr trajtën e vet të qartë dhjetë vjetë më vonë në veprën *Çështjet e metodës* ku Sartri mëton ta gërshetojë ekzistencializmin e vet me mendimin e Marksit, duke u orvatur të gjente përgjigjet në pyetjet që i kishte shtruar vetes pas Luftës së Dytë Botërore.²

Ekzistencializmi është humanizëm mund të shikohet si një reagim i Sartrit ndaj disa prej shumë vërejtjeve e kritikave, që iu bënë nga pozita të ndryshme teorike e ideologjike, për »pesimizmin«, »defetizmin«, »subjektivizmin«, »idealizmin«, »karakterin abstrakt« të ekzistencializmit të tij. Duket se vet titulli i këtij libri është i formuluar si një përgjigje përmbledhëse ndaj vërejtjeve më të shpeshta. Zhan Bofre, njëri nga njohësit e mirë të ekzistencializmit, e sheh këtë tezë të formuluar në titullin e librit si një »lucus a non lucendo«: koncepti i *humanizmit* me të cilin Sartri do ta ndriçojë kuptimin e *ekzistencializmit* të tij është vetë edhe më i errët. Bofreja e sheh këtu çështjen nga perspektiva e filozofisë së Hajdegerit — veçanërisht nga kritika e tij e shtruar në *Letër mbi humanizmin* — ku vlerësohet se teza kryesore e ekzistencializmit të Sartrit (ekzistenca mbetet i paraprinë esencës) brenda horizontit të metafizikës. Hajdegeri është i preokupuar me problemin e daljes nga suazat e metafizikës për ta zhvilluar një mendim autentik që e ndriçon dhe e bën të mundur qeniesimin e vërtetë.

Të shohim megjithatë si e kupton vetë Sartri përmbysjen e raportit *ekzistencë-esencë* dhe si qëndron puna me konceptin e tij për humanizmin: është apo nuk është aq i errët si i duket Bofresë. Se ekzistenca i paraprin esencës për Sartrin do të thotë se njeriu së pari ekziston, shpërthen në botë e pastaj përkufizohet. Ndryshe nga qeniet e tjera, njeriu nuk e ka që më parë të përkufizuar qeniesimin e vet. Ekzistenca e tij është e hapur ndaj mundësive të shumta, të cilat individit vetë i zgjedh për ta përkufizuar veten. Ekzistenca e njeriut nuk është zhvillim i një embrioni ku do të ishin të paracaktuara veçoritë e atij zhvillimi (sikurse te fara e një bime: në saje të llojit të farës e dimë që më parë

² Shih: Zhan — Pol Sartri: *Çështjet e metodës*, Rilindja, Prishtinë, 1979, sidomos kaptinën e parë me titull »Marksizmi dhe ekzistencializmi«.

se çfarë bime do të fitojmë, trajtën e cilësitë e tjera). Mirëpo, njeriu nuk është as bimë, as kafshë, as gur, ai dallon nga të gjitha qeniet në saje të ekzistencës së vet.

2. *Natyra njerëzore dhe ekzistenca.* — Ky pikëshkrim i ri i raportit ekzistenca-esenca nënkupton për Sartrin flakjen e konceptit *natyrë njerëzore*. Sipas tij, mu ky koncept — qoftë në versionin e tij teologjik, qoftë në versionin e filozofisë materialiste të shekullit XVIII — implikon epërsinë e esencës ndaj ekzistencës, do të thotë një pikëpamje tradicionale të cilën Sartri dëshiron ta tejkalojë. Të supozosh një natyrë njerëzore për të do të thotë të supozosh se esenca e njeriut është e dhënë, i paraprinë ekzistencës së tij, e paracakton atë disi.

Flakja e konceptit »natyrë njerëzore« nuk na duket e arsyeshme. Koncepti »natyrë njerëzore« nuk e përjashton doemos tezën për ekzistencën si të hapur, të papërkufizuar që më parë; kjo mund të vlejë vetëm për ato koncepte që e shohin natyrën e njeriut si të caktuar, të pandrushueshme, të përkufizuar njëherë e përgjithmonë me disa konstanta etj. Por ka edhe koncepte të tjera, rrënjësisht të ndryshme, e madje jo vetëm bashkëkohore.³ Ta përmendim këtu megjithatë një koncept bashkëkohor të natyrës njerëzore, atë të Erih Fromit. Ky koncept i Fromit nuk pengon që ekzistenca njerëzore të shihet si e hapur, meqë për të natyra njerëzore nuk është as biologjikisht e fiksuar, as tërësi e lindur e shtypjeve, as rrjedhojë e thjeshtë e trajtave kulutrore, as e përhershme dhe e pandryshueshme, e as e ndryshueshme deri në pakufi: ajo është produkt i zhvillimit historik, sadoqë i ka edhe disa »veti« konstante.⁴

³ Në një tekst të mendimtarit të renesancës Piko dela Mirandolla e hasim një pikëpamje për të cilën natyra e njeriut nuk është e caktuar e përkufizuar njëherë e përgjithmonë. Sado që përkah forma ky mendim mbetet nën hijen e teologjisë (mendimi për njeriun artikullohet këtu si fjalë e zotit), përkah përmbajtja e vet dhe domethënia burimore është fjala për një mendim modern për njeriun: »Nuk të kam dhënë as fytyrë, as vend i cili do të të përkiste, e asnjë aftësi specifike për ty, o Adam, në mënyrë që fytyrën tënde, vendin tënd dhe aftësitë e tua, t'i dëshirosh ti vet, t'i pushtosh dhe t'i kesh në saje të vetes tënde, Natyra përmban lloje të tjera që u nënshtrohen ligjeve që i kam vendosur unë vetë. Por ti, që nuk të kufizon asnjë kufi, ti e përkufizon vetveten në saje të vullnetit tënd, që ta kam dhënë. Të kam vendosur në mjedis të botës në mënyrë që të mund ta sodisësh më mirë atë që përmban bota. Nuk të kam bërë as hyjnor e as tokësor, as të vdekshëm e as të pavdekshëm në mënyrë që ti nga vetvetja, lirisht, ta formësosh figurën tënde vetjake, si një piktor apo një skulptor i mirë« (Ligjëratë mbi dinjitetin njerëzor).

⁴ Erih Fromm: *Çovjek za sebe*, Naprijed, Zagreb, 1977.

Mirëpo, as vetë Sartri nuk arriti të lirohej nga ky koncept: gjurmët e tij i gjejmë në konceptet *fati i njeriut* (la condition humaine) dhe universaliteti i projektit individual për të cilat Sartri bën fjalë mu në këtë tekst. Me fatin e njeriut Sartri kupton tërësinë e kufijve *a priori* që e skicojnë situatën bazë të njeriut në univers; situatat historike ndryshojnë e ca kufij mbesin të njëjtë (të jesh në botë, të punosh, të jesh me të tjerët, të jesh i vdekshëm). Ndërkaq, universaliteti i projektit individual don të thotë se çdo projekt, sado individual që mund të jetë, ka një vlerë universale, mund të kuptohet nga çdo njeri.⁵

Koncepcionin e vet ekzistencialist Sartri këtu e paraqet shkurtazi nëpërmjet koncepteve: projekti, ankthi, braktisja (*délaissement*), dëshpërimi.

Njeriu është ai që është në saje të *projektit* si zgjedhje më burimore e më spontane se vullneti; njeriu është ai që *bëhet* në saje të projektit me të cilin hedhet në ardhmëri. Mu pse njeriu jo vetëm që e di por edhe e ndien në thellësinë e vet se vetë ai është burim i çdo veprimi, se vetë e zgjedh njerën nga mundësitë përballë të cilave rri në situata të ndryshme njerëzore — mu për këtë ai ndien ankth. Njeriu ndien ankth para pamundësisë që të parashikohet ekzistenca, ndien ankth për lirinë që ka.⁶

Ç'është ajo që ia bën të mundur njeriut të përku fizohet çdo herë sërish? Për Sartrin kjo është *liria*. »Ankthi është vetëdije se nuk mund të veprojë ndryshe veçse lirisht«.⁷ Për çdo veprim të vetin njeriu vendos vetë, edhe kur *heq dorë nga liria* e vet, ai vetë merr vendim për këtë. Kjo *liri totale* supozon edhe *përgjegjësinë totale*. Jam përgjegjës për secilin veprim timin para vetes dhe para njerëzve të tjerë.⁸ Mirëpo, kjo liri totale nuk është e pakushtëzuar plotësisht: liria është çdo herë liri brenda kushteve të caktuara (la liberté en condition), është liri në një situatë të caktuar (faktorët që e kushtëzojnë atë: vendi të cilin e zë njeriu, e kaluara e tij, potencat e gjërave rreth tij etj.). Mirëpo, për Sartrin, asnjëri nga këta faktorë nuk mund ta kufizojë *nga jashtë* lirinë e njeriut. Të vetmit kufij të lirisë gjenden brenda vetë lirisë, edhe këta kufij i zgjedhë vet liria ime.⁹

⁵ J. P. Sartre: *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1970, fq. 70.

⁶ J. P. Sartre, *L'Etre et Le Néant*, Gallimard, Paris, 1977, fq. 75.

⁷ Po aty.

⁸ Po aty, fq. 612 — 613.

⁹ Po aty, fq. 608.

3. *Liria dhe veprimi*. — Konceptcioni i Sartrit për lirinë i zhvilluar më gjerësisht në *Qeniesimi dhe Hiçi* përjetoi kritika të shumta, nga pozita të ndryshme. U tha se liria e Sartrit ka karakter arbitrar, se abstrakton nga rethanat konkrete sociale e historike, se ajo është vetëm liri imagjinare por jo edhe reale, se ajo reduktohet në autonominë e zgjedhjes etj.¹⁰

Si mbrohet Sartri nga vërejtja se pikëpamja e tij për lirinë ka karakter arbitrar? Të veprojë lirisht për Sartrin nuk do të thotë të bëjë çka të më bjerë në mend, çka të më pëlqejë. Megjithatë, zgjedhja e projekti, në saje të të cilave njeriu e përkufizon veten, janë të lira ngase njeriu është i braktisur: kjo do të thotë se nuk ka vlera *a priori*, të gatshme, të garantuara nga zoti apo nga ndonjë sistem filozofik. Arsyeja e shëndoshë vështirë mund ta pranojë një mendim të tillë: përballë peshës dhe autoritetit të vlerave të krijuara gjatë traditës, pastaj të seleksionuara e të imponuara nga institucione të ndryshme (prej familjes e deri te mjetet e informimit ky mendim i Sartrit duket se na lë të vetmuar e të pafuqishëm. Sartri megjithatë nuk i hedh në hiç të gjitha vlerat, por vetëm mendon se s'ka vlera të gatshme të cilat njeriu vetëm do të duhej t'i konsumonte si fryte mirëbërëse. Njeriu vetë duhet t'i krijojë e t'i rikrijojë vlerat nëpërmjet realizimit të projektit të vet, nëpërmjet formësimit të »fizionomisë« së vet. S'është e rastësishme që Sartri në *Ekzistencializmi është humanizëm*, duke dashur ta sqarojë këtë qëndrim të vetin, e krahason zgjedhjen morale me krijimin e një vepre artistike. Zgjedhja për të nuk është as arbitrarë, as e kushtëzuar dhe e imponuar nga rrethanat të caktuara, por është *zbulim*. Njeriu duke e krijuar veten në saje të projektit të vet e zbulon veten.⁹

Vërejtja tjetër, të cilën e zhvillojnë gjerësisht edhe Llucaçi dhe Merlo-Ponti, thekson se Sartri e njeh dhe e pranon si trajtë të shfaqjes së lirisë vetëm lirinë e zgjedhjes, autonominë e zgjedhjeve personale, se e identifikon mundësinë e lirisë me lirinë reale, meqë e lë anash problemin e realizimit të qëllimeve të cilat njeriu i zgjedhë lirisht.¹⁰ Kjo vërejtje gjen mbështetje veç tjerash edhe në një formulim të këtellë të Sartrit në *Qeniesimi dhe Hiçi*: »Koncepti teknik e filozofik i lirisë, i vetmi të cilin e shqyrtojmë këtu, do të thotë autonomi e zgjedhjes«.¹¹ A do të thotë kjo atëherë se për Sartrin të zgjedhësh dhe të veprosh është e njëjta gjë?

¹⁰ Shih: M. Merleau — Ponty: *Les aventures de la dialectique* dhe *La phénoménologie de la perception*. G. Lucas: *L'existentialisme ou le marxisme?* M. Životić, *Egzistencija, realnost, sloboda*.

¹¹ J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, fq. 540.

A mos mbetet kështu Sartri brenda pozicionit etik të Kantit, për të cilin momenti kryesor është intenca, qëllimi, motivimi e jo rezultatet? Kufizimet kryesore të këtij pozicioni i pat kritikuar qëmoti Hegeli, e kjo kritikë ka qenë e njohur për Sartrin. Sado që koncepti i Sartrit mbi lirinë, i zhvilluar në *Qeniesimi e Hiçi*, është një koncepti i thellë e kompleks, që ngërthen në vete një varg problemesh, mungesat e të metat e tij nuk mbeten pa u hetuar nga disa kritkë lucidë. Por edhe vetë Sartri i hetoi disa kufizime të konceptit të vet, jo vetëm në saje të kritikave që i mori parasysh por edhe në saje të refleksionit të tij përballë realizimit historiko-social, në të cilin jetonte. Së këndejmi, qysh në *Ekzistencializmi është humanizëm* vërehet se liria nuk përkufizohet vetëm me *vetëpërcaktimin*, me autonominë e zgjedhjes, por edhe me *veprimin* si realizim efektiv i zgjedhjes së lirë: »njeriu nuk është asgjë tjetër veçse projekti i tij; ai ekziston vetëm në atë masë sa realizohet; ai s'është asgjë tjetër veçse jeta e tij«. Pak më tutje thuhet: »Njeriu përkufizohet në saje të veprimit të vet; ëndrrat, pritjet, shpresat bëjnë që njeriu të përkufizohet si ëndërr e zhgënjyer, shpresa të dështuara, pritje të kota«. ¹²

Sa herë që njeriu do t'i shmanget ankthit — i cili buron nga vetëdija se s'mund të veprojë ndryshe veçse lirisht — ai gjen mbështetje në »mekanizmat« e *vetëmashtrimit* (la mauvaise foi). Në saje të vetëmashtrimit njeriu e arsyeton dhe e justifikon braktisjen e lirisë, ikjen e vet nga liria, pranimin e gjendjes faktike, nënshtrimin në një situatë të caktuar, abstenimin nga veprimi. Kjo teori e Sartrit për vetëmashtrimin paraqet njerën nga analizat më të holla të mendimit filozofik bashkëkohor të rrugëve (mekanizmave, shkaqeve, procedimeve) të ikjes së njeriut nga liria e vet dhe të mjerimit në të cilin ai bie.

4. *Subjektiviteti*. — Por athua analiza e Sartrit shërret me shqyrtimin, sado i hollë që të jetë, e mekanizmave të vetëmashtrimit? Njëra nga vërejtjet e shpeshta që i janë bërë Sartrit prek parimin e *subjektivitetit të individit*. Sipas kësaj vërejtje, Sartri në saje të këtij parimi e mbyllë njeriun brenda *subjektivitetit individual*, e në këtë mënyrë nuk arrin ta kapë njeriun brenda relacioneve të shumëfishta shoqërore, njeriu mbetet monadë e mbyllur pa dritare. Duke iu përgjigjur kësaj vërejtjeje në këtë libër Sartri orvatet të sqarojë se për ç'arsye parimin e refleksionit subjektiv (cogiton)

¹² J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, fq. 57 — 58.

e kupton si »të vetmen të vërtetë pikënisëse«. Për të pa këtë moment njeriu do të reduktohej në një objekt të thjeshtë, në gjësend, në qenie natyrore ndër të gjitha qeniet e tjera që u nënshtrohen ligjshmërive të rrepta të natyrës. Në fakt, të gjitha ato teori që abstraktojnë nga parimi i refleksionit subjektiv, ose që e kufizojnë atë vetëm në një epifenomen të thjeshtë të botës materiale, doemos e fusin njeriun në një varg të njëjtë me qeniet e tjera, nuk arrijnë të shohin specifikimin e tij, e varfërojnë atë. Duke u mbështetur pikërisht mbi këtë parim Sartri synon »të ndërtojë mbretërinë njerëzore si një tërësi vlerash që dallojnë nga mbretëria materiale«. ¹³

Këtë parim Sartri e mbron edhe duke e diferen-cuar nga *cogitoja* e Dekartit: subjektiviteti egzistencialist dallon nga subjektiviteti kartezipan, meqë në saje të parit »e Zbuloj jo vetëm veten, por edhe tjetrin. Për ta fituar çfarëdo të vërtete për veten time, duhet të kaloj nëpërmjet tjetrit. Tjetri është i domosdoshëm për *ekzistencën* time, si dhe për vetënjohjen time«. ¹⁴ Vetëm brenda botës së *intersubjektivitetit* zbuloj veten time dhe të tjerët. Veç kësaj, sqarimi i këtij parimi e shtyn Sartrin ta modifikojë tezën e tij të mëparshme se liria ime varet vetëm nga vullneti im. Në këtë tekst Sartri tashti thekson se »liria jonë varet plotësisht nga liria e të tjerëve varet nga liria jonë«. Njeriu shikohet jo si individ i veçuar, por brenda një bote të reciprocitetit të subjekteve. Tashti kur liria nuk shikohet më vetëm si çështje e autonomisë së zgjedhjes, sepse »s'mund ta marrë lirinë time si qëllim, nëse nuk e marr njëherazi lirinë e të tjerëve si qëllim«, ¹⁵ tashti Sartri mund ta shtrojë në mënyrë eksplicite pikëpamjen e vet për humanizmin.

5. *Humanizmi*. — Në saje të konceptcionit të vet për humanizmin Sartri përpiqet këtu ta përcaktojë në mënyrë më të plotë mëvetësinë e ekzistencializmit të tij në raport, si ndaj drejtimeve të ndryshme të filozofisë tra-

¹³ Po aty, fq. 65.

¹⁴ Po aty, fq. 67.

¹⁵ Po aty, fq. 83. Kufizimet e parimit të refleksionit subjektiv Sartri do t'i kapërcejë në mënyrë më të plotë më vonë pas dialogut të frytshëm me mendimin e Marksit. Kështu në *Çështjet e metodës* ai e përcakton këtë parim si parim metodologjik (që e shpreh fillimin e sigurisë në refleksion) dhe që nuk është në kundërshtim me parimin antropologjik që e përkufizon personin konkret me materialitetin e tij. »Refleksioni është pikënisje vetëm nëse na hedh menjëherë midis gjësendeve dhe njerëzve, në botë, njeriu real brenda botës reale. Por ky realizëm implikon doemos një pikëpamje refleksive, do të thotë se të *zbuluarit* e një situatë bëhet brenda dhe në saje të *praxisit* që e ndryshon atë«. *Çështjet e metodës*, fq. 53.

dicionale, ashtu edhe atyre bashkëkohore. Ndërkaq konceptcionin e vet për humanizmin ai e sqaron këtu duke e diferencuar nga *humanizmi klasik*.¹⁶ Mirëpo, kritika që ia bën Sartri këtu humanizmit klasik e godet vetëm njerin nga tipet e shumta të humanizmit që u zhvilluan gjatë historisë së njerëzimit. Llojshmërinë e këtyre tipeve që dallojnë dukshëm njeri nga tjetri, përkrah përmbajtja dhe synimet e veta, që bëjnë pjesë në humanizmin klasik e redukton në një tip madje tejet të thjeshtësuar — në konceptcionin e Ogyst Kontit për humanizmin. Sartri vepron në këtë mënyrë ndoshta pse mendon se kështu do ta sqarojë më thjesht veçantinë e humanizmit të tij. Humanizmin e Kontit ai e skicon këtu si teori që e shikon njeriun si qëllim e vlerë më të lartë, ndërsa njerëzimin si »Qenie të madhe« që duhet të bëhet kult që ka edhe ceremonialin e vet përcjellës.¹⁷ Nga ky version i thjeshtësuar i humanizmit klasik Sartri e dallon konceptcionin e vet, duke cekur se »ekzistencialisti kurrë nuk e merr njeriun për qëllim, meqë ai çdo herë sërish duhet të bëhet«. Sartri e refuzon, pra, humanizmin që e merr njeriun si qëllim, meqë me qëllim Sartri nënkupton një model të paracaktuar sipas të cilit njeriu do të duhej ta formësonte veten, pra thjeshtë duke i aplikuar disa vlera të gatshme. Në këtë mënyrë për Sartrin mohohet liria si »bazë e ekzistencës së njeriut — në sajë të së cilës njeriu duke u projektuar dhe duke humbur jashtë vetes bën që të ekzistojë njeriu«. Njeriun Sartri e përkufizon edhe si *tejkalim* në sajë të veprimit, të cilin e bart projekti, njeriu e tejkalon gjendjen ekzistuese duke realizuar një qëllim të cilin e zgjedh vetë lirisht. Por këtë transcendim të gjendjes ekzistuese njeriu e realizon jo duke qenë i mbyllur në vete por duke qenë çdo herë i pranishëm në një univers njerëzor.¹⁸

Ndryshe nga Pier Navili, i cili në bisedën që botohet këtu si aneks e hedh humanizmin duke pohuar se ai, qoftë si filozofi apo si qëndrim politik, refuzon të angazhohet si në aspektin social e politik, ashtu edhe në atë filozofik, Sartri mbron pikëpamjen se humanizmi është i mundshëm vetëm si tejkalim i një gjendjeje johumane në sajë të veprimit të lirë të njeriut bashkë me njerëzit e tjerë. Natyrisht, humanizmi është paraqitur edhe në trajtën të cilën e kritikon Navili: si doktrinë e cila refuzon të angazhohet me pretekst se nuk do t'i ndyejë duart në konfliktet e ashpra sociale e politike. Duke abstenuar kështu nga çdo veprim ky »humanizëm«

¹⁶ J. P. Sartri, *L'Existencialisme est un humanisme*, fq. 92.

¹⁷ Po aty, fq. 82.

¹⁸ Po aty, fq. 93.

në të vërtetë e legjitimon një fakticitet thellësisht jo-human. Mirëpo ky lloj humanizmi nuk është i vetmi humanizëm i mundshëm prandaj nuk është e arsyeshme të hedhet humanizmi në përgjithësi. Navili si marksist, së paku në këtë bisedë, në këtë mënyrë e hedh edhe humanizmin e Marksit.

Humanizmi klasik, të cilin Sartri e kritikon këtu, përkufizohet me formulimet »njeriu si qëllim« dhe »njeriu i kthyer kah vetja«. Që të dyja këto formulime i gjejmë edhe te Marks, në ato shqyrtime të tij ku ai e zhvillon konceptcionin e vet për humanizmin.¹⁹ A do të thotë kjo se kritika e Sartrit e godet edhe humanizmin e Marksit? A e bëjnë formulimet që i përmendëm humanizmin e Marksit një konceptcion klasik të tejkaluar veç tjerash edhe nga humanizmi ekzistencialist i Sartrit? Përgjigjet në këto pyetje do të mund të jepeshin vetëm pas një shqyrtimi të plotë të konceptcionit të Marksit për humanizmin, gjë që suazat e këtij shkrimi nuk e lejojnë. Do të mjaftohemi me një përvijim të shkurtër të konceptcionit të Marksit i cili, megjithëse artikullohet pikërisht me ato formulime që i kritikon Sartri, është i afërt me atë të Sartrit. Duket se formulimet e Marksit fshehin një përmbajtje krejtësisht tjetër nga ajo që e kritikon Sartri në humanizmin klasik.

Sikundër që humanizmi ekzistencialist i Sartrit nuk ndalet vetëm në mohimin e ekzistencës së zotit as humanizmi i Marksit nuk reduktohet në humanizëm ateist, meqë ky për të mbetet vetëm një *humanizëm teorik*: ky kufizohet vetëm në problemin e emancipimit të vetëdijes nga përfytyrimet fetare apo vetëm në kritikën e sferës *qielli-feja-teologjia*. Në këtë mënyrë humanizmi ateist harron se feja lind nga marrëdhëniet e caktuara historiko-shoqërore. Feja si »vetëdije e deformuar« është prodhim i »botës së deformuar«, apo i sferës *toka-e drejta-politika*. Prandaj për Marks, shtrohet çështja, te e cila nuk arrin humanizmi teorik, e ndryshimit rrënjësor të botës ku njeriu është qenie e shtypur, e përbuzur, e shfrytëzuar, gjë që e bën të ketë nevojë për religjion. Ndryshimin e raporteve që mbështeten në pronën private si bazë e shfrytëzimit Marks e quan komunizëm si trajtë e *humanizmit praktik*. Mirëpo, konceptioni i Marksit për humanizmin nuk shterret me humanizmin teorik (ateist) e as me *humanizmin praktik* (komunizmin): këto për Marks janë vetëm trajta të *humanizmit të ndërmjetësuar*. »Vetëm në saje të suprimimit të atij ndërmjetësi, i cili, ndërkaq, është supo-

¹⁹ Shih »Dorëshkrimet ekonomiko-filozofike«, »Rreth kritikës së filozofisë së Hegelit mbi të drejtën e shtetit« etj.

zim i domosdoshëm, lind *humanizmin pozitiv*, i cili pozitivisht nis nga vetvetja«. Pra humanizmi pozitiv nuk e nxjerr forcën e vet thjesht nga negacioni i zotit apo i pronës private por e ka burimin në vete: në zgjimin dhe në zhvillimin e forcave krijuese të njeriut, në begatimin e nevojave të tij, në »kthimin e njeriut kah vetja«. Ky nuk është një kthim në një gjendje të mëparshme historike ku njeriu do të ketë qenë i lumtur e i lirë por kthimin e njeriut nga »feja, familja, shteti etj., në ekzistimin e vet njerëzor do të thotë shoqëror«, pra emancipimin e njeriut nga gjithë ato institucione e struktura që e kanë penguar dhe ndrydhur manifestimin e lirë të njerëzores. Humanizmi i Marksit nënkupton si suprimimin, transformimin revolucionar të botës thellësisht johumane — botë ku »gjenerali e bankieri luajnë rol shumë të madh, e njeriu si njeri ka rol shumë të mjerë« — ashtu edhe krijimin e një bashkësie autentike njerëzore, ku do të jetë e mundur që njeriu si qenie shoqërore t'i zhvillojë »organet e individualitetit të vet«, t'i begatojë nevojat e veta si nevoja njerëzore, t'i çlirojë nga pesha e trajtave të ndryshme të tjetërsimit. Shihet, pra, se »kthimi i njeriut kah vetja« i Marksit jo vetëm që, përkah kuptimi i vet esencial, nuk është i kundërt, por është shumë i afërt me »daljen jashtë vetes« të Sartrit. Edhe »njeriu si qëllim« nuk shpreh te Marksi realizimin e njeriut sipas një modeli të paracaktuar, por thjesht ndërrimin e orientimit të forcave jetësore të njeriut: në vend se ato t'i shtrërrë në shpresa të kota për botën mbinatyrore, t'i orientojë ato kah humanizmi i vetes dhe i natyrës.

Mirëpo, këto nuk janë të vetmet pika të përbashkëta ndërmjet konceptcionit të Sartrit dhe atij të Marksit. Ngjashmëritë midis këtyre dy konceptcioneve bëhen më të theksuara disa vjet më vonë kur Sartri hyn në një dialog të frytëshëm me marksizmin. Kufizimet esenciale të konceptcionit të vet nga faza ekzistencialiste, në rradhë të parë mungesën e *dimensionit historik e social*, Sartri i pa dhe i tejkaloi pikërisht duke u mbështetur në mendimin e Marksit. Si rezultat i këtyre përpjekjeve intensive mendore doli *Kritika e mendjes dialektike* (1961) — kryevepra filozofike e Sartrit.

Ekzistencializmi është humanizëm, që tashti del edhe në gjuhën shqipe, sado që ka karakter popullarizues, është një tekst i rëndësishëm jo vetëm pse na ndihmon ta kuptojmë evoluimin mendor të Sartrit, por edhe pse e problematizon në mënyrë eksplicite çështjen e humanizmit.

²⁰ K. Marx — F. Engels: Rani radovi, Zagreb, Naprijed, 1961, fq. 291.

Çështja e humanizmit që në epoka të ndryshme të historisë së njerëzimit mori trajta e përmbajtje të ndryshme, u tematizua në mënyrë më radikale — në vepra filozofike, letrare, artistike si dhe në programe politike — ndoshta pikërisht në shekullin XX, në shekullin e dy luftërave të mëdha botërore, në kohën kur u vu në rrezik ekzistenca e njerëzimit në përgjithësi, në kohën kur kundërthëniet dhe antagonizmat e botës bashkëkohore u ashpërsuan më shumë se kudoherë më parë. Disa nga konceptonet më të rëndësishme bashkëkohore për humanizmin morën karakterin e vet radikal ndoshta mu nga situata e tillë e bashkëkohësisë.

Në këtë kohë janë të pranishme edhe rryma filozofike, letrare e ideologjike, që e mohojnë rëndësinë e humanizmit për njeriun e sotëm, duke e parë si një ideologji të vjetruar që është e kotë në botën e sotme, ku shkenca e teknika japin zgjidhjen e të gjitha problemeve të njeriut. Disa të tjerë e mohojnë jo vetëm vlerën dhe rëndësinë e humanizmit për botën e sotme, por mendojnë se ai nuk ka pasur asnjëherë ndonjë rëndësi për njeriun, meqë nuk ka qenë gjë tjetër veçse një fiksjon ideologjik me të cilin njeriu është përkundur në iluzione. Disa të tjerë janë skeptikë ndaj vlerës së humanizmit për shkak se gjatë historisë ai është përdorur mjaft shpesh si ideologji për të maskuar trajta të ndryshme të praktikës antihumane në jetën shoqërore. S'ka dyshim se edhe humanizmi — tipet e ndryshme të tij — është keqpërdorur në mënyra të ndryshme gjatë historisë. Edhe humanizmi është njëra nga ato »fjalë të virtutshme«, me të cilën tiranët kanë dashur ta maskojnë tiraninë e tyre (Niçe). Stalini nuk nguronte ta përdorte fjalën humanizëm në të njëjtën kohë kur zbatonte gjerësisht një praktikë esencialisht johumane. Por këto keqpërdorime jo vetëm që nuk e bëjnë të tepërt mendimin për humanizmin, por përkundrazi shtrojnë para tij kërkesa edhe më radikale për ta zhveshur para shikimit të njeriut të sotëm të gjitha ato situata ku njeriu »është qenie e shtypur, e përbuzur, e shfrytëzuar«, të gjitha ato marrëdhënie që e degradojnë njeriun e njëherazi të vërë në pah karakterin antihuman të të gjitha atyre ideologjive që duan t'i maskojnë ato situata dhe t'i paraqesin si humane.

Humanizmi si koncepton kritik, e jo si frazeologji ideologjike, nuk mjaftohet vetëm me zhveshjen e karakterit antihuman të situatave e të marrëdhënieve të ndryshme shoqërore, si dhe me kritikën e ideologjive që kanë për funksion t'i mjegullojnë ato duke i paraqitur si të pandryshueshme e të përjetshme, por i ndriçon edhe mundësitë e transformimit dhe të tejkalimit

të botës së tillë johumane. Trajtën më radikale të këtij koncepti e gjejmë te Marksi. Se edhe Sartri ka dhënë një kontribut të rëndësishëm në zhvillimin e refleksionit kritik humanist, dëshmon, veç tjerave, edhe vepra e tij »Ekzistencializmi është humanizëm«.

Muhamedin Kullashi

L'HUMANISME EXISTENTIALISTE DE SARTRE

Dans cette article l'auteur s'attache à analyser la spécificité de la conception de Sartre sur l'humanisme, développe de manière explicite dans L'existentialisme est un humanisme. Dans quelle mesure cette conception sur l'humanisme éclaire l'orientation fondamentale de »la pensée engagée« de Sartre et dans quelle mesure elle recèle certaines limites de la position de Sartre dans sa »période existentialiste« — ce sont les deux questions principales auxquelles l'auteur essaie de répondre.

**milorad
belančić**

DOMAŠAJ PSIHOANALITIČKE EPISTEMOLOGIJE

»Tumačiti, znači naći neki skriveni smisao«.

Frojd

U savremenoj hermeneutici prisutni su značajni pokušaji problematizacije odnosa nagona prema psihoanalizi. Riker je, pre svega u *De l'interprétation*, ali i drugde, ispitivanje Frojdovih shvatanja potčinio osnovnom hermeneutičkom cilju: da se jasnije ocrtaju konture i dubina jednog specifičnog simboličkog polja, onog u kome se simbol vezuje uz želju. Dakle, njegov cilj nije bila rekonstrukcija »prave« psihoanalize ili zahtev za »pravovernim« tumačenjem Frojda, već pokušaj da se simboli želje nađe njeno osobeno mesto unutar prostranog predmetnog polja hermeneutike. Taj pokušaj treba respektovati. Međutim, sledeći Rikerov projekt, u meri u kojoj je on za nas relevantan, ovde će se možda još radikalnije insistirati na samoj stvari, na samom problemu. I naravno, pokazaće se da se samo postavljanje i rešavanje tog problema kod Rikera i u ovoj studiji značajno razlikuju. To nam pruža povod da u jednom novom refleksivnom zahvatu problematizujemo i mogući *preobražaj* Rikerovog hermeneutičkog koncepta.

Psihoanalitički problem nagona se, u svojoj relevantnosti za hermeneutiku, preciznije određuje unutar dve samo naizgled sasvim odvojene i različite ravni. Reč je o *širini* i o *dubini* zahvata te problematike. Da li je svaki govor, svaka ljudska ekspresija uvek, bar u krajnjoj liniji, govor želje, žudnje, nagona? To je načelno pitanje o domašaju, pa, eventualno, i o granicama psi-

hoanalitičkog tumačenja. Izgleda da sama psihoanaliza, ukoliko je *spontana* hermeneutika, ne može da da jasan ili, što se svodi na isto, valjano promišljen, reflektovan odgovor. Njena promišljanja ostaju uvek unutar prvog refleksivnog stupnja, odnosno unutar *vlastitog* predmetnog polja (čovjek želje), pa, prema tome, mogu samo nereflektovano ili, ako hoćete, »nesvesno« da problematizuju vlastiti domašaj i granicu. U tom smislu, psihoanaliza polazi od pretpostavke da svi (simbolički) izrazi želje mogu da se tumače slično kao (po analogiji, modelu) što se tumači simbolika sna. Međutim, taj postulat je neodređen jer nam ne obeležava niti može da obeleži granicu simbolike želje. Želja se »obelodanjuje« jedino kroz *rad tumačenja*. Zato se njene granice uspostavljaju tek počev od učinaka jedne analogije, »analogije sna«. Tamo gde ta analogija »funkcioniše«, tu se javlja simbolika želje. Drugog kriterija nema. Ali, analogija sama po sebi ili, tačnije, u svom prerefleksivnom liku otelovljuje, u sebi, izvesno načelo proizvoljnosti. Ona može da bude zaista sasvim »tanka«.

Stvar se još više komplikuje onog trenutka kada se postavi pitanje o dubini, intenzitetu psihoanalitičke inteligibilnosti. U kojoj meri i kojim sredstvima mi uspevamo da se »probijemo« do same stvari, do *želje*? *Simbolika* želje je, po definiciji, predmet tumačenja, čak i onda kada nju tek *samo tumačenje* konstituiše kao takvu, tj. *simboliku*. Ali, time ništa manje ne ostaje otvoreno pitanje: da li je *bit* želje bez ostatka smeštena na tle vlastite (potencijalne ili aktualne) simbolike ili joj ta bit, možda, (kauzalno, deterministički ili nekako drugačije) *prethodi* tako da je za njeno valjano reperiranje potrebno ne *samo tumačenje* (simbolike želje), već i, pre svega, *objašnjenje* samog psiho-biološkog statuta (želje)?

Očigledno je da se, u ovom kontekstu, ponovo tematizuje problem granice psihoanalitičkog tumačenja. Ali, odmah valja dodati da je očigledna i izvesna razlika u odnosu na prethodno postavljeno pitanje o u biti *spoljašnjoj* granici simbolike želje: ovde je reč o *unutrašnjoj* granici, onoj koju samo sebi postavlja psihoanalitičko tumačenje.

Međutim, postoje značajne reinterpretacije psihoanalize koje polaze od ideje ili, bolje, hipoteze o potpuno izražajnoj, ekspresivnoj prirodi želje, dakle, od pretpostavke o nužnom ukidanju »supstancijalističkog« i, zapravo, metafizičkog reziduuma Frojdove teorije nagona. Nama su ovde zanimljiva dva takva shvatanja koja, sem ove, jedva da imaju još neku zajedničku tačku. Reč je najpre o *Lakanu* i njegovoj ključnoj tezi po kojoj je nesvesno *strukturirano kao govor*. Druga mogućnost je danas manje aktuelna, ali time ne zaslužuje ništa manje pažnje. Reč je o Sartrovoj egzistencijalnoj

psihoanalizi. Tu takođe želja, jednostavno, nije ništa van svojih simboličkih ekspresija, van »govora«. Međutim, za Sartra je to dokaz da su psihički fenomeni »koekstenzivni sa svesću«,¹ mada, pri tom, naravno, ne moraju da budu znani samom subjektu. U tom smislu, tvrdi Sartr, egzistencijalna psihoanaliza odbacuje postulat o nesvesnom. Libido nije nikakvo generičko, opšte, supstancijalno obeležje čovekove prirode, već, u najboljem slučaju, jedan fundamentalni životni izbor, ključno pravilo ponašanja kod nekih individua:

Riker ne želi da zaoštava jaz ili dualizam između tumačenja i objašnjenja, već smatra da samoj biti psihoanalize odgovara jedan »mešoviti« diskurs »koji artikulise pitanja (smisla sna, simptoma, kulture itd.) i pitanja sile (investiranja, ekonomskog bilansa, konflikta, potiskivanja itd.). Ovde se prihvata da taj mešoviti diskurs nije zbrkan, već da je svojstven stvarnosti o kojoj vodi računa, odnosno vezi smisla i sile u jednoj semantičkoj želji« (C,160). Drugim rečima, Riker smatra da je alternativa ili tumačenje ili objašnjenje neprihvatljiva i da je, bar kada je reč o fenomenu želje neophodno potražiti nekakvo srednje rešenje koje bi prevladalo jaz između dva diskursa i ukazalo na njihovu uzajamnost: »energetika prožima hermeneutiku, a hermeneutika otkriva energetiku« (D, 75). Ta metodicka uzajamnost je kao takva moguća zato što odgovara samoj stvari, tj. uzajamnosti sile i smisla u ljudskom bivstvovanju. Sila se najavljuje i prikriva u smislu, onda kada je ovaj izražava i reprezentuje.

U pitanju je izvesna povesno i praktički uočljiva heteronomija ljudskih nagona, žudnji, želja. Dakle, ima nešto (»ono«) u samoj stvari što ne može da se razreši pukim otpisivanjem svake artikulacije kao metafizičke ili supstancijalističke, već ovu, u nekom njenom obliku, upravo zahteva, s tim što, onda, taj napor osmišljavanja, da stvar bude zamršenija, takoreći unapred biva zaražen mogućim antinomijama koje iskrsavaju u sudaru heteronomnog (nagona) i autonomnog (smisla). U svakom slučaju, taj dualizam nije moguće tek tako prevladati i pogotovu ne neposrednim, neposredovanim insistiranjem na prozračno hermeneutičkom ili, ako hoćete, »razumljivom« obeležju spolja sile i smisla u povesno-ljudskim poslovima. Da ne bi bilo zabune: ova studija će doista da pokaže da je simbolika želje par excellence hermeneutički problem, *problem* (otpor) za samo tumačenje, koji, dakle, kao takav iziskuje egzistencijalni (praktički) napor razumevajućeg-savladavanja i, naravno, samim tim isključuje svako idealizovano, hipostazirano teorijsko ili kritičko »razrešenje«. Zato se

¹ *L'être et le néant*, Gallimard 1943 god. str. 658.

nama, bar u ovoj fazi istraživanja, kao ključni zadatak postavlja pitanje o dešifrovanju metafizičkih recidiva u polju psihoanalize kako bi se, preko zbiljske (praktično-povesne) heteronomije nagona (sile), lakše dospelo do onog izvornog spoja sile i smisla koji, onda, smesta čitav problem u jedinstvenu ravan hermeneutičke inteligibilnosti.

I sam Riker uviđa izvesnu »mehanicističku« ograničenost Frojdove teorije nagona iz faze prve topike (nesvesno, pred-svesno, svesno). Po njemu je psihoanalitička situacija, u svojim različitim likovima, bitno obeležena izvesnom komunikacijom »dve« svesti (analitičar-pacijent, roditelj-dete itd.). Prva topika, međutim, tematizuje »sudbinu nagona« unutar jedne izolovane psihe: »frojdovska sistematika je solipsistička, dok su situacije i odnosi o kojima govori analiza i koji govore u analizi — intersubjektivni« (D, 69). Već druga topika (id, ego, super-ego), ne ukidajući prvu, obogaćuje psihoanalizu (novim) intersubjektivnim sadržajima, da bi, tek poslednja teorija nagona (Eros-Tanatos), potpuno prevladala mehanički oblik i privela psihoanalizu jednoj »mitološkoj filozofiji« (D, 71) koja je dosta bliska onom hermeneutičkom konceptu koji sam Riker zastupa. Drugim rečima, psihoanaliza se, unutar vlastitog razvitka, suočavala s dva ključna ograničenja — metodičkim solipsizmom i topičkim mehanicizmom — koje je sama prevladala i to, s jedne strane, doslednijom i obuhvatnijom tematizacijom intersubjektivnih obeležja psihoanalitičke situacije, a s druge, preobražajem scijentističke u mitološku teoriju nagona.

Moguće je da ovakvo Rikerovo shvatanje adekvatno izražava ono što se zaista događalo u polju nastanka psihoanalize ali, odmah treba dodati, ono ne dovodi u pitanje, bar ne na odlučujući način, metafizičke postulate te geneze. Insistiranje na intersubjektivnom obeležju analitičke situacije ide, samo za tim da destabilizuje mehanicističke pretpostavke prve topike, ali ne i da potpuno desupstancijalizuje teoriju nagona, da joj pruži jedno trans-naturalističko i, zapravo, praktično-povesno utemeljenje. U tom smislu Riker onda može da tvrdi da je »energetika« nesvodiva na bilo šta drugo i da tek njena heteronomnost potvrđuje »neprevladiv karakter želje« (D, 70). Ali i u tome, kao i u mnogim drugim stvarima, Riker nije baš sasvim dosledan, tako da, drugde, može da tvrdi: »psihoanaliza je moguća kao povratak svesti jer, na izvestan način, nesvesno je homogeno sa svešću; ono je njeno relativno drugo, a ne apsolutno drugo« (D, 417). Ipak, mora se reći da sve to samo na prvi pogled deluje kao potpuna zbrka: po naturalističkoj hipotezi nesvesno je neprevladivo, a po ovoj, upravo izloženoj, ono je »homogeno« sa svešću. Međutim, nije reč o zbrci! Riker smatra da analiza svojim u biti anti-

-fenomenološkim suspendovanjem neposredne svesti i njenih lažnih »evidencija«, tj. premeštanjem smisla u jednu tamnu pozadinu (»naturalizam«) upravo otvara prostor za moguću autentičnu refleksiju, ponovno preuzimanje smisla pomoću tumačenja, dakle, ovog puta za jedan doista utemeljujući akt tog *mislim, jesam*, za Cogito lišen iluzija.

Naravno, sve to još uvek ne objašnjava kako je moguće, kada se jedared prepustimo naturalističkoj hipotezi, konačno isplivati iz tog kruga, kako je moguć povratak od prirode kao transcendencije ka svesti kao imanenciji. Da li heteronomija *nagonskog* nepovratno udaljava »smisao« od njegovog usredištenja u svesti.² Ako Riker hoće da spase heteronomiju nagona pred suviše idealističkim objekcijama klasične filozofije refleksije, onda je ta njegova *namera* sasvim legitimna. Ali, sredstva koja se, pri tom, koriste pokazuju se kao promašena. Riker u izvesnom smislu zastaje na pola puta, ne ide do kraja za tim da tezu o neprevladivosti želje kao i suprotnu tezu, o njenoj prevladivosti, artikuliše počev od psihoanalitičke, intersubjektivne i, u krajnjoj konsekvenci, praktično-povesne *situacije* iz koje se takvi (»univerzalni«) postulati ideološki nude, već u biti vrši jednu spoljašnju metodičku konfrontaciju i (sinkretičko) usaglašavanje tih postulata, tako da, mogli bismo reći, samo dovršava Frojdov »solipsistički« shematizam! Pri tom, on smatra da upravo jedna dualistička konceptcija nagona dopušta i čini koherentnom tvrdnju da je nesvesno u isti mah neprevladivo i homogeno sa svesću. O kakvoj je koncepciji reč? Oslanjajući se na neke Frojdove tekstove,² Riker nam nudi jedno kantovsko tumačenje pojma nagona gde bi ovaj »po sebi«, u svom biološkom bivstvovanju bio nespoznatljiv, a kao pojava, »za nas«, preko *predstava* koje ga uvode u psihičko — spoznatljiv. To bi onda podrazumevalo jednu »kritičističku« poziciju koja bi sjedinjavala empirijski shvaćeni realizam i metodički shvaćeni transcendentalni idealizam. Taj spoj je moguć, smatra Riker, zato što transcendentalni idealizam definiše realitet nesvesnog kao realitet koji je postupcima tumačenja »dijagnosticiran« kao takav. Nesvesno nije nikakva apsolutna stvarnost, već je potpuno zavisno od operacija koje mu pružaju nekakav smisao; ono je »'konstituisano' ukupnošću hermeneutičkih postupaka koji ga dešifruju« (C, 108).*

Da li se ovakvim naglašavanjem hermeneutičkog aspekta psihoanalize uspeva da izbegne zamka nekritičkog naturalizma ili, pak, naivnog realizma? Odgovor ćemo potražiti kod samog Rikera: »Analitička metoda

² Karakteristična je sledeća Frojdova tvrdnja koju Riker navodi.

je neupotrebljiva ako se ne usvoji naturalistička tačka gledišta koju nameće ekonomski model i ako se ne prihvati tip inteligibilnosti koji on nudi; sva otkrivačka moć je najpre na strani tog modela. Zato jedna čisto lingvistička transkripcija analize izgleda mi da zaobilazi fundamentalnu teškoću koju je ponudio Frojd; njegov naturalizam je 'dobro utemeljen'; a ono što ga utemeljuje jeste izgled stvari, kvazi-prirode tih sila i mehanizama koji se imaju u vidu. Ako se ne ide dotle, pre ili kasnije se ponovo dospeva do primata neposredne svesti. Ali upravo zato što mora da se ide sve do tog realizma, isto tako mora i da se postavi pitanje: do koje realnosti, realnosti čega? Tu je sada neophodno egzaktno usvajanje onoga što sama topika naučava. Realnost spoznatljiva topikom je realnost psihičkih predstavnika nagona, a ne ona nagona samih. Empirijski realizam nije realizam nespoznatljivog, već spoznatljivog; a spoznatljivo, u psihoanalizi, nije biološko bivstvovanje nagona, već psihološko bivstvovanje psihičkih predstavnika nagona« (D, 421).

Sam pojam *predstave* koji za ovo shvatanje ima odlučujuće značenje preuzet je (kod Frojda) iz tradicionalnog nemačkog filozofskog rečnika, s tim što mu je sada, razume se, dodeljena nova, originalna uloga, uloga predstavnika nagona. Međutim, taj pojam u svojim bitnim epistemološkim implikacijama nije mogao da ne bude opterećen izvesnim ograničenostima same te tradicije. Zato pokušaj da se teorija nagona filozofski ojača jednom takvom (prećutnom) kantovskom reinterpretacijom, ma koliko delovao koherentno i neusiljeno, ne može da nam ne sugerise pomisao da su tu ipak prisutne, prenesene i ponovo aktuelizovane unutrašnje teškoće same Kantove filozofije. Ako zatim imamo u vidu da je pruzet baš onaj najosetljiviji momenat kantovske epistemologije, dualistički koncept odnosa »stvari-po-sebi« i »pojave«, onda nećemo bez sumnje moći da se otrgnemo utisku da nekritičko, olako prihvatanje tog »kriticizma« biva nužno opterećeno blagom dozom izvesnog »dogmaticizma«. U svakom slučaju time se, bar, temeljno dovodi u pitanje Frojdov »dobro utemeljeni« naturalizam! Problem heteronomije ljudskih nagona, koji se lako da povesno-empirijski evidentirati, ne samo u psihološkoj ravni ljudskog bitisanja, ne implicira, to moramo još jednom naglasiti, vlastitu negaciju kao »metafizički« problem, već samo traži svoje zaista kri-

* (D, 421): »Jedan nagon nikada neće moći da postane predmet svesti; to mogu jedino predstave koje ga prezentuju. On čak ne može da bude predstavljen u nesvesnom ako to nije pomoću predstave. Ako nagon ne bi bio vezan uz predstavu, ili ako ne bi bio manifestan u obliku afektivnog stanja, o njemu ne bismo ništa znali«.

tičko, povեսno-praktičko utemeljenje u jednoj filozofskoj koncepciji koja bi, na tragu Hegela i Marksa, prevladala ograničenu, u biti gnoseološku ravan ovog »neo« kantovskog zasnivanja teorije nagona.

No, pre nego da se odmah pređe na tematizaciju tog kritičkog utemeljenja heteronomije nagona, ovde bi, prethodno, trebalo promisliti ovu unutrašnju ograničenost psihoanalitičke teorije nagona do njenih krajnjih konsekvenci. Ono što u čitavoj stvari najviše dovodi u nedoumicu vezuje se uz pojam *nesvesnog*. S jedne strane, videli smo, tvrdi se da nesvesno nije apsolutna stvarnost, već da se »odnosi na operacije koje mu daju jedan smisao«, dok, s druge strane, ono ne može a da ne bude *podeljeno* između dva područja: onog »po sebi«, tj. biološkog bivstvovanja nagona i onog »pojavnog«, tj. psihičke strane nagona (nesvesne *predstave*). Reklo bi se, bar na prvi pogled, da Frojd, u fazi prve topike, rezerviše pojam nesvesnog samo za ovaj drugi slučaj. Nesvesno je delo potiskivanja i njegov »sadržaj« je ta psihička strana nagona. Međutim, stvari nisu tako jednostavne.

Ukoliko u psihoanalitičkom diskursu o nesvesnim predstavama imaju bilo kakvu ulogu i »operacije« koje nemaju specifično hermeneutičko značenje, već pre nude elemente energetskog (ili »ekonomskog«) *objašnjenja* psihičkih procesa (»investiranje«, »slobodna i vezana energija«, »količina afekta«, »ekscitacija«, »nagonska sila« itd.), onda je jasno da unutar tog »mešovitog« diskursa nesvesno pre ili kasnije mora da izgubi čisto psihološko značenje i da bude određeno kao takvo i počev od (»nespoznatljivog«) nagona po sebi, počev od njegove energetike. To postaje očiglednije u fazi druge topike gde se uvodi termin »id« koji u celini preuzima osnovne funkcije nesvesnog (pored ega i super-ega koji to čine delimično). U stvari, situacija postaje dosta neodređena, jer tim pojmom se više ne povlači jasna razlika između nagona po sebi i njegove pojavne strane.³ Međutim, preterano, bi bilo reći da je *id* jedini »krivac« što je psihoanaliza u toj tački ostala neodređena, neodlučna. Praktično svi ključni pojmovi energetike i energetskih objašnjenja, koji su uostalom od samog početka pratili razvoj psihoanalitičkog diskursa, na ovaj ili onaj način prekoracuju svoje kompetencije *ukoliko bi se one strogo odmeravale* počev od gnoseološkog horizonta navedene dualističke koncepcije nagona.

³ »Podela između ida i biološkog substrata nagona je manje odsečena nego što je ona između nesvesnog i izvora nagona: id je otvoren u svojoj krajnosti prema somatskom« (Frojd). Ideja jednog »upisivanja« nagona koja se potvrđivala u pojmu »predstavnik« ako nije otvoreno odbačena nije ni reafirmisana«. J. Laplanche i J. B. Pontalis: *Vocabulaire de la psychanalyse*, Presses universitaires de France, 1973 god, st. 57.

No, to sada znači da dualistički koncept nagona »važi« za hermeneutičku ravan psihoanalize, ali ne i za njena energetska objašnjenja, ne za ekonomiju nagona. S druge strane, tumačenje i objašnjenje mogu da opstanu samo u jednom mešovitom diskursu gde se oni prožimaju i prate, gde zajedno artikuliraju jedinstveni, njihov predmet, jednu istu nagonsku »stvarnost«. Moglo bi se reći da ključna dvosmislenost psihoanalize i, pre svega, njena neodlučnost, kolebanje između kauzalističkog, biološkog i delegirajućeg, psihološkog koncepta nagona — što je kasnije moglo da pruži povoda za razne »sektaske« interpretacije psihoanalize — počivaju upravo na ovoj unutrašnjoj protivurečnosti ili nesaglasnosti u samim (epistemološkim) postulatima teorije nagona.

No, ukoliko čitava stvar ne posmatrano načelno, već s njene praktične strane, imajući u vidu stvarnu genezu analitičkog diskursa, onda je očigledno da energetika mora da prožima i prati hermeneutiku i da, utoliko, mora da, bar prećutno, prihvati epistemološke postulate i čitav taj model nagonskog delegiranja. U tom smislu ona se postavlja na nesigurnu granicu između somatskog i psihičkog. Samo, proširenje »operacija« objašnjenja na hermeneutički plan, njihov hermeneutički preobražaj nije moguć počev od nepostojeće saglasnosti u polaznim postulatima. Kako je onda on uopšte moguć? — Izvesnim analoškim oponašanjem same strukture tih hermeneutičko-piholoških operacija.

Da analogija svakako igra izvesnu ulogu u tom kontekstu može da nam posvedoči tvrdnja po kojoj upotreba termina investiranje »nije nikada lišena izvesne dvosmislenosti koju analitička teorija nije otklonila. On se najčešće shvata u metaforičkom smislu: onda on obelježava prostu analogiju između psihičkih operacija i funkcionisanja jednog nervnog aparata shvaćenog po energetskom modelu« (*Vocabulaire*, st. 213). Autori ove tvrdnje smatraju da je polazna tačka analogije objašnjenje, odnosno da se tu tumačenje modeluje po analogiji sa objašnjenjem. Istina je, u stvari, nešto složenija. Moglo bi se reći da je u analitičkom (»mešovitom«) diskursu prevladavanje postulatornog dvojstva koje onda dopušta jedinstveni govor moguće tek uzajamnim analoškim oponašanjem struktura dva diskursa: objašnjenje i tumačenje se uzajamno analoški artikuliraju tako što prećutno »pozajmljuju«, kada im je to potrebno, prednosti kauzalističkog, odnosno delegirajućeg modela nagonске stvarnosti. U tom smislu, recimo, pojam »investiranja energije« implicira dvostruku analogiju: s jedne strane može da se govori o psihološkoj operaciji koja oponaša fiziološke mehanizme (kao, na

primer, »investiranje jednog neurona«), a s druge strane o fiziološkim procesima koji oponašaju psihološke mehanizme.

Nas, u ovom trenutku, više zanima ovaj drugi slučaj. U stvari, već na nivou leksike pokazuje se da reč ili, bolje, metafora *investiranja* sugerise pomisao da njen analoški potencijal pre upućuje na pomak od kulture ka prirodi, nego obrnuto. Investiranje energije odvija se po analogiji sa investiranjem u stvarnoj, »doslovnoj« ekonomiji gde je očito reč o dva empirijski (pojavno) uočljiva domena (na primer, plasiranje novca u neki privredni poduhvat). Međutim, u nagonskoj »ekonomiji«, ukoliko bi se tomanalogijom interiorizovao (psihološki) postulat o dualističkoj, delegirajućoj prirodi nagona, ne bi bila reč o odnosu dva empirijska, pojavna domena, već o odnosu između nagonske energije date »po sebi«, u svom biološkom elementu, i njene »pojave« u ravni psihe. Tako se uspostavlja odnos delegiranja — nagonska energija samu sebe delegira u psihičkim procesima — s tim što, neprimetno, biva isključeno njegovo restriktivno epistemološko značenje. Nagonska energija ili nagon »po sebi« prestaje da bude nepoznatljiv, tj. postaje spoznatljiv-objašnjiv, mada s ekonomske tačke gledišta u isti mah i delegirajući. Šta znači i kakav je epistemološki učinak tog analoškog proširivanja spoznajnih moći gde jedan od članova analogije jeste to nepoznatljivo X stvari po sebi? To pitanje, pre nego u kontekstu psihoanalize, koja je opterećena drugim »interesima«, valjalo bi postaviti tamo gde je epistemološka upitnost u prvom planu: kod samog Kanta. Kantu se čitav problem postavlja u kontekstu određivanja granica čistog uma. Postoji takav postupak koji omogućuje saznanja koja prekoračuju granice mogućeg iskustva, ali ipak ne vode do spoznaje bilo kakve stvari po sebi. To, bar na prvi pogled, zvuči paradoksalno, međutim, kaže Kant, »takva je spoznaja ona prema analogiji«. ⁴ U analogiji $a/b = c/d$ uspostavlja se, tvrdi Kant, samo sličnost dva *odnosa* nesličnih stvari, a ne (nepotpuna) sličnost *dveju stvari*. Zato iz takve analogije ne možemo ništa da zaključimo o samim stvarima, i pogotovu ne onda kada jedna od tih stvari pripada svetu stvari po sebi, već samo o njihovim *odnosima*. Ako smo, dakle, u stanju da utvrdimo jednu takvu analogiju čiji bi jedan član pripadao svetu stvari po sebi, onda bi to značilo da je moguća spoznaja koja prekoračuje granice mogućeg iskustva, koja se javlja upravo »na granici svake dopustene primjene uma, jer ta granica pripada isto tako

⁴ *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, por. 58 i videti *Dvije rasprave*, 1953 god., Matica Hrvatska.

području iskustva kao i području misaonih suština« (par. 57). Kant tu mogućnost ilustruje sledećim primerom: najviši uzrok se odnosi prema svetu kao što se ljudski um odnosi prema svojim delima; ili: (nepoznato) $X/\text{svetu} = \text{um}/\text{delima}$. »Tada mi naime, tvrdi Kant, najviše biću ne pridajemo nijedno od svojstava samih o sebi, s pomoću kojih pomišljamo predmete iskustva, pa smo na taj način izbegli dogmatičkom antropomorfizmu, ali ih ipak pripisujemo njegovu odnosu prema svijetu, dopuštajući sebi simbolički antropomorfizam, koji se u stvari tiče samo jezika, a ne samoga objekta« (isto).

Očito je da Kantov primer kojim on ilustruje tu mogućnost proširenja granica moguće spoznaje nije bilo kakav primer, već da on ima izuzetnu filozofsku »težinu«! Nameće se pomisao da je Kant to proširivanje »izmislio« samo da bi opravdao taj »primer«, a ne da bi ustanovio jednu načelnu epistemološku mogućnost, kojom bi sada, eto, mogla da se posluži i psihoanaliza.⁵ Bilo kako bilo, počev od analogije investiranja i mnogih drugih kojima se služi analiza moguće je ovde utvrditi jedno primerno analoško polje koje bi, u izvesnom smislu, bilo obrnuto proporcionalno onom Kantovom. Ako naime prihvatimo da se u psihoanalizi »najviši uzrok« vezuje uz pojam nagona (po sebi), onda bismo imali ključnu analogiju koja osmišljava sve ostale, čitavo analoško polje.

Sasvim je verovatno da to proširivanje moguće spoznaje u pravcu dva različita (Kant, Frojd) ali podjednako »najviša« uzroka nije takvo da za sobom povlači nepremostivi teorijski jaz. Izgleda da bi i Kant i Frojd mogli da prihvate, da totalizuju tuđu poziciju, da je uklope uz izvesnu obradu u vlastiti koncept a da time ne povrede previše izvesno načelo koherentnosti. Naravno, to još uvek ne bi sprečilo Kanta da se i dalje drži stanovišta po kome je svest o *slobodi* morala kod ljudstva »proizvesti samo jasno isticanje dužnosti nasuprot svim pretenzijama nagona«.⁶ Međutim, sama nagona heteronomija, taj izvor bezumlja i granica umnosti, jeste ono što u biti ne dopušta da ova, tj. umnost praktički dopre do svog savršenstva. Savršenstvo je *cilj* kojem um može da teži, bez nade da će ga ikada dostići. »Potpuna primerenost volje moralnom zakonu jeste *svetlost*, savršenstvo, za koje ni u jednom trenutku svog postojanja nije sposobno nijedno umno biće čulnog sveta. Pošto se, međutim, ta svetost ipak zah-

⁵ O mogućim Kantovima motivima za to proširivanje granica spoznaje videti: Gérard Lebrun, *Kant et la mort de la Métaphysique*, Armand Colin Paris, 1970.

⁶ Imanuel Kant, *Kritika čistog uma*, Predgovor drugom izdanju, BIGZ, 1976 god., st. 25.

teva kao praktički nužna, to se ona može naći samo u *progresu* ka onoj potpunoj primerenosti, progresu koji ide u *beskonačnost*. Prema principima čistog praktičnog uma nužno je da se takvo praktično napredovanje pretpostavi kao realni objekt naše volje.⁷ Ali, zar upravo ta načelna, mada pri tom valja reći i povesna, tj. u horizontu građanskog sveta artikulisana, *nemoć* istinskog ozbiljenja jedne uostalom *postulatorne* ljudskosti («slobode»),⁸ ne opravdava upravo ovu simetričnu situaciju u kojoj bi, pored uma, i samo bezumlje moglo da zasedne na presto »najvišeg uzroka«?!

Očigledno je da ova »sinteza« počiva na jednom dualističkom konceptu »najvišeg uzroka«: ona je, dakle, moguća tek pod pretpostavkom da je i sam pojam »najvišeg uzroka«, s one strane prebrzih metafizičkih artikulacija, dakle, baš u ravni navedene »kriticističke« hipoteze o analoškom proširivanju granica moguće upotrebe umnosti, jednostavno — održiv. Ovde odmah uočavamo jednu specifičnu teškoću. Kant je, naime, svojim analoškim proširivanjem granica moguće (upotrebe) umnosti želeo da, kako tako, utemelji jedno *umno* načelo. Međutim, shvatanje po kome bi nagoni bili najviši uzrok ljudskog bivstvovanja potrže ta ista, umna sredstva radi utemeljenja nečega što se, u stvari, radikalno protivi svakoj umnosti. Ta razlika, očigledno, više šteti psihoanalitičkoj hipotezi. Samo, čitava ta teškoća će ovde, bar za trenutak, da se zanemari kako bi se pažnja usmerila na ono ključno — sam postulat o analoškom proširivanju moguće spoznaje.

Ako u analogiji $a/b = c/d$ jedan član, recimo *a*, svojim značenjem prekoračuje moguće iskustvo, tj. cilja na izvesnu egzistenciju po sebi, onda mi njemu, u ravni tog bivstvovanja — po-sebi, ne bismo mogli da s pouzdanosću pripišemo ni jedno svojstvo, pa čak ni to da, možda, *jeste* ili, pak, *nije*. O tome ne bismo mogli ništa da *znamo*, jer saznanje apriori našeg uma može da se »odnosi samo na pojave, dok stvar po sebi ostavlja, doduše, kao po sebi realnu, ali nama nepoznatu«.⁹ Međutim, ono što mi ipak možemo da znamo o jednoj pretpostavljenoj stvari koja, po svom epistemološkom statusu, prekoračuje granice mogućeg iskustva jeste to da ona *ili* jeste *ili* nije.

Kant to saznanje koje je zapravo logičke (formalne) prirode implicitno sugerise u svojim razmatranjima o tome kako je moguće proširivanje čistog uma u praktičkom smislu: postoje (transcendentne) ideje (sloboda,

⁷ Imanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, BIGZ, 1979 god. st. 138.

⁸ O tom praktičko-povesnom začenju i domašaju Kantove etike videti: Milan Kangrga, *Etički problem u delu Karla Marksa*.

⁹ *Kritika čistog uma*, Predgovor st. 19.

besmrtnost, Bog) kojima čisti spekulativni um ne može da obezbedi objektivnu realnost, ali im tu realnost obezbeđuje njegova praktička upotreba, tako da te ideje sada »pomoću apodiktičkog praktičkog zakona, kao nužni uslovi mogućnosti onoga što nam taj zakon zapoveda da *načinimo objektom*, dobijaju objektivnu realnost, to jest taj zakon nas upućuje na to *da te ideje imaju objekte*, a ipak ne može da pokaže kako se njihov pojam odnosi na neki objekt, te to još i nije saznanje *tih objekata*; jer, na taj način se o njima ništa ne može sintetički suditi, niti se teorijski može odrediti njihova primena« (K.P.U. st. 150). No, tu sada postaje uočljiva izvesna nedoslednost: simbolički antropomorfizam o kome govori Kant, u *Prolegomeni*, izgleda da se ne tiče samo jezika, već i izvesnog bivstvovanja (»objektivne realnosti«) koje *možda jeste*. Potrebe praktičkog uma nam sugerišu da to možda-jeste treba da se transformiše u modus svakako-jeste, jer ako tim simboličkim antropomorfizmom još uvek ne dobijamo ništa što bi po sebi bilo transcendentna spoznaja ipak, u ravni te praktičke potrebe-nužnosti, dobijaju se »(transcendentne) *misli* u kojima nema ničeg nemogućeg« (isto). Ali, šta to znači? Da, u stvari, Kantov simbolički antropomorfizam nužno u sebi sadrži i jedan, pomalo zabašureni, element »dogmatičkog«, ontološkog antropomorfizma?

Ta Kantova nedoslednost se, u zametku, najvaljuje već kroz sam pojam stvari po sebi. Stvar po sebi je naime nespoznatljiva, ona transcendiru *svaku* svest, ali, vidimo odmah, da se svest na nju ipak *poziva*. Šta to onda znači? Ona transcendiru *svaku* svest i to kao »po sebi realna«, ali ipak ostaje u imanenciji svesti ukoliko ova bilo kako na nju ukazuje. Drugim rečima, Kant bi hteo da prizna (kao epistemološki relevantnu) samo onu referencijalnu funkciju svesti koja uvek nekako ostaje u njenoj imanenciji, dok bi svaku drugu hteo da isključi; ali, da bi se spoljašnje, transcendentno referiranje isključilo, potrebno je, prethodno, priznati spoljašnost (transcendenciju) kao takvu; ali to nije moguće a da se ne dopusti izvesno spoljašnje referiranje, pa makar ono bilo epistemološki prazno, bezsadržajno. Kant, očigledno, ne može da iz tih protivurečnosti ispliva, naprosto zato što on referencijalne mogućnosti svesti, u njihovoj epistemološkoj kompetentnosti, ne artikuliše počev od jedne valjano shvaćene ideje intencionalnosti, već pre počev od jedne sužene, restriktivne perspektive (= transcendentalni idealizam) u kojoj se neopravdano epistemološki favorizuje ideja referencijalne imanencije.

Intencionalna priroda svesti jeste ono što u isti mah *prevladava* i *omogućuje* (u protivurečnom obliku) *ovaj* dualizam između imanencije i transcendencije, subjekta i objekta. Ona u sebi nosi tu dvosmislenost, spoljašnje-unutrašnju referencijalnu moć koja, onda, u refleksiv-

nom (filozofskom) tumačenju može da nađe svoj pojednostavljeni, svedeni izraz. No, ako bismo sada, pomoću te ideje, reinterpretili Kantov problem, onda bi videli da je, istina, još uvek moguće govoriti o izvesnoj razlici između mogućeg iskustva i stvari po sebi, ali ne u nekakvom apsolutnom smislu, ne u ravni navedenog referencijalnog dualizma. Drugim rečima, i moguće iskustvo sveta kao intencionalno i stvar po sebi kao intencionalni predmet jedne svesti *podjednako* u sebi individuiraju tu dvosmisleni, spoljašnje-unutrašnju referencijanu funkciju. Naše iskustvo može da bude iskustvo sveta kakav on doista jeste, jer svet *po sebi* nema nikakav smisao (načelo, uzrok, svrhu, cilj, zakon) koji bi potpuno izmicao čovekovom (= praktičkom) osmišljavanju. O takvom izmicanju moguće je govoriti tek unutar ljudskog smisla, dakle, onog intencionalno-označiteljskog praxisa u kome, zapravo, »smisao« izmiče samome sebi! Svet shvaćen kao apsolutno »po sebi«, ukoliko je tako nešto uopšte i zamislivo a da se pri tom ne zapada u protivurečnost, nije jednostavno za čoveka *ništa*; ili, kako bi rekao Marks, »*priroda*«, apstraktno uzevši, za sebe, fiksirana u odvojenosti od čovjeka, nije za čovjeka *ništa*«. ¹⁰ To nas, naravno, ne sprečava da u jednom manje strogom smislu govorimo o stvari po sebi. Samo, onog trenutka kada mi o njoj govorimo, ona postaje unutrašnji referencijalni predmet našeg mišljenja, a to zapravo znači da postaje spoznatljiva kao »nespoznatljiva«: ima nešto nespoznatljivo, ili: neke stvari su nespoznatljive. Ali to sada znači da ne postoje stvari koje su potpuno nespoznatljive, jer već tim svojim negativnim određenjem stupaju u odnos prema čoveku, prema njegovim saznajnim moćima. One dobijaju to obeležje da su za čoveka nespoznatljive u svemu *sem* u samom tom obeležju. Ali, ako jedna stvar po sebi nije nikada potpuno nespoznatljiva, to znači isto tako da je ona samo nepotpuno spoznatljiva i, najčešće, još-ne-spoznata. Ako je stvar, ako *jeste*, nju je *moguće* (u načelu) spoznati. I ovde, čini se, jedva da je potrebno napominjati da ne važi i obrnuto: ako je neka stvar promišljena, ako je unutrašnji referencijalni predmet neke svesti, iz toga ne sledi nužno da ona doista jeste. U tom smislu Kantova deoba između kritičke i dogmatičke upotrebe našeg uma je sasvim održiva, ali ne počev od njegovog, dualističkog shvatanja referencijalne funkcije. Saznanje ne implicira nužno stvarnost (u transcendentnom, a ne transcendentnom smislu), dok stvarnost implicira načelnu mogućnost saznanja. Dakle, ako je Kantova stvar po sebi kao *čista* transcendencija u stvari nezamisliva (bez protivurečja), onda to samo znači da je i moguće

¹⁰ Rani Radovi, Naprijed, Zagreb, 1961 god. st. 295

iskustvo transcendentno, da je ono »most« između transcencije i imanencije, ukratko, da je iskustvo *realnih stvari* među koje spadaju i stvari po sebi kao klasa lišena sadržaja.

Prastari zadatak filozofske kritike (sumnje), da se distanciramo od »naivne« utonulosti u neposrednu izvesnost svesti (»prirodni stav«, »mnenje«, »zdravi razum« itd.) ne može više da se realizuje pukim insistiranjem na (transcendentalnoj) refleksiji, čak ni u njenom najrazvijenijem liku, liku fenomenološkog idealizma (Husserl iz faze *Ideja I*) gde se distingcija između spoljašnjeg i unutrašnjeg referiranja posmatra kao unutrašnja, tj. kao konstitutivna odredba same (=usamljene) transcendentalne svesti. Suspenzija neposredne svesti, njene suviše dogmatične izvesnosti, mora da se, sada, obavi unutar šireg, složenijeg uvida u različite referencijalne modele i polja koja se artikulisu na praktično-povesnom fonu tog izvornog identiteta.

Posle svega što smo u dosadašnjem ispitivanju utvrdili, sledi da analoško proširivanje moguće spoznaje, da bi uopšte opstalo kao takvo, mora da bude hipotetičkog karaktera: ako (nepoznato) a zaista jeste, onda je moguća analogija $a/b = c/d$. Ne bi, dakle, mogla biti reč o nikakvoj simboličkoj, već samo o hipotetičkoj analogiji, jer se ona ne tiče samo jezika već i mogućeg bivstvovanja. Njen govor se poziva na stvarnost koja možda-jeste, tako da se njena istinosna vrednost iskazuje implikacijom: $a \supset [a/b = c/d]$ koja se da verifikovati. Međutim, Kantova zamisao o simboličkoj analogiji (antropomorfizmu) kao mogućem proširivanju naše spoznaje ima, u stvari, samo *simboličnu* (fantastičnu, mit-sku) vrednost, jer u načelu isključuje mogućnost da taj analoški diskurs dobije značenje predmetnog diskursa. S obzirom na moguću verifikaciju, analogija je, dakle, dopustiva samo onda kada se tiče mogućeg iskustva, s tim što iskustvo (spoznaje) tu treba shvatiti kao u isti mah imanentno i transcendentno ili, bolje, transcendirajuće. Zahvat našeg praxisa u predmetni svet i njegovo proširenje u pravcu stvari po sebi, tj. onih predmetnih (prirodnih) sila koje, do sada, upravo u toj svojoj »apstraktnoj«, »fiksiranoj« odvojenosti od čoveka nisu za čoveka značile ništa, izvodivo je samo *počev od stvarne, predmetne spoznaje, počev od intencionalne prodornosti samog tog praxisa*. Tu se, onda, pokazuje do hipotetička analogija, tj. analoško zaključivanje može, kao jedan od instrumenata tog proširivanja, da ima značajnu heurističku funkciju.

Ovim dosta uopštenim opaskama mi smo se, možda, malo udaljili od prvobitnog problema. Ali, one nam, ma koliko bile uopštene, otvaraju perspektivu mogućeg

rešenja onih epistemoloških problema psihoanalitičke teorije nagona koji, izgleda, nisu mogli da nađu rešenje na nivou kantovske artikulacije (nagon po sebi itd.).

I doista, ako pogledamo ključne stavove Frojdove teorije nagona, počev od tvrdnje o nespoznatljivom nagonu po sebi, pa do pozne izjave — »Teorija nagona je, da tako kažemo, naša mitologija. Nagoni su mitska bića, grandiozna u njihovoj indeterminisanosti«¹¹ — videćemo da se sve to zajedno »drži« i u isti mah »pada« zajedno sa vrlinama i manama Kantove epistemologije. Naime, mitološki ili, ako hoćete, kvazi metafizički govor o Erosu i Tanatosu zaista ne bi mogao da se kao takav drugačije »opravda« sem počev od jednog proširenja naše spoznaje koje počiva na »simboličkom antropomorfizmu«, utoliko pre što se jezička artikulacija tih »grandioznih mitskih bića« temelji na jednoj praktičnoj potrebi, potrebi *psihoanalitičke prakse* za »najvišim načelom« te vrste!

Onaj povesno uočljivi element heteronomije ljudskih nagona koji bi kritičko tumačenje moralo da odgo-netne u njegovom otporu pred mogućim *preobražajem* u pravcu samosvojnog, reflektujućeg praxisa, ovde se, zahvaljujući središnjem pojmu nespoznatljivog nagona po sebi, takoreći prestabilira u svojoj neuhvatljivosti, nesvodivosti na bilo šta smisaono. Zato je, izgleda, Riker preterani optimista kada misli da se pred jedared postuliranu neprevladivost nagonske heteronomije (»neprevladiv karakter želje«) može kasnije da postavi zahtev za njenim prevladavanjem (putem »postojanja-svesnim«) a da se time onda ne zapadne u neprevladivu protivurečnost! Poslušajmo još jedared Rikera: »Nagon u svom biološkom biću, kaže nam Frojd, je nespoznatljiv; nasuprot tome, on se uključuje u psihičko polje pomoću svog obeležja prezentacije; zahvaljujući tom psihičkom znaku, telo je 'prisutno u duši'. Otuda je moguće koristiti isti jezik za nesvesno kao i za svesno: mi možemo da govorimo o nesvesnim i svesnim predstavama; izvesno jedinstvo intencionalnih značenja održava ubuduće smisaono srodstvo između sistema, uprkos pregradi koja ih razdvaja. Domet te teze je zamašan: on je dvostruk: s jedne strane, psihičko ne može da se definiše činjenicom da je svesno, apercepcijom; s druge strane, smisaono srodstvo između svesnog i nesvesnog implicira da psihičko, kao takvo, ne može da se definiše bez mogućnosti, ma koliko daleka, ma koliko teška bila, postajanja-svesnim. Zaista, tek u odnosu na mogućnost postajanja-svesnim, u odnosu na osvešćivanje kao zadatak, pojam psihičke prezentacije nagona dobija smisao;

¹¹ Videti: *Vocabolaire de la psychanalyse*, st. 362.

on znači sledeće: ma koliko da su udaljeni primarni reprezentanti nagona, ma koliko da su izobličeni njegovi derivati, oni još uvek pripadaju okružju smisla; oni u načelu mogu da budu prevedeni na jezik svesnog psihizma« (D, 417). Moguća je, dakle, bar u načelu, prevodivost nesvesnog u svesno. Bez obzira na *pregradu* koja razdvaja sisteme, bez obzira na žestinu *otpora* osveštavajućem preobražaju psihe, nesvesno je u svojoj krajnjoj, načelnoj potenciji samo — predsvesno. Odsustvo suštinske (=nepremostive) razlike (prepreke) između nesvesnog i svesnog temelji se na zajedničkoj, intencionalnoj prirodi njihovih učinaka u psihi. Do ove tačke mogli bismo, bez većih teškoća, da pratimo i prihvatimo Rikerovo stanovište. Pri tom, naravno, kod prihvatanja ovakvih načelnih postavki, ostaje još uvek niz nerešenih problema — koji se ponajpre vezuju uz problem *pregrade* i *otpora*.

Frojdova mitologija nagona, njegov govor o Erosu, Tanatosu itd., koji navodno ima »opravdanje« kao simbolički antropomorfizam, dakle, kao proširivanje analitičke spoznaje počev od njene praktične »potrebe« za *najvišim uzrokom* te vrste, ma koliko doista uspevao da heuristički obogati učinke analitičkog iskustva, ostaje ipak trajno obeležen neprevodivošću nesvesnog u svesno, tom najdubljom, inherentnom *nemoći* da se savlada *otpor*, *nemoći* pred hipostaziranim »mitskim bićima«, »grandioznim u njihovoj indeterminisanosti«, hirovitoj neuhvatljivosti i, zapravo, radikalnoj heteronomiji. Kada Riker kaže: »Analitičar nikada ne upravlja neposredno silama, već uvek posredno kroz igru smisla, dvostrukog smisla, nadomeštenog, premeštenog, izvrnutog smisla. Ekonomija želje, da; ali kroz semantiku želje. Energetika, da; ali kroz hermeneutiku« (C, 187), onda on ne primećuje da je takav zahtev nespojiv sa kantovskim konceptom nagona po sebi, jer ovaj afirmiše upravo jednu (nagonsku) *neposrednost* koja ne dopušta nikakvo apsorbovanje u hermeneutičkoj ravni, *sem* pomoću simboličkog antropomorfizma, na čije smo protivurečnosti već ukazali. Rikerov pokušaj da pomiri Frojdu teoriju nagona sa jednom hermeneutički profiliranom perspektivom »postajanja-svesnim« može da ima samo sinkretičku narav i domašaj.

To, uostalom, postaje najuočljivije onda kada Riker tematizuje krajnje, filozofske implikacije ovog »pomirenja«: raspon, koji obeležava moguće hermeneutičko polje, između Početka i Kraja, arheologije i teleologije. On smatra da se teleološki momenat (»postajanja svesnim«), koji je kod Frojda ostao implicitan i netematizovan, do svojih krajnjih konsekvenci razvija kod Hegela. Pri tom je Riker donekle i, rekli bismo, pomalo apstraktno svestan *opasnosti* koju u sebi sadrži takva

sinteza. Naime, on smatra da jednostavan antitetički spoj Frojdove arheologije i Hegelove teleologije može da vodi jednoj »karikaturi« dijalektike koja na potpuno spoljašnji način suočava arheološki i teleološki moment, prvi po kome je »nesvesno sudbina« i drugi po kome je »duh istorija« (D, 453). Ali, čak i ako bi ta bojazan bila sasvim na mestu, ona još uvek ne bi pogadala ono što je tu ključna opasnost! A to je upravo mogućnost da se iznađe jedna »idealna« sinteza Frojda i Hegela u onom elementu u kome su oni, naprosto, mislioci jednog doba koje je temeljno obeleženo otporom i nemoći pred istinskim emancipatorskim praxisom.

Obeležena kantovskom epistemologijom, Frojdova teorija nagona praktički *ne dopire* do vlastitog predmeta, već ga prepušta apsolutnoj Transcendenciji. U meri u kojoj je *prevladao* ograničenosti te epistemologije, Hegel je ustanovio jedno načelo *sapripadnosti* čoveka i sveta ili, ako hoćete, jednu filozofiju *identiteta*. Ali, odmah vidimo, da je kod njega to *prevladavanje* još uvek obavljeno isključivo epistemološkim sredstvima. U njemu se, dakle, sačuvala implicitna *nemoć* kantovske epistemologije da praktičko-kritički zahvati i preobrazi vlastiti predmet. Zato što je tu Transcendenciju samo pounutрила »radom« Pojma, spoznaje, refleksije, hegelovska sapripadnost čoveka i sveta, mogla je sebi da prisvoji samo jedan idealistički identitet. I sada je već očit da takvo prevladavanje psihoanalize ne bi nikuda vodilo! Desilo bi se samo to da je bolesnik pre vremena »ozdravio«. Frojdov »pesimizam«, njegovo uverenje da bol bolesnika ni u kom slučaju ne sme pre vremena da iščili, u izvesnom smislu sadrži veći kritički potencijal od ovakve prebrzo optimističke, idealizujuće perspektive »postajanja-svesnim« koja, zapravo, sve ostavlja po starom! »Tu neprevladivu poziciju života i želje, ja onda ponovo nalazim, kaže Riker, na svim drugim stupnjevima dijalektike podvostručavanja samosvesti« (D, 455). A ona se tu doista može naći, »uzdignuta«, ali u jednom nepreobraženom, nekritičkom vidu.

Iz ovih uvida je moguće izvući jednu važnu pouku. Mi smo, do sada, insistirali na kritici nekih epistemoloških implikacija analitičke teorije nagona, smatrajući pri tom da se već time smeštamo u najveću blizinu našeg osnovnog pitanja — o domašaju i granici jedne hermeneutike želje. Međutim, sada se pokazuje da ti epistemološki problemi ne mogu da se reše isključivo epistemološkim sredstvima. Epistemološka kritika je, naravno, neophodna, ali ne i dovoljna. U stvari, ona nam je samo pokazala da nagon »po sebi« nije nikakav misteriozni, mitski objekt fiksiran u svojoj odvojenosti od čoveka, već da ukoliko uopšte *jeste*, onda, bar u načelu, može da bude spoznat, priveden k svesti. Ali,

praktično-povesno gledano, ako nagoni, u njihovoj spoznajnoj odvojenosti, otuđenosti od čveka, nesvešćenosti, nisu za čveka ništa, to jest nisu predmet njegove praktičke artikulacije, osmišljavanja, onda to samo znači da oni još uvek mogu biti, po svojim nepoznatim ili još-nepoznatim učincima, jedno značajno »ništa« koje čak može da ništi, uništava, obesmišljava čveka. Tu kao da se epistemološka nemoć preobražava u povesno-praktički »pesimizam«. Ali, upravo je obrnuto: taj pesimizam se ne da otkloniti jednim iluzornim epistemološkim idealizmom koji ga »prevladava«, zato što on mora, najpre, da se otkloni tamo gde je pustio najdublje korene, u elementu praktično-povesnog života ljudi. Hermeneutika mora svoju važnost, svoj *domašaj* da promišlja počev od ove obrnute perspektive, jer, u protivnom, i njoj bi moglo da se desi, bez obzira na meru kritičnosti koju pokazuje prema hegelovskom »prevladavanju«, da i sama, na neki drugi način, preceni svoju, tj. teorijsku, tj. *epistemološku* ulogu u razgradnji date, povesne konfiguracije nagonske heteronomije. Ona kao teorija tumačenja ne može da zameni ili propiše živi, konkretni rad ljudskog samotumačenja. Prema tome, ona u najboljem slučaju može samo da kritički osvetli i konceptualno preobrazi različite modele, metode i strategije tumačenja, počev od vlastitog uvida u načelnu mogućnost ljudske dezalijenacije. Ali, zar i to nije sastavni deo preobražaja sveta, i sigurno ne njegov najmanje važan deo?! Usvajanjem takve *dijalektičke* strategije, gde bi se radikalni i totalizujući prosede »kompletirali«, hermeneutički diskurs bi se javio kao, istina, samo jedna, ali ne i beznačajna, pretpostavka mogućeg otvaranja povesnih perspektiva emancipacije.

Nema sumnje da u filozofiji postoji više načina da se *samo misaono* dovrši ono što *žbiljski* ostaje nedovršeno. Pri tom, čak, nije neophodno da se *eksplicitno* prihvati sam postulat misaonog-dovršavanja, koji je, bez sumnje, kod Hegela doživeo svoj najviši mogući uzlet, svoju filozofsku epopeju. U stvari, ta teškoća ili, bolje, opasnost pogađa, na ovaj ili onaj način, svaki radikalni filozofski postav. Ako se isključi element posredovanja ili, što se svodi na isto, ako se taj element doduše uključi ali još uvek kao ono što je od početka do kraja funkcionalno obeleženo i apsorbovano tom (kvazi) dijalektikom misaonog-dovršavanja, onda je potpuno jasno da takav radikalni postav gubi stvarnu moć totalizacije. Ili još konkretnije: načelna kritika, ako ostaje u okviru svoje načelnosti, ako samo teži da svoje opštosti presipa iz šupljeg u prazno, ona onda, čak i u slučaju kada insistira na praktičnom, a ne samo misaonom, dovršenju kritikom otvorene mogućnosti smislenog bivstvovanja, time ništa manje nije opterećena

nedostatkom i neuvažavanjem tog momenta posredovanja. Zašto? Pa ponajpre zato što se samim njenim insistiranjem ne otvara do kraja, kao perspektiva povesnog negativiteta, ta mogućnost smislenijeg bivstovanja. Ona još uvek može, u zbiljskom elementu, da ostane zaprečena. Možda bi, po cenu paradoksa, trebalo reći: upravo onda kada sebi prisvaja iluziju o totalnom otvaranju, recimo, jedne perspektive dezalijenacije, takav refleksivni narcisizam može da predstavlja značajnu (ideološku) prepreku zbiljskom savladavanju otpora, razobručavanju onoga ljudski-mogućeg.

Ove opaske na račun radikalnog filozofskog postavljanja ne idu za tim da njega jednostavno eliminišu — što bi vodilo samo jednoj manjkavosti druge vrste — već da njegove pretenzije ukorene u konkretnijem radu kritičkog tumačenja, koji za sebe traži put, kroz savladavanje otpora, do najneposrednijeg ljudskog samotumačenja. Ono načelno-moguće koje se dobija kritičkim radom filozofije postaje zbiljski moguće tek ukoliko se *temelji* u konkretnom, praktično-povesnom negativitetu. Ali, pošto filozofija nije samo mišljenje-o, tj. čista teorija, već je, možda baš u odlučujućoj instanci, delatnost u polju intersubjektivnosti, o njenom utemeljenju moguće je govoriti tek u onoj meri u kojoj ona zahvata »mase«, u kojoj, kroz brojna posredovanja, ipak nekako prodire do praktično-povesne zbilje, do onog najkonkretnijeg, eruptivnog povesnog negativiteta.

HULUMTIME
ISTRAŽIVANJA

hivzi islami

NATALITETI DHE DETERMINANTET E TIJ TE POPULLATA SHQIPTARE NË JUGOSLLAVI

Një ndër variablet kyçe për vështrimin e lëvizjes dhe të strukturës demografike dhe për tërë zhvillimin socialo-ekonomik të një vendi apo të një populli, është nataliteti si komponente pozitive, dinamike dhe afatgjate në zhvillimin e popullsisë. Për shkak të rolit që luan dhe të rëndësisë që ka në rrjedhat demografike dhe në zhvillimin shoqëroro-ekonomik, por edhe për arsye se në kohët e fundit morën hov pikëpamjet neomaltuziane lidhur me natalitetin e popullsisë së Kosovës, më konkretisht, të popullatës shqiptare në Jugosllavi, e konsiderojmë të nevojshme që këtu të merremi me problemin e natalitetit të shqiptarët, me qëllim që ta ndriçojmë më mirë në rrafshin shkencor. Si bazë për shqyrtimin e tij do të shërbejnë të dhënat ekzistuese statistikore (të regjistrimeve të popullsisë dhe të statistikës vitale), rezultatet teorike dhe empirike (anketat) të hulumtimeve të demografëve dhe njohuritë e tjera mbi riprodhimin e popullsisë dhe planifikimin e familjes. Për shkak të pasqyrës krahasuese, sjellim të dhëna dhe fakte përkatëse edhe për lëvizjen e natalitetit të popullsisë së Shqipërisë,¹ si dhe për popullsinë e disa nacionaliteteve të Jugosllavisë në territore të ndryshme.

¹ Përveç të dhënave të Drejtorisë së Statistikës së Shqipërisë, për situatën demografike të këtij vendi shfrytëzojmë këto punime: J. Dibra — P. Vako, »La population de l'Albanie«, Po-

Në punim, megjithatë, imponohen disa kufizime, para së gjithash për shkak të problematikës së gjerë e të ndërlikuar, por edhe për shkak se nuk ka të dhëna më të reja për nivelin e natalitetit e të fertilitetit të popullsisë shqiptare dhe të popullsisë së nacionaliteteve të tjera në Jugosllavi, ndërkaq edhe më pak për popullsinë e Shqipërisë. Mirëpo, mendojmë se edhe të dhënat ekzistuese dhe burimet e deritanishme të dijës mbi këtë problematikë janë të mjaftueshme për ta shqyrtuar rrjedhën e natalitetit dhe dallimet në nivelin e tij sipas karakteristikave të ndryshme territoriale dhe shoqërore. Dhe, pikërisht, qëllimi i këtyre shqyrtimeve është të gjurmohet se a është nataliteti etnikisht i determinuar dhe në çfarë mase dallimet regjionale në zhvillim, përkatësia e ndryshme socialo-klasore dhe niveli jo i njëjtë arsimor i popullsisë së përgjithshme dhe i popullsisë femërore në veçanti etj., i kushtëzojnë dallimet në shkallën e natalitetit dhe të fertilitetit, në një anë dhe sa ndikojnë në përqafimin e qëndrimeve mbi planifikimin e madhësisë së familjes, në anën tjetër, te popullata shqiptare, por edhe te popullsia tjetër e përkatësisë së njëjtë nacionale dhe konfesionale, në territore me shkallë jo të njëjtë të zhvillimit shoqëro-ekonomik.

I

Në saje të burimeve të të dhënave mbi ngjarjet vitale, në disa vende dhe te disa popuj lëvizja e natalitetit ka nisur të përcillet heret dhe të studiohet relativisht mirë. Mirëpo, te popullsitë e shumë vendeve ose të territoreve të gjera apo të ngushta brenda tyre, në mungesë të regjistrave të gjendjes civile dhe të informatave të ngjashme statistikore në të cilat shkënohen dukuritë demografike (lindjet, vdekjet, kurorëzimet), rrjedhën e natalitetit mund ta përcjellim dhe ta vështrojmë vetëm nga fillimi i shekullit tonë, ndërsa për popullsinë e disa hapësirave dhe të bashkësive të caktuara kombëtare vetëm pas Luftës II Botërore. Kështu është rasti edhe me popullatën shqiptare.

pulation, No 2, Institut national d'études démographiques, Paris 1965; F. Sheri, *Popullsia e Shqipërisë*, Tiranë 1970; P. Geço, »L'accroissement de la population urbaine de la R. P. d'Albanie et sa repartition géographique«, *Studia Albanica*, No 2, Tiranë 1970; H. Isljami, »Elementi demografskog razvitka NR Albanije«, *Ekonomska misao*, br. 3, Beograd 1974; Sauvvy, »La population de l'Albanie en transition«, *Population*, No 1, Institut national d'études démographiques, Paris 1976.

Të dhënat e para mbi komponentet vitale të popullsisë së Kosovës datojnë nga viti 1911² ndërsa për popullsinë e Shqipërisë nga viti 1938. Këto të dhëna, ndonëse jo të plota dhe parcialet, janë shumë të rëndësishme për ta kuptuar dhe përcjellë zhvillimin bazë demografik të kohës që i referohen dhe për ta rikonstruktuar rrjedhën e lëvizjes natyrore të popullsisë dhe të tërë kompleksit demografik dhe social të periudhës para shekullit XX. *Shkallët e natalitetit të popullatës shqiptare në pikëpamje kohore ishin shumë variable, ndërsa në pikëpamje territoriale dhe shoqërore mjaft homogjene, por në nivel shumë të lartë.* Në Kosovë p.sh. nataliteti sillej ndërmjet 35,0 dhe 50,0 promila dhe mortaliteti midis 38,0 dhe 20,0 promila mesatarisht në vit në periudhën nga fillimi i dekenies së dytë të shekullit XX deri në fund të viteve të 30-ta të këtij shekulli dhe në Shqipëri shkallët e natalitetit midis 28,0 dhe 35,0 promila dhe të mortalitetit midis 18,0 dhe 16,0 promila mesatarisht në vit në vitet 1938 — 1940. Oscilimet e shkallëve biovitale te popullata shqiptare vërehen edhe pas Luftës së Dytë Botërore, diku deri në fillim të viteve të 60-ta, kurse në shumë mjedise rurale edhe më vonë, ndërkaj shkallët e mortalitetit shënojnë gjithnjë tendencë të zvogëlimit. Nga ky trend i natalitetit dhe i mortalitetit ndryshonte shumë, veçanërisht përpara, shkalla e shtimit natyror, e cila në disa vite dhe periudha të shkurtëra ishte shumë e ulët, në hapësira të ngushta madje edhe rreth nivelit zero. Për këtë arsye fluktuonte bukur shumë edhe lëvizja e numrit të përgjithshëm të popullsisë, ndonëse, shikuar në kontekst afatgjatë kohor, kishte tendencë të rritjes, pastaj manifestoheshin ndryshime të theksuara në piramidën e moshës së popullatës, e cila në disa grup-mosha ngushtohej, në të tjerat zgjerohej, ndërsa mesatarja e jetës së popullsisë, posaçërisht e asaj femërore, nuk kalonte 40 e 50 vjet, pra as periudhën e përtëritjes biologjike.³

² R. Njegić, »Prirodno kretanje stanovništva NR Srbije od 1863. do 1954«, *Prikazi*, br. 20, Zavod za statistiku Srbije, Beograd 1957; V. Simenunović, »Stanovništvo Jugoslavije i socijalističkih republika 1921 — 1961«, *Studije, analize i prikazi*, br. 22, Savezni zavod za statistiku, Beograd 1964; M. Rašević, *Determinante fertiliteta stanovništva u Jugoslaviji*, Centar za demografska istraživanja, Institut društvenih nauka, Beograd 1971; Lj. Škara, »Poslednji demografski bilans SR Srbije«, *Sociologija*, br. 2, Beograd 1971.

³ Për këtë shih: H. Islami, *Popullsia e Kosovës. Studim demografik*, Prishtinë, 1981 (botim i dytë); H. Islami, »Osvrt na razvitak stanovništva Kosova«, *Sociologija*, nr. 1, Beograd 1977, fq. 155 — 156; H. Islami, »Problemi društvenog razvitka kosovskog sela«, *Sociologija*, nr. 4, Beograd 1979, fq. 400 — 401.

Një zhvillim i tillë i popullatës shqiptare në këto hapësira të Ballkanit⁴ ishte pasojë e rrethanave të rënda ekonomike, sociale, kulturore dhe shëndetësore, ku ende, në të gjitha sferat e jetës familjare, shoqërore dhe prodhuese, ruheshin mbeturinat e marrëdhënieve feudale dhe gjysmëfeudale. Depresionet e mëdha ose të vogla ciklike të popullsisë varehin nga sigurimi i kushteve ekzistenciale, gjë që ishte krejt e lidhur me prodhimtarinë bujqësore, shkallën e së cilës e diktonin kushtet dhe ritmet natyrore (vitet e thatësisë dhe ato jo të frytshme sidomos ishin rrënuese), pastaj me intensitetin e sëmundjeve epidemike të përmasave të mëdha (mortaja, kolera, lia, malaria, tuberkulozi, tifoja etj.) dhe me ngjarjet e përgjithshme shoqëro-historike (luftërat).⁵ Riprodhimi i popullsisë përgjithësisht zhvillohej shumë joracionalisht, sepse ekuilibri demografik midis lindjes dhe shuarjes së jetës arrihej me humbje të mëdha njerëzish, sikurse te të gjitha popullatat e periudhës paraindustriale, gjeografikisht të izoluara dhe në pikëpamje sociale homogjene, me »pjellori natyrore«.⁶ Sidomos vdisnin foshnjët, fëmijët e vegjël dhe femrat në periudhën fertile; mortaliteti i foshnjeve mesatarisht arrinte nivelin deri 200 promila në vit. Nga demografia historike dhe antropologjia mësojmë se në kushte të tilla të pavolitshme socialo-shëndetësore »vetëm njerëzit e fortë i përjetojnë vitet e para të jetës«.⁷

Popullata shqiptare pas Luftës së Dytë Botërore kishte shkallë më të larta të natalitetit se në periudhën para kësaj lufte. Kjo shpjegohet jo vetëm me ndikimet kompensuese për shkak të rritjes së shkallës së nupcialitetit dhe të lindjes së fëmijëve te ato bashkësi martesore, të cilat këtë me vetëdije e kishin shtyrë para dhe gjatë luftës, por edhe me përmirësimin e gjendjes shëndetësore të popullit, të përqindjes më të madhe të

⁴ Për shtrirjen dhe lëvizjen e numrit të shqiptarëve shih: H. Islami, »Pregled rasprostranjenosti i porasta broja Albanaca u svetu«, *Stanovništvo*, nr. 1—4, Centar za demografska istraživanja, Institut društvenih nauka, Beograd 1978, fq. 188—211; H. Islami, »La diaspora d'un peuple méditerranéen: le cas des Albanais«, *Peuples Méditerranéens*, No 15, Paris 1981, fq. 73—84.

⁵ Variacioni i numrit të popullsisë dhe përparimi i ngadalshëm demografik gjatë historisë në të gjitha bashkësitë popullore varej kryesisht nga këta faktorë. Shih: M. Reinhard, A. Armengaud et J. Dupaquier, *Histoire générale de la population mondiale*, III éd., Montchrestien, Paris 1968, fq. 1—708; A. Armengaud, *Démographie et sociétés*, Stock, Paris 1966, fq. 13—67.

⁶ L. Henry, »La fécondité naturelle: observation — théorie — résultats«, *Population*, No 4, INED, Paris 1961; P. Festy, *La fécondité des pays occidentaux de 1870 à 1970*, INED, Travaux et Documents, Cahier No 85, PUF, Paris 1979, fq. 7—47.

⁷ V. St. Erlich, *Jugoslavenska porodica u transformaciji. Studija u tri stotine sela*, Liber, Zagreb 1971, fq. 262.

popullsisë në periudhën riprodhuese dhe në martesë, si dhe të përfshirjes më të plotë në evidentimin e ngjarjeve vitale. Menjëherë pas luftës nataliteti te popullata shqiptare në tërësi sillej rreth 45,0 promila, ndërsa në vitin 1978 te popullsia e Shqipërisë bie në 27,5 promila, e te popullsia shqiptare në Jugosllavi në 34,0 promila.

Para se t'i shpjegojmë faktorët që kanë ndikuar në natalitetin e lartë dhe në rënien e ngadalshme e të vonshme te popullata shqiptare, duhet të theksohet se shkalla e natalitetit në vendet e zhvilluara perëndimore ka nisur të zvogëlohet qysh para rreth 150 vjet. Në këto vende, siç dihet, më herët u paraqit revolucioni industrial, e me të edhe kthesat sociale, shkencor-teknike dhe medicinale-sanitare, të cilat krijuan mundësi dhe perspektiva të mëdha për zhvillimin e njerëzimit: filloi zhvillimi intensiv i marrëdhënieve kapitaliste, i industrializmit dhe i urbanizimit të jetës, i komunikacionit etj.; në sajë të zgjerimit të kulturave të reja agrare dhe të mekanizimit u shënuan ndryshime të mëdha në rritjen e sasisë së ushqimit dhe në përmirësimin e strukturës së tij, me zhvillimin e shëndetësisë u eliminuan sëmundjet e ndryshme të karakterit epidemik dhe endemik, me ç'rast u zvoglua mortaliteti dhe veçanërisht mortaliteti i foshnjëve, u ngrit dukshëm niveli kulturo-arsimor i popullsisë, u përmirësua pozita materialo-sociale e femrës në familje dhe shoqëri etj.⁸ Të gjitha këto të arritura kushtëzuan edhe rënien e natalitetit, ndërsa më parë të mortalitetit dhe paraqitjen e transicionit, përkatësisht, të revolucionit demografik.⁹

Në territorin e Jugosllavisë së sotme, në Slloveni më herët nisi rënia e natalitetit, që nga gjysma e dytë e shekullit XIX, ndërsa diçka më shpejt prej fundit të këtij shekulli dhe fillimi i shekullit XX; rënia e natalitetit në këtë territor ka filluar rreth 4 decenie më vonë se në vendet e zhvilluara të Evropës Perëndimore, me përjashtim të Francës, në të cilën nataliteti nisi të zvogëlohej rreth 100 vjet para Sllovenisë. Përqaftimi i normave sociale mbi familjen e vogël dhe rënia e natalitetit në Slloveni ka pasuar me zgjerimin e urbanizimit e të shkrim-leximit, me zhvillimin e industrisë dhe të veprimtarive të tjera jobujqësore, me mobilitetin më të madh social, me shkatërrimin e familjeve tradicionale dhe ndryshimin e funksioneve të saj, me ndry-

⁸ Mbi determinantet e rënies së natalitetit dhe të mortalitetit në vendet e zhvilluara perëndimore është diskutuar gjerësisht në literaturën e huaj dhe jugosllave profesioniste dhe shkencore.

⁹ Krh. A. Landry, *La révolution démographique*, Paris 1934; I njëjti, *Traité de démographie*, Paris 1979.

shimet në statusin e femrës dhe të fëmijëve, me zvogëlimin e mortalitetit dhe me emigrimin e popullsisë në botën e jashtme. Përveç kësaj, për rënien e shpejtë të shkallës së lindjes rëndësi të veçantë kanë variablat martesore: moshyrja në martesë (celibati) dhe hyrja e vonshme në martesë e një pjese të mirë të popullsisë, veçanërisht e asaj femërore, por edhe përqaftimi gjithnjë i konsiderueshëm i metodave tradicionale mbi kontrollin e lindjes («coitus interruptus»).¹⁰ Mirëpo, te fshatarët dhe punëtorët, sipas disa vlerësimeve, shkalla e natalitetit ishte mjaft e lartë gjatë shekullit të kaluar.¹¹

Në lëvizjen e natalitetit dhe të fertilitetit ndikojnë një varg faktorësh biologjikë, socialo-ekonomikë dhe socialo-psikologjikë, reciprokisht të lidhur e të kushtëzuar. Çfarë ndikimi mund të ketë fekunditeti gjenetik ose aftësia prokreative në nivelin e fertilitetit të grave? Edhe pse gjenetika humane përgjithësisht akoma nuk ka dhënë përgjegje të plotë për njohjen e faktorëve biologjikë të fertilitetit, megjithatë, rezultatet e hulumtimeve të deritashme të disa shkencave natyrore dhe sociale tregojnë se dallimet në shkallën e fertilitetit dhe të natalitetit midis popullatave të ndryshme, sikundër edhe dallimet duke pasur parasysh zgjatjen e jetës, pa marrë parasysh përkatësinë racore, kombëtare apo fetare, nuk mund t'i atribuohen dallimeve në aftësinë fiziologjike të lindjes dhe në kushtëzimin trashëgues, por në radhë të parë dallimeve në detërminantet sociale në kuptimin e tyre më të gjerë.¹² Është fakt i pakontestueshëm se komponenta trashëguuese, pra kapaciteti gjenetik ka rol të rëndësishëm në përcaktimin e nivelit të fertilitetit të grave, mirëpo ndikimi i kësaj komponente

¹⁰ Shih: Ž. Šifer, »Razvitak stanovništva Slovenije u poslednjih sto godina«, *Stanovništvo*, nr. 3, CDI, IDN, Beograd 1963; D. Vogel, »Razvoj prebivastva Slovenije zadnjih dvesto let z jugoslovenske in evropske perspektive«, *Ekonomski zbornik*, VII, letnik, Ljubljana 1965; Grup autorësh, *Fertilitet stanovništva i planiranje porodice u Jugosllaviji*, CDI, IDN, Beograd 1980, fq. 67 — 67.

¹¹ Kështu p.sh. Ivan Cankari (1876 — 1918) u lind në një familje të proletarizuar zejtare me shumë fëmijë; gjyshi i tij midis viteve 1823 dhe 1859 nga dy martesa kishte 21 fëmijë (F. Gertnir — V. Melik, *Slovenska zgodovina od konca osemnajstega stoletja do 1918*, Ljubljana 1966, fq. 74).

¹² D. Breznik — M. Sentić, »Etničke, religiozne i rasne grupe« *Stanovništvo*, nr. 3 — 4, 1968, fq. 174 — 175; M. Sentić »Metodološki problemi proučavanja stanovništva različitih nacionalnosti«, në librin *Demografska kretanja i karakteristike stanovništva Jugoslavije prema nacionalnoj pripadnosti*, Centar za demografska istraživanja, Institut društvenih nauka, Beograd 1978, fq. 20; D. Breznik, »Demografska istraživanja po nacionalnostima (Neki metodološki i analitički problemi)«, në librin *Nastanak i razvitak srpske nacije*, Beograd 1978, fq. 162.

është i njëjtë te popullatat me përkatësi të ndryshme racore, nacionale dhe konfesionale; këtu natyrisht po e apstraktojmë komponenten e moshës si determinante shumë të rëndësishme për nivelin e fekunditetit, të fertilitetit dhe të sterilitetit. Prandaj, niveli i lartë i fertilitetit të femrave shqiptare në asnjë rast nuk mund të lidhet me ndikimin dominant të faktorëve gjenetikë; ndryshimi i shkallëve të natalitetit dhe të mortalitetit në drejtim të zvogëlimit të tyre rezulton nga ndryshimet rrënjësore të kushteve të jetës varësisht nga zhvillimi socialo-ekonomik dhe kulturor. Kjo varshmëri e ngushtë e shkallës së lindshmërisë nga faktorët shoqëroro-ekonomikë dëshmohet, përveç tjerash, edhe me vetë dallimet që ekzistojnë në nivelin e tij midis popullatave me përkatësi të njëjtë nacionale dhe fetare, por në territore me shkallë të ndryshme të zhvillimit (Tabela

Tabela 1.

Dallimet në shkallën e natalitetit të popullsisë së disa nacionaliteteve në territore të ndryshme të Jugosllavisë (në promila, më 1953, 1961, 1971 dhe 1981)

Nacionaliteti dhe territori	1953	1961	1971	1981
1. SERBËT (Jugosllavia)	28,0	19,3	15,1	15,4
— Serbia pa krahina	27,5	16,7	14,4	—
— Vojvodina	24,0	17,6	14,5	—
— Kosova	41,2	31,3	22,4	—
— Kroacia	25,5	17,0	14,4	—
— BeH	36,9	26,8	17,6	—
2. KROATËT (Jugosllavia)	25,4	21,1	15,6	15,8
— Kroacia	23,3	18,3	15,1	—
— BeH	34,9	33,9	21,4	—
— Vojvodina	25,9	20,7	13,0	—
3. MYSLIMANËT (Jugosllavia)				
— BeH	45,8	40,6	25,2	—
— Territori i Sanxhakut:				
— Komuna e Rozhajës në Mal të Zi	—	46,2	38,1	31,2
— Komuna e Tutinit në Serbi	—	36,3	32,3	—
4. MALAZEZËT (Jugosllavia)				
— Mali i Zi	34,6	29,7	23,8	—
— Serbia pa krahina	16,7	13,0	11,6	—
— Vojvodina	27,7	19,1	15,5	—
— Kosova	37,9	35,5	19,6	—

5. SHQIPTARËT (Jugosllavia)	47,5	45,3	38,4	34,0
— Kosova	45,9	46,3	42,3	—
— Maqedonia	57,2	47,4	39,4	—
— Mali i Zi	29,5	26,5	19,2	—

Burimi: *Demografska kretanja i karakteristike stanovništva Jugoslavije prema nacionalnoj pripadnosti*, Centar za demografska istraživanja, Institut društvenih nauka, Beograd 1978, fq. 27, 31; D. Breznik K. Jončić, »Utvrdjivanje i izrada socio-ekonomskih indikatora za nacionalnosti u Jugoslaviji«, »Stanovništvo«, nr. 1—4, Beograd 1979—1981, fq. 37; *Statistički godišnjaci Jugoslavije* (vitet përkatëse), Savezni zavod za statistiku, Beograd.

1 dhe 10), duke përfshirë normalisht edhe popullatën shqiptare (Tabela 2 dhe 10).

Mortaliteti shumë i lartë, veçanërisht mortaliteti i foshnjeve dhe i fëmijëve të vegjël si pasojë e kushteve të pavolitshme socialo-shëndetësore, jeta dhe ekonomia e mbyllur agraro-blegtorale, shkalla shumë e ulët e arsimimit dhe mbi të gjitha analfabetizmi si përcjellës shekullor i zhvillimit shoqëror të shqiptarëve, kanë kush-tëzuar nivel shumë të lartë të fertilitetit, i cili, shpeshherë te shumë gra arrinte kufirin maksimal të fekonditetit (të potencialit prokreativ). Në rrethana të tilla nevoja dhe vetëdija për numër më të madh të lindjeve, si dhe për familje të tipit të zgjeruar, siç është familja e madhe si njësi e rëndësishme ekonomike dhe institucion në shoqërinë rurale shqiptare, ishin kërkesë pothuajse universale.¹³

Te shqiptarët si çështje kryesore shtrohej ekzistenca: si të mbesnin gjallë dhe të ruhej në jetë një numër i caktuar i fëmijëve nga numri i madh i tyre të lindur gjallë në martesë. *Prindërit qysh më parë e di-*

¹³ Antropologja sociale V. St. Erlich (1897—1980), duke prezentuar rezultatet e kërkimeve mbi familjen në 300 fshatra të Jugosllavisë nga fundi i viteve të 30-ta të shekullit tonë, lidhur me nevojën për fëmijë në ekonominë natyrore dhe shoqërinë patriarkale, thekson: »Pak ka aspirata njerëzore të cilat janë aq të përgjithshme, aq unanime dhe aq të pakusht çfarë është dëshira për fëmijë në mesin patriarkal. Fëmijët nuk janë vetëm të dëshirueshëm në kushte të caktuara, por gjithmonë dhe me çdo kusht... Njerëzit këtu e njohin vetëm një burim të pasurisë, e ky është plleshmëria. Ka vetëm një mjet për lehtësimin e jetës dhe për zvogëlimin e mundimeve fizike: të kesh në shtëpi »të rinj«, fëmijë, reja, nipa, të cilët për të vjetrit janë »zëvendësimi«, »dorë e djathtë« dhe »krah«... Çdo anëtar i familjes vlen si fuqi punëtore; barinjtë, amviset absolutisht janë të nevojshme... Kujdesi material nuk është problem për ambientin ku krejt në shtëpi prodhohet, ku fëmijët herët ndihmojnë, ku kërkesat janë modeste« (V. St. Erlich, *Po aty*, fq. 262, 267).

nin se në kushtet e vështira shëndetësore dhe sociale një numër i mirë i fëmijëve, në shumë familje madje edhe rreth gjysma, do të vdesnin në ditët dhe vitet e para të jetës. Te prindërit domosdoshmërisht u krijuan normat dhe qëndrimet se për ta ruajtur numrin e caktuar të fëmijëve në jetë, mundësia e parë ishte: të lindnin sa më shumë fëmijë. Nga numri i fëmijëve që do të mbesnin në jetë dhe do të hynin në periudhën e punës do të varej funksionimi i ekonomisë të tipit natyror, sepse si fuqi punëtore ekstensive do të angazhoheshin herët në punët përkatëse (në fushë, rreth bagëtisë etj.), në një anë, dhe do t'i siguronin familjes perspektivën dhe kontinuitetin social, në anën tjetër. Mirëpo, edhe pse fëmijët ishin vlerë dhe pasuri e madhe për jetën fshatare dhe, në esencë agrare, me gjithatë, vetë aktit të lindjes shumë pak i është kushtuar kujdes; në territore të ndryshme ndodhte që gruaaja të lindte edhe jashtë shtëpisë dhe për një kohë shumë të shkurtër t'i përvishej punës qoftë në amvisni ose në oborrin ekonomik, qoftë në fushë. Por këtë shpesh herë e diktonte vetë ritmi i nevojave jetësore, veçanërisht në vllugun e punëve në bujqësi.¹⁴

Mbi bazën e tipit të prodhimtarisë agraro-natyrale dhe të izolimit social dhe hapësinor dhe të jetës së krijuar mbi to të popullatës shqiptare, familja i ruante të gjitha funksionet e njësisë ekonomike, ndërsa femra, për shkak të varshmërisë ekonomike, shkallës shumë të ulët të arsimimit, lidhej për shtëpi dhe suaza familjare dhe objektivisht nuk mund t'i theksonte aspiratat dhe qëllimet e saja personale jashtë jetës familjare dhe ekonomisë shtëpiake. Në kuadër të familjes, përveç funksionit riprodhues si formë e saj afatgjate, kryheshin të gjitha funksionet e tjera: ekonomike, konsumuese, arsimore, edukative, mbrojtëse, shëndetësore etj. Familja e madhe ishte jo vetëm formë karakteristike, por edhe territorialisht shumë e zgjeruar e organizimit shoqëror të shqiptarëve. Në shoqërinë tradicionale shqiptare, një kohë të gjatë martesë, familja dhe lindja janë vlerësuar lart. Në rrethana të përmendura shoqëro-ekonomike, sipas traditës popullore, martesë konsiderohej si ngjarje më e rëndësishme familjare, sepse sjell sukses, fat dhe mbi të gjitha pasardhës dhe krah të ri të punës, ndërkaq fëmijët, veçanërisht ata të gjinisë mashkullore, paraqiten si faktor i domosdoshëm i kontinuitetit të familjes e të ekonomisë shtëpiake si njësi ekonomike, të trashëgimit të pasurisë (kryesisht bujqësore) dhe të emrit të familjes dhe si mbajtës të prindërve në pleqëri, meqenëse do

¹⁴ Për mjediset fshatare të sllavëve të jugut shih: S. Vukosavljević, *Pisma sa sela*, Savremena škola, Beograd 1982, fq. 148 — 149.

t'u mungojë baza e gjerë sociale, siç është sigurimi shëndetësor, pensional e invalidor etj. Familjet pa fëmijë dhe familjet me një gjeneratë janë konsideruar si të shkreta dhe pa perspektivë sociale pikërisht për shkak të mungesës së fuqisë punëtore dhe të ngushtimit të mundësive të ekzistencës. Nga këto arsye edhe shpjegohen normat dhe pikëpamjet mbi martesën, siç janë hyrja e hershme në të, universaliteti i saj, hyrja përsëri në martesë pas shkurorëzimeve etj. Shpenzimet e mbajtjes dhe të ngritjes së fëmijëve në popullatën shqiptare, sikundër edhe në çdo popullatë tjetër që ka ekzistuar në

Tabela 2.

Dallimet në shkallën e natalitetit të popullsisë së RPS të Shqipërisë, sipas rretheve (në promila, më 1960, 1969 dhe 1978)

Shkallët më të larta	Shkallët më të ulta	Dallimet midis shkallës maksimale dhe minimale	
1960			
1. Skrapari	55,0		
2. Tepelena	53,1	1. Tirana	32,9
3. Gramshi	51,3	2. Gjirokastra	36,7
4. Tropoja	49,4	3. Korça	40,3
5. Përmeti	48,0		
Të gjitha rrethet e tjera (18) kanë natalitet midis		41,4 dhe	47,7
promila.		(Shqipëria 43,3 promila)	
1969			
1. Mirdita	46,7	1. Gjirokastra	25,7
2. Kukësi	44,7	2. Kolonja	27,4
3. Tropoja	44,6	3. Tirana	28,3
4. Puka	44,2	4. Përmeti	28,3
5. Dibra	43,7	5. Korça	28,8
Të gjitha rrethet e tjera (16) kanë natalitet midis		31,2 dhe	41,0
promila.		(Shqipëria 35,5 promila)	
1978			
1. Puka	35,1	1. Gjirokastra	21,8
2. Kukësi	34,8	2. Tirana	21,9
3. Gramshi	34,7	3. Kolonja	22,0
4. Dibra	34,7	4. Korça	23,4
5. Librazhdi	34,4	5. Saranda	23,8
Të gjitha rrethet e tjera (16) kanë natalitet midis		25,3 dhe	31,8
promila.		Shqipëria 27,5 promila)	

Burimi: *Vjetari Statistikor i RPSH 1969 dhe 1970*, Drejtoria e statistikës, Tiranë, 1970; *35 vjet Shqipëri Socialiste, Të dhëna statistikore për zhvillimin e ekonomisë dhe të kulturës*. Drejtoria e Statistikës, Tiranë 1979.

kushte të tilla të moszhvillimit, gjithmonë kanë qenë shumë modeste.¹⁵

Pas Luftës së Dytë Botërore, me zbërthimin gradual të strukturës homogjene socialo-ekonomike dhe kulturo-arsimore përmes rritjes së popullsisë urbane dhe zgjerimit të profesioneve joagrarë, zvogëlimit të alfabetizimit dhe rritjes së shtresave të arsimuara të popullsisë, përmirësimit të pozitës së gruas etj., edhe te popullata shqiptare shkalla e natalitetit nisi të binte dhe të diferencuhej në pikëpamje regjionale dhe sociale-klasore, por edhe të zbërtheheshin edhe veçoritë e tjera të dinamikës dhe të përbërjes demografike. Për këtë arsye, te popullata shqiptare, sikurse edhe te çdo popullatë tjetër në pikëpamje sociale dhe hapësinore heteronome, shkallët e lindshmërisë duhet të vështrohen të diferencuara sipas karakteristikave territoriale, sociale, profesionale dhe arsimore, nivelit të urbanizimit, karakteristikave të mobilitetit hapësinor dhe social, burimeve të të ardhurave të familjeve dhe veçanërisht pjesëmarrjes së femrës në jetën shoqërore-ekonomike. Atëherë do të shihet sesi nataliteti thyhet nëpër prizmen e stratifikimit shoqëror, ndërsa ndikimet e vlerave e të institucioneve tradicionale, të dokeve e të besimeve, për të cilat shpesh mendohet se kanë edhe origjinë etnike, janë vetëm të ndërmjetshme përmes shtresëzimit përkatës social dhe bazës materiale dhe superstrukturës shoqërore. Eksperiencia e popullatave, që e kanë kaluar transicionin demografik, tregon se *fillimi i rënies së natalitetit nuk paraqitet në tërësinë e popullatës, por në ato pjesë të saj në të cilat tashmë janë krijuar kushtet për ndryshimin e sjelljes riprodhuese.*

Rezultatet e regjistrimeve të popullsisë dhe analizat demografike përmes anketave,¹⁶ më së miri dëshmoj-

¹⁵ H. Islami, *Fshati i Kosovës. Kontribut për studimin sociologjiko-demografik të evolucionit rural*, Rilindja, Prishtinë 1985; H. Islami, «Problemi društvenog razvitka kosovskog sela *Sociologjia*, nr. 4, 1979, fq. 401; H. Islami, «Zakasnjela demografska tranzicija na Kosovu u okviru demografskog prelaznog razdoblja u Jugoslaviji i Evropi», *Sociologjia*, nr. 3, 1985, fq. 372 — 374.

¹⁶ Deri tash në Jugosllavi janë realizuar dy anketime mbi fertilitetin e popullsisë. Anketimin e parë e ka realizuar Qendra për Kërkime Demografike e Institutit të Shkencave Shoqërore të Beogradit më 1970, ndërsa të dytin Enti Federativ dhe entet republikane dhe krahinore të statistikës më 1976 në kuadër të «Anketës Botërore mbi Fertilitetin», me të cilin projekt ka udhëhequr Instituti Ndërkombëtar i Statistikës, me mjete të Fondit të OKB-së për aktivitete popullore. Duhet të përmendet edhe një anketë, të cilën, në kuadër të projektit «Pozita shoqërore e gruas në KSA të Kosovës», e ka realizuar Instituti i Filozofisë dhe i Sociologjisë i Fakultetit Filozofik të Prishtinës. Anketa e fundit, ndonëse e kufizuar, rezultatet e saj janë identike me ato të dy anketave të përmendura kur është fjala për fertilitetin.

në për dallimet në nivelin e natalitetit e të fertilitetit midis pjesëtarëve të nacionalitetit dhe konfesionalitetit të njëjtë nëse jetojnë në terriore me shkallë të ndryshme të zhvillimit shoqëroro-ekonomik dhe kanë pozitë jo të njëjtë në shkallën socialo-profesionale dhe arsimore. Këto hulumtime në shembullin e të gjitha territoreve dhe nacionaliteteve në Jugosllavi tregojnë se femrat ekonomikisht aktive linden më pak fëmijë se femrat e mbajtura (Tabela 3, 5 dhe 7), se femrat e profesioneve agrare (edhe femrat aktive edhe ato të mbajtura) kanë fertilitet mesatarisht më të lartë se femrat e profesioneve jobujqësore (Tabela 3, 4 dhe 6) dhe se më shumë fëmijë linden femrat analfabete dhe ato pa përgatitje shkollë, ndërsa më pak femrat me nivel më të lartë të arimit (Tabela 7 dhe 8). Së këndejmi, *teza mbi determinimin etnik dhe religjioz të natalitetit, të cilën po e përkrahin disa me rastin e popullsisë shqiptare, nuk mund të qëndrojë nga analiza tanimë elementare e hapësirës jugosllave — bashkësisë shumënacionale: në Kosovë dhe në territoret e tjera më pak të zhvilluara të vendit shkallë më të lartë të natalitetit kanë pjesëtarët e të gjitha bashkësive kombëtare, si ata të cilët »amë« i kanë këto terriore, ashtu edhe ato nacionalitete të cilat në këto terriore jetojnë në numër më të madh, ndërsa »amët« i kanë jashtë këtyre territoreve (në republikat e zhvilluara), çfarë është rasti me serbët në BeH dhe në Kosovë,¹⁷ me kroatët gjithashtu në BeH dhe në Kosovë, pastaj me myslimanët në BeH dhe në rajonin e Sanxhakut, me malazeztë në Kosovë dhe në »amën« e tyre, në Mal të Zi. Ndonëse dukuria e natalitetit të ulët dhe gjithnjë të zvogëluar të shqiptarëve në Mal të Zi nuk është hulumtuar sa duhet, duke pasur parasysh faktin se territoret ku jetojnë shqiptarët në këtë republikë kanë nivel përafërsisht të njëjtë të zhvillimit shoqëroro-ekonomik sikurse edhe territoret e tjera të vendit që i banojnë ata, duhet theksuar se ky pro-*

¹⁷ »Niveli i fertilitetit të kombësisë serbe mjaft dallohet sipas republikave dhe krahinave. Ai është më i ulët në territorin e ngushtë të Serbisë, në Vojvodinë dhe në Kroaci, pra në terriore ku fertiliteti është i ulët. Shumë më i lartë është në Maqedoni dhe BeH, ndërsa edhe më i lartë në Kosovë dhe Metohi. Kjo pajtueshmëri me diferencimin regjional të fertilitetit të popullsisë së përgjithshme tregon se niveli i fertilitetit të popullsisë serbe sipas territoreve është në rradhë të parë nën ndikimin e dallimeve të cilat ekzistojnë midis tyre në zhvillimin industrial, në nivelin e urbanizimit, në strukturën arsimore të popullsisë, punësimit të femrës, mortalitetit të foshnjave dhe faktorëve të tjerë të cilët në masë më të madhe ndikojnë në shkallën e fertilitetit në një popullatë« (M. Rašević, *Determinante fertiliteta stanovništva u Jugoslaviji*, fq. 134).

ces është pasojë e shpërnguljeve të vazhdueshme të të rinjve dhe e ngulitjes së tyre në Kosovë dhe kohëve të fundit në botën e jashtme (SHBA etj.).

Fakti se shtresat dhe strukturat e caktuara shoqërore — fshatarësia, punëtorët, nëpunësit dhe inteligjencia kanë shkallë të ndryshme të natalitetit, tregon se *riprodhimi i popullsisë ka karakter klasor*, ku përkatësia kombëtare përputhet me ndikimin e përkatësisë sipas grupeve socialo-ekonomike, profesionale dhe shkallës së arsimit e të pavarësisë materiale të femrës,¹⁸ ndërsa përkatësia nacionale paraqitet vetëm si një veçori sociale dhe se *»dallimet në fertilitetin e popullsisë të nacionaliteteve të ndryshme në vendin tonë janë kryesisht të kushtëzuara nga faktorët socio-ekonomikë në tërësi, kurse në masë shumë të vogël edhe nga ato veçori të kombësisë, të cilat janë me këto inherente«*.¹⁹ Ky qëndrim edhe më parë është pranuar,²⁰ por edhe më vonë, në studimet demografike, shumë herë është vërtetuar.²¹ Të dhënat mbi lëvizjen dhe nivelin e natalitetit sipas republikave dhe krahinave qartë tregojnë »se ndikimi i faktorit etnik në fertilitet i nënshtrohet disa kushteve të mjedisit, çfarë është rasti edhe me kategoritë e tjera sociale dhe se përkatësia kombëtare në asnjë rast nuk ka rëndësi relevante në nivelin e pjellorisë. Dallimet e përmendura midis disa nacionaliteteve paraqiten, në të vërtetë, për shkak të nivelit jo të njëjtë të zhvillimit socio-ekonomik, kulturor, arsimor etj.«²² Por, edhe nëse mund

¹⁸ Për hulumtimet e hollësishme mbi determinantet e transicionit të shpejtuar demografik dhe lëvizjen e natalitetit sipas veçorive hapësinore, socialo-profesionale, arsimore, religjioze e tjera në BeH shih: Z. Grebo, *Çovjek, rađanje i društvo*, Svjetlost, Sarajevo 1975.

¹⁹ Grup autorësh, *Fertilitet stanovništva u Jugoslaviji*, CDI, IDN, Beograd 1971, fq. 93 (nënvizoi H. I.).

²⁰ D. Breznik — M. Sentić, »Demografska ispitivanja i narodnost«, *Naše teme*, br. 8—9, Zagreb 1965, fq. 1385—1393; D. Breznik — M. Sentić, »Etničke, religiozne i rasne grupe«, *Stanovništvo*, nr. 3—4, 1968, fq. 145—154.

²¹ Grup autorësh, *Demografska kretanja i karakteristike stanovništva Jugoslavije prema nacionalnoj pripadnosti*, CDI, IDN, Beograd 1978, fq. 148, 150; M. Sentić, »Uticaј narodnosti i religije na fertilitet stanovništva Jugoslavije«, *Stanovništvo*, nr. 3—4, 1971, fq. 293; M. Rašević, *Po aty*, fq. 130—138; S. Šuvar, *Nacionalno i nacionalističko*, Marksistički centar, Split 1974, fq. 323—328.

²² I. Ginić, »Sastav stanovništva Jugoslavije po nacionalnosti«, në studimin *Demografska kretanja i karakteristike stanovništva Jugoslavije prema nacionalnoj pripadnosti*, fq. 69—97 (nënvizoi H. I.).

Duke përkrahur qëndrimin e njëjtë, Rašević thekson »se nacionaliteti paraqet vetëm një nga karakteristikat sociale, ndërsa dallimet në nivelin e fertilitetit midis grupeve kombëtare varen nga të gjithë faktorët e tjerë të cilët kushtëzojnë fertilitetin e popullsisë (M. Rašević, *Po aty*, fq. 132).

të thuhet se disa karakteristika, në masë të vogël apo të madhe, janë të lidhura me përkatësinë nacionale, si-kurse janë zakonet, qëndrimi ndaj fëmijëve dhe me ma-dhësinë e familjes, roli dhe vendi i femrës në familje dhe shoqëri, moshë e hyrjes në martesë, ndikimi i reli-gjionit, vlerësimi i situatave jetësore etj. ato janë, pa dyshim, shprehje e nivelit të zhvillimit shoqëroro-eko-nomik dhe të strukturave përkatëse socialo-ekonomike të popullsisë për një kohë të gjatë.²³ »Nataliteti në një pjesë të mirë varet nga mjedisi në të cilin jetojnë bash-këshortët, pra kryesisht nga kushtet ekonomiko-ociale. Kështu përqindja e grave të kombësisë serbe të cilat kanë lindur 6 e më tepër fëmijë në Kosovë është 19,6%, ndërsa në territorin e Vojvodinës gjithsej 1,4%. Te ma-lazeztë p.sh. përqindja e grave me 5 e më shumë fë-mijë në Kosovë është 13,4%, kurse gra me aq fëmijë në Vojvodinë, sipas anketës, nuk ka pasur».²⁴

Tabela 3

Numri mesatar i fëmijëve të lindur të gjallë të grave 15—49 vjet sipas aktivitetit dhe profesionit të mbajtësve të tyre (anketa, 1970)

Kosova	Aktive (gjithsej)	2,06	Të mbajtura (gjithsej)	4,17
	— bujqësoret	3,14	— bujqësoret	4,74
	— punëtorët	2,31	— punëtorët	3,89
	— nëpunësit	1,09	— nëpunëset	3,97
Vojvodina	Aktive (gjithsej)	1,71	Të mbajtura (gjithsej)	1,98
	— bujqësoret	1,93	— bujqësoret	2,27
	— punëtorët	1,77	— punëtorët	1,91
	— nëpunëset	1,27	— nëpunëset	1,72

Burimi: D. Gjoshij, »Fertilitetet, kontrola ragjanja i profesio-nalne karakteristike udatih zhen«, *Stanovništvo*, nr. 3—4, CDI, IDN, Beograd 1971, fq. 269.

²³ »Nuk janë këto veçori etnike të dhëna njëherë e për-gjithmonë, por janë fenomene shoqërore që kanë traditë she-kullore dhe në këtë kohëzgjatje historike marrin formën e li-gjësisve shoqërore deri në momentin derisa pikëpamja tradicio-nale nuk ndeshet me kushtet e ndryshuara materiale të jetës. Ndeshja e mënyrës tradicionale të jetës, e pikëpamjeve dhe e kushteve të ndryshme materiale është në vazhde, por ajo nuk i ka përfshirë me intensitet të njëjtë të gjitha regjionet, të gjitha grupet etnike, të gjitha brezet... Ky rreth magjik i mje-rimit dhe i mosdijes mund të thyhet vetëm nga jashtë, me ndryshimin e mënyrës së ekonomizimit (e cila do ta nxjerrë gruan nga mbyllja në rrethin e ngushtë të ekonomisë shtëpiake dhe do ta shndërronë në molekul të klasës punëtore) dhe me arsimin e detyrueshëm minimal tetëklasësh, që do të zbatohet« (K. Miljovski, »Bitnija demografske izmene i elementi popula-cione politike«, *Ekonomika misao*, nr. 3, Beograd 1974, fq. 46).

²⁴ M. Sentić, »Uticaj narodnosti i religije na fertilitet sta-novništva Jugoslavije«, *Stanovništvo*, nr. 3—4, 1971, fq. 282 (nënvizoi H. I.).

Tabela 4

Numri mesatar i fëmijëve të lindur të gjallë të grave të moshës 15 — 19 vjet sipas profesionit (regjistrimi, 1961; anketa, 1970)

		Bujqësoret	Punëtoret	Nëpunëset
Kosova	1961 (regjistrimi)	3,68	3,71	2,96
	1970 (anketa)	4,69	3,83	3,55
Vojvodina	1961 (regjistrimi)	2,32	1,98	1,47
	1970 (anketa)	2,07	1,88	1,44

Burimi: D. Gjoshijq, *Po aty*, fq. 270.

Tabela 5

Popullsia femërore (në vend) 15 e më tepër vjet sipas aktivitetit dhe numrit të fëmijëve të lindur të gjallë në Kosovë, regjistrimi i vitit 1981 (struktura në %)

	Gjithsej	Nuk ka lindur	1	2	3	4	5	6 e më tepër fëmijë
Aktive	100,0	42,6	11,7	20,7	11,2	5,3	2,8	5,1
E mbajtur	100,0	31,9	5,7	7,6	8,5	8,5	7,9	29,4

Burimi: Popis stanovništva, domaćinstva i stanova 1981, *Žene stare 15 i više godina prema vitalnim, etničkim, obrazovnim i ekonomskim obeležjima u SAP Kosovu*, Bilten 47, Pokrajinski zavod za statistiku, Priština 1984, fq. 56.

Tabela 6

Popullsia femërore (në vend) e moshës 15 e më tepër vjet sipas aktivitetit, pozitës socio-profesioniste dhe numrit të fëmijëve të lindur të gjallë në Kosovë (regjistrimi i vitit 1981)

	Bujq. individualë e të ngjashëm	Punëtore në industri, ndërtimtari, xehetari e të ngjashëm	Punëtore komunikacion, tregti, hotelieri e të ngjashëm	Punëtore në drejtorate, administratë, financa, vende udhëheqëse, ekspertë, artistë e të ngjashëm
Gjithsej	100,0	100,0	100,0	100,0
Nuk ka lindur	28,0	47,0	41,0	38,0
1	5,2	8,3	11,6	14,3

Aktivë që ushtrojnë profesion

2	12,0	11,6	21,1	21,2	29,6
3	14,1	9,6	12,6	14,0	12,8
4	12,3	9,0	5,9	8,2	3,3
5	8,6	4,5	2,7	5,4	0,9
6 e më tepër fëmijë	19,4	9,6	4,7	10,7	0,6

*Pozita socio-profesioniste e mbajtësit që ushtron
profesion në vend*

Gjithsej	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Nuk ka lindur	33,0	30,2	29,7	31,5	32,6
1	4,8	5,5	6,3	5,6	6,7
2	4,9	6,9	9,6	8,7	10,0
3	5,8	7,7	10,7	10,2	10,8
4	6,6	9,1	9,5	10,0	9,5
5	7,4	8,4	8,5	8,4	7,7
6 e më tepër fëmijë	36,8	31,7	25,5	24,9	22,1

Burimi: Po aty, fq. 56.

Tabela 7

*Numri i fëmijëve të lindur të gjallë të grave (kohorta 45 — 49
vjet) sipas përgatitjes shkollore (regjistrimi 1971)*

	Pa përgatit- je shkollore	Me 4 kl. të shkollës fi- llore	Me shkollë të plotë fillore	Me shkollë të mesme	Me fa- kultet
Kosova	6,4	5,1	3,0	1,9	1,2
Vojvodina	3,1	2,5	1,5	1,3	0,9

Burimi: D. Breznik, »Natalitet i fertilitet stanovnishtva Jugosla-
vije«, në librin *Fertilitet stanovništva i planiranje po-
rodice u Jugoslaviji*, CDI, IDN, Beograd 1980, fq. 90.

Tabela 8

*Popullsia femërore (në vend) e moshës 15 e më tepër vjet sipas
përgatitjes shkollore dhe numrit të fëmijëve të lindur të gjallë
në Kosovë, regjistrimi i vitit 1981 (struktura në %)*

	Analfabetë dhe pa përgatitje shkollore	Arsimi jo i plotë fillor	Arsimimi i plotë fillor	Arsimi i mesëm	Arsimi i lartë dhe superior
Gjithsej	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Nuk ka lindur	14,8	22,2	52,8	56,6	35,3
1	3,8	6,4	7,8	12,1	15,1
2	4,7	10,0	10,4	18,2	30,5

3	6,5	12,4	9,3	8,2	12,7
4	8,2	12,2	6,9	2,5	3,3
5	9,5	10,6	4,6	0,9	1,0
6 e më tepër fëmijë	52,0	25,6	7,5	1,1	1,6

Burimi: Popis stanovništva, domaćinstava i stanova 1981, *zhe-
ne stare 15 i više godina prema vitalnim, etničkim,
obrazovnim i ekonomskim obeležjima u SAP Kosovu*,
Bilten 47, Pokrajinski zavod za statistiku, Prishtina 1984,
fq. 14.

Dallimet e sotme në nivelin e fertilitetit, si dhe në të gjitha variablat e tjera të zhvillimit demografik në kuptim të ngushtë apo të gjerë midis nacionaliteteve do të zvogëlohen »në qoftë se bëhet deri te zvogëlimi i dallimeve të cilat midis tyre ekzistojnë në kushtet socio-ekonomike dhe në radhë të parë nëse zvogëlohen dallimet në strukturën ekonomike dhe arsimore, në statusin e femrës, në mobilitetin social etj.«.²⁵

Tabela 9

Shkalla e natalitetit të popullsisë së Kosovës sipas disa karakteristikave socio-ekonomike më 1953 dhe 1961 (në promila)

	Popullsia fshatare	Popullsia urbane	Popullsia bujqësore	Popullsia jobujqësore
1953	—	—	45,0	36,1
1961	40,8	40,1	44,9	37,2

Burimi: B. Maksimović, »Prelazak poloprivrednog stanovništva u nepoloprivredne delatnosti«, *Stanovništvo*, nr. 1, 1964, fq. 13; I. Ginić, »Demografski izvori i faktori urbanizacije u SR Srbiji«, *Stanovništvo*, nr. 2, 1966, fq. 124 (të dhënat për popullsinë fshatare dhe urbane kanë të bëjnë për vitin 1963).

Femra është akteri kryesor në procesin e përtëritjes njerëzore, ndërsa martesë dhe familja suazë theme-lore ku realizohet procesi i lindjes dhe amësia. Pozita socio-kulturore, punuese dhe profesioniste e femrës dhe dhe komponentja e qeverisjes së saj në familje dhe shoqëri përcakton edhe tipin e sjelljes riprodutive. Re-

²⁵ M. Rašević, *Po aty*, fq. 138 (nënvizoi H. I.); po kështu mendojnë Brezniku, Sentić, Miljovski etj. në punimet e përmendura dhe në punimet tjera.

zultatet e deritanishme të kërkimeve demografike dhe sociologjike në rrafshin teorik dhe empirik veçanërisht kanë treguar se punësimi dhe arsimi i femrës janë një ndër faktorët kryesorë të transformimit të jetës familjare dhe shoqërore, të institucioneve e normave sociale, edhe të rënies së fertilitetit.²⁶ Femra e punësuar dhe e arsimuar ka qëndrim krejtësisht tjetër ndaj orarit të kohës së vet, të cilit i kushton kujdes të veçantë; në këtë situatë ajo objektivisht nuk mund të preokupohet me funksionin e saj biologjik — me lindjen dhe ngritjen e fëmijëve, si funksion primar, por para së gjithash me funksionin e kohës së punës dhe të kohës së lirë, duke i theksuar natyrisht aspiratat dhe qëllimet e saja jashtë suazave familjare të jetës dhe bashkësisë lokale. Pikërisht këto motive, si dhe niveli më i lartë i arsimit edhe shpjegojnë nivelin e ulët të natalitetit dhe rënien e hershme të tij te femrat shqiptare të strukturave përkatëse edhe në Jugosllavi edhe në Shqipëri. Sado që femra e territoreve rurale të Shqipërisë në masë të mirë është e angazhuar në kuadër të kooperativave bujqësore, ajo e gjen angazhimin e saj jashtë shtëpisë, ekonomikisht pavarësohet dhe natyrisht përcaktohet për numër më të vogël të fëmijëve dhe familje më të vogël, duke praktikuar mjete »tradicionale« ose »moderne« kundër mbarësimeve të padëshiruara; kjo u dëshmuar edhe nga anketa (Tabela 3 dhe 5), ku femrat e mbajtura në bujqësi edhe në Kosovë edhe në Vojvodinë kanë më shumë fëmijë se femrat aktive në këtë degë. Këtë e vërtetojnë qartë edhe të dhënat se në vitin 1978 nga 26 rrethe në Shqipëri natalitet më të lartë prej 34,7 deri 35,1 promil kishin vetëm katër rrethe (Puka, Kukësi, Gramshi dhe Dibra) ndërsa në vitin 1979 nga 22 komuna të Kosovës (me më se 95% të banuara me shqiptarë) shkallë më të lartë të natalitetit midis 36,2 dhe 40,0 promila kishin katër komuna (Gllogovci, Rahoveci, Suhareka dhe Sërbica) dhe katër komuna të tjera kishin natalitet rreth 35,0 promila (Vuçiterna, Gjakova, Kaçaniku dhe Podujeva).

Në anën tjetër, *fshati i cili nuk e ka përjetuar të ashtuquajturën »thyerje« demografike dhe strukturën agrare të popullsisë së tij, gjithmonë kanë qenë dhe kanë mbetur forcë vitale e popullsisë dhe e shoqërisë dhe*

²⁶ Shih: O. Burić, *Promene u porodičnom životu pod uticajem ženine zaposlenosti*, Centar za proučavanje društvenih odnosa, Institut društvenih nauka, Beograd 1968; Z. Grebo, »Materinstvo i rad — stvarna ili prividna dilema u porodici zaposlene žene«, *Sociologija*, nr. 4, 1975; A. Pushka, »Uticaj zaposlenosti stanovništva na natalitet (primer sa Kosova)«, *Stanovništvo*, nr. 1 — 4, 1979 — 1981.

e kundërta, natyrisht; përjashtim në Jugosllavi paraqesin disa territore të pazhvilluara, fshatare dhe kryesisht agrare, siç janë Serbia Lindore dhe grupi i fshatrave të Sllavonisë dhe të Vojvodinës (e ashtuquajtura murtaja e bardhë ose sistemi i një fëmije).²⁷ Mirëpo, te shqiptarët fshati ende ka mbetur formë dominante e popullimit (më 1981 p.sh. 71,0% të shqiptarëve në Kosovë jetonin në fshat, më 1971 76,5% dhe më 1961 83,2%), pa çrregullime në strukturat bazë demografike (sipas moshës dhe gjinisë) dhe me emigrime jo aq të shprehur selektiv, ndërsa një numër i madh i funksioneve shoqëro-ekonomike të femrës ende janë të lidhura për suaza familjare të jetës dhe bashkësi rurale, pastaj stabiliteti relativisht i madh i martesave dhe i familjeve etj. — krejt këto janë parakushte për natalitet të lartë.²⁸ Te pjesa e zhvilluar e popullatës, te ajo urbane dhe joagrarë, numri i lindjeve është rregullisht më i vogël, sepse mbi bazën e shoqërorizimit të jetës e të punës, funksioneve të ndryshme të familjeve dhe daljes së gruas nga suazat e saja (punësimi, sigurimi social, ndryshimi i personalitetit, institucionet arsimore e të fëmijëve, mundësia e shfrytëzimit të kohës së lirë etj.), pastaj të rritjes së shpenzimeve rreth ngritjes dhe shkollimit të fëmijëve etj., janë krijuar pikëpamja dhe vlera të tjera; këtu shoqëria me mekanizmat dhe institucionet e saja është e orientuar drejt shkatërrimit të familjes, madje edhe drejt çrregullimeve serioze në marrëdhëniet

²⁷ Hulumtimet tregojnë se rënia e natalitetit në këto territore ka pasur para ndryshimeve shoqëro-ekonomike për shkak të ndikimit të faktorëve specifikë, por me përmbajtje ekonomike — që të mos shkaktohet ndarja e pasurisë me rritjen e numrit të pasardhësve (*Ferilitet stanovništva u Jugoslaviji*, CDI, IDN, Beograd 1971, fq. 356 — 357; *Ferilitet stanovništva i planiranje porodice u Jugoslaviji*, CID, IDN, Beograd 1980, fq. 66 — 67). Mirëpo, ka mendime se rënia e hershme e natalitetit në kushtet e moszhvillimit në Serbinë Lindore është e lidhur me zbatimin e gjerë të abortimeve nga personat joprofesionistë për shkak të frikës nga luesi, pra nga sifilisi (V. Mihailović, *Istorija polnih bolesti u Srbiji do 1912*; R. Njegić, »Pojava depopulacije u NR Srbiji«, *III. godišnji sastanak Jugoslovenskog statističkog društva*, Zagreb 1955; sipas M. Rašević, *Determinantne feriliteta stanovništva u Jugoslaviji*, fq. 59).

²⁸ Nga gjithsej 11.840 martesa legjitime te shqiptarët e Jugosllavisë në vitin 1970, u shënuan gjithsej 160 shkurorëzime (M. Sentić, »Nupcijalitet i divorcijalitet stanovništva različitih nacionalnosti«, në studimin *Demografska kretanja i karakteristika stanovništva Jugoslavije prema nacionalnoj pripadnosti*, fq. 51 — 56). Është e sigurt se numri i shkurorëzimeve është më i madh, mirëpo, për shkak të numrit të konsiderueshëm të martesave jo të kurorëzuara, shkurorëzimet mbesin të paevidentuara në shërbimet dhe në organet përkatëse. Por, është fakt se te kjo kombësi shkalla e divorcionalitetit është e vogël në raport me nacionalitetet e tjera.

e brendshme familjare, me ç'rast është e madhe norma e shkurorëzimeve (shpesh pa pasardhës) dhe celibati, pastaj drejt hyrjes së vonshme në martesë, ku shumë çiftë bashkëshortorë nuk dëshirojnë fëmijë ose vonë i nisin dhe herët i përfundojnë lindjet etj.²⁹

Ndër nacionalitetet në Jugosllavi, shqiptarët, romët, turqit, por edhe myslimanët kanë shkallë më të lartë të natalitetit (Tabela 1, 10 dhe 11). KSA e Kosovës (ku jetojnë rreth 74,0% të numrit të përgjithshëm të shqiptarëve të Jugollavisë) dhe vetë republikat si tërësi në të cilat shqiptarët jetojnë në numër të konsiderueshëm në pikëpamje shoqëro-ekonomike janë më pak të zhvilluara dhe zyrtarisht kanë status të territoreve të pazhvilluara (Maqedonia, Mali i Zi), mirëpo pjesët e republikave të cilat shqiptarët territorialisht kompakt i popullojnë janë edhe më pak të zhvilluara në të gjithë indikatorët (Maqedonia Perëndimore, pjesa jugore e Serbisë, juglindja e Malit të Zi); në hapësirat e pazhvilluara gati të gjitha nacionalitetet kanë shkallë më të lartë të natalitetit, gjë që qysh më herët na është bërë me dije në studimet demografike.³⁰ Moszhvillimi manifestohet përmes normës së ulët të punësimit në sektorin shoqëror të veprimtarisë dhe veçanërisht të popullatës femërore, përqindjes së lartë të popullsisë aktive e të mbajtur në bujqësi,³¹ të ardhurave të vogla për krye të banorit, përqindjes së lartë të analfabetëve në popullsinë e rritur, shkallës së lartë të mortalitetit të foshnjeve

²⁹ »Është shkaktuar rritja e patologjisë familjare në shumë drejtime: është rritur numri i martesave të shkurorëzuara (11% për Jugosllavinë, rreth 25% për Beogradin), është e madhe përqindja e familjeve të braktisura (e fshatarëve që vijnë në qytet, e punëtorëve që shkojnë në botën e jashtme etj.), është e lartë përqindja e familjeve jashtë martesave dhe e fëmijëve jashtë martesave (deri 9% në Jugosllavi, në Serbi me se 15% etj.), në rritje është numri i neurozave, sidomos te nënat dhe fëmijët, numri i fëmijëve të braktisur në pikëpamje edukative dhe i delikuentëve nga radha e të miturve gjithashtu nuk është i vogël etj. Veçanërisht vërehet rritja e ekonomive familjare vetjake (më se 15%), që tregon se shumë sish më nuk dëshirojnë të themelojnë familje, sepse frikësohen nga të gjitha vështirësitë që i sjell ajo, por edhe shumë çiftë bashkëshortorë nuk dëshirojnë fëmijë (22% të çiftëve bashkëshortorë pa fëmijë)« (M. Mladenović, *Porodica između usamljenosti i društvenosti*, Savremena administracija, Beograd 1976, fq. 10).

³⁰ *Demografski razvitak nacionalnosti u SR Srbiji*, CDI, IDN, Beograd 1967 (studim intern, 500 faqe); M. Rašević, *Po aty*, fq. 135 — 137; *Fertilitet stanovništva u Jugoslaviji*, CDI, IDN, Beograd 1971, fq. 89 — 93, 147 — 155).

³¹ Në Kosovë p.sh. më 1961 përqindja e popullsisë bujqësore të shqiptarët ishte 75,8%, të serbët 56,1%, ndërsa të malazezët 37,0% (*Fertilitet stanovništva u Jugoslaviji*, fq. 153), kurse më 1971 kjo përqindje ishte: të shqiptarët 56,7%, të serbët

etj.³² Të përmendim p.sh. vetëm numrin e të punësuarve për disa nacionalitete në Jugosllavi, si tregues shumë të rëndësishëm të nivelit të zhvillimit. Më 31. III. 1981 raporti i numrit të banorëve dhe i numrit të të punësuarve në punën e bashkuar ishte ky: malazeztë 579.043:171.915 (çdo i 3,3-ti i punësuar), maqedonët 1.341.598:391.013 (çdo 3,4-ti), serbët 8.140.507:2.222.338 (çdo i 3,6-ti), turqit 101.291:13.234 (çdo i 7,6-ti), romët 168.197:17.934 (çdo i 9,3-ti) shqiptarët 1.730.878:173.944 (çdo i 9,9-ti i punësuar).³³ Por edhe kur të vështrohet raporti i kontingjentit të popullsisë së periudhës së punës e të asaj të aftë për punë dhe i numrit të personave të punësuar, situata

Tabela 10

Numri mesatar i fëmijëve të lindur të gjallë sipas kombësisë së popullsisë femërore, sipas republikave dhe krahinave, sipas regjistrimit të vitit 1961 (kohorta 35 — 39 vjet)

Kombësia	B e H	Mali i Zi	Kroa- cia	Maqë- donia	Sillo- venia	Serbia pa kra- hina	Vojvo- dina	Koso- va
Serbe	3,5	2,2	2,4	2,9	1,8	2,3	2,3	4,2
Kroate	3,2	2,1	2,2	2,2	2,1	1,6	2,2	4,6
Silovene	1,8	2,0	1,7	(1,8)	2,1	1,5	1,8	(1,9)
Maqedone	(2,5)	(2,7)	2,1	3,7	(2,3)	2,3	3,3	3,0
Malazeze	2,5	3,5	2,1	2,6	(2,1)	2,1	2,7	3,9
Myslimane	4,9	5,4	(3,5)	4,7	...	5,2	(3,6)	4,7
Jug. e papërc.	4,0	(2,9)	2,1	(3,7)	(2,5)	2,9	2,0	4,9
Shqiptare	(3,6)	5,0	3,9	5,3	...	5,3	(4,5)	5,5
Turke	(3,7)	(6,7)	(4,8)	5,5	...	5,5	...	5,4

Vërejtje: Kllapat shënojnë numrin e banorëve të nacionaliteteve prej 11 deri 100, ndërsa shenja »...« shënon numrin e banorëve prej 1 deri 10, që do të thotë se statistikisht nuk është sinjifikant.

Burimi: M. Rasheviq, *Determinanta fertiliteti stanovništva u Jugoslaviji*, CDI, IDN, Beograd 1971, fq. 135.

43,5%, te malazeztë 18,4%, ndërkaq te shqiptarët në Maqedoni dhe në Mal të Zi ishte madje më se 59%, te maqedonët në Maqedoni 40,3%, te malazeztë në Mal të Zi 42,8% etj. (D. Došić, »Stanovništvo po nacionalnosti prema atktivnosti i zanimanju«, në studimin *Demografska kretanja i karakteristike stanovništva Jugoslavije prema nacionalnoj pripadnosti*, fq. 131 — 139).

³² Më hollësisht në studimin: *Demografska kretanja i karakteristike stanovništva Jugoslavije prema nacionalnoj pripadnosti*, CDI, IDN, 1978.

³³ Burimi: për numrin e banorëve: Nacionalni sastav stanovništva po opštinama, Konačni rezultati, *Statistički bilten* 1295, SZS, Beograd, maj 1982; për numrin e të punësuarve: Savezni zavod za statistiku, *Saopštenje br. 449*, 19. oktobar, Beograd 1984.

gjithashtu nuk është aspak e kënaqshme. Para 15 e 20 vjet gjendja në sferën e punësimit në ekonominë shoqërore sipas kombësisë ka qenë edhe më e pavolitshme te shqiptarët, romët, turqit dhe myslimanët në disa terriore.

Tabela 11

Popullsia femërore (në vend) e moshës 15 e më tepër vjet sipas kombësisë dhe numrit të fëmijëve të lindur të gjallë në Kosovë (regjistrimi i vitit 1981)

	Kroate	Malazeze	Myslimane	Rome	Serbe	Shqiptare	Turke
Gjithsej	2.868	10.669	17.976	8.371	75.906	324.045	3.997
	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Nuk ka	833	3.861	5.483	2.406	23.094	108.237	1.403
lindur	30,0	36,1	30,5	28,7	30,4	33,4	35,1
1	198	946	1.290	743	6.099	19.360	280
	7,3	8,8	7,1	8,8	8,0	5,9	7,0
2	262	1.665	1.698	716	13.624	22.583	452
	9,7	15,6	9,4	8,5	17,9	6,9	11,3
3	247	1.342	1.839	688	10.854	24.546	438
	9,2	12,5	10,2	8,2	14,2	7,5	10,9
4	217	943	1.719	646	7.134	25.384	381
	8,0	8,8	9,5	7,7	9,3	7,8	9,5
5	155	626	1.477	649	5.063	24.541	301
	5,7	5,8	8,2	7,7	6,6	7,5	7,5
6 e më							
tepër	1.286	774	4.470	2.523	10.038	99.394	742
fëmi	28,4	6,0	25,9	29,9	12,9	30,4	18,3

Burimi: Popis stanovništva, domaćinstava i stanova 1981, *Zemlje stare 15 i više godina prema vitalnim, etničkim, obrazovnim i ekonomskim obeležjima u SAP Kosovu*, Bilten 47, Pokrajinski zavod za statistiku, Prishtina, 1984, fq. 24.

Niveli i lartë i natalitetit dhe gjendja e pavolitshme e strukturave demografike përpara dhe sot në Kosovë dhe veçanërisht te popullata e saj shqiptare, rome, myslimane dhe turke mund të shpjegohet me faktin se *kjo Krahinë jo vetëm që hyri vonë në rrjedhat e industrializimit dhe të urbanizimit të jetës, por edhe pse struktura e ekonomisë së saj ishte dhe mbeti mjaft e njëanshme: industria ekstraktive në bazë të plumbit dhe zinkut dhe energjetika në bazë të thëngjillit gëlltitën dhe ende*

gëlltisin pjesën më të madhe të investimeve.³⁴ Mirëpo, edhe zhvillimi ekonomik i mëvonshëm, pak më i shpejtuar nuk ka mundur të ketë ndikim të madh në transformimin e lëvizjes së popullsisë dhe të strukturës së saj ekonomike, meqenëse pjesa më e madhe e investimeve ende kufizoheshin në industri ekstraktive dhe energjetikë, të cilat, siç dihet, kanë efekte të vogla në akumulim, të ardhura dhe punësim, për çka janë grumbulluar tepricat e fuqisë punëtore në bujqësi dhe janë ashpërsuar problemet socialo-ekonomike në fshat;³⁵ duhet të theksohet edhe fakti se në përcaktimet e tilla investuese në masë të mirë ka qenë i përfaqësuar edhe interesi i tërë vendit.³⁶ Kjo industri ka punësuar kryesisht fuqinë punëtore mashkullore, ndërsa kapacitetet e pamjaftueshme të industrisë përpunuese në mënyrë të pavolitshme janë manifestuar në punësimin e fuqisë së re punëtore të gjinisë femërore. Ndryshimet që pasuan në zhvillimin shoqëroro-ekonomike nga fundi i viteve të 60-ta dhe gjatë viteve të 70-ta nuk i përfshinë sa duhet ato shtresa dhe grupe sociale të cilat edhe janë bartëse kryesore të natalitetit të lartë, e kjo është popullata rurale (rreth 70%), sidomos pjesa e saj femërore e kombësisë shqiptare. Në Kosovë dhe viset e tjera që janë të banuara me popullsi shqiptare në Jugosllavi shumë kohë dominon forma e imët e popullimit, deri vonë edhe autarkia e theksuar ekonomike dhe demografike, mobiliteti i ulët hapësinor dhe social i femrës, mungesa e sistemeve themelore infrastrukturale (elektrifikimi, rrugët), të institucioneve të standarit jetësor dhe shoqëror (shkollat, ambulancat, shtëpitë e kulturës, bibliotekat, postat etj.), pastaj mbrojtja shëndetësore etj., ndërsa ende në fshatin kosovar nuk janë zgjidhur problemet e sigurisë sociale të bujqve: sigurimi pensional dhe invalidor dhe

³⁴ M. Limani, *Investicije i privredni razvoj Socijalističke Autonome Pokrajine Kosova*, Priština 1980; N. Bashota, »Ekonomia e KSA të Kosovës dhe transformimi i saj në shoqërinë socialiste«, *Përparimi*, nr. 6, Prishtinë 1984, fq. 807—854.

³⁵ H. Islami, »Poljoprivredno stanovništvo Kosova«, *Sociologija sela*, nr. 55—56, Zagreb 1977, fq. 37—47.

³⁶ Shih më hollësisht: Xh. Bakraçi, »Pozita e KSA të Kosovës si faktor i diferencimeve interregjonale«, *Economia*, nr. 2, Enti për Kërkime ekonomike, Prishtinë 1973, fq. 157—159; *Aktuelni problemi proizvodne strukture SAP Kosova*, Ekonomski institut, Beograd 1970, fq. 42 e tutje; N. Bashota, Po aty, fq. 822 e tutje; N. Bashota, »Uvodna razmatranja o strukturnoj orijentaciji i ubrzanom razvoju nerazvijenih«, *Časopis za kritiko znanosti*, nr. 51—52, Ljubljana 1982, fq. 41.

nuk janë evidentuar problemet e analfabetizmit real (në 1981 më se një e treta e popullsisë së rritur nuk ka ditur shkrim-lexim, ndërsa më 1971 më se gjysma).³⁷

Përqindja e femrave ekonomikisht aktive të kombësisë shqiptare është shumë e ulët, që e bën atë ekonomikisht të varur dhe, u mor vesh, në kushtet e tjera të pavolitshme, më tepër të preokupuar me funksionin riprodhues. Në Kosovë, ta zëmë, më 1981 në fshat vetëm rreth 4,0% të femrave ishin aktive (në qytet 14,7%), ndërsa vetëm çdo e njëzeta femër ishte e punësuar në sektorin shoqëror dhe vetëm pak më pak se gjysmën e numrit të gjithmbarshëm i femrave të punësuar e përbëjnë femrat shqiptare; kjo gjendje dhe këto raporte para 10 e 15 vjet ishin edhe më të pavolitshëm³⁸. Punësimi edhe ashtu modest i femrave të punësuar në sektorin shoqëror, sidomos të atyre shqiptare, është i përqëndruar në qytete, kurse femra fshatare është krejt e lënë pas dore në këtë proces.³⁹ Pikërisht për këto arsye, një numër i madh i funksioneve shoqëro-ekonomike të femrës nuk ka mundur të dalë nga suazat familjare, oborri ekonomik dhe bashkësia fshatare në përgjithësi; gruaja ka mbetur ende e lidhur për punët e shtëpisë dhe me riprodhimin biologjik, ndërsa nevoja për ndryshimin e sjelljes riprodhuese, racionalizimin e saj dhe kalimin nga fertiliteti »i pakontrolluar« në fertilitet »të kontrolluar«, si dhe për humanizimin e raporteve midis gjinive, kërkon ndryshimin rrënjësor të pozitës së gjithmbarshme të femrës në familje dhe shoqëri dhe shoqërizimin e jetës e të punës së familjes. Të gjithë indikatorët socio-ekonomikë dëshmojnë se lidhja midis funksionit ekonomik të familjes dhe funksionit të saj reprodutiv është shumë e ngushtë. Prandaj, *roli i femrës kosovare dhe i asaj shqiptare dhe i familjes së tyre në*

³⁷ Më gjerë në: H. Islami, »Socijalno-demografske promene u kosovskom selu«, në librin *Problemi socijalističkog razvoja poljoprivrede i sela*, Izd. Centar Komunist dhe Jugoslovenski centar za teoriju i praksu samoupravljanja »E. Kardelj«, Beograd — Ljubljana, 1983, fq. 641 — 657; H. Islami, »Kretanje nepismenosti u Albanaca u Jugoslaviji«, *Sociologija*, nr. 2 — 3, Beograd 1978, fq. 313 — 322; H. Islami, »Nepismenost u današnjem kosovskom selu«, *Sociologija sela*, nr. 77 — 78, Zagreb 1982, fq. 219 — 232.

³⁸ Në vitin 1961 p.sh. përqindja e femrave në grupin e punëtorëve dhe nëpunësve në Kosovë sipas kombësisë dukej kështu: te shqiptarët 5,3%, te serbët 19,5% dhe te malazezët 27,5%, ndërsa në Maqedoni: te shqiptarët 4,7% dhe te maqedonët 15,7% (*Fertilitet stanovništva u Jugoslaviji*, CDI, IDN, Beograd 1971, fq. 153).

³⁹ Përveç disa objekteve të ekonomisë së vogël në 2 — 3 fshatra, vetëm në vitin 1985 u ngritën disa kapacitete industriale në fshatrat Junik dhe Letnicë, ku ka mundur të punësohet edhe një numër i caktuar i femrave.

procesin e përtëritjes biosociale objektivisht nuk ka mundur të ndryshohej shumë, ashtu siç është ndryshuar në territoret e zhvilluara të vendit dhe, më shumë, në vendet e zhvilluara të Evropës. Megjithatë, hulumtimet anketuese tregojnë se edhe femrat e territoreve me fertilitet të lartë në Jugosllavi, krahas depërtimit të ndryshimeve shoqëro-ekonomike dhe të krijimit të pikëpamjeve mbi këtë bazë, formojnë qëndrime mbi madhësinë e vogël »ideale« të familjel.⁴⁰

IV

Pikëpamjet pesimiste të Tomas R. Maltusit (1766—1834), priftit dhe ekonomistit anglez, sa i përket zhvillimit të popullsisë dhe të të mirave jetësore në të ardhshmen u paraqitën në truallin evropian në kohën kur revolucioni industrial, tekniko-shkencor, mjekësor, i komunikacionit hapën perspektiva të gjera për zhvillimin e njerëzimit. Maltusi, duke konsideruar lindjen si madhësi të pandryshuar në hapësirë dhe kohë, e cila, sipas tij, nuk varet nga ndryshimi i kushteve shoqëro-historike dhe i institucioneve, doli me tezën mbi ligjin »konstant natyror« të popullsisë, e cila nuk ka mbështetje shkencore dhe humanitare, e as masat që i preferonte ai dhe ithtarët e tij të mëvonshëm në favor të kufizimit të rritjes së popullsisë për arsye gjëja të kufizimit të mjeteve për ekzistencë dhe të zhvillimit të përgjithshëm shoqëror; parimeve të Maltusit e të maltuzianëve mbi popullsinë rreptësisht iu kundërvunë Marksi dhe Engelsi dhe tërë doktrina marksiste. Pas Maltusit dhe tezës së tij, paraqitet doktrina tjetër anti-shkencore, antihumane dhe dogmatike, *neomaltuzianizmi*, madje në formë të *neomaltuzianizmit të hershëm*, që nga vdekja e Maltusit dhe zgjat deri në Luftën e Dytë Botërore, dhe në formë të *neomaltuzianizmit modern*, i cili del në skenë pas kësaj lufte. Doktrina neomaltuzianiste është identike me teorinë maltuziane, ku, për të aritur deri te qëllimi, dallimet janë vetëm në mjetet dhe masat konkretisht të ndërmarra.⁴¹ Është interesant se idetë neomaltuzianiste paraqiten në kohën e perspek-

⁴⁰ Shih: G. Todorović, »Idealni i željeni broj dece u porodici«, *Stanovništvo*, nr. 3—4, 1971, fq. 297—311; G. Todorović, »Idealna veličina porodice na selu i u gradu«, në librin *Izgradnja društvenih stavova o populacionoj politici u Jugoslaviji*, Savezna konferencija SSRNJ dhe Savet za planiranje porodice u Jugoslaviji, Beograd 1975, fq. 286—294.

⁴¹ Më hollësisht për këtë shih: A. W. — Baletić, *Demografija. Stanovništvo i ekonomski razvitak*, Školska knjiga, Zagreb 1982, fq. 43—69; shih gjithashtu: Z. Pjanić, *Problem stanovništva u ekonomskoj teoriji*, Nolit, Beograd 1957.

tivës së qartë optimiste të njerëzimit, meqenëse revolucioni industrial krijoi mundësi të mëdha për zhvillimin e popullsisë (rritja e sasisë së ushqimit dhe përmirësimi i përbërjes së saj në bazë të rritjes së rendimenteve të prodhimitarisë bujqësore me zbatimin e proceseve inovative në sferën e mekanizimit dhe të kulturave agrare). Dhe derisa kërkesat maltuziane ishin që lindjet dhe numri i popullsisë të zvogëlohen me apstenim moral dhe ngurrim seksual, me shtyrjen e martesave dhe me celibat si pengesa preventive, në një anë, dhe me epidemi, uri dhe luftëra si pengesa pozitive, në anën tjetër — ndërkaq, botëkuptimet neomaltuziane insistojnë që problemet ekzistuese socialo-ekonomike të zgjidhen me kufizimin e lindjeve dhe pengimin e rritjes së numrit të popullsisë, duke zbatuar mjete dhe metoda »artificiale« — kontracepcionin, abortimet, madje edhe sterilizimin.⁴²

Në fillim të viteve të 80-ta të këtij shekulli, me rastin e nivelit të shkallës së natalitetit dhe të rritjes së numrit të popullsisë së Kosovës⁴³ dhe të popullsisë shqiptare në Jugosllavi,⁴⁴ paraqiten edhe disa teza të përshkruara nga fryma neomaltuziane. *Autorët e këtyre tezave insistojnë në planifikimin e familjes dhe në kufizimin e mbarësimeve e të lindjeve me qëllim që të zvogëlohet rritja e popullsisë, e cila, sipas tyre, paraqitet si pengesë në zhvillimin shoqëroro-ekonomik; natalitetin e lartë ata e lidhin me komponentën etnike dhe modelet e trashëgimisë e të kulturës tradicionale, duke i vënë kështu në rend të parë ndikimin e institucioneve të veçanta etno-vlerore, të elementeve specifike të vetëdijës, madje edhe të interesave dhe të ideologjisë specifike, ndërsa ndikimin e faktorëve shoqërorë dhe ekonomikë e minimizojnë ose e vënë në dyshim. Mirëpo, këtyre botëkuptimeve i kundërvihen rreptësisht doktrina marksiste, shkenca marksiste demografike dhe tërë qasja jugosllave*

⁴² UN: *Višejezički demografski rečnik* (srpskohrvatska verzija), Centar za demografska istraživanja, Institut društvenih nauka, Beograd 1971, pika 906; shih edhe në: R. Pressat, *Dictionnaire de démographie*, Presses universitaires de France, Paris 1979, fq. 138 — 139.

⁴³ Mbi tempon e rritjes demografike në Kosovë shih: H. Islami, »La croissance démographique du Kosovo«, *Population*, No 4 — 5, Institut national d'études démographiques, Paris 1979, fq. 915 — 919; H. Islami, »Le développement démographique du Kosovo (Yougoslavie)«, *Revue géographique de l'Est*, No 1 — 2 (Numéro spécial), Nancy 1979, fq. 78 — 100.

⁴⁴ Shih për këtë: H. Islami, »La population albanaise de Yougoslavie: accroissement numérique et répartition spatiale, *Population*, No 1, Institut national démographiques, Paris, 1983, fq. 166 — 173.

e planifikimit të familjes dhe e »kontrollit« të lindjes.⁴⁵ Koncepti jugosllav, planifikimin e familjes e vë në kontekst të zhvillimit të gjithmbarshëm shoqëro-ekonomik, duke i respektuar mbi të gjitha porositë humanitare dhe të drejtat e njerëzve që lirisht të vendosin për numrin e fëmijëve dhe intervalin kohor midis lindjeve.⁴⁶ Kushtetuta e RSFJ-së dhe kushtetutat e RS-ve dhe KSA-ve të vitit 1974, si dhe të gjitha kushtetutat progresive në botë, ia pranojnë këtë të drejtë njeriut dhe e theksojnë karakterin decentralizues të përtëritjes njerëzore; me këtë flaket ndikimi i drejtpërdrejtë i shoqërisë në lindje dhe procesi i riprodhimit biologjik bëhet karakteristikë e shoqërisë socialiste të tipit vetëqeverisës. Duke pasur parasysh faktin se faktori personal luan rol gjithnjë më të rëndësishëm sa i përket mbarsimit, numrit të lindjeve dhe intervalit suksesiv midis tyre dhe madhësisë së familjes, neni 191 i Kushtetutës së RSFJ-së thotë: »Është e drejtë e njeriut që lirisht të vendosë për lindjen e fëmijëve. Kjo e drejtë mund të kufizohet vetëm për shkak të mbrojtjes së shëndetit«.

Në vitin e 60-ta në botë u proklamua dhe fuqimisht u afirmua parimi mbi të drejtën e njeriut që lirisht të vendosë për pasardhësit e tij, parim ky që, përveç të drejtave të njeriut për jetë dhe liri, hyn në radhën e të drejtave më elementare njerëzore; këto parime u inkuadruan në të gjitha deklaratat dhe proklamatat

⁴⁵ »Duhet, para së gjithash, të theksohet se koncepti ynë i planifikimit të familjes është në kundërshtim të rreptë me botëkuptimin dhe qasjen neomaltuziane, sipas së cilës ajo kuptohet si kufizim i lindjeve me qëllim që të zvogëlohet rritja e popullsisë (sidomos në vendet në zhvillim), përkatësisht, me fjalë të tjera, si »ilaç« për zgjidhjen e të gjitha problemeve ekonomike dhe sociale. Ngëcja në zhvillimin e shumë vendeve në botë, zhvillimi jo i shpejtë aktual, ndërkaq në instancë të fundit edhe »eksplozioni demografik« i kanë rrënjët e tyre në sundimin kolonial për një kohë të gjatë, në marrëdhëniet jo të drejta ekonomike ndërkombëtare, në çmimet e ulëta të atyre prodhimeve që i kanë vendet më pak të zhvilluara. Zvogëlimi i rritjes së popullsisë nuk i zgjidh problemet e përmendura vetvetiu, por është i domosdoshëm zhvillimi sa më i shpejtë i vendeve më pak të zhvilluara dhe vetëm në kushte të tilla mund të pritet se do të zgjidhen edhe problemet demografike« (D. Breznik, »Demografska kretanja u SR Srbiji i mere za rešavanje problema«, *Stanovništvo*, nr. 3—4. 1975 dhe 1—2, 1976, fq. 28—29 (nëvizoi H. I.) (studimi është hartuar për nevojat e Entit të Planifikimit Shoqëror të RS të Serbisë).

⁴⁶ *Rezolucija o planiranju porodice*, Savezna skupština, Beograd, 25. aprila 1969 (Ac nr. 1185). Rezoluta nuk është proklamuar për qëllime demografike, por për shkaqe humanitare me synim që të përmirësohet pozita dhe shëndeti i femrës, si dhe pozita e brezeve të ardhshëm. Alineja e parë e Rezolutës thotë: »Realizimi i mundësive të prindërve që vetë të përcaktojnë numrin e fëmijëve dhe intervalin midis lindjeve është një ndër të drejtat dhe obligimet elementare njerëzore«.

ndërkombëtare mbi të drejtat e njeriut. Në bazë të të ashtuquajturës proklamatë e shefave të shteteve, që e nënshkruan edhe shumë burra të shteteve, ndër të cilët edhe kryetari Tito, në vitin 1966 sekretari i përgjithshëm i OKB U Tante proklamoi të drejtën e njeriut që lirisht të vendosë për lindjen e fëmijëve dhe intervalin midis lindjeve si një nga të drejtat elementare njerëzore.⁴⁷ Kjo e drejtë më vonë do të hyjë në *Rezolutën mbi të Drejtat e Njeriut* në Teheran në vitin 1968, si dhe në kushetuta të shumë vendeve të botës.

Jugosllavia si vend socialist dhe vetëqeverisës deri në vitin 1967 nuk ka pranuar të bëhet anëtare e Federatës Ndërkombëtare për Planifikimin e Familjes, derisa në Statutin e saj, me kërkesat e pjesës progresive të botës, nuk janë ndryshuar nenet me përmbajtje kryesisht neomaltuziane, edhe pse iniciativa për anëtarësimin e saj në këtë asociacion ishte dhënë qysh në vitin 1957; vetëm pas ndryshimeve të bëra në këto nene, Pleqësia Federative e Planifikimit të Familjes të Jugosllavisë bëhet anëtare e organizatës së përmendur.⁴⁸

Gjatë viteve të 60-ta dhe të 70-ta të shekullit XX në shumë tubime shkencore, kongrese dhe konferenca mbi popullsinë me karakter ndërkombëtar, janë shtruar edhe çështjet e natalitetit e të fertilitetit të lartë dhe të ulët, përkatësisht të rritjes së lartë dhe të ulët të popullsisë dhe u paraqitën qëndrime të ndryshme mbi rrugët e zgjidhjes së tyre. »Sipas qëndrimeve më shpesh të përfaqësuara, rritja e shpejtë e popullsisë është e lidhur ngushtë me zhvillimin shoqëror dhe ekonomik dhe rritje mesatare të popullsisë është e mundur të arrihet vetëm me intensifikimin e zhvillimit, të rritjes së arsimit, me nivelin e lartë të standardit jetësor, me ndryshimet e shpejta shoqërore, me marrëdhëniet e drejta ekonomike në botë, me raportet e barabarata në familje etj. Zgjidhja e problemit të popullsisë është e mundshme vetëm në kuadër të zhvillimit shoqëro-ekonomik dhe se asfarë zgjedhjeje e pavarur e tij, p.sh. e ashtuquajtura »zgjidhja demografike«, nuk do të sjellë rezultate të dëshiruara.«⁴⁹

Pikëpamja se proceset dhe ndryshimet demografike janë fuqimisht të kushtëzuara nga zhvillimi shoqëro-ekonomik, i cili i ndryshon edhe të gjitha determinantet e tjera të sjelljes në riprodhim, e hasim edhe në *Planin Botëror të Aksionit* në fushën e popullsisë si dokument

⁴⁷ Sipas: N. Petrić, *Pravo čoveka da slobodno odlučuje o rađanju dece u SFRJ* (Povodom međunarodne godine žena — OUN, 1975), Beograd 1976, fq. 27.

⁴⁸ N. Petrić, *Po aty*, fq. 23, 61.

⁴⁹ Grup autorësh, *Fertilitet stanovništva i planiranje porođice u Jugoslaviji*, CDI, IDN, Beograd 1980, fq. 8.

themelor të Konferencës III mbi Popullsinë (Bukuresht, 1974). Edhe pse në këtë Konferencë u paraqitën mospajtime të ndryshme, në Planin e Aksionit politika populllative u shtrua vetëm në kontekst të politikës së zhvillimit shoqëroro-ekonomik, duke i respektuar efektet indirekte të ndikimit të këtij zhvillimi në procesin e përtëritjes së popullsisë dhe duke pasur parasysh konsideratat humane në kuadër të humanizimit të raporteve midis gjinive dhe të raporteve të përgjithshme njerëzore. Si faktorë vendimtarë në zvogëlimin e fertilitetit, në dokumentin e përmendur shtrohet çështja e emancipimit social, ngritja e standardit jetësor dhe shoqëror të popullsisë, mbrojtja e nënave dhe e fëmijëve, zvogëlimi i mortalitetit dhe sidomos i mortalitetit të foshnjave dhe të fëmijëve të vegjël, zgjerimi i kushteve urbane të jetës në rajonet fshatare etj. Plani Botëror i Aksionit edhe pse sugjeron se politika populllative është e drejtë sovraane e çdo vendi dhe populli, prapëseprapë si parime të përbashkëta i thekson qëndrimet humanitare dhe lirinë e vendosjes për numrin e fëmijëve dhe intervalin midis lindjeve si të drejtë elementare njerëzore të individit dhe të çiftëve bashkëshortorë.⁵⁰

Në kuadër të humanizimit të raporteve midis gjinive, të mbrojtjes së shëndetit dhe përpjekjeve që individi, çiftët bashkëshortorë, familja dhe popullsia të mbizotërojnë mbi riprodhimin e vet, planifikimi i familjes sot nga aspekti shkencor, human dhe interesi i gjerë shoqëror konsiderohet i pranueshëm dhe qëllim i dëshirueshëm; është fjala për synimet që çdo fëmijë i lindur të jetë edhe i dëshiruar, por planifikimi i familjes »nuk nënkupton përpjekjen për më shumë ose më pak fëmijë, por përpjekjen për ta mbizotëruar edhe riprodhimin biologjik«.⁵¹ Tendencës drejt »orientimit« dhe »centralizimit« të materies kaq të ndërlikuar dhe inti-

⁵⁰ Plani Botëror i Aksionit në fushën e popullsisë u botua në shumë gjuhë botërore; në gjuhën serbokroate u publikua në *Bilten Odbora za Svetsku godinu stanovništva*, nr. 3, Beograd 1975, fq. 61 — 116 dhe në *Stanovništvo*, nr. 3 — 4, 1973 dhe 1 — 2, 1974, Beograd, fq. 227 — 243.

⁵¹ D. Breznik, »Demografska kretanja u SR Srbiji i mere za rešavanje problema«, *Stanovništvo*, nr. 3 — 4, 1975 dhe 1 — 2, 1976, fq. 29 (nënvizoi H. I.).

Duke përfaqësuar këtë qëndrim, aktivistja e dalluar e FAG-ut dhe krijuesja e angazhuar për përmirësimin e pozitës së tërësishme të femrës në familje dhe shoqëri, Vida Tomshiq thekson: »Planifikimi i familjes nuk ka për qëllim kuantitetin, e as nuk përpiqet për më pak ose për më shumë fëmijë. Planifikimi i familjes kupton ndryshimin dhe kualitetin e marrëdhënieve njerëzore në riprodhim biologjik.

Mundësia më e madhe ose më e vogël e mjeteve për planifikimin e familjeve nuk krijon motivacione për kufizimin e lindjeve. Motivimi për këtë krijohet nga kushtet e përgjithshme shoqërore. Kur nga këto kushte krijohet motivimi për më pak

me dhe krijimit të paradispozitave psikologjike e të vetëdijes në kuptim të përqafimit të qëndrimeve mbi ri-prodhimin e popullsisë, duhet t'i paraprijë krijimi i kushteve të caktuara sociale, materiale, arsimore, shëndetësore etj. Elementet e vetëdijes, të cilat në procesin e lindjes dhe në rrjedhat demografike në përgjithësi manifestohen përmes nevojave, aspiratave, dëshirave, qëllimeve dhe interesave, motivacioneve, sjelljeve, sigurisë sociale, vlerave, qëndrimeve ndaj jetës seksuale etj., janë produkt i kushteve të përmendura jetësore. *Vetë pozita ekonomike, sociale dhe arsimore e individit, familjes dhe grupit të caktuar shoqëror përcakton normat shoqërore-demografike të sjelljes riprodhuese të popullatës; dëshira të lindura për pasardhës, përkatësisht, për numër më të vogël apo më të madh të fëmijëve nuk ka, por ato krijohen gjatë ciklit jetësor.* Vetëdija mbi natalitetin e ulët dhe familjen e vogël nuk mund të arrihet me përhapjen e propagandës në favor të zvogëlimit të tyre, duke zbatuar metodat dhe mjetet »artificiale« për rregullimin e lindjes dhe duke theksuar efektet negative të shkallës së lartë të natalitetit, e cila relativizon rezultatet e zhvillimit shoqëro-ekonomik. Por edhe kjo nuk do të thotë se popullatës nuk duhet t'u ofrohen njohuri mbi mundësitë e kontrollit të lindjes për ata çiftë bashkëshortorë të cilët këtë e dëshi-

ose më shumë fëmijë — aksioni shoqëror për planifikimin e familjes mund të ndikojë dukshëm në humanizimin e raporteve, në konsumimin më të vogël ekstensiv të shëndetit dhe të jetës së nënës dhe të fëmijës, në jetën e lumtur të fëmijëve të dëshiruar, pra ky aksion mund ta zbulojë konservativitetin dhe johumanitetin në marrëdhëniet ekzistuese shoqërore. Prandaj, ky aksion është pjesë përbërëse e përpjekjeve për marrëdhënie humane socialiste« (V. Tomšić, »Planiranje porodice i populaciona politika«, në librin *Izgradnja društvenih stavova o populacionoj politici u Jugoslaviji*, Savezna konferencija SSRNJ i Savet za planiranje porodice u Jugoslaviji, Beograd 1975, fq. 583).

Po këtë mendim e mbron autorja e njohur e punimeve për të drejtat e njeriut që lirisht të vendos për lindjen e fëmijëve dhe aktivistja e udhëheqësja në Pleqësinë Federative për Planifikimin e Familjes në Jugosllavi, Nevenka Petrić, e cila nënvizon:

»Në Jugosllavi nuk nisemi nga numri ideal mbi madhësinë e familjes. Si qëllim i drejtpërdrejtë dhe ideal vleror janë pranuar raportet e caktuara në shoqëri, në familje, veçanërisht raportet humane midis meshkujve dhe femrave dhe krejt kjo bazohet në të drejtat vetëqeverisëse të prodhuesve në punën e bashkuar. Në vetë konceptin e prindërisë së lirë dhe përgjegjëse zgjidhet konflikti, i cili, në të vërtetë, vetëm duket kështu (nuk ekziston), midis realizimit të të drejtave të njerëzve për vendosjen e lirë mbi lidhjen e fëmijëve dhe mundësie të ndikimit të shoqërisë në lëvizjet demografike« (N. Petrić, »Društveno-politički aspekti planiranja porodice u Jugoslaviji«, në studimin *Fertilitet stanovništva i planiranje porodice u Jugoslaviji*, fe, 150, nënvizoi H. I.).

rojnë, mirëpo edhe kjo, në anën tjetër, nuk mund t'i jap askujt të drejtë që arbitrarisht të interevenojë në këtë sferë jashtë interesit të vërtetë të individëve si aktorë të drejtpërdrejtë të riprodhimit.⁵²

Elementet e përmendura të vetëdijes dhe normat etike sa i përket martesës, familjes dhe lindjes, as nuk krijohen e as nuk ndryshohen nga »kontrolli« i lindjes dhe planifikimi i familjes përmes zbatimit të këtyre apo atyre mjeteve të dhunës, por vetëm me ndryshimin e sistemit të gjerë socialo-ekonomik. Variablet e vetëdijes, përkatësisht, pikëpamjet dhe sjelljet ndaj riprodhimit njerëzor, ashtu siç krijohen në sistemin e caktuar socialo-ekonomik, gjithashtu edhe transformohen nga modernizimi i këtij sistemi. Vetëm mbi bazën e një sistemi të tillë të ndryshuar krijohen pikëpamjet dhe normat e reja sociale mbi martesën dhe kohën e hyrjes në të, numrin e fëmijëve dhe intervalin kohor midis lindjeve dhe mbi madhësinë e familjes, ndërsa përqafimi dhe zbatimi i kontrollit të lindjes në martesë bëhet »stil« i jetës.⁵³

Në sferën më intime dhe më të decentralizuar shoqërore të jetës së njeriut, çfarë është riprodhimi i tij, nuk mund të ndikohet me masa dhe mjete jashtëzhvillimore dhe se problemet shoqëro-ekonomike nuk mund të zgjidhen përmes »rrugëve demografike«.⁵⁴ Në historinë demografike nuk është shënuar deri tash se

⁵² »Njohja e mënyrave dhe e motiveve të riprodhimit të popullsisë nuk jep të drejtë që arbitrarisht të intervenojmë në këtë proces, jashtë interesave reale të të gjithë pjesëmarrësve në këtë proces. Pikërisht ky interes i vërtetë i pjesëmarrësve në riprodhim është ai i cili vendos për nivelin e riprodhimit, por edhe i cili manifestohet vetëm përmes vendimit të individit mbi nivelin e riprodhimit. Pra, me të gjitha masat e përmendura e masat e tjera, ne realizojmë pozitën më të mirë sociale të individit në shoqëri e jo këtë apo atë politikë popullore« (D. Đozić, »Mogućnosti zasnivanja populacione politike«, *Sociologija*, nr. 3, Beograd 1985, fq. 385).

⁵³ Për humanizimin e raporteve midis gjinive, prindërisë së lirë dhe përgjegjëse dhe për realizimin e politikës popullore si pjesë përbërëse të politikës së gjerë shoqëro-politike, supozimet dhe qëllimet me rëndësi të gjerë shoqërore, sipas V. Tomshicit janë: zhvillimi i shpejtë i forcave prodhuese, përparimi i marrëdhënieve prodhuese, barabarësia e plotë e femrës përmes pjesëmarrjes në prodhim dhe qeverisje, marrëdhëniet e reja martesore dhe familjare (pavarësia ekonomike dhe shoqërore e anëtarëve të familjes), raportet e reja në shoqëri, të cilat do të ndikojnë vendosmërisht në politikën sociale dhe në zhvillimin e shërbimeve të posaçme shoqërore etj. (V. Tomšić, *Po aty*, fq. 587).

⁵⁴ Përveç pikëpamjeve të përmendura të prof. Breznikut dhe të hulumtuesve në Qendrën për Kërkime Demografike të Institutit të Shkencave Shoqërore të Beogradit, qëndrimin se problemet shoqëro-ekonomike nuk zgjidhen përmes rrugëve demografike, e përfaqësojnë edhe shumë demografë të shquar të vendit tonë. Kështu prof. Grebo thekson: »Me rastin e për-

planifikimi i familjes jashtë kontekstit të zhvillimit ka kushtëzuar prosperitetin ekonomik dhe social të një vendi apo të një populli, por ka ndodhur vetëm e kundërta: transformimi i gjerë ekonomik dhe shoqëror ka përcaktuar qëndrimet përkatëse të individit dhe të çiftëve bashkëshortorë, të cilët në rrafshin e riprodhimit dhe të politikës demografike kanë dhënë rezultate të dëshiruara.⁵⁵ Në përtëritjen e popullsisë mund të ndikohet vetëm në mënyrë indirekte, përmes krijimit të kushteve shoqëro-ekonomike të jetës dhe masave të politikës sociale, ekonomike, shëndetësore, arsimore dhe të politikave të tjera zhvillimore. Ndërmarrja e masave të drejtpërdrejta nuk është e lejueshme as në pikëpamje shkencore, as shoqërore e as humanitare dhe intervenimi i shoqërisë nuk mund të shndërrohet në manipulim burokratik në këtë lëmë kaq delikat; një qasje e tillë nuk përkon me natyrën e njeriut, ndjenjat dhe arsyen e tij. Shoqria me institucionet e saja mund të ndërtojë në mënyrë të drejtpërdrejtë dhe të llogaritë në sukses të masave të ndërmarra vetëm nëse individët dhe opinioni i gjerë këtë e pranojnë, siç është rasti p.sh. me përmirësimin e gjendjes shëndetësore të popullit (vaksionimi i obligueshëm i popullsisë me qëllim që të pengohen apo të eliminohen sëmundjet infektive e të tjera), pastaj me shkollimin e obligueshëm fillor etj. Shembull tipik për mësim për mospësuksin e politikës popullore dhe implikimet politike lidhur me këtë,

caktimit të masave të politikës demografike duhet patjetër të ekzistojë vetëdija dhe njohuria e qartë se problemet shoqërore nuk mund të zgjidhen përmes rrugës demografike, por me zhvillim ekonomik dhe social, si dhe me zhvillim të përhershëm të marrëdhënieve socialiste vetëqeverisëse» (Z. Grebo, *Covjek, radanje i društvo*, Svjetlost, Sarajevo 1975, fq. 266). Edhe demografi dhe profesori i shquar suedez E. Hofsten, lidhur me këtë, thekson se »zhvillimi shoqëror dhe ekonomik është parakusht i domosdoshëm për rënien e shpejtë të numrit të lindjeve në vendet të cilat sot i karakterizon rritja e shpejtë e popullsisë» (E. Hofsten, »Spor oko planiranja porodice«, *Ekonomiska misao* nr. 3, Beograd 1974, fq. 111).

⁵⁵ Në zvogëlimin e shkallës së natalitetit prej 34 promila në vitin 1947 në 17 promila në vitin 1957, duke zbatuar politikën restriktive popullore përmes liberalizimit të abortimeve, kontracepcionit dhe sterilizimit për shkaqe eugjenike (Ligji mbi mbrojtjen eugjenike, i nxjerrë më 1948), më së shumti ka arrihur Japonia. Mirëpo, këto përpjekje të shoqërisë japoneze kanë dhënë rezultate pikërisht për atë se Japonia qysh atëherë ishte vend i industrializuar dhe mjaft i urbanizuar (me më së 65% të popullsisë urbane) dhe i zhvilluar në pikëpamje kulturore dhe shëndetësore; në hapësirë edhe ashtu të ngushtë (372.000 km²) në këtë vend sot jetojnë rreth 120 milionë banorë, me dendësi prej 320 banorësh në 1 km² dhe nuk shtrohet çështja e ekzistencës së popullatës.

është India.⁵⁶ Në këtë vend u ndërmorën aktivitete të gjera në sferën e »kontrollit« të lindjes, por me këtë politikë jo vetëm që u cenuan të drejtat dhe liritë elementare njerëzore, por edhe rezultatet ishin shumë modeste: nataliteti edhe më tutje mbeti në nivel mbi 40 promila. Për këtë arsye, ithtarët e flakët të dikurshëm të zgjidhjes së problemeve shoqëro-ekonomike përmes frenimit të »eksplosionit demografik« e ndërruan mendimin dhe në Konferencën e Tretë Botërore mbi Popullsinë në Bukuresht më 1974 u angazhuan që problemet populative të zgjidhen vetëm në kuadër të planeve të zhvillimit intensiv shoqëro-ekonomik.⁵⁷

Cenimi i lirive dhe i të drejtave nuk jep rezultate, natyrisht, as në drejtim të kundërt — në rritjen e natalitetit, por mund të jetë vetëm kontraproduktiv. Zbatimi i masave stimulative, nxjerrja e dekreteve, ndalimi i abortimeve dhe përdorimi i mjeteve kontraceptive në gjysmën e dytë të viteve të 60-ta e më vonë, siç është e njohur, nuk kanë dhënë rezultate afatgjate në Rumani, Bullgari, Hungari, Çekoslovakia etj.⁵⁸ Shkalla e natalitetit nuk ka mundur të mbahet në nivel të lartë për një kohë të gjatë, përkundër dëshirave dhe përpjekjeve, të lidhura për politikën populative të tipit, ekspansionist dhe fashist, as në Itali midis dy luftërave.⁵⁹ Pse poli-

⁵⁶ Në këtë vend (në 560.000 fshatra), qysh në fillim të viteve të 50-ta, u ndërmor një fushatë e gjerë e planifikimit të familjes përmes pengimit të mbarësimeve dhe lindjeve. Për këtë qëllim u organizuan 9.000 klinika të cilat gratis distribuuan mjete kundër mbarsimeve dhe 138 klinika për sterilizim gratis. Prej vitit 1956 sterilizimi me vullnet u bë në rreth 5 milionë njerëz dhe u realizuan rreth 6 milionë abortime në vit (D. Valentej, »Problemi stanovništva nedovoljno razvijenih zemalja i kritika »demografskog« puta njihovih rešenja«, *Stanovništvo*, nr. 2—3, Beograd 1965, fq. 105; B. L. Raina, »Population Policy in India«, *IUSP Konferenca*, London 1969; sipas A. W. — Baletić, *Po aty*, fq. 413 — 415.

⁵⁷ J. D. Rockefeller 3rd, »Population Growth: The Role of Developed World«, *Lecture Series on Population*, International Union for the Scientific Study of Population, Bucharest 1974; sipas A. W. — Baletić, *Po aty*, fq. 67.

⁵⁸ Në këto vende nataliteti sillej kështu: në Rumani: më 1966 14,3, më 1967 27,1 (rritje), më 1972 18,0 dhe më 1981 18,0 promila (rënie); në Bullgari: më 1967 16,2, më 1973 16,3 (rritje) dhe më 1981 14,1 promil (rënie); në Hungari: më 1965 13,0, më 1967 14,5, më 1976 17,5 (rritje), më 1973 15,0 dhe më 1981 13,3 promila (rënie); në Çekoslovakia: më 1967 15,1, më 1976 19,2, më 1973 18,8 (rritje) dhe më 1981 15,5 promila (rënie). Në Hungari dhe Çekoslovakia shkalla e natalitetit tanimë është kthyer në nivelin që ishte para masave të ndërmarra.

⁵⁹ Në periudhën 1921—1923 shkalla e natalitetit në këtë vend arriti në 29,1 promil (si më e larta), por pas kësaj kohe përsëri tregoi tendencën e zvogëlimit: në periudhën 1926—1930 ishte 26,7 dhe në periudhën 1931—1935 bie në 23,8 promila (*Le mouvement naturel de la population dans le monde de 1906 à 1936*, Institut national d'émographiques, Paris 1954, fq. 74).

tika populative në sferën e zvogëlimit të natalitetit dhe rezultate në Japoni, u bë fjalë më parë.

Meqenëse numri më i madh i fëmijëve lind në martesë (në Jugosllavi p.sh. më se 92%),⁶⁰ *martesa dhe familja janë suazë themelore e riprodhimit të popullsisë*. Prandaj, shkalla e përgjithshme e natalitetit dhe shkallët specifike të fertilitetit të popullatës femërore janë nën ndikim të fuqishëm të strukturës dhe të variablave martesore: përqindja e të pamartuarve dhe e të pamartuarave dhe e të shkurorëzuarve e të shkurorizuarave në Jugosllavi është jo vetëm mjaft e madhe, por edhe në rritje të vazhdueshme. Sipas regjistrimit të vitit 1971 në grupin e popullsisë 15—59 vjet pjesëmarrja e të pamartuarve ishte 34,7% dhe e të pamartuarave 25,6%, ndërsa përqindja e meshkujve të shkurorëzuar ishte 1,07% dhe e femrave të shkurorëzuara 2,60% të moshës 15—59 vjet; numri i meshkujve të shkurorëzuar ishte 80.102, kurse i femrave 189.515.⁶¹ Nga 182.704 martesë të shkurorëzuara në Jugosllavi në vitin 1970, 20.473 martesë janë shkurorëzuar (11,2%). Sipas kombësisë së grave, numri më i madh i shkurorëzimeve u takonte serbëve (9.028), kroatëve (5.223), sllovenëve (1.828) dhe jugosllavëve (1.279).⁶²

Duke pasur parasysh faktet e përmendura, me qëllim që të rehabilitohet riprodhimi atje ku konsiderohet se ai zhvillohet në vëllim të ngushtuar, shtrohet pyetja: a është normale dhe e lejueshme që shoqëria me institucionet dhe masat e saja t'i detyrojë të gjitha femrat të martohen (pra, ta ndërprejnë celibatin), në një anë, dhe ta pengojë shkurorëzimin, i cili, përveç tjerash, shprehet në mënyrë patologjike te gruaja, burri, fëmijët, familja dhe vetë shoqëria, në anën tjetër? Po të kishte pasur shoqëria sukses në këtë drejtim, jo vetëm që do të zvogëloheshin ose së paku të zbuteshin problemet e patologjisë familjare, por edhe nataliteti do të ishte rritur. Mirëpo, deri tash nuk është e njohur se një shoqëri prognosive i ka detyruar individët të martohen dhe çiftat bashkëshortorë të lindin fëmijë (nëse lindja është fiziologjikisht e mundshme) ose ta pengojë shkurorëzimin duke ashpërsuar masat përmes legjislacionit. Shoqëria, duke përfshirë edhe shoqërinë tonë socialiste vetëqeverisëse, këtë materie ua ka lënë në dispozicion vetë

⁶⁰ D. Breznik, *Demografija. Analiza, metodi i modeli*, CDI, IDN, Beograd 1977, fq. 455.

⁶¹ M. Sentić, »Struktura prema bračnom stanju«, në studimin *Razvitak stanovništva Jugoslavije u posleratnom periodu*, CDI, IDN, Beograd 1974, fq. 132 — 133.

⁶² M. Sentić, »Nupcijalitët i divorcijalitët stanovništva različitih nacionalnosti«, në studimin *Demografska kretanja i karakteristike stanovništva Jugoslavije prema nacionalnoj pripadnosti*, CDI, IDN, Beograd 1978, fq. 51 — 56.

individëve dhe çiftave bashkëshortorë që lirisht të vendosin, duke konsideruar se këto janë probleme të tyre personale.

Përveç stabilitetit të martesave dhe të familjeve, për nivelin e natalitetit dhe të fertilitetit në një popullatë, *rëndësi të veçantë ka fshati si formë e popullimit, natyrisht fshati i cili nuk është gjendur nën çrregullime të fuqishme të strukturave bazë demografike dhe të »thyerjes« demografike.* Prandaj, nëse një shoqëri dëshiron të ndërmarrë diçka në drejtim të ruajtjes së forcës së saj vitale, duhet ta ruajë dhe ta zhvillojë fshatin, gjë që e pranon tërë popullsia rurale, e cila, shpeshherë, edhe dominon numerikisht. Shoqëria jugosllave, me mekanizmat e saja, sikur e la herët pas dore fshatin, gjë që në shumë terriore tonat bëri të shkaktohej rënia e natalitetit dhe shtimi negativ natyror e shpopullimi i theksuar, ndërsa në një të ardhshme shumë të afërt, në një numër të mirë të fshatrave të Jugosllavisë, do të ndodhë të shuhet edhe jeta.⁶³

Kur është fjala për politikën populllative, nuk ka arsye që të mos pranohet mendimi i prof. Breznikut, njërit ndër demografët më të shquar të vendit tonë e më gjerë (drejtor shumëvjeçar i Qendrës së Kërkimeve Demografike në Beograd), i cili nënvizon: »Te nxjerrja dhe realizimi i masave të politikës populllative, bashkësia shoqërore duhet patjetër t'i respektojë të drejtat elementare njerëzore, ku edhe e drejta e individëve dhe e bashkëshortëve që vetë të përcaktojnë se çfarë numri të fëmijëve do të kenë, hyn në radhën e të drejtave elementare njerëzore. Shtrohet pyetja: si duhet të shikohet paraqitja e konflikteve, që shkaktohen kur realizimi i të drejtave mbi lindjen e lirë nuk është në pajtim me interesat shoqërore (fertiliteti shumë i ulët me tendencë shpopullzuese ose fertiliteti shumë i lartë me pasojë të dëmshme në shëndetin e popullsisë femërore, por edhe të fëmijëve etj.). Sipas mendimit tonë, *nuk vijnë në konsiderim kurrfarë masash të drejtpërdrejta të bashkësisë shoqërore në këtë sferë, por është e domosdoshme që bashkësia shoqërore në një mënyrë tjetër (me masa të politikës sociale dhe ekonomike, me edukim, me*

⁶³ Nga gjithsej 27.500 fshatra, sa i ka Jugosllavia, në rreth 20.000 sosh ka rënë numri i popullsisë, ndërsa së shpejti në rreth 10.000 fshatra do të shuhet jeta dhe do të mbesin vetëm si nocione gjeografike (S. Suvar, *Između zaseoka i megalopolisa*, Centar za sociologiju sela, Zagreb 1973, fq. 186 — 187; V. Puljiz, »Teze o socijalnim promjenama i agrarnom razvoju«, në librin *Problemi socijalističkog razvoja poljoprivrede i sela*, Izd. Centar Komunist i Jugoslovenski centar za teoriju i praksu samoupravljanja »E. Kardelj«, Beograd — Ljubljana, 1983, fq. 583; V. Cvjetičanin, S. Livada, V. Puljiz, D. Stefanović, »Ruralna sociologija i razvoj poljoprivrede«, në librin e përmendur, fq. 608).

aktivitet të shërbimeve shëndetësore, me mbrojtje të fëmijëve e të nënave etj.), të ndikojë që zhvillimi i popullsisë të shkojë në atë drejtim i cili është në pajtim me interesat shoqërore».⁶⁴

Sot ekziston pajtueshmëri e plotë se duhet të bëhen përpjekje të mëdha që të zvogëlohet mortaliteti i popullsisë të të gjitha grup-moshat e të dy gjinive atje ku ai është ende i lartë. Ky është qëllim përgjithësisht i dëshiruar i shkencës së mjekësisë dhe i tërë gjinisë njerëzore, pa marrë parasysh përkatësinë raciale, nacionale, apo fetare. Te shqiptarët duhet insistuar që mortaliteti i foshnjëve, si indikator shumë i rëndësishëm i nivelit të natalitetit, të zvogëlohet sa më shumë që është e mundur, sepse në shumë territore që i banojnë ata është ende mjaft i lartë, mbi 70 promila mesatarisht në vit në fillim të viteve të 80-ta, por ka rajone fshatare dhe komuna të Kosovës ku ky mortalitet është edhe mbi 100 promila.⁶⁵ Prandaj, kur të kihet parasysh fakti se mortaliteti i foshnjëve në disa vende ka rënë në nivelin prej 10 deri 12 promila dhe në Slloveni, Kroaci, Vojvodinë etj. sillet rreth 15 promila, ky mortalitet te popullsia e Kosovës dhe te popullsia shqiptare në Jugosllavi, si në pikëpamje relative ashtu edhe në pikëpamje absolute, vlerësohet si shumë e lartë dhe si i tillë paraqet një problem të madh shëndetësor, social dhe human dhe njëkohësisht faktor të shkallës së lartë të natalitetit. Ende te kjo popullatë një numër i madh i lindjeve realizohet jashtë themelatave shëndetësore dhe

⁶⁴ D. Breznik, »Demografska kretanja u SR Srbiji i mere za rešavanje problema«, *Stanovništvo*, nr. 3—4, 1975 dhe 1—2, 1976, fq. 29.

Duke folur për dallimet në nivelin e fertilitetit të popullsisë së Jugosllavisë sipas nacionaliteteve, drejtori i Qendrës për Kërkime Demografike të Institutit të Shkencave Shoqërore të Beogradit, prof. Brezniku e thekson edhe këtë: »Jam kundërshtar i disa deklaratave — që popullsia e kombësisë me fertilitet të lartë duhet ta zvogëlojë fertilitetin. Mendoj se një shoqëri mund të ketë qëndrime të përbashkëta, por edhe të ndryshme rreth nivelit të riprodhimit, varësisht nga kushtet që ekzistojnë në disa territore. Megjithëse, edhe pos kësaj, disa qëndrime mund të jenë të përbashkëta, p.sh., që zhvillimi demografik të jetë në pajtim me zhvillimin socialo-ekonomik, pastaj atë që e ka proklamuar Kushtetuta jonë, atë në nivel të të drejtave të individit, të njeriut — që njeriu lirisht të vendosë për lindjen e fëmijëve, me kusht që kjo të mos jetë në dëm të shëndetit. Në të ardhshmen, mendoj se — në instancë të fundit edhe planet dhe konceptcionet tona për këtë flasin — priret që niveli më i barabartë (ekonomik dhe social) të ndikojë në zvogëlimin e dallimeve sa i përket fertilitetit« (Diskutimi në Qendrën Marksiste të KQ të LK të Serbisë në temën »Demografsko izučavanje nacionalnosti«, *Marksistička misao*, nr. 3, Beograd 1979, fq. 171—172, (nënvizoi H. I.).

⁶⁵ *Komunat e KSA të Kosovës më 1982*, Enti Krahinor i Statistikës, Prishtinë, 1983, fq. 34.

pa ndihmë profesionale (më 1980 në Kosovë p.sh. 47,0%) dhe e ulët është përqindja e të shëruarve para vdekjes (në Kosovë në vitin 1980 61,6%).⁶⁶ Zvogëlimi i mortalitetit të foshnjeve dhe të fëmijëve të vegjël, rritja e numrit të lindjeve dhe shërimi në institucionet shëndetësore etj. mund të arrihet me zgjerimin e shërbimeve shëndetësore (ngritja e ambulancave, stacionarëve, spitaleve etj.) dhe me përmirësimin e kushteve socialo-materiale të popullatës (ushqimi, banimi, veshëmbathja, mbrojtja e fëmijëve dhe e nënave etj.), sidomos të popullatës fshatare, sepse pikërisht atje gjendja nuk është e kënaqshme, por, në anën tjetër, duhet gjithashtu të bëhen përpjekje që me aktivitete sistematike shëndetësore, edukative dhe arsimore të eliminohen zakonet klasike sa i përket kujdesjes ndaj foshnjeve, të sëmurëve, ushqimit të tyre etj., siç është vepruar menjëherë pas luftës në kuadër të kurseve të ndryshme, por pak apo shumë të organizuar në mënyrë fushate. Në këtë mënyrë do të ngrihet vetëdija për ruajtjen e shëndetit, për shërim dhe lindje në organizata shëndetësore dhe për vlerësimin e drejtë të jetës në përgjithësi, e krejt kjo së bashku do të ketë efekte të mëdha në zvogëlimin e natalitetit.

V

Eksperienca e zhvillimit demografik të vendeve të zhvilluara, të cilat e kanë kaluar transicionin demografik, tregon se ligjësitë e zhvillimit të popullsisë nuk janë të përhershme, por varen nga ndryshimi i kushteve shoqërore në kohë dhe hapësirë. Historia demografike e vendeve sot të zhvilluara dhe prosperiteti i tyre ekonomik dhe shoqëror i demantuan në themel pikëpamjet pesimiste të Maltusit e të maltuzianizmit, të neomaltuzianizmit të hershëm dhe bashkëkohor lidhur me martesën, familjen dhe lindjen dhe në instincë të fundit me rritjen e numrit të popullsisë. Para gati një shekulli e gjysmë p.sh. *rënia e shkallës së natalitetit në vendet e zhvilluara të Evropës Perëndimore pasoi jo me zgjerimin e zbatimit të mjeteve kontrceptive, por pikërisht me ndryshimet radikale të kushteve jetësore, të cilat fuqimisht i ndryshuan normat e sjelljes riproduktive. Identike është situata edhe me territoret dhe shtresat e zhvilluara të popullsisë në Jugosllavi, në të cilat krijesat e revolucionit industrial depërtuan më herët, ku na-*

⁶⁶ Vjetari Statistikor i KSA të Kosovës VIII, Enti Krahinor i Statistikës, Prishtinë 1983, fq. 34; Razvoj Jugoslavije 1947-1981, Savezni zavod za statistiku dhe Savezni zavod za društveno planiranje, Beograd, maj 1982, fq. 205.

taliteti nisi spontanisht të binte qysh nga fundi i shekullit XIX dhe fillimi i shekullit XX, pra pa zbatimin e ndonjë politike popullative. Është e njëjtë gjendja edhe me zvogëlimin e natalitetit e të fertilitetit të popullsisë së Kosovës, të popullsisë shqiptare në Jugosllavi, të popullsisë së Shqipërisë, të popullsisë së kombësisë muslimane në vendin tonë etj., vetëm shkallët e tyre duhet të vështrohen të diferencuara sipas karakteristikave regjionale, sociale, profesionale, arsimore etj.; popullata e Shqipërisë diçka më herët ka hyrë në procesin e transicionit demografik edhe në sferë të mortalitetit edhe në lëmë të natalitetit.⁶⁷ Shkallën e lartë të natalitetit të tërësia e popullatës shqiptare, por me tendencë gjithnjë të rënies, duhet të shikohet edhe përmes faktit se menjëherë pas Luftës së Dytë ishte në nivel shumë të lartë (rreth 45 promila).

Transicioni demografik në sferën e natalitetit dhe të variablave të tjera demografike të popullata shqiptare, nuk ka dyshim se po vazhdon intensivisht, por duhet të kishin konsiderata edhe ndaj vetë karakterit të ndërlikuar të proceseve demografike dhe të retardacionit të tyre dhe veçanërisht ndaj natalitetit si dukuri afatgjate dhe shumëdimensionale. Në frymën e formulimeve të Vogellnikut se «në demografi vitet konsiderohen si decenie, ndërsa deceniet si shekuj»,⁶⁸ transformimet e arritura dhe ato aktuale shoqëro-ekonomike nuk mundën njikohësisht ta ndryshojnë riprodhimin e popullsisë dhe tërë kompleksin demografik dhe, u mor vesh edhe atë social, sepse këto procese sipas natyrës së tyre të ndërlikuar, nuk janë të automatizuara.⁶⁹ Rezultatet tanimë të arritura dhe ato që do të realizohen në lëmin e punësisë, të arsimit, të emancipimit kulturor dhe ekonomik të femrës, zgjerimi i strukturave dhe i krijesave kualitative të urbanizimit dhe të sistemeve infrastrukturale, rënia e mortalitetit të foshnjëve dhe e fëmijëve të vegjël përmes mbrojtjes shëndetësore të popullsisë etj. të popullata shqiptare do kenë efekte të mëdha në drejtim të zvogëlimit të natalitetit. Gjeneratat të cilat tashmë kanë hyrë ose së shpejti do të hyjnë në periudhën fertile të jetës, nuk ka dyshim se do të krijojnë pikëpamje krejtësisht të tjera mbi lindjen, jetën dhe vdekjen. Në rrethana të tilla domosdo fuqimi-

⁶⁷ A. Sauvy, «La population de l'Albanie en transition», *Population*, No 1, Institut national d'études démographiques, Paris 1976, fq. 193 — 195.

⁶⁸ D. Vogellnik, «Slovenski demografski trenutek: 1750—2000», *Ekonomika revija*, št. 3 — 4, Ljubljana 1982, fq. 541.

⁶⁹ «Madje edhe po të zvogëlohej shpejt numri i lindjeve në një grua deri te numri i cili është i nevojshëm për riprodhim, ende do të ekzistojë një periudhë e gjatë e rritjes së shpejtë të popullsisë — p.sh. 50 deri 75 vjet» (P. Hofsten, *Popaty*, fq. 109).

sht do të rritet vetëdija mbi planifikimin e madhësisë së familjes dhe përqaftimin e kontrollit të lindjes në martesë si »stil« të jetës.⁷⁰ Kjo është ligjësi objektive e zhvillimit shoqëror, e vërtetuar në shembullin e të gjitha popullatave dhe shoqërive sot të zhvilluara. Prandaj, niveli i lartë i natalitetit dhe rënia e ngadalshme të tij, duhet lidhur vetëm për grupet e caktuara shoqërore, me shtresëzimin socialo-klasor dhe strukturat përkatëse demografike brenda tyre, e kurrësi me tërë popullatën e kombësisë shqiptare. Lëvizja e natalitetit dhe zhvillimi i gjithmbarshëm i popullsisë së popullit shqiptar është, pra, në përputhshmëri të plotë me mekanizmat dhe ligjësitë biologjike dhe sociale dhe në pajtueshmëri të plotë me postulatet dhe bazat e teorisë demografike.⁷¹

* »Se a do të ndryshohen qëndrimet e familjes dhe të një-rëzve në përgjithësi sa i përket madhësisë së familjes krahas kushteve të ndryshuara shoqërore dhe ekonomike, kjo varet jo vetëm nga programi ekonomik dhe shoqëror, por edhe nga shumë ndryshime të tjera, të cilat shpeshherë ngadalë zhvillohen, ndonëse këto varen nga vetë progresi. Fjala është për mbrojtjen shëndetësore, veçanërisht të nënës dhe të fëmijës; për mortalitetin e foshnjëve, i cili duhet zvogëluar në nivel sa më të ulët; për lirinë e gruas në kuptim të aktivitetit të saj jo vetëm në familje, por edhe në profesion dhe në jetën shoqëro-politike; për t'u ofruar mundësi njerëzve që në bashkë-sitë e tyre shoqërore dhe në të tjera të vendosin për të gjitha çështjet të cilat janë të rëndësishme për jetën e tyre, për je-tën e familjeve të tyre etj. (Grup autorësh, *Fertiliteti stanovništva i planiranje porodice u Jugoslaviji*, CDI, IDN, Beograd 1980, fq. 8).

⁷¹ Është dogmatik dhe metafizik qëndrimi i disa demogra-fëve të ne se zhvillimi i popullsisë së Kosovës dhe i popullsisë së kombësisë shqiptare »është përjashtim nga teoria demogra-fike«.

Hivzi Islami

THE NATALITY AND IT'S
DETERMINANTS AMONG THE
ALBANIAN POPULATION
IN YUGOSLAVIA

(Summary)

This work deals with the matter of the natural growth of the Albanian population and the determinants which cause the movements of this growth. The treatment of this matter is based on the statistical evidence, on the theoretical results as well as on the empirical ones (the questionnaires) of the demographic investigations, and on the other sources of knowledge about the population growth and the family planning.

The investigations show that the economically undeveloped districts have a higher degree of natality (the charts 1, 2, 10 and 11), that the women who are economically active have less children than those who are economically dependent (the charts 3, 5 and 6), that the women of the agrarian professions (both the active and the dependent ones) have a higher average of fertility than the women of the unagrarian professions (the charts 3, 4 and 6), and that the uneducated women have more children compared to the women of a higher level of education (the charts 7 and 8). Therefore, the thesis of the etnical and religious determinants of the natality — which is supported by some official circles in Yugoslavia that, considering the degree of the natural growth of the Albanian population, are expressing obvious attitudes of neomalthusian character, — does not rely on scientific grounds. The fact that certain levels and structures of society — the villagers, the working class, the administrative workers and the intelligentsia, have different degrees of natality, shows that

the human reproduction depends on the features of the class-levels of the society. The economical, social and educational background of the individual, of his family and of the particular social group he belongs to, determine the demographic — social norm of the reproductional behaviour of the population.

The strong dependance of the degree of the natality on the economical — social factors is proved, among the other evidence, also from the differences in the amount of this degree which exist among the populations of the same nationality and of the same religious background, living on districts of different levels of developement (see charts 1, 2 and 10), of course including here the Albanian population (the charts 2 and 10). The movement of the natality among the Albanians is thus totally in accord with the biological and social laws and fully compatible with the postulates and the basic statements of the demographic theory.

KATALOGU I »THEMËS«
KATALOG »THEME«

Dimitrije Bogdanović

KNJIGA O KOSOVU

Beograd, SANU 1985.

Akademik Dimitrije Bogdanović, koji je teolog i pravnik po obrazovanju, a titule i naučnu afirmaciju zahvaljuje izučavanju srednjovekovne srpske književnosti, poslednjih godina, tačnije od 1982, »prekvalifikovao« se u eksperta za pitanje Kosova. Bogdanović je razvio široku publicističku delatnost vezanu za pitanje Kosova, objavljujući pored *Knjige o Kosovu*, u kojem je ovo pitanje detaljno elaborirano, i niz članaka i prigodnih intervjua. Pored ovog publicističkog angažmana, on je po tom istom pitanju bio i inicijator i sudeonik i mnogih drugih akcija praktičnije naravi. Od ovih akcija valja spomenuti formiranje Kosovskog odbora SANU, u kojem je Bogdanović dobio veoma istaknutu funkciju sekretara. Imajući sve ovo u vidu, za akademika Bogdanovića (uzgred spomenimo da je on redovni član SANU postao nekoliko dana nakon promocije *Knjige o Kosovu*, krajem 1985. godine), može se reći da predstavlja jed-

nu od ključnih ličnosti u jednom pokretu koji se razvija u Srbiji a koji radi na tome formuliše srpski odgovor na pitanje Kosova. Sa karakterom toga pokreta i osnovnim idejama koje zastupa, približe će se govoriti u ovom napisu. Ovde se, predstavljajući autora *Knjige o Kosovu*, može unapred konstatovati sledeće: akademik Bogdanović nije samo glavni javno eksponirani ideolog ovoga pokreta već je i jedan od glavnih operativaca i koordinatora svih akcija koje se preduzimaju (uglavnom pod patronatom SANU, ali i nekih drugih institucija u Srbiji) za pravedno rešavanje pitanje Kosova, za koje se tvrdi da je od velikog značaja za srpski narod.

Objašnjavajući u jednom intervjuu potrebu za osnivanjem Kosovskog odbora, i zadatke koji se pred njim postavljaju u ovom aktuelnom trenutku kosovske krize i u budućnosti, Bogdanović je rekao: »Neznanje je uvek bilo u službi dehumanizacije i porobljavanja; od-

sustvo istorijskog znanja i svesti — uslov da jedan narod izgubi svoj identitet i svoju pamet. Kosovski odbor SANU treba, znači, da nadoknadi neke praznine: da organizuje, ili, makar da podstakne istraživanja mnogih neistraženih pitanja, a rezultate nekih, već istraženih, zaboravljene i potisnute u zadnji plan, da privede ponovo opštoj svesti. (. . .) Nema dovoljno stručnjaka za sve poslove, to znamo, ali to je onda povod za ozbiljne korake da se do većeg broja stručnjaka dođe, da se podigne kadar srpskih albanologa, da se oživi beogradska antropogeografska škola, da se mladi arheolozi, istoričari, sociolozi, etnolozi, lingvisti, usmeravaju i ka toj složenoj naučnoj problematici (pitanju Kosova, Š. M.). Očigledno, sama Akademija ne može mnogo bez univerziteta i naučnih instituta i bez odlučne i nedvosmislene podrške društva. No dužna je ovom narodu i njegovoj budućnosti, da učini sve što može, da bude inicijator, da organizuje i koordinira poslove, da se bori.« (*Književne novine* br. 679, 1. 1. 1985., 10). Ova izjava objašnjava nam razloge zbog kojeg se Bogdanović »prekvalifikovao« u eksperta za pitanje Kosova (takav profil kadrova nedostaje srpskoj nauci), a postaje nam jasniji i karakter njegov angažmana. Prema Bogdanoviću, srpski na-

rod se nalazi u veoma ozbiljnom iskušenju zbog toga što je zaboravio ili potisnuo u drugi plan veliki značaj pitanja Kosova, posledica čega može biti ta da on izgubi svoj identitet i svoju pamet. Tek su događaji na Kosovu 1981. godine, kada je ekskalacija albanskog nacionalizma i iredentizma doživela vrhunac, ukazali na velike propuste srpske nauke i srpske politike, koje se po pitanju Kosova u jednom periodu nisu postavile na ispravan način, sa stanovišta istorijskih i aktuelnih interesa srpskog naroda. Taj propust treba da nadoknadi Srpska akademija, u saradnji sa drugim institucijama, i uz odlučni i nedvosmislenu podršku društva, prema planu koji je u kratkim crtama skiciran u citiranoj izjavi Bogdanovića. S druge strane, trenutak je tako ozbiljan, da se zahteva neka vrsta opšte mobilizacije za odbranu nacionalnih interesa. Zahteva se odlučno, borbeno suprotstavljanje pretenzijama albanskog nacionalizma. Taj borbeni duh, to osećanje mobilisanosti karakteristično za periode predratnih psihotiča jasno dolazi do izražaja u emfatičnoj izjavi Bogdanovića, u istom intervjuu: »Ponekad mi se učini da sam mobilisan, u nekakvom vanrednom stanju kome ne vidim kraja«. (*isto*)

II. Napisana u oklonostima preovladavanja psi-

hoze mobilizacije, *Knjiga o Kosovu* je čitava satkana od mistifikacija koje bi u normalnoj situaciji bile proglašene za nepriemerene duhu našeg vremena. Radi se o tome da su problemi kojima se ova knjiga bavi u suštini anahroni. A pošto se na anahrona pitanja mogu davati samo reakcionarni odgovori, i predloži za rešavanje pitanja Kosova, kojima se pripisuje nekakva urgentna aktuelnost, ne izlaze iz okvira te u biti anahrone tematizacije. Temeljna protivurečnost *Knjige o Kosovu* počiva u toj aktualizaciji anahronog. Prošlost je nadređena sadašnjosti, pa i budućnosti. Svi problemi izviru u prošlosti, pa se onda i okončavaju u njoj, jer se takozvani projekтивni sadržaji knjige, predloži za pravedno rešenje pitanja Kosova u budućnosti, grade na modelu uzorne, zlatne prošlosti, koja je prethodila »mračnom razdoblju« razgradnje tog prvobitnog idealnog stanja. Istorijska nauka neposredno se ovde podupire o mit o zlatnom dobu. Sve je podređeno toj shematičnoj predstavi. Nacionalni, državotvorno-teritorijalni i civilizacijski integritet srpskog naroda formiran je u jednom zlatnom razdoblju u dalekoj prošlosti i tu, u toj njenoj prvoj pojavi, počiva njena nerastvoriva supstancijalnost. Kasniji pokušaji da se taj supstencijalizovani identitet razgradi

doveli su samo da spoljašnjih promena, kao što je to petovekovno ropstvo pod Turcima, ali i tada, kao i kasnije, sve do danas, srpski narod morao potvrđivati svoj davno uobličeni, supstancijalizovani identitet. Takva mitologizacija istorije morala je samu istorijsku tematizaciju dovesti do jednog od čorsokaka u kojima bludi neosmišljeni istorizam. U konačnom ishodu, Bogdanovićeve knjige ne može ponuditi ništa više, sem tlapnje.

Ipak, ta tlapnja nije sasvim besilna i bezopasna. Naprotiv, u kontekstu aktuelne kosovske krize, ona daje jednu zavodljivu dijagnozu te krize. Zašto zavodljivu? Zato što se u *Knjizi o Kosovu* vešto manipuliše sa istorijskim argumentima. Koncipirana tako da odgovori prirodnoj znatiželji onih koji traže objašnjenje za ono što se događa na Kosovu i oko Kosova, ona nudi jedno zavaravajuće naučno, uzročno-posledično objašnjenje, istoriju slučaja: »Zanima vas što se događa na Kosovu? Evo vam naučnog objašnjenja o uzrocima kontrarevolucije na Kosovu!« Na istorijskim argumentima pokazće se da se tu radi o jednoj permanentnoj, viševjekovnoj »kontrarevoluciji«, nasilnoj penetraciji Albanaca u srpske teritorije. Bogdanović, dakle, ne posmatra aktuelnu krizu na Kosovu u njenim sadašnjim, realnim uzro-

cima, kao krizu koja je nastala sada i ovde, kao rezultat unutrašnjih protivurečnosti u razvoju Kosova, i kao refleks ukupne krize jugoslovenskog društva, već uzroke te krize nalazi u bližoj i daljoj prošlosti. Sadašnja kriza za Bogdanovića postaje samo akutni oblik manifestovanja jedne viševekovne permanentne krize, koja je bila čas otvorena a čas latentna. Kosovo je u izvesnom smislu hronična boljka srpske istorije. Uopšte, za Bogdanovića je Kosovo u bukvalnom smislu jedno *bolno pitanje*. I to ne samo za njega lično, zbog toga što ima takva gledišta o istoriji Kosovu, već i za određene istorijske entitete koje prema njegovom supstancijalističkom shvatanju postaju nekakvi veliki, živi nadhistorijski, duhovni »organizmi«. Takvi su »organizmi«, recimo, srpska pravoslavna crkva, pravoslavlje uopšte, srpski narod, srpska nacionalna kultura itd. Kosovo se istorijski i esencijalno određuje kao neodvojivi deo ovih »organizama«. Proces albanizacije Kosova, uzurpacije srpske teritorije od jednog stranog i neprijateljskog elementa, koji je u poslednja tri veka gotovo sasvim izmenio etnički identitet ove pokrajine, postaje stoga tragični, sudbinski događaj za te Bogdanovićeve »organizme«. Jer, albanizacija jednog neodvojivog, pa i po mnogo čemu vitalnog de-

la ovih »organizama«, ne znači za njega samo puko otuđivanje, ili odnarođivanje jedne teritorije, već ga on shvata kao trajno osakaćivanje ili čak kao egzistencijalno ugrožavanje, kao akt od kojeg zavisi konačni opstanak tih »organizama«. Pitanje Kosova tako postaje u bukvalnom, naturalističkom smislu *bolno*, jer se istorijski proces posmatra kao proces rasecanja i komadanja žive organske celine gore spomenutih duhovnih entiteta. Evo kako to izgleda na konkretnom primeru iz Bogdanovićevih tekstova, gde se iz jednog naizgled ne tako važnog problema položaja i značaja srpskih manastira na Kosovu (uzgred, ispravnije bi bilo govoriti o pravoslavnim a ne srpskim manastirima!), izvlače dalekosežni zaključci o ukupnoj ugroženosti, sudbine »organizama«, shvaćenih kao celina koje imaju nekakav puni, »telesni« integritet: »Razmišljanje o ulozi srpskih manastira na Kosovu, kao književnih centara i inače, ne može (se) zaustaviti u okvirima čisto akademske rasprave o prošlosti, već se neminovno nastavlja razmišljanjem o sudbini i ugrožavanju duhovnih i nacionalnih centara Srbije, pa i to ne samo kao spomenika kulture srpskog naroda nego kao živih spomenika jedne nedeljive vizantijsko - južnoslovenske civilizacije Balkana. Logikom istih onih

zakona, po kojima nije dan monaški i književni centar balkanske duhovnosti nije bio niti je mogao da bude izolovan, mora se zaključiti: i sudbina svakog dela tog velikog duhovnog organizma mora se neumitno odraziti na čitavom telu». (D. Bogdanović, *Srpski manastiri na Kosovu kao književni centri*, *Književna reč*, br. 250, 10. 2. 1985., 6; kurziv S. M.).

Zašto je ovakvo tematiziranje pitanje Kosova zavodljivo i opasno? Zavodljivo je zato što se »prodaje« kao »čista nauka«, a opasno zato što podudara sa buđenjem jednog agresivnog resentimana u našoj zemlji. U nekim sredinama, i u nekim društvenim slojevima, u blažoj i jačoj formi širi se desničarsko, reakcionarno i nacionalističko raspoloženje. Ovaj resentiman najuočljiviji je u intelektualnim krugovima i institucijama određenog profila, ali se ono rasprostire i društvenim slojevima kojima socijalizam nikada nije bio na srcu, a koji su danas dobili šansu da javno ili polujavno propovedaju svoje »razočaranje« u jugoslovenski socijalizam. Ove reakcionarne snage, pojedinačno ili kao »udružena opozicija«, već su otvoreno nastupile protiv temeljnih tekovina socijalističke revolucije. U ovom kontrarevolucionarnom resentimanu Bogdanovićevo *Knjiga o Kosovu* pliva kao ri-

ba u vodi. Ona je, dakle, neposredni izraz restauratorskih težnji nazadnjačkih ideologija. Staviše, knjiga ne pokazuje samo prisutnost već i osiljenost i drskost tog resentimana. To što je *Knjiga o Kosovu* opšte objavljena, danas i ovde, iskazuje samopouzdanje i određenu moć srpskog nacionalizma: on danas može javno da zastupa alternativnu političku platformu o Kosovu i u krajne radikalnim i arhireakcionarnim tezama, kakve su one Bogdanovićeve.

III. Pristupimo odmah dokazivanju ranije iznesenih uopštenih konstatacija o Bogdanovićevoem tematiziranju pitanja Kosova. Razmotrimo najpre mistifikacije kojim je Bogdanović propratio upotrebu naziva *Kosovo*. Iako ga je i on sam stavio u naslov knjige, a koristi ga i u drugim člancima, on ovaj naziv proglašava za sasvim neadekvatan, izmišljen; glavna primedba pak, odnosi se na to da je on obojen politički neodrživim konotacijama. Gde on vidi problem oko ovog naziva, za koji kaže da ga upotrebljava sasvim uslovno? Ovim se nazivom, prema Bogdanoviću, na lukav i prikriven način osporava srpski karakter oblasti koje imenuje, a potenciraju se albanske aspiracije na tu oblast. »Ako je reč o pokrajini njen današnji naziv je tursko-albanski, potiče od naziva kosovskog vilaje-

ta«, a potenciranje toga naziva nakon 1968, kada je legalizovan kao jedini naziv za pokrajinu, ima za Bogdanovića »prizvuk nacionalističkih velikoalbanskih pretenzija«!? (*Knjiga o Kosovu*, 5). Pritom, sam Bogdanović nema pravu alternativu za ovaj naziv. On bi, doduše, rado upotrebio naziv *Stara Srbija* (»Sa najviše oporavdanja se zato pre 1912. godine govorilo o »Staroj Srbiji«, jer to i jeste jezgro stare srpske države i kulture«), ali je svestan da se time upetljava u velike komplikacije oko dokazivanja prednosti naziva koji je korišćen samo u literaturi jednog određenog perioda (kraj XIX i početak XX veka) a koji bi bio sasvim neodgovarajući za imenovanje autonomne pokrajine u kojoj većinu stanovništva čine Albanci. Stoga je Bogdanović sasvim preko volje zaključio: »No mi ćemo ipak upotrebiti naziv »Kosovo«, ne samo zato što je on već ušao u opštu upotrebu kao oznaka cele oblasti, nego još više zato što je to naziv jednog istorijskog i aktuelnog problema, koji je pod tim imenom poznat i u ostalom svetu« (*isto*).

Gledano istorijski, naziv *Kosovo* zaista se može smatrati »neadekvatnim« i »nepreciznim« za imenovanje nekakvog za sva vremena »identičnog« geografsko-istorijskog prostora, na kojem su svoja mistična tela rasprostrli i

oni ranije spominjani Bogdanovićeви veliki i živi »duhovni organizmi«. Naziv *Kosovo* ne obuhvata u supstancijalnom smislu sve prošlosti Kosova. On je novijeg datuma, kao što je to slučaj i sa mnogim drugim nazivima za teritorije, uključivši tu i onaj Bogdanoviću dragi naziv »Stara Srbija«, koji je izmišljen pre sto godina, i koji zbog svoje neprirodnosti nije imao nikakve šanse da uđe u opštu upotrebu. Naziv *Kosovo*, dakle, jeste novijeg datuma i tursko-albanski ako se na tome insistira, ali je on već dugo vremena bez prave alternative (za otpadanje ranijeg dodatka *Metohija* dato je mnogo puta uverljivo obrazloženje) i kao takav postao kolokvijalan. Od te kolokvijalnosti nije mogao uteći ni sam Bogdanović, uprkos mistifikacijama da on izražava velikoalbanske pretenzije. A ako već nema prave alternative tom nazivu, inače legalnom i ozvaničenom slobodno izraženom voljom naroda, zašto je onda Bogdanović uopšte u njemu tražio nacionalističke i velikoalbanske prizvuke? Ovu mistifikaciju oko naziva objašnjavaju one naredne, mnogo veće i značajnije za artikulisanje Bogdanovićevog stanovišta. Jer, kada se pročitaju završna razmatranja u *Knjizi o Kosovu*, mada se to izričito ne kaže, ali se itekako podrazumeva, *Kosovo* ne bi

trebalo uopšte da ima nekog posebnog naziva, kao što ne bi trebalo da uži-va status autonomije, jer je oblast koja se imenuje tim nazivom »klasična srpska zemlja«, »matična srpska oblast«, i to ne samo istorijski već i aktuelno, što će se kasnije ovde detaljnije pokazati, pa onda iz takvih određenja logično proizilazi, da je za Bogdanovića jedini i pravi naziv za Kosovo jednostavno — *Srbija*.

IV. Uporedni naslov *Knjige o Kosovu* na engleskom jeziku glasi: *The Kosovo question past and present*. Ovaj uporedni naslov precizno određuje objekt istraživanja Bogdanovića. On se bavi istorijskim i aktuelnim aspektima *pitavanja Kosova*. Šta se pita ovim pitanjem? Dajmo odmah reč autoru knjige: »Kosovo je danas već opšti naziv celog jednog složenog problema, u kome se istorija suočava sa našim danima. Dva susedna balkanska naroda, srpski i albanski, sputana su suprotnostima nagominalnim za poslednja tri veka. Pitanje se ne može svesti na položaj albanske narodnosti u Jugoslaviji. Naprotiv, ono se sa mnogo više razloga postavlja kao pitanje opstanka i položaja srpskog naroda — na Kosovu, u Jugoslaviji, na Balkanu. Kosovo je u tom pogledu samo simptom koji otkriva dublje i šire procese, u kojima se rešava sudbina srpskog naroda,

a ne albanske narodnosti«. (*Knjiga o Kosovu*, 259). Ako raščlanimo ovo Bogdanovićevo tematiziranje pitanja Kosova, dobijamo četiri ključna stava: 1. pitanje Kosova poseduje istorijski objektivitet u suprotnostima (možda je trebalo reći: u *sukobima*) koje su u poslednja tri veka opteretili odnose između srpskog i albanskog naroda; 2. poremećeni međunacionalni odnosi stvorili su veoma složen *politički problem*, u kome se istorija suočava sa našim danima; 3. pitanje Kosova pogrešno se svodi na pitanje položaja albanske narodnosti u Jugoslaviji, mada se ono »sa mnogo više razloga« treba postaviti kao — srpsko pitanje; i, najzad, 4. pitanje Kosova simptom je mnogo širih i dubljih procesa u kojima se rešava sudbina srpskog naroda na čitavom prostoru na kojem živi, što drugim rečima znači da Kosovo predstavlja samo segment na kojem se ogleda ukupna ugroženost srpskog naroda (s tim što se za taj segment kaže da je od velikog i suštinskog značaja).

Knjiga o Kosovu na iscrpan način razrađuje ova četiri temeljna stava. Pre nego što se pobliže upoznamo sa njenim sadržajem, valja se zadržati na jednom načelnom pitanju. Naime, trebalo bi razmotriti da li je uopšte moguće na ovakav način postaviti pitanje Kosova?

Štaviše, mora se postaviti i pitanje o samom pitanju. Da li je istorijski i aktuelni objektivitet pitanja Kosova nešto samorazumljivo, kako to proizilazi iz Bogdanovićevih shvatanja? I može li se danas uopšte postaviti to pitanje a da se ne bude anahron i nacionalistički i reakcionarno motiviran?

Ono što prvo pada u oči u Bogdanovićevom postavljanju pitanja Kosova jeste polemička intonacija, polemički okvir postavljanja pitanja. I ako se malo bolje razmisli, lako se može uvideti da je polemički diskurs u postavljanju pitanja Kosova, neophodan uslov za njegovu artikulaciju. Kada se kaže da je Kosovo pitanje, pod tim se podrazumeva da je ono nešto drugo od onoga što se čini da jeste, ili što neki drugi pretpostavljaju da jeste. Pitanje Kosova jeste pitanje *svođenja* Kosova na njegov pravi imenitelj. I u tom se svođenju obznanjuje temelj upitnosti kao *spor*. Drugim rečima, sporno je na šta se pitanje Kosova svodi. Konkretno se to postavlja ovako: Prema Bogdanoviću, propagandna mašinerija albanskog nacionalizma pitanje Kosova svodi na *albansko pitanje*, što je sasvim pogrešno. Nevolja je, međutim, u tome što su istorijske i političke mistifikacije albanskog nacionalizma imale dobru »prođu« u međunarodnoj ja-

vnosti, i, što je još tragičnije, čak i u delu jugoslovenskog javnog mnjenja, koje pitanje Kosova takođe pogrešno svodi na pitanje položaja albanske narodnosti u Jugoslaviji, odnosno na izvedeno albansko pitanje. Kod toga se uopšte ne uviđa da to svođenje rezultira tragičnim posledicama po srpski narod, koji ima mnogo više razloga da pitanje Kosova postavi isključivo kao *srpsko pitanje*, jer su u tom pitanju položeni vitalni istorijski i aktuelni interesi ovog naroda.

Bogdanović ne dovodi u pitanje samo postavljanje pitanja Kosova, već osporava odgovor koje na njega daju albanski nacionalisti. I on na pitanje želi da da samo drugačiji odgovor. Pošto su poslednjih sto godina Albanci odnegovali militantnu svest koja je pitanje Kosova naskroz albanizovala, a sve to bez pravog osnova, Bogdanović na jednako militantan način radi na posrbljavanju toga pitanja. U svim svojim radovima Bogdanović stalno ponavlja jednu te istu misao vodilju o srpskim pravima i neosnovanim albanskim pretenzijama na Kosovo, zasnovanim na naskroz pogrešnim pretpostavkama, odnosno na iskrivljenoj istorijskoj svesti. »Ta svest« — kaže Bogdanović — »sada i postavlja pitanje Kosova kao albansko pitanje, mada je ono, u samoj stvari, kada

se ima u vidu istorijski razvoj i stanje u naše doba, srpsko pitanje. Dozvolite da to kažem bez prizvuka »nacionalističke ostrašćenosti«: pitanje Kosova nije problem albanske narodnosti već pitanje konačnog opstanka srpskog naroda i njegovog nacionalnog i građanskog prava da živi na zemlji na kojoj je već doslovno hiljadu godina«. (*Književne novine* br. 679, 11).

Ali, tragični okvir postavljanja pitanja Kosova ne iskazuje se za Bogdanovića samo u mistifikacijama albanskog nacionalizma. O pitanju Kosova nema pogrešnu istorijsku svest samo albanski narod. I srpska nacionalna svest o Kosovu zapretena je »gustim koprenama mistifikacija« i hipotekama o istorijskim krivicama ovoga naroda koje su izmišljene (a izmislili su ih niko drugi do srpski socijaldemokrati i komunisti u XX veku!). Lažne istorijske teorije i ideološka pretumačenja istorije srpskog naroda ozbiljno su ugrozile srpsku nacionalnu svest i nacionalni identitet. Njima se »briše istorijsko pamćenje naroda, potkopavaju temelji njegove nacionalne svesti« (*Knjiga o Kosovu*, 259). Stoga se kao naredni veoma važni zadatak *Knjige o Kosovu* sastoji u tome da se ponovo uspostavi ta prava i potpuna nacionalna svest srpskog naroda. A za to ponovno za-

dobijanje prave nacionalne svesti od najvećeg su značaja upravo istorijska saznanja. »Prava i potpuna istorijska saznanja imaju za srpski narod osvešćujući značaj: ona ga vraćaju sebi, osposobljavaju ga da stvari vidi u pravoj boji i stvarnim dimenzijama«. (*isto*). Od ovog razotuđujućeg, k-sebi-vraćajućeg, stvarnog istorijskog pamćenja »zavisi nacionalni identitet i sposobnost daljeg samostalnog kretanja (srpskog, Š. M.) naroda kroz iskušenja aktuelne istorije« (*Knjiga o Kosovu*, 3).

Najzad, postavljajući pitanje Kosova kao alfu i omegu srpskog pitanja uopšte (»Za srpski narod, Kosovo je potvrda i pečat njegovog identiteta ključ koji omogućava da se shvati poruka svekoličke njegove istorije, veza sa njegovom autentičnom, izvornom državnošću, steg nacionalne slobode«. (*Savremenik* 12/1982, 528), i naglašavajući presudni, osvešćujući značaj nacionalne historiografije, Bogdanoviću nije teško da u pitanju Kosova formuliše i jedan *nalog* srpskom narodu. Naime, pošto je istorijski razvoj albansko-srpskih odnosa prikazao kao permanentno ponižavanje i obeščašćivanje srpskog naroda, »osvešćujući značaj« *Knjige o Kosovu* iskazuje se nalogom da poniženi spere ljagu sramote sa svojeg obraza. Najvažnija poruka ove knjige sadržana je u kri-

latici da je pitanje Kosova pitanje časti srpskog naroda, koju je on javno obnarodovao u intervju što ga je dao beogradskom *Studentu* (br. 30—31, 25. 12. 1985., 8).

Dakle, koncipirana kao srpski odgovor na albanske pretenzije, *Knjiga o Kosovu* se sa ovom hušakom krilaticom pokazuje kao itekako nacionalistički ostrašćena knjiga, uprkos ranije citiranoj verbalnoj ogradi Bogdanovića da se pitanjem Kosova bavi bez nacionalističkih strasti. »Albanskim« mistifikacijama suprotstavljaju se ovde »srpske« mistifikacije pitanja Kosova. Bogdanović time samo zaokružuje, oblikuje drugu stranu medalje jednog anahronog spora, za koji smo već rekli da je anahron zato što uopšte postavlja pitanje Kosova. Jer, albanski nacionalizam ne može se razobličavati samo time što se »dokazuje« kako on daje pogrešne, velikoalbanske odgovore na pitanje Kosova, kako to čini Bogdanović. Nacionalističkim se tu pokazuje već samo postavljanje pitanja Kosova, nezavisno od toga o kakvim se i čijim »odgovorima« radi. Bogdanović, dakle, ne može srpskom narodu, zapravo srpskom nacionalizmu, rezervisati pravo da jedini daje odgovore na pitanje Kosova. Ko god danas postavlja pitanje Kosova, ignorišući time činjenicu da je Kosovo revolucionarna tekovi-

na, ili, štaviše, jer se takva konsekvencija pokazuje nužnom, pitanje Kosova postavlja da bi osporio već stečeni revolucionarni status Kosova — ogrešuje se o ono suštinsko u samom tom pitanju, tako što se ukida mogućnost davanja jedinog smislenog odgovora o Kosovu, a koji se u aktuelnom i perspektivnom smislu bitno vezuje za razvoj socijalističkih društvenih odnosa. Pitanje Kosova, dakle, nije ni srpsko a ni albansko pitanje. U takvim nacionalističkim svođenjima na pitanje Kosova, se uopšte ne može odgovoriti drugačije negoli nastavljanjem sukoba do konačnog obračuna. Naprotiv, pitanje Kosova može biti samo pitanje socijalističke emancipacije svih društvenih i ekonomskih odnosa na Kosovu, a u tom kontekstu i međunacionalnih odnosa, koji se moraju sasvim rasteretiti od svih nasleđenih, usko nacionalnih, nacionalističkih isključivosti.

Naravno, osporavajući ovakva nacionalistička tematizovanja pitanja Kosova (ono se implicitno odnosi i na sve oblike manifestovanja albanskog nacionalizma kao mitologizirane istorijske svesti), daleko smo od pomisli da sugerišemo predstavu o tome kako je Kosovo kao revolucionarna tekovina nekakav ružičnjak. Naprotiv, svakome je danas jasno da se Kosovo u svom razvoju suočava sa veli-

kim i veoma ozbiljnim teškoćama u svim sferama društvenog i ekonomskog života. Proces opštedruštvene emancipacije Kosova protivurečan je, neujednačen, praćen brojnim, naizgled i nerešivim problemima. I postoje mnogi segmenti kosovske stvarnosti koji se opiru socijalističkom preobražaju. Doduše, još uvek ne raspolazemo sa ozbiljnim studijama koje bi precizno izmerile raskorak između idealnih težnji i zbilje, između proklamovanih ciljeva socijalističkog preobražaja Kosova, i konkretnih, stvarnih postignuća na realizaciji tih ciljeva, a koje studije ne bi bile upakovane u lepe želje kosovske birokratiје. Samo se uopšteno može konstatovati da se tektonske sile prošlosti, uobličene u tradiciju, pa i onu koja se naziva kulturnom, opiru radikalnijim izmenama. I kosovski nacionalizmi (ako što je to slučaj i sa ostalim nacionalizmima u našoj zemlji, pa i uopšte) ukorenjeni su u imobilizirajućem folkloru te tektonski uobličene tradicije. Treba pomeriti brda da bi se izašlo iz začaranog kruga nacionalističkog folkloru pod čijim je neposrednim uticajem jedan deo masa. I ta se brda ne mogu pomeriti time što će se cenjkati oko pitanja Kosova, nekakvim procentualnim balansiranjem srpskih i albanskih nacionalnih interesa, kao da se

računi mogu pomiriti takvim u suštini, nacionalistički inspirisanim pazarlukom. Ne, valja odbaciti sam pazarluk, i valja stvoriti uslove da se uopšte pitanje Kosova prevlada, tako što će se izvaditi kvadratni koren svakog kosovskog, pa i jugoslovenskog, a u širem smislu, i balkanskog nacionalizma.

V. Nakon ove male digresije, vratimo se Bogdanovićevoj knjizi. Može se ovde izrečenom sudu o njoj prigovoriti da polazi od apriorne i paušalne ideološke diskvalifikacije čime se unapred onemogućava javni dijalog i o eventualnim pozitivnim, na ozbiljnim argumentima zasnovanim naučnim saznanjima koja sadrži *Knjiga o Kosovu*, i koja, možda, ipak daju neke osnove za smisleno postavljanje pitanja Kosova. Sam Bogdanović veoma insistira na alibiju *naučnosti*. Tako on, u jednom od svojih intervjuua, kaže: »To je moje viđenje Kosova i srpsko-albanskih odnosa, ali je ono u mnogome (...) i sinteza saznanja i pogleda srpske istoriografije. *To je, dakle jedno naučno, a ne publicističko viđenje problema.* Naučno jer su definisana ključna pitanja, kritički razmotreni izvori i ocenjena literatura«. (*Književne novine*, br. 679, 10; kurziv Š. M.). Ovo je Bogdanović izjavio godinu dana pre objavljivanja *Knji-*

ge o Kosovu, kada je, čini se, još bilo neizvesno da li će ona uopšte biti štampana. I tom izjavom on odgovara onima koji su upravo ideološkim diskvalifikacijama onemogućavali izdavanje knjige. Naime, još 1983. godine jedna izdavačka kuća bila je raspisala pretplatničke oglase za *Knjigu o Kosovu*, ali je kasnije odustala od izdavanja. Rukopisi su, izgleda, odbili i neki drugi izdavači, tako da je ona najzad morala biti izdata od strane SANU (edicija Predsedništva, urednik akademik Antonije Isaković).

Nema sumnje da je Bogdanović uložio prilično veliki trud i sav svoj talenat pisca, kako bi stvorio utisak o strogo naučnoj elaboraciji pitanja Kosova. Pa, ipak, radi se o fingiranoj naučnosti koju je lako razobličiti u njenim ideološkim izopačenostima. Kod kritike, začudo, Bogdanovićevo fingiranje naučnosti imalo je određenog efekta. Bar u publicističkim prikazima koje sam imao prilike da konsultujem, kao da se zaziralo od definitivne ocene o zloupotrebi nauke za propagiranje jednog u suštini reakcionarnog i nacionalističkog viđenja problema Kosova. Tako je Milorad Vučelić izneo veoma ozbiljne primedbe protiv nekih Bogdanovićevih teza, naročito protiv one da su Dimitrije

Tucović i srpska socijaldemokratska stranka imali izdajnička shvatanja o albanskom i, posebno, o kosovskom pitanju. Bogdanović, naime, kaže da su Tucović i njegovi istomišljenici zavedeni socijalističkom frazeologijom austro-marksista »nekritički zauzeli stanovište druge strane u jednom traagičnom istorijskom sporu — stranu albanskog nacionalizma«! (*Knjiga o Kosovu*, 213). Međutim, Vučelić pritom uopšte ne dovodi u pitanje naučnu objektivnost Bogdanovićevo tematiziranja pitanja Kosova, nego, naprotiv, konstatuje da on »relativno korektno interpretira istorijske izvore« (*Pravo na Tucovića*, *NIN* br. 1824, 15. 12. 1985, 35—36). I R. Ljušić visoko ocenjuje naučnu objektivnost Bogdanovićeve knjige. Prema njemu, ona se politički može osporavati samo u segmentima, i to uglavnom zato što istoriografija još uvek nije dala konačne odgovore na mnoga pitanja iz istorije Kosova (neka među njima čak nisu uopšte izučena!), a to onda nedobronamernima daje mogućnost da love u mutnom i Bogdanovića okrivljuju za propuste čitave historiografske nauke, čija je saznanja on samo veoma uspešno sintetizovao (*Sukobi i seobe, Književna reč* br. 272, 10. 2. 1986., 25).

Samo je Fuad Muhić jasno ukazao na ideologizaciju naučnih saznanja u Bogdanovićevoj knjizi. U svojoj recenziji, objavljenj u nedeljniku *Danas*, on kaže: »Ne treba gubiti nadu da će vremena razotkriti ideologijski karakter i te literature koja hoće da je »čitalac nauka« ali koja daje isuviše dokaza o samoj sebi kao o izopačenoj i frustriranoj svijesti a da bi joj se moglo vjerovati na puku riječ« (*Nauka izopačene svijesti*, *Danas* br. 207, 4. 2. 1986. 24—26). Doduše, na drugom mestu Muhić kaže kako je »posao historičara od struke da kritički izuče metodologiju Bogdanovićevih izvođenja i zaključivanja«, dopuštajući time načelno da o knjizi poslednju reč kaže istoriografija, što onda implicira da je ovde reč o naučnoj studiji koja ima samo nekakve mane metodološke prirode, na čemu inače veoma insistiraju oni koji takozvanu autonomiju nauke brane od bilo kakvog ideološkog razobličavanja, te ne bi dopustili ni ono što Muhić u svojoj recenziji čini, kada izvodi radikalne ideološke i praktične konsekvence iz Bogdanovićevih istoriografskih teza zasnovanih na teoriji o istorijskim pravima srpskog naroda.

Ne treba ipak, čekati na sud vremena da bi razobličila ideološka izopačenost Bogdanovićevih na-

učnih pogleda. Mi već znamo da se Bogdanović Kosovom ne bavi iz nekakvih čistih saznajnih pobuda, već sa određenim političkim ciljem, da bi postavio jedan politički nalog. I on uopšte ne skriva te svoje političke ciljeve. Samo što bi želeo da ih smatramo naučno zasnovanim i verifikovanim, u smislu objektivno spoznatih istorijskih činjenica. Zato što je istorijska istina takva kakvom je on prikazuje, postoji problem Kosova. Naučno fundirani istorijski argumenti služe, dakle, Bogdanoviću za generiranje jednog političkog pitanja od vitalnog interesa za srpski narod. Političkom operacionalizacijom istoriografskih saznanja Bogdanović ovde inaugurira neku vrstu naučno zasnovane nacionalne ideologije.

Može li se nacionalna ideologija naučno zasnovati? Ili, da pitanje postavimo drugačije, može li se istorijska nauka operacionalizovati i instrumentalizovati za potrebe izgradnje i odbrane nacionalne ideologije? Takvu nauku, naravno, ne možemo smatrati čistom, objektivnom naukom. Pošto je ona rukovođena po mnogo čemu iracionalnim nacionalnim interesima, ona se ne može pozivati na nešto što unapred stavlja u drugi plan, objektivnost čistog sazajnog stava. Ona, naprotiv, jes-

te u temeljnom stavu pristrasna, jer dopušta da je vode nacionalni interesi, koji su kao agens saznanja iracionalni, zasnovani na predrasudama i preferencijama. Otud jasno proizilaze konsekvence o ideološkoj izopačenosti Bogdanovićeve »nauke«. Ne bavi se on Kosovom i historijom srpsko-albanskih odnosa iz čisto naučnih pobuda da dođe do objektivne rekonstrukcije prošlosti Kosova. Naprotiv, on je pobuđen time da odbrani historijske i aktuelne interese svog naroda. On postavlja pitanje Kosova, kao političko pitanje, a historijska saznanja služe mu zato da tom pitanju da naučni korak od sedam milja, da osmisli jednu ideološku platformu nacionalističke provinijencije. Ta platforma neposredno odgovara na sadašnju situaciju na Kosovu, koju srpski nacionalizam ocenjuje kao katastrofalnu po interese srpskog naroda. I upravo se u toj proceni krije pravi razlog zbog kojeg je napisana ova »naučna studija« o pitanju Kosova. Prošlost Kosova sagledava se u njoj iz katastrofičnog ugla posmatranja koje stvara ocena jednog aktuelnog političkog problema, a to onda ne deformiše samo predstavu o prošlosti Kosova, već i, povratno, i predstavu o samom tom aktuelnom političkom problemu. Pošto je

istorijska nauka pozvana da potvrdi postojanje pitanja Kosova, historija Kosova i albansko-srpskih odnosa mora biti rekonstruisana prema unapred datom katastrofičnom scenariju; dakle, ne onako kako se ona u veoma dugom razdoblju i u veoma složenim okolnostima stvarno odvijala, već prema šemi koja aktuelnu političku tezu generira u svim kriznim momentima kojih je bilo u prošlosti Kosova i albansko-srpskih odnosa.

VI. O nacionalističkim premisama Bogdanovićeve nauke govori još jedna važna okolnost. Uopšte vlada uverenje da je njegova *Knjiga o Kosovu* jedina dosad originalna studija koja na sintetični način iznosi dosadašnja istoriografska saznanja o prošlosti Kosova. Tako R. Ljušić kaže: »Knjiga Dimitrija Bogdanovića je sintetički prikaz izloženih problema, dosad jedinstven, sveobuhvatan, koncizan, korektan i čitljiv.« (nav. članak; kurziv Š. M.). Ova pohvala Bogdanovićeve knjige može se osporiti po dvema tačkama: ona nije dosad jedinstvena studija o pitanju Kosova; a ako nije jedinstvena ona ne može biti ni korektna (ovde u smislu korektnosti navođenja svih relevantnih izvora koji su korišćeni za izradu studije). *Knjiga o Kosovu* nije jedinstvena zato što je u Minhenu 1974.

godine objavljena jedna druga knjiga koja se bavi istim problemom i zastupa ista istorijska i politička gledišta. Radi se o knjizi izvesnog doktora Đoke Slijepčevića, naslovljena *Srpsko-arbanaški odnosi kroz vekove sa posebnom osvrtom na novije vreme* (u izdanju autora; štampa: »Iskra«, München). Srodnost ovih dveju knjiga tako je očigledna da se ona potonja, Bogdanovićeva, može smatrati kompilacijom one prve, Slijepčevićeve. Pravo govoreći, ovde bi bolje pristajao sud da se radi o kompilaciji kompilacije, jer ni Slijepčevićeva knjiga nije osobito originalna. U istorijskom delu svoje knjige, ovaj minhenski istoričar doslovno reprodukuje gledišta srpskih građanskih istoričara s kraja XIX i početka XX veka.

Indikativno je, međutim, da u opsežnom popisu korišćene literature (preko 100 jedinica) Bogdanović ne navodi Slijepčeviću knjigu, koja je prema svim rezonima morala biti glavni izvor iz kojeg je crpeo osnovne ideje, koja mu je bitno skraćivala put u sintetičkom savlađivanju ogromne istorijske građe. Ipak, Slijepčevićeva knjiga nije ostala sasvim bez spomena kod Bogdanovića. Ona je dobila skromno mesto u jednoj fusnoti, sasvim na dnu 26 stranice *Knjige o Kosovu*, što

potvrđuje našu pretpostavku da je ona Bogdanoviću bila dobro poznato štivo. Međutim, on je iz *određenih razloga* smatrao uputnim da izbegne češće spominjanje i citiranje Slijepčevića. Ti razlozi u ovom slučaju moraju biti zaista veoma ozbiljni, jer je sasvim neuobičajeno, i čak se smatra krajnjoj naučnom nekorektnošću, takav postupak nenavodenja jedine prethodne studije koja se na jednako sintetički način bavi istim problemom, ima doslovno isti sadržaj i konačno, zastupa ista shvatanja. Ispada, dakle, da jedna, kakvom je Bogdanović smatra, »ozbiljna« naučna studija kao što je *Knjiga o Kosovu*, sasvim nekorektno i sasvim neozbiljno ignoriše Slijepčeviću knjigu, spominjujući je samo jednom, i to uzgred, u uputnoj fusnoti. Zašto Bogdanović ignoriše Slijepčevića? U ovom slučaju razlog za to ne treba tražiti u sklonosti mnogih kompilatora da prikriju izvore koje su koristili, kako bi time nezasluženo istakli svoju »originalnost«. Bogdanoviću uopšte nije stalo do originalnosti. Naprotiv, sva je prilika da je pre nego što je pristupio pisanju svoje knjige jako zažalio što u našoj zemlji ne može biti preštampana ona Slijepčevićeva, koja bi veoma »časno« i »odgovorno« ispunila sve one zadatke ko-

je je Bogdanović sebi postavio kada se odlučio da napiše *Knjigu o Kosovu*. Zašto Slijepčevićeva knjiga nije mogla da bude preštampana u Jugoslaviji? Zato što je ovaj autor veoma eksponiran u krugovima srpske političke emigracije. Ne bih baš tačno mogao reći kojem emigrantskom pokretu pripada Slijepčević, ali da je velikosrpski nacionalizam, koji on naziva »konstruktivnim nacionalizmom« (upor. *Predgovor njegovoj knjizi*, str. 6), njegov najjači »adut« to je van svake sumnje. Dakle, jasno je, Bogdanović nije »krio« i kompilirao od Slijepčevića da bi na tuđem trudu gradio naučnu reputaciju (koju, uostalom, već ima kao media-velista), već je na mala vrata švercovao njegova velikosrpska, nedićevska, četnička ili neka druga, velikosrpska gledišta. Zato što je Slijepčević to što jeste u krugovima srpske emigracije, Bogdanović je morao da prikrije da se veoma mnogo koristio njegovom knjigom, ili ako se i nije toliko koristio, da su one ideološki srodne, na istim velikosrpskim talasima. Korisćenje ovog autora, njegovog citiranja bilo bi za Bogdanovića veoma opasno samodenunciranje, koje bi neki nadobudi kritičar mogao da iskoristi da i njega smesti u krug onih koji propagiraju shvatanja četničke ili

velikosrpske historiografije. I zbog te okolnosti se Bogdanoviću ne može baš sasvim zameriti na neko-rektnosti prema Slijepčeviću, nego se, naprotiv, i ono skromno, uzgredno spominjanje njegovog imena u fusnoti, mora shvatiti kao svojevrsni homaž Slijepčeviću!

A da se ideološki uzorci Bogdanovića bitno poklapaju sa onim Slijepčevićim dokazaće i ovaj »denuncijatorski« citat iz *Danas-a*: »U minuloj godini Dimitrije Bogdanović pročitao se i još jednom prigodom: na samu 40. godišnjicu pobjede nad fašizmom izrekao je misao: »*Ako se imenu Justina Popovića doda ime episkopa Nikolaja Velimirovića, dobiva se trajni uzor i model novije srpske duhovnosti.*«. Nikolaj Velimirović, episkop ohridski i žički, blagoslovljavao je polovinom aprila 1945. u Sloveniji i Istri vojsku Dimitrija Ljotića, Momčila Đurića i Dobroslava Jevđevića; na sahrani Ljotića, nedugo poslije toga, slavio ga je kao »kapiju naše nove otadžbine« i isticao da »Ljotić nije bio samo naš, on je pripadao čovečanstvu, Evropi, svetu«, cit. prema *Večernjim novostima*, 27. 12. 1985.« (F. Muhić, nav. članak, 24).

VII. Razlike između Slijepčevićeve i Bogdanovićeve knjige neznatne su. Gotovo da bi se moglo reći da je Bogdanović na-

činio samo temeljitu stilsku redakciju predloška, ne dirajući u sadržaj. Kompozicije obeju knjiga podudarne su kako u celini tako i u delovima. Bogdanović je izostavio samo jedno poglavlje iz Slijepčevićeve knjige, ono koje se bavi sudbinom pravoslavne crkve u Albaniji koja je sa proglašenjem svoje autokefalnosti (Kongres u Beratu 1922, i Sinod 1929.) prisvojila i eparhije koje su bile pod jurisdikcijom Srpske pravoslavne crkve. Što se tiče spomenutog crkvenog pitanja, Slijepčević njime u nešto zamaskiranoj formi obnavlja teorije o nelegitimnosti albanske države uopšte (koju je u uzgrednom zapažanju još 1950. godine zastupao i Jovan Radović; upor. *Rimska kurija i južnoslovenske zemlje*, SANU, Bgd. 1950, 285), a posebno gledište srpske građanske istoriografije o nepravednom uključivanju u albansku državu i onih oblasti koje su na osnovu istorijskih prava morale pripasti Srbiji. (Slijepčević, 275 — 290). Bogdanović ove nekadašnje aspiracije srpske buržoazije na Severnu Albaniju i, posebno, Skadar, smatra iluzornim, ali ipak nalazi neku vrstu opravdanja za te aspiracije, kada kaže: »Primećeno je, s puno razloga, da je 1912. godine »srpska vlada stajala na gledištu da albanci uopšte

nisu narod, već izdijeljena i međusobno zakrvljena plemena, bez zajedničkog jezika, pisma i vere«. (*Knjiga o Kosovu*, 168; kurziv S. M.). Začudo, to je jedino mesto u Bogdanovićevoj knjizi gde se može zapaziti da je načinio kakvu-takvu kritičku distancu u odnosu na tradicionalno tretiranje albanskog i kosovskog pitanja u srpskoj historiografiji. Po svim drugim pitanjima on ne samo da sledi Slijepčevića i stereotipe buržoaske historiografije, već je u izrazu ponekad radikalniji od minhenskog istoričara.

VIII. Bogdanović, kao i Slijepčević, polazi od presudnog značaja istorijskog argumenta za rešavanje pitanja Kosova. On aksiomatizuje političku relevantnost istorijskih argumenata: »Istorijski pristup krupnim političkim i nacionalnim pitanjima našeg vremena pretpostavka je svakog odgovornog nastojanja da se ta pitanja reše pravedno, temeljito i civilizovano«. (*Knjiga o Kosovu*, 3). Strategijski najvažniji istorijski argument, na kojem će se nazidati teorija isključivih prava srpskog naroda, Bogdanović utemeljuje na razgraničenju istorijski relevantnih od istorijski ne-relevantnih argumenata. Zapravo, on razgraničuje istorijska prava od onih koja se protežu u daleku prošlost za koju se više ne može govoriti da je u

striktnom smislu istorijska, nego se tu radi o praistoriji, kojom se bavi arheologija. On dakle, razlikuje *istorijska prava*, od neistorijskih *arheoloških* ili *praistorijskih prava* (ovi termini nisu Bogdanovićevi, ali tačno pogađaju ono što on razgraničavanjem želi da izrazi). Pritom, Bogdanoviću nije stalo da tu razliku postavi načelno, u smislu neke opšte teorije istorijskih prava, nego ono ima isključivo pragmatičnu funkciju za ustanovljavanje suštinske razlike između srpskih i albanskih prava sa pozivom na istorijsku prošlost. On u toj razlici vidi to da su srpska prava istorijska, dok su albanska praistorijska, arheološka. Dalji izvod, pak, glasi: srpska istorijska prava su nešto opipljivo, dokazljivo i smisleno, dok su albanska arheološka prava neopipljiva, nedokazljiva i besmislena. Na praistorijskim stanjima ne mogu se smisleno formulirati bilo kakvi legitimni oblici etničkih i teritorijalnih prava, a koja bi se protezala do naših dana. Istorijska prava zasnivaju se na egzaktno utvrđenim istorijskim znanjima o određenim društvenim entitetima koji su nosioci tih prava (država, nacija, crkva itd.), a koji kontinuirano postoje do naših dana. Naprotiv, praistorijska saznanja do kojih dolazi arheologija su mutna i tu sasvim nedostaju jasne

predstave o nosiocima prava, jer oni u striktnom smislu reči i ne postoje kao entiteti (umesto naroda ovde nalazimo samo plemena, umesto države u najboljem slučaju plemenske saveze, umesto crkve primitivnu religioznu organizaciju).

Glavna Bogdanovićeva teza glasi: *na Balkanu nema starosedelačkih naroda u pravom smislu reči* (*Knjiga o Kosovu*, 12). Ovu tezu treba razmotriti u kontekstu onoga što je prethodno eksplicirano kao istorijsko i arheološko u prošlosti Balkana. I ovde se suočavamo sa suženom dioptriom Bogdanovićevih teza. Teza e kojoj je reč nema uopšteno značenje, nego se njome tvrdi samo to da Albanci kao narod ne mogu biti smatrani starosedeoocima Balkana. Već za Grke, koji su istorijski narod par ekselans, jer su između ostalog i izumitelji same istorije kao nauke, ova teza je sasvim apsurdna. A tu su onda i Rumuni, sa manje više jasnom balkanskom etnogenezom od starina. Bogdanović, naravno, ne brine za šire konsekvence svoje teze. Njemu je važno samo to da Albance eliminiše iz starosedelačke konfiguracije Balkana, jer se time eliminiše i autohtonost njihovih prava. Zbog albanskih pretenzija na starosedelačka prava izumeo je, dakle, Bogdanović *ad hoc* teoriju o razlikovanju

istorijskih i arheoloških prava. Te albanske pretenzije, kao što je poznato, zasnovane su na tezi o neposrednom ilirskom poreklu Albanaca. A Bogdanović ima samo jedan cilj, strateški od presudnog značaja, da ilirsku tezu o poreklu Albanaca proglasi za »argument istorijske fikcije« (*Knjiga o Kosovu*, 16) Zašto fikcije? Zato što se tu ne radi o istorijskom argumentu u pravom smislu reči, već o onom obesmišljenom, praistoriskom, iz kojeg se ne mogu izvlačiti nikakva nasledna prava. Albanci ne mogu uživati prava na prostor nekadašnjeg Ilirike, jer se ta prava protežu preko međe koju je Bogdanović postavio. Ko god da su bili preci Albanaca (Bogdanović ipak, za svaki slučaj, »navija« za tračku tezu o etnogezezi Albanaca!), oni nisu bili aktivni istorijski faktor, već pre neka vrsta fantomske praistorijske populacije. Bogdanović ih predstavlja prema stereotipima koje su ustanovili njegovi duhovni srodnici na početku veka, razni nekakvi Balkanikusi, naimе, kao »stočarske zajednice hermetičnog tipa, pokretljive i veoma patrijarhalne, koje su dugo izmicalе velikoj aferi istorije« (*Knjiga o Kosovu*, 14; upor. i Slijepčević, 14). Sve do kasnog srednjeg veka Albanci su sasvim marginalna etnička grupa, bez jasno određenog te-

ritorijalnog i civilizacijskog identiteta: »Albanski stočari su sačuvali svoj identitet, ali su oni poput Vlaha, sa istom društveno-ekonomskom organizacijom i statusom, nastanjivali određenu oblast sasvim uslovno i sezonski, sve do teritorijalizacije katuna u kasnijem srednjovekovnom dobu.« (*Savremenik* 12/1982, 525).

IX. Među preko koje se ne mogu protezati starosedelačka albanska prava Bogdanović konkretno postavlja u period između III i VII veka, u vreme velike seobe naroda. »Pre seobe naroda nema ni Francusa ni Francuske, ni Nemaca ni Nemačke, ni Engleza ni Engleske, nema ni Poljske, ni Austrije, ni Rusije. To je, jednostavno, jedan drugi, davno iščezli svet, a promene koje su se u Evropi dogodile seobom naroda u razdoblju od III do VII veka u svakom su pogledu nepovratne i konačne.« (*Knjiga o Kosovu*, 16). Albanci se ni u vreme seobe naroda, ni do u pozno srednjovekovno doba, a u strožem smislu čak ni sve do XIX veka, ne mogu smatrati istorijskim narodom. Naprotiv, Srbi su upravo u vreme seoba naroda stigli na Balkan i, što je za Bogdanovića i njegove istomišljenike presudno, odmah stupili u istoriju. »Svaki južnoslovenski narod javlja se od vremena svog dolaska na Balkan

kao *istorijski narod u pravom smislu reči.*» (*Knjiga o Kosovu*, 17; uporedi i Slijepčevića: »Srbi i Sloveni postaju nacije i osnivaju državu pre nego što su Albanci stupili u istoriju, pa i tada Albanci još nisu narod i nemaju državu.«, str. 14). Ovde je rečeno ono glavno: Srbi su zajedno sa svojom braćom Slovenima, istorijski narod, dok Albanci to nisu. I iz ovog razlikovanja shvatamo i strategijski značaj teze da na Balkanu nema starosedelaca u pravom smislu reči. Ovom se tezom došljackim Slovenskih narodima osigurava da na tlo Balkana stupe kao na *ničiju zemlju*. A pošto Sloveni sa dolaskom na Balkan odmah stupaju u istoriju, Bogdanović im odmah izdaje *tapije isključivih istorijskih prava* na tu ničiju zemlju, na kojoj će ubrzo izgraditi svoje države, svoje kulture, svoje crkve i, konačno, svoje nacionalne identitete. Doduše, Balkan u vreme dolaska Slovena nije bio baš sasvim ničija zemlja, jer je bio deo Vizantijskog Carstva. Ali to je nebitna okolnost, pošto su se vizantijska istorijska prava, sa propašću Carstva u XV veku, nepovratno ugasila. Sloveni su, dakle, što je za Bogdanovića veoma bitno, osvojili teritorije koje su bile pod vizantijskim suverenitetom, a ne nekakve ilirsko-albanske teritorije. »Srbi ni-

su od Albanaca oteli zemlju, još manje državu« (*knjiga o Kosovu*, 21; upor. Slijepčević, 12). Staviše, o prvim istorijskim dodirima Srba i Albanaca (ili njihovih predaka) i Bogdanović i Slijepčević na naglašen način kažu da nisu bili obeleženi nikakvim sukobima. Ulepšana slika prošlosti vlastitog roda, u doba kada on stupa na istorijsku scenu i stiće dragoceni, supstancijalizovani identitet, ukrašava se još i idiličnom predstavom o dobrosusedskim i blagopodaničkim odnosima sa »albanskim stočarima«. Pod srpskim kraljevima Albanci su uživali »jednaka prava kao i svi drugi podanici i nema dokaza da su bili potlačeni i obespravljani«. (*Knjiga o Kosovu*, 28 36; upor. Slijepčević, 32).

Ako bismo sada za sve na čemu insistira Bogdanović rekli da je koješta, da se on bavi sve samim tlapnjama, odgovorilo bi nam se verovatno sledeće: da Bogdanović iznosi činjenice koje je istorijska nauka već poodavno utvrdila kao istinite. I usledilo bi protivpitanje: zar se o prošlosti ne sme suditi na osnovu utvrđenih istorijskih činjenica? Činjenice zaista ovde nisu sporne. Odnosno, o njihovom statusu prepustili bismo da poslednju reč kažu istoričari. Za nas je svejedno da li su one u ovom slučaju istinite, poluistinite ili lažne. Ono što nas

ovde zanima jeste način njihove interpretacije. Odnosno, ona transcendirajuća, nadistorijska projekcija interpretacije tih činjenica iz daleke prošlosti u savremenost. Saznanja o prošlosti kod Bogdanovića ne tiču se ni same istorije u njenoj bilosti, a ni naše potrebe da imamo objektivna i jasna znanja o onome što je nekad bilo, već se tiču nas danas i ovde, tiču se naše političke i, uopšte, ljudske sudbine, zato što nas on pretvara u puke zatočnike prošlosti. Jer, to je ona najžalosnija konsekvencija teorija o istorijskim pravima, da žive ljude pretvaraju u zatočeničke prošlosti, i to kako one kojima »pripadaju« ta prava, tako i one koji su iz njih »isključeni«. Kada Bogdanović kaže da srpski narod ima istorijska prava na Kosovo, dok ih albanski narod ne može imati, onda on oba naroda osuđuje na jedan lažni istorijski usud da oni danas i ovde izravnavaju svoje istorijske račune merilima koja su stara najmanje jedan milenijum. Ono što se događalo pre hiljadu i više godina treba i danas da bude naša sudbina. Umesto da mi osmišljavamo prošlost shvatajući je u uslovima koji su predestinirali pojavu društvenih nepravdi i sukoba među narodima, htelo bi se, prema zagovornicima istorijskih prava, da se

smisao našeg opstanka određuje na osnovama mitologizirane prošlosti. Pritom, u našem konkretnom slučaju javljaju se upravo paradoksalan zahtev da se na najneizvesnijim, najneutemeljenijim istorijskim znanjima o jednom razdoblju koje i sama istoriografija određuje kao mračno, jer je slabo dokumentovano, postavi kamen temeljac istorijskih prava, pa onda i naše sudbine kao zatočnika tih prava. Ono najneutemeljenije tako postaje temelj naših života.

X. Ovde ne možemo u svim pojedinostima pratiti istoriju albansko-srpskih odnosa kojom se bavi Bogdanović, koncentrišući pritom pažnju ponajviše na postepenu promenu etničke slike Kosova, koje je u srednjem veku bila »klasična srpska zemlja« (*Knjiga o Kosovu*, 54) da bi kasnije, nakon sistematske i, kako Bogdanović, nasilne kolonizacije islamizovanih Albanaca, u XIX veku postala oblast u kojoj pretežnu većinu stanovništva čine Albanci. Uostalom, o istoriji albansko-srpskih odnosa Bogdanović i ne kaže nešto novo. Ona se przentira u stereotipima koja je srpska historiografija davno utvrdila, a koji su u novijoj srpskoj publicistici i feljtoniziranoj istoriji postali tako reći opšta mesta. Stoga pažnju zavređuju samo

neki akcenti koje Bogdanović daje tim stereotipima i opštim mestima.

U istoriji albansko-srpskih odnosa javlja se jedan prelomni momenat koji iz osnova menja njihov karakter. Radi se o prelazu iz manje-više mirnih, dobrosusedskih odnosa, u stanje permanentnog sukoba i neprijateljstva. Taj je momenat nastupio u tursko doba, sa započinjanjem masovnog islamiziranja Albanaca. O tome Bogdanović kaže: »Sukob između albanskog i srpskog naroda, zapravo i nije nužno nacionalni sukob: ta dva etnikuma živela su zajedno bez ikakvog uopštenog konflikta kroz mnoga stoleća srednjeg veka. Sukob nastaje u novoj versko-društvenoj diferencijaciji turskog, otomanskog feudalnog poretka.« (*Knjiga o Kosovu*, 92). To je i Slijepčevićeva teza, jer kaže da je islamizovanje Albanaca bio glavni faktor za njihovog udaljavanje od Srba (Slijepčević, 77).

Sa islamizovanjem nastupile su sve nevolje koje su opteretile odnose Srba i Albanaca, do naših dana. Započinje velika ekspanzija Albanaca u srpske zemlje. Kosovo i druge srpske i slovenske oblasti koloniziraju se nasilnim putem. Pod pritiskom Albanaca, potpomognutih od turskih vlasti, starosedelačko srpsko i slovensko stanovništvo

prinudeno je da napušta svoja ognjišta i krene u opštenacionalni egzodus, u severnije oblasti Balkanskog poluostrva. Ne zabravljajući ciljeve zbog kojih se Bogdanović bavi istorijom albansko-srpskih odnosa, eksplicirajmo odmah kakvo značenje on pridaje ovom procesu udaljavanja dvaju naroda, koji je, prema njemu, započeo verskim raskolom, a završilo se neprekinitim nizom sve većih zulumata koje su »ljuti Arnauti« činili Srbima, sa tragičnim ishodom, svojevrsnim *genocidom*. Ono što je ovde za Bogdanovića najbitnije, to je različit odnos ova dva naroda prema turskoj vlasti. »Turski vlast srpski narod nije nikada priznao kao večnu, nikada nije prestajao da je mrzi i oseća kao tuđinsku, nasilničku i neprijateljsku.« (*Knjiga o Kosovu*, 72). Naprotiv, albanski narod, već i zbog činjenice da se masovno islamizovao, priznao je u izvesnom smislu tursku vlast kao svoju. Srodivši se sa tuđinskom vlašću, i povlašćeni kao narod u odnosu na obespravljene Srbe, raju, Albanci postaju jedan od glavnih instrumenata za sprovođenje turske strahovlade na Balkanu. »Islamizovani Albanci su bili najuporniji branitelji starog poretka i osmanlijskog legitimiteta na Balkanskom poluostrvu.« (*Knjiga o Kosovu*, 128). Kod ovoga,

zapazimo sledeće: ova crno-bela predstava o dobrom i zlom narodu, ili o narodu koji je žrtva odbrane svog istorijskog identiteta i onog koji na tlačenju ovog prvog naroda stiče svoj identitet, donosi suštinsku promenu u Bogdanovićevom (i ne samo njegovom) shvaćanju Albanaca. O njima se sada prvi put govori kao o narodu u punom smislu te reči, i prvi put im se pripisuje puni nacionalni identitet. Zašto su i Albanci upravo u tursko doba »avanzovani« u narod koji je stekao svoj identitet? Zato da bi ih se, kao narod, proglasilo saodgovornima za tursku politiku denacionalizacije srpskih teritorija. Ovde, naime, ne bi išlo u prilog Bogdanovićevih shvaćanja, tretiranja Albanaca kao populacije koja ima labav i nepostojan etnički integritet kao u doba kada su bili podanici srpskih kraljeva. Jer, ako je i tursko doba za Albance bilo utvrđeno da žive u rodovskim društvenim odnosima i da kod njih dominira plemenska svest, takav niži stupanj njihovog razvoja ne bi dao osnova za predstavu o njihovoj frontalnoj konfrontaciji sa srpskim narodom. Oni tada ne bi mogli da nastupe kao narod, koji ima razvijenu nacionalnu svest i nacionalne aspiracije, i u ime albanskih nacionalnih interesa postaje osvajač sr-

pskih teritorija. Albanski zulumi u tom slučaju postali bi samo pojedinosti turske kolonijalne politike, gde su i Albanci žrtve, gde se i oni, sa islamiziranjem, otuđuju od svog etničkog određenja, gube etnički identitet. A ta perspektiva ne može zanimati Bogdanovića. Zato on nekadašnje podatke srpskih kraljeva, koji u tom podaništvu nisu bili narod, u turskom podaništvu pretvara u narod koji je saodgovoran za kolonijalnu politiku osmanlija.

Naravno, kao narod Albanci nisu od Bogdanovića obdareni nekim pohvalnim vrednim nacionalnim identitetom. Naprotiv, radi se o identitetu nižeg reda, stečenom u uslovima tuđinske vlasti, i darovanom od te tuđinske vlasti. To je identitet prislužnosti, oslanjanja na tuđinsku vlast.

Nasilnu kolonizaciju srpskih oblasti, koju je pratilo i masovno iseljavanje Srba, Bogdanović u nekim važnim aspektima vidi sasvim drugačije od Slijepčevića, a ima primedbi i na Cvijićeva i Lutovčeva shvaćanja tog pitanja. Naime, o uzrocima albanske kolonizacije Kosova postoji nekoliko teorija. Cvijić i Lutovac najveći značaj pridaju društveno-ekonomskim uzrocima, odnosno procesu iseljavanja stanovništva iz privredno nerazvijenih regiona u one u kojima postoje bolji uslovi za život.

U konkretnom slučaju uzroci kolonizacije vide se, pored ostalog, u teškom položaju Albanaca u pasivnim, gorskim područjima na kojima su živeli i što ih je prinuđivalo da se u uzastopnim migracijama, kreću u plodna, ravničarska područja (Metohija, Kosovo, Polog itd.), potiskujući pritom, često ne birajući sredstva, slovenski živalj. Bogdanović, naprotiv, društveno-ekonomskim uzrocima kolonizacije pridaje manji značaj, i prihvata tezu Vase Čubrilovića da je glavni razlog kolonizacije političkog karaktera. »Turci su, naročito od početka XVIII veka iz političkih i strategijskih razloga pomagali kolonizaciju muslimana (čitaj: Albanaca; Š. M.) na osetljivim tačkama i pravcima«. (*Knjiga o Kosovu*, 124). Tursko-albanska koalicijska stvarila je onaj čuveni Čubrilović »albanski klin« kojim su »albanski doseljenici kao živi bedem razdvojili jugoslovensko stanovništvo na severu od onog na jugu«. (*Knjiga o Kosovu*, 125). Slijepčević, naprotiv, iako ističe zaštitu i pomoć turskih vlasti, u albanskoj kolonizaciji ne vidi »deo neke planske politike Carigrada« (Slijepčević, 95).

Uzroci kolonizacije određuju i uzroke iseljavanja Srba sa Kosova i iz drugih oblasti. »Iseljavanje Srba i ostalih balkanskih Slovena iz njihovih

zemalja nije prirodan proces, na čemu se danas sa toliko jednostranosti insistira, već rezultat nasilja koje je nad njima bilo izvršeno«. (*Knjiga o Kosovu*, 264). Dakle, za Bogdanovića, glavni uzrok iseljavanja Srba sa Kosova u periodu od XVIII do XX veka jeste upravo tursko-albanska politika denacionalizacije slovenskih teritorija, i »nasilja kao njen vid i metod«, »koje po svojim obeležjima i razmerama ima karakter genocida«. (*Knjiga o Kosovu*, 125; *Savremenik* 12/1982, 536).

Okarakterisavši ove istorijske procese kao *genocid* izvršen nad srpskim narodom (genocid koji, prema njemu, kontinuirano traje, sa malim prekidom za vreme Kraljevine Jugoslavije, do naših dana), Bogdanović doseljennom albanskom življu na Kosovu, uključivši tu i današnje naraštaje, nameće trajnu hipoteku krivice zbog toga što su nasilnim putem, uz pomoć Turaka, uzurpirali Kosovo, »svetu zemlju srpskog naroda« (*Knjiga o Kosovu*, 266). S druge strane, gaženje prava potištenog srpskog naroda, koji je nasiljem isteran sa svoje zemlje, ne sme prema Bogdanoviću, ostati nesankcionisano. Zato on i podiže optužnicu protiv Albanaca sa Kosova, navodeći dugačak spisak zločina koji su u prošlosti izvršili njihovi preci, ob-

narodujući time jednu »zaista krajnje surovu istoriju tursko-albanskog genocida nad srpskim narodom u toku poslednjih stotinu do dvesta godina« (*Knjiga o Kosovu*, 4). U završnim razmatranjima u knjizi, Bogdanovičeva optužnica istorijske procese povezuje u jednu smislu celinu, u kojoj se prošlost i sadašnjost susreću u apelu za poštovanjem istorijske pravde, odnosno u zahtevu da se preduzmu sankcije protiv uzurpatora srpskih zemalja, a prema načelu *klin se klinom izbijaja*: »Logika po kojoj su za status jedne oblasti presuda samo aktuelna stanja i demografski odnosi bez obzira na to kako su i kada, i u kojim uslovima ta stanja nastala i ti odnosi uspostavljeni — ne može se prihvatiti ni sa humanog, ni sa moralnog ni sa istorijskog stanovišta. Pravo srpskog naroda da živi na svojoj zemlji osporeno je najpre dugotrajnim nasiljem u uslovima turskog ropstva, naročito u XVIII i XIX veku, nasiljem koje po svojim obležjima, razmerama i posledicama ima karakter genocida. Isticanjem demografskog stanja na Kosovu i tvrdnjom da su u pitanju albanske zemlje zato što ih danas velikim brojem naseljava albanska narodnost, ignoriše se činjenica da na toj zemlji, pre svega, živi i srpski narod, i to kao na

svojoj centralnoj i matičnoj istorijskoj zemlji, te da nema prekida u odnosu Srbije prema Kosovu kao srpskoj nacionalnoj teritoriji, niti prekida u borbi za oslobađanje kosovskih Srba i njihov zajednički život sa drugim delovima srpskog naroda. Bez uvažavanja stvarnih istorijskih okolnosti moglo bi se desiti da budu ozakonjene posledice genocida. Time bi, razume se, u samim osnovama bilo narušeno etničko načelo. U ime prava albanske nacionalne manjine na »samoopredeljenje do otcepljenja« bilo bi sankcionisano nasilje nad jugoslovenskim narodima i pogaženo njihovo pravo na samoopredeljenje, pravo da žive slobodno i suvereno u svojoj državi, na svojoj zemlji«. (*Knjiga o Kosovu*, 272—273; upor. i *Sljepčević*, 417).

Mada se u ovom podužem citatu oštrica Bogdanovičevog napada usmerava prvenstveno na neosnovane aspiracije albanskog nacionalizma i iredentizma, jedina intencija toga napada nije ta da se utvrdi kako albanski nacionalizam nema prava, već i to da Albanci sa Kosova, kao nacionalna manjina, nemaju nikakvog ni moralnog ni istorijskog prava da Kosovo smatraju svojim zavičajem i svojom zemljom, zato što na toj zemlji žive po ne-pravu, jer je on tuđa, uzurpirana od njiko-

vih predaka, a uzurpira se i dan-danas, pa bi im se, ako bi se poštovao sud istorijske pravde, mogla dati i šut-karta, da iz nje budu prognani.

XI. Razume se, Bogdanović nije nigde izričito rekao da Albancima treba oduzeti pravo da žive na Kosovu. Štaviše, u svojim napisima on uvek ostavi malo mesta da kaže kako je uspostavljanje dobrih odnosa između srpskog i albanskog naroda njihova »jedina istorijska alternativa« (vidi intervju u *Studentu*, 9). A drugom prilikom, na pitanje kakva je poruka istorijskih saznanja o Kosovu, odgovara: »Poruka je prilično jednostavna: mi živimo u istom prostoru i delimo jednu zemlju, koje ima dosta i za Srbe i Albance. U međusobnoj trpljivosti i poštovanju ljudskih prava, u ostvarivanju civilizacijskih standarda tih prava i u zakonitosti koja je pretpostavka svake i svačije slobode, jedina je perspektiva da se iz jedne stvarne konflikte situacije izade bez štete po narod, koji je u takvim sukobima svagda najveći gubitnik«. (*Književna reč*, br. 272, 10. 2. 1986, 19). Ali, kada se gleda celina Bogdanovićevih pogleda, čovek stekne utisak da on jedno kaže, a drugo misli. Naime, jedina alternativa i jedina perspektiva o kojoj on govori pojavljuje se može biti i u samoj citiranoj izjavi sa zadr-

škom, sa uslovom, da se prethodno namiri šteta narodu koji je u istorijskim sukobima svagda bio najveći gubitak!

I sledeći tu logiku namirenja štete gubitničkom narodu, možda nismo daleko od istine ako konstatujemo da je uslov za pomirenje Srba i Albanaca, odricanje ovih drugih od prava na autonomiju Kosova. Ni ovaj uslov ne formuliše Bogdanović u izričitoj formi, već indirektno. Jedno polaganje u njegovoj knjizi posvećeno je pitanju autonomije Kosova i zaključak je tu negativan: albanskoj manjini ni po kojem osnovu nije trebalo priznati pravo na autonomiju u okviru SR Srbije. Jer, albanska manjina ponela se *nelojalno* prema jugoslovenskoj državi u II svetskom ratu (*Knjiga o Kosovu*, 211). Albanci nisu uzeli aktivnog učešća u NOR, sem malog broja komunista, povratnika iz Albanije ili članova KPJ, koji su imali malog uspeha da pridobiju albanske mase na Kosovu, neprijateljski raspoložene prema Jugoslaviji i oslobodilačkom pokretu. No, i pored te nelojalnosti albanske manjine »Kosovo i Metohija ulaze u novu Jugoslaviju kao autonomna oblast sa perspektivom dalje nacionalne afirmacije i osamostaljivanja Albanaca u socijalističkom sistemu jugoslovenske federacije«.

(isto). Nakon rata »sudbina mađarske i albanske manjine« nije rešavana jednako kao sudbina nemačke nacionalne manjine, koja je iseljena u Nemačku, mada su i ove dve manjine bile skoro jednako nelojalne kao ona nemačka. »Stvarni odnos ovih manjina prema jugoslovenskoj državi u ratu 1941—1945. i njihovo određeno angažovanje u sistemu okupacije i dezintegracije države jugoslovenskih naroda, nisu uzeti u obzir prilikom uređenja njihovog pravnog položaja u novoj Jugoslaviji«. (*Knjiga o Kosovu*, 237).

Zašto su albanska i mađarska manjina u novoj Jugoslaviji dobili poklon koji nisu zaslužili? Razlog je, prema Bogdanoviću, pogrešna, antisrpska politika Komunističke partije Jugoslavije. Zbog toga je on veoma kivan na jugoslovenske komuniste. A zapravo, sve je počelo sa Tucovićevom izdajom nacionalne stvari, kada je nekritički preuzeo tuđa, austro-marksistička shvaćanja o nacionalnom pitanju. »U osnovi Tucovićevih pogleda leži, zapravo, ta zabluda, to otpisivanje Kosova. (...) O »prodoru Arbanasa na istok« on razmišlja kao o jednom prirodnom procesu; za tragične strane tog zbivanja, po njemu, snosi odgovornost isključivo »sistem vladavine u Turskoj, opšta anarhija uprave i nezaštićene raje«.

(*Knjiga o Kosovu*, 213; upor. i Slijepčević: »Srpskim socijalistima nedostajala je konstruktivna nacionalna koncepcija i zdrava nacionalna ideja«, ili: »Oni (socijaldemokrati, Š. M.) nisu shvatili prirodno pravo srpskog naroda da se oslobodi i ujedini na celom svom istorijskom i nacionalnom prostoru«. 309). I upravo su Tucović i srpski socijaldemokrati odredili kasniji stav KPJ prema albanskom pitanju: »Pogledi srpske socijaldemokratije na albansko pitanje ugrađeni su temelje KPJ od njenog osnivanja 1919«. (*Knjiga o Kosovu*, 215). Stoga se u predratnom periodu KPJ javlja kao saveznik Albanaca u borbi protiv Jugoslavije (*Knjiga o Kosovu*, 211; Slijepčević, 307). KPJ stoji na stanovištu da su Kosovo i Metohija, pa čak i Sandžak, u stvari »albanska zemlja«, a to će se stanovište održati i kasnije, sa malim korekcijama, što je onda, nakon rata, rezultiralo davanjem autonomije Albancima, i to autonomije koja je stalno proširivana, najpre sa zamenicama sopstvenog suvereniteta i posebne državnosti, a nakon 1966. i sa donošenjem ustava 1974. godine, mada su ustavne formulacije dvosmislene i kompromisne, i faktički punu državnost i suverenitet. Time se, za Bogdanovića, »pokazalo da problem Kosova i nije

na prvom mestu pitanje neprijateljske delatnosti i kontrarevolucije već mnogo više od toga — problem konstituisanja Pokrajine kao oblika albanske državnosti sa težnjom

ka formiranju samostalne republike u jugoslovenskoj federaciji» (*Knjiga o Kosovu*, 242).

Shkëlzen Maliqi

Rozhe Garodi

MENDIMI I HEGELIT

Rihindja, Prishtinë, 1983,
fq. 247 (Përktheu nga frë-
ngjishtja Muhamedin Ku-
llashi)

Rozhe Garodi, filozof bashkëkohor marksist francez, në këtë vepër na paraqet një studim të plotë e sistematik të pikëpamjeve filozofike të Hegelit. Në mënyrë të shumanshme dhe të suksesshme ndriçon aspekte të veçanta të mendimit kompleks të Hegelit.

Libri përmban pesë kapituj. Atij i paraprin një fjalë e rastit, e shkurtër, por e thukët dhe e qëlluar e shqipëruesit (M. Kullashi), ndërsa në fund është dhënë kronologjia e jetës së Hegelit dhe një regjistër i termave të përkthyer.

Në kapitullin e parë *Jeta dhe çështja e Hegelit*, autori bën fjalë për rrethanat shoqëro-politike e historike të lindjes së veprave të Hegelit, ku posaçërisht theksohet rëndësia e Revolucionit francez të vitit 1789, si dhe e ngjarjeve që pasuan për formimin e mendimit filozofik hegelian.

Revolucionin në fjalë Hegeli e përjeton si përpjekje që njëmendësinë »e pavlerë dhe jonjerëzore« (të shoqërisë feudale), ta zëvendësojë një njëmendësi e re, më humane (e shoqërisë borgjeze). Më tej ai konstaton edhe kundërthëniet e kësaj njëmendësie të re dhe flet për mundësinë që ato të kapërcehen, jo në mënyrë revolucionare, si e kërkon filozofia marksiste, por në kuadër të rendit ekzistues, në kuadër të shtetit (të një monarkie kushtetutare prusiane), që do të ishte njëmendësim i së drejtës e moralit, harmonizim i interesave personale dhe shoqërore.

Kapitulli i dytë që ritullohet *Metoda e Hegelit*, i kushtohet gjenezës dhe thelbit të metodës dialektike hegeliane. Sipas autorit, metoda në fjalë nuk është vetëm përkryerje e përpjekjeve të paraardhësve filozofikë të Hegelit, por edhe shprehje e nivelit të arritur të zhvillimit të shkencave dhe e

kushteve shoqëro-politike e historike të epokës, në të cilën jeton ai.

Në vazhdim Garodi bën fjalë për tërësinë, si njërin ndër nocionet më të rëndësishme të metodës hegeliane. Tërësia, në kuptimin dialektik, nuk është ndonjë harmoni e thjeshtë, por sintezë e unitetit dhe e negativitetit. Metoda shpreh strukturën e tërësisë organike, e cila nuk mund të kuptohet në mënyrë statike, por në lëvizje, në formim e sipër, si e gjallë. Metoda e njohjes, po ashtu, është dialektike, me çka flakët mundësia e intuitës së drejtpërdrejtë ndijore dhe e izolimit absolut të një nocioni. Mirëpo, për të arritur diturinë absolute, Hegeli supozon lëvizjen rrethore, përkatësisht, identitetin e njëmendësisë dhe të të menduarit. Me këtë konstatohet veçoria themelore e metodës hegeliane — se metoda nuk është e jashtme ndaj objektit. Metoda nuk është vetëm mjet për të arritur njohjen, por është edhe vetë mendja, e cila e gjen veten dhe përsëri e njeh vetvetën në çdo gjë.

Në kuadër të këtij kapitulli bëhet fjalë edhe për kundërthënien, si njërin ndër veçoritë themelore, forcën lëvizëse apo shpirtin e metodës hegeliane. Në vazhdim Garodi shpjegon se për Hegelin dialektika është logjikë e relacionit, e konfliktit, e lëvizjes dhe e jetës (finalitetit), për të përfun-

duar me konstatimin se metoda dialektike hegeliane është krijuese, »ligj i zhvillimit të qenies dhe lëvizje e njohjes«.

Këtë kapitull Garodi e përfundon me konstatimin e karakterit kundërthënës edhe të vetë metodës hegeliane. Metoda e Hegelit përfundon në ndërtimin e një sistemi konservator, i cili e justifikon regjimin e vendosur, por ajo në thelb është revolucionare, »në të shprehet dinamizmi i një epoke në të cilën doli në shesh karakteri i përkohshëm dhe i ndryshueshëm i institucioneve sikundër edhe i mendimeve« (fq. 50).

Në kapitullin e tretë *Dialektika e njohjes: Fenomenologjia e frymës*, autori paraqit idetë thelbësore të veprës së parë e shumë të rëndësishme të Hegelit »Fenomenologjia e frymës«. Ai shpjegon se Hegeli për t'iu kundërvënë pikëpamjeve subjektivisteprioriste të Kantit, apo transcendentalistë të Shelingut, njohjen e kupton si proces kontradiktoriale dhe të ndërlikuar dialektik. Për Hegelin nuk ka hendeke të pakapërcyeshëm, si te Kantit, midis »gjësë — në — vete« (thelbit) dhe »gjësë — për — ne« (dukurisë). Sipas tij ky është vetëm dallim në shkallën e arritur të njohjes. Njohja e »gjësë — në — vete« është njohje tërësore e dukurisë.

Garodi, me të drejtë, konstaton se Hegeli, duke iu kundërvënë pikëpam-

jeve të njëanshme të paraardhësve të vet, *dha modelin sesi duhet të zgjidhet çështja e njohjes*. Qëndrimi themelor i filozofisë hegeliane nisët nga teza e mundësisë së njohjes së botës, por që nuk arrihet përmes një akti momental. Njohja është proces i gjatë e i ndërlikuar dialektik. Autori i studimit në fjalë, në vazhdim duke bërë fjalë për këtë vepër të Hegelit, konstaton se ai aty zhvilloi edhe shumë ide të rëndësishme, ndonëse në mënyrë abstrakte dhe spekulative. Ndër këto ide duhet të theksohen këto: *idenë se bota e njeriut është vepër e tij; idenë se s'ka asgjë në këtë botë që të mos jetë e kapshme për mendjen e njeriut; idenë e tjetërsimit dhe se liria e njeriut qëndron në tejkalimin e këtij tjetërsimi dhe idenë se historia e njeriut është histori e çlirimit të njeriut*.

Dialektika e qenies: Logjika është titulli i kapitullit të katërt të këtij studimi të Garodit. Këtu përpunohen veç e veç që të trija pjesët e Logjikës së Hegelit: Teoria e qenies, Teoria e thelbit dhe Teoria e nocionit, duke theksuar unitetin dialektik të qenies dhe të mendimit. Duke iu përmbajtur kësaj teze, klasikun gjerman flak si të paqëndrueshme pikëpamjet dogmatike: të *metafizikës tradicionale* (që njëmendësinë e kupton si të dhënë, të gatshme, të përkryer);

të *empirizmit* (që ka të përbashkët postulatën e ekzistimit të një bote të përkryer, por të kuptuar si ndijore) dhe të *kriticizmit kantian* (që shkaputet nga dogmatizmi i dy të parëve, por që nuk është në gjendje të kapërcejë dyjsinë e subjektivitetit dhe të objektivitetit).

Garodi vëren me të drejtë rëndësinë e konsiderueshme të materialeve që Hegeli i huazon nga të arriturat shkencore të kohës së tij për t'i përpunuar kategoritë dhe për të paraqitur lëvizjen e ligjet e saj. Sipas tij tema më e rëndësishme e pjesës së parë të Logjikës (Teoria e qenies) dhe pa dyshim e tërë Logjikës e sistemit hegelian, është ajo ku bëhet fjalë për ligjin dialektik të kalimit të cilësisë në sasi, për veprimin e ndërsjellë si dhe unitetin dialektik të të kufijshmës dhe të pakufijshmës. Në pjesën e dytë të Logjikës Hegeli zhvillon kundërthënien, parimet dialektike kundruall atyre formalo-logjike etj., vlerën e vërtetë të të cilave e kuptojmë gjatë shpjegimit të raporteve dialektike të dukjes e të qenies, të thelbit e të dukurisë, të së tërës e pjesës, të domosdosë e rastësisë, të shkakut e pasojës e kështu me radhë.

Merita më e madhe e Hegelit qëndron edhe në faktin pse ai e vuri në pah karakterin formal të logjikës së deriatëhershme, në pjesën e tretë të Logji-

kës (Teoria e nocionit). Format e të menduarit nuk i studion përballë njëra-tjetrës, por »në lidhmërinë e tyre të domosdoshme dhe kalimin prej njëres në tjetrën«. Garodi thekson edhe disa mendime të rëndësishme të Hegelit, si, bie fjala, *idenë e veprimit të ndërsjellë midis qëllimeve e mjeteve* (se qëllimi i prodhon mjetet, e mjetet nxisin qëllime të reja), *midis njohjes e veprimit* (nuk ka veprim pa njohje, e as njohje pa veprim) etj.

Kështu autori kapitullin e katërt e përfundon me konstatimin se *Logjika e Hegelit, pavarësisht nga karakteri spekulativ e idealist, pati rëndësi të madhe për zhvillimin e mendimit shkencor modern*. Ai pajtohet me mendimin e Leninit të shfaqur në »Fletoret filozofike«, se »Ideja e lëvizjes së përgjithshme dhe e ndryshimit (1813, është fjala për dialektikën hegeliane të paraqitur në »Logjikë« — Xh. Xh.) është hetuar para zbatimit të saj në jetë dhe në shoqëri. Ajo u shpall për shoqëri (1847, mendohet në »Manifestin e partisë komuniste« të Marksit e Engelsit — Xh. Xh.) para se të provohej në zbatimin e saj mbi njeriun (1859, kur doli »Origjina e llojeve« e Darvinit — Xh. Xh.)« /fq. 183/.

Humanizmi i Hegelit është kapitulli i pestë dhe i fundit i këtij studimi, ku Garodi, duke i shpalluar idetë themelore të

Hegelit, të shfaqura ndër veptra të ndryshme (»Filozofia e historisë«, »Historia e filozofisë«, »Estetika« apo ndonjë tjetër), vë në pah ndjenjën e thellë të tij për historinë. Ndonëse idealizmi e shpie Hegelin ta përmbysë rendin e njëmendësisë, »të nxjerrë apriori historinë nga logjika, në vend se ta nxjerrë logjikën nga një studim i hollësishëm i historisë« /fq. 193/, pikëpamja e tij mbi historinë del shumë më e lartë se e filozofëve të deriatëherëshëm, qofshin ata edhe materialistë.

Historia, për Hegelin, nuk është »grumbull i çfarëdo pikëpamjesh«, por është zhvillim i domosdoshëm. Ajo u nënshtrohet ligjeve, përkatësisht është shkencë. Garodi i shkoqiti këto karakteristika themelore të pikëpamjes së Hegelit mbi historinë:

1. Hegeli e zhvillon një pikëpamje të mëvetësishme mbi historinë, duke e kuptuar atë si rezultat të veprimit dhe të punës së njerëzve. Historia nuk është vepër e individëve, e heronjve, por është vepër e popujve, pikërisht e punës së akumuluar të tyre. Ai e hetoi se kjo punë është punë »e tjetërsuar«, ndonëse nuk e ndriçoi burimin e këtij tjetërsimi.

Hegeli u përpoq ta zgjidhte drejt edhe çështjen e rolit e të individëve e të personaliteteve »të mëdha« në histori. Sipas tij, individët nuk e bëjnë historinë, nuk kanë fuqi ta

ndërrojnë në mënyrë arbitrare rrjedhën e saj, por janë »të mëdhenj«, ngase hetojnë nevojat e kohës dhe u përgjigjen atyre.

2. Ideja e kundërthënies, e luftës që përmban në vete zhvillimi, është karakteristikë tjetër e rëndësishme e pikëpamjes së Hegelit mbi historinë. Historia nuk mund të shpjegohet thjesht me ndryshime sasiore e mekanike, si evolucion linear. Ndryshe nga paraardhësit e tij, thotë Garodi, »Hegeli e shikon përparimin në një mënyrë dialektike me kundërthëniet e tij, me krizat, me luftërat dhe me revolucionet e tij« /fq. 188/.

3. Hegeli kur flet për trajtat e ndryshme të vetëdijes shoqërore (»të frymës«, artin, fenë dhe filozofinë) vazhdimisht thekson veprimin e tyre të ndërsjellë. Ai shkon aq larg sa që heton »shumë mirë marrëdhëniet e varësisë midis kërkesave ekonomike, teknike dhe strukturave politike« /fq. 190/.

Këto teza dhe shumë teza të tjera, konstaton Garodi, »Hegeli, fatkeqësisht, i kompromiton duke i interpretuar në mënyrë idealiste dhe dogmatike« /fq. 192/. Kjo frymë konservatore mund të hetohet edhe kur ai bën fjalë për qëllimin e historisë. Qëllimi i historisë është liria (te Hegeli »vetëdija për lirinë«), e cila njëmendësohet në shtet. Në shtet, në një monarki ku-

shtetutare (prusiane) të tipit napolenian, duhet të arrihet »pajtimi« i lirisë subjektive dhe i lirisë objektive, i individit dhe i shoqërisë. Ndonëse heton kundërthëniet e shoqërisë borgjeze, ndonëse pikëpamja e tij mbi historinë është humaniste, ai na paraqitet si mbrojtës i interesave klasore të borgjezisë e humanizmi i tij është i kufizuar, i mbyllur ndaj ardhmërisë.

Në vazhdim, pasi bën fjalë gjerësisht për artin, fenë e filozofinë si trajta të frymës absolute, Garodi konstaton kundërthënien themelore të filozofisë hegeliane — kundërthënien midis metodës dhe sistemit. Nga kundërthënia në fjalë mund të nxirren interpretime të ndryshme. Ja katër grupe kryesore të këtyre interpretimeve:

Në grupin e parë bëjnë pjesë përfaqësuesit konservatorë të të djathtës hegeliane, të pangjermanizmit dhe të fashizmit totalitar, që sistemin e Hegelit »e kuptojnë si ideologji të justifikimit të asaj që është« /fq. 232/.

Në grupin e dytë bëjnë pjesë rrymat e disa ideologëve protestanë, madje edhe katolikë, që i kanë përvetësuar këto justifikime të sistemit të Hegelit lidhur me pikëpamjen mbi zotin.

Në grup të veçantë hyjnë interpretimet e ndryshme eksistencialiste, të cilat përvetësojnë vetëm një moment të mendimit

të Hegelit, madje pikërisht vetëdijësimin për kundërthënien, pikëpamjen tragjike mbi botën e njeriut, duke e flakur sistemin dhe unitetin, »pajtimin« e kundërthënies.

Rryma e marksizmit përbën grupin e fundit të këtyre interpretimeve të filozofisë hegeliane. Sipas Garodit, në marksizëm u mundësua tejkalimi i vërtetë i Hegelit, pikërisht duke u bazuar në metodën dialektike të tij. Materializmi filozofik i Marksit integron në vete kontributin e pasur hegelian. Natyrisht, kjo filozofi nuk ka për qëllim të arrijë vetëdijen absolute (si të Hegeli), por të bëhet një moment i vetëdijëimit të botës dhe i ndryshimit të saj (këtë Garodi e ilustron me Tezën e Njëmbëdhjetë të Marksit mbi Fojerbahun).

Në fund të këtij kapitulli dhe të veprës Garodi thekson faktin e madhështisë së veprës së Hegelit, kur thotë se ai »duke ia zbuluar njeriut faktin se është vetëkrijues i vetvetës dhe duke zbuluar ligjin dialektik të zhvillimit të çdogjëje, ishte, përkundrazi tendencave të tij konservatore, paralajmërues i shtrëngatës« /fq. 241/.

Nga kjo që u tha mund të përfundojmë se Garodi, duke pasur qëndrim kritik të një marksisti, përkujton jo vetëm ma-

dhështinë e mendimit të Hegelit, por edhe lëshimet e të metat e tij. Në këtë studim bëhet fjalë edhe për ndikimin që ushtroi ky »gjeni enciklopedik« në Marksine dhe në filozofinë marksiste, si dhe në filozofinë pas-hegeliane përgjithësisht.

Garodi në këtë vepër, përmes një interpretimi materialist marksist, përmes një analize dialektike, paraqet mendimin kompleks dialektik hegelian, edhe temat më delikate të filozofisë së Hegelit i bën të afërta për lexuesin, ndërsa mendimin e vet bazë e zhvillon në mënyrë të përshtatshme dhe të argumentuar.

Si i tillë, ky libër plotëson një zbrazëti të kahershme që ndihej ndër ne për njohjen e veprës së Hegelit. Mbetet si detyrë e obligim yni përkthimi i veprave origjinale të këtij klasiku gjerman, ndonëse ajo do të jetë një punë delikate dhe e vështirë, meqë kërkon përkushtim të madh dhe njohje të mirë filozofike. Shënimin, për këtë vepër, nuk do ta përfundoja pa theksuar edhe një element shtesë të cilësisë të këtij botimi në gjuhën shqipe, e ky është përkthimi shumë i suksesshëm i Muhamedit Kullashit.

Xhafer Xhaferi

Erih From

»IKJE NGA LIRIA«

Rilindja, Prishtinë, 1981
Përkthyes Eqrem Basha
Autor i parathënies Muhamedin Kullashi

E shkruar para gati gjysmë shekulli, »Ikje nga liria« e Erih Fromit është një vepër, vlera, qartësia dhe thellësia mendore e së cilës i tejkalon suazat e kohës për të cilën ishte shkruar.

I arsimuar në dialogun intelektual me Marks-in dhe Froj-din, Fromi e riaktualizoi vlerën themelore të trashëgimisë filozofike të Marks-it mësimin e tij mbi tjetërsimin si fenomen themelor të parahistorisë njerëzore, duke e »takuar« këtë me psikoanalizën frojdiane. Mirëpo, derisa Frojdi ishte psikoanalitik i patologjisë shpirtërore individuale, e cila, sipas tij, bashkëlind me frustrimet e pavetëdijshme seksuale fëmijënore, Fromi ishte psikoanalitik i traumave kolektive, i patologjisë sociale (si interaksion i shoqërisë së sëmurë dhe i individit të sëmurë), trauma të cilat bashkëlindën me të paraqiturit e protes-tantizmit dhe të një botëkuptimi postmesjetar politiko-sho-

qëror. Një frymë e tillë »diagnostike« — medicinale në të shtruarit e çështjes bazë të kësaj vepre është tejet normale, kur dihet se nocioni strumbullar i rrymimeve mendore të Fromit në debynë e tij është tjetërsimi.

Studimit të problematikës së tjetërsimit Fromi i qaset në mënyrë multidisiplinare, nga aspekti ideologjik, ekonomik dhe psikologjik. Këtu vërehet tentimi i tij që t'u ikin njëanshmërive të shprehura në pikëpamjet e bashkëkohanikëve, të cilët vetëm në faktorin psikologjik, apo vetëm në atë idologjik-ekonomiko-politik (sidomos në raportin mimetik ndërmjet bazës ekonomike dhe superstrukturës juridiko-politike), shihnin shkakun e lëvizjeve aktuale regresive shoqërore. Paraqitja e nazifashizmit në historinë evropiane shkatërroi »optimizmin e vetëkënaqësisë« dhe iluzionin mbi përparimin eskatologjik kah një bashkësi njerëzore

vërtetë demokratike. Racionalen e zëvendësoi iracionalja dhe instiktivja. Shpresën për ekzistencën e lumtur e »mbyti« frika për ekzistencën si të tillë.

Në një dialog intelektual me paqartësitë e kohës, e cila solli »idhuj« të rinj dhe »ideale« të reja, Fromi shkroi »Ikjen nga liria«, ku u mundua t'i ikte shpejtësisë nekrofile të kohës, duke vënë re shkaqet e një krize aq të madhe të ekzistencës evropiane dhe botërore, e cila anonte kah realizimi i profetizimit të Shpenglerit. Në parathënien e veprës »Shoqëria e shëndoshë«, Fromi shkruan: »Në atë libër (»Ikjen nga liria« — vërejtja jonë) jam munduar të tregoj se lëvizjet totalitariste i përgjigjen tendencës së rrënjësuar thellë për të ikur nga liria të cilën njeriu e arriti në botën moderne; ai njeri bashkëkohor i çliuar nga prangat mesjetare, nuk ishte i lirë që të ndërtonte jetë përmbajtësore, të bazuar në arsye dhe dashuri, për ç'shkak kërkoi sigurinë e re duke iu nënshtruar udhëheqësi, rase ose shteti«.¹

Fenomenet e »dihotomive ekzistenciale«, të lirisë dhe të individualizimit të njëmendët Fromi historikisht i ndërlihd me paraqitjet e protestantizmit dhe kapitalizmit. Në Mesjetë mungesa e li-

risë ishte pasojë e urdhëresave religjioze-morale-politike të autoritetit të jashtëm, urdhëresa këto të cilat kishin karakter obligues, ndërsa mosrespektimi i tyre rezultonte me humbjen e entitetit fizik (shkatërrimi truporgjë që vlen sidomos për periudhën e katolicizmit mesjetar-gjegjësisht, formës ekstreme të tij-inkuizicionit), apo të atij shpirtëror-humbja e »parajsës« që shtrihej që nga stërmëkati i Adamit, ndërrit apo e vendit në hierarkinë e shtetit mesjetar feudal. Kalimthi mund t'i rikujtojmë dhjetë urdhërat në religjionin krishter, pesë deri në dhjetë virtytet negative të përcaktuara të sjelljes morale në jetën shoqërore te budizmi, apo ligjet e llojllojshme, esenca e të cilave shprehej me ndalesë të veprimit kundër dispozitave të tyre dhe me sanksionimet eventuale.

Renesanca solli kuptimësinë mbi dallimin ndërmjet »Unë« dhe »Ti« ose »Ata«, arritje kjo e cila në dukje mundëson iniciativën personale si në formë të besimit *subjektiv* religjioz, apo në trajtë të aktivitetit *individual* ekonomikopolitik, fenomene këto të cilat premtinin vetërealizimin e aftësive gjenerike njerëzore. Kufijtë e jashtëm institucionale (kisha katoli-

¹ Erih Fron »Zdravo društvo« IRO »RAD«, Beograd, 1983, faqe 25.

ke, shteti feudal), humbën rolin suprem që kishin, mirëpo Fromi vëren kufizimet e një »pakufijshmërie« të tillë në vlerën e dyshimtë të »initiativës« individuale, në pamundësinë e vetërealizimit të vetë-vetëdijshtëm njerëzor. Kështu, kalvinizmi (si një nga variantat e protestantizmit), predikon *predestinimin* hyjnor në drejtim të veçimit radikal midis atyre që e »meritojnë« parajsën me ditën e lindjes dhe të tjerëve që do ta »fitojnë« ferrin edhe pse nuk kanë bërë mëkate të mëdha. Këtu besimi, iniciativa, aktiviteti nuk çojnë përshë. Çdo gjë është e njohur me lindjen e individit. Mirëpo ai *nuk di për fatin e tij*. Duke vërejtur fatalizmin e një doktrine të tillë, joegalitariste religjioze, kalvinizmi thekson veçoritë të cilat konfirmojnë se individi është i paracaktuar për parajsë. Këto janë: »Thjeshtësia, të përmbajturit, drejtësia në kuptimin që secili t'i jepet ajo që i takon sipas meritës dhe devocioni, i cili e bashkon njeriun me zotin«, e para së gjithash *suksesi* në jetën laike. »Suksesi u bë shenjë e mëshirës së zotit; mossuksesit-shenjë e mallkimt«. (»Ikje nga liria« — faqe 90).

Mirëpo konkurrenca gllabëruese në sferën religjioze, e shumë më tepër në atë ekonomike-laike, lind pasigurinë, shqe-

tësimin, frikën nga çdo ditë e re, madje rikujtohën »kohërat e vjetra dhe të mira«. Individi u bë më i vetmuar, më i izoluar, u bë vegël në duart e forcave të papërbalueshme jashtë tij; u bë »individ«, por i hutuar dhe i pasigurt«. (faqe 112). Mesjeta nuk ofronte lartësi të mëdha marramendëse, mirëpo ajo siguronte së paku një bazë solide, ndërsa koha e re ofron eksperimente prej suksesit të jashtëzakonshëm (i cili është vetëm një përjashtim që e vërteton rregullin), deri te bankrotimi i plotë ekonomikointelektual. »Individi ishte lënë në fatin e vet; gjithçka varej nga përpjekja e tij personale, e jo nga siguria e pozitës së tij tradicionale«. (faqe 62.)

Te luterizmi konformimi i parimit të *lirisë nga kisha* dhe të individualizmit është aksiomë për nënshkrimin individual ndaj zotit, për vetëpërpjekje, vetakuzim, vetëvrasje shpirtërore, subordinim i cili bazohet në pafuqinë e njeriut por edhe në dashurinë eventuale ndaj absolutit. »Ai (individi — vërejtja jonë), gjen një siguri të re dhe delikate me çmimin e flijimit të integritetit të unit të vet personal, sepse nuk e duron dot vetminë. Kështu liria — si liri nga — të çon në një robëri të re«. (faqe 222). Pseudointividualizmi luterian vërehet

edhe në këto fjalë të tij: »Njeriu që i është drejtuar zotit nuk e ka vullnetin e lirë (këtu Luteri polemizon me Skotusin, Billin, Okamin), por është skllav, rob dhe shërbëtor ose i vullnetit të zotit ose i vullnetit të sotonës«. (faqe 76). Kështu Luteri gjeti »zgjedhje« për qenien mëkatore dhe të pafuqishtme në *besimin subjektiv* ndaj zotit, akt i cili mbisundon pavalershmërinë njerëzore, veprim i cili shkatërron *unin personal*.

Një patos të tillë intelektual e përqafojnë edhe »Sokrati danez« Kjerkegoti, i cili esencën e religjionit të krishterë e sheh në besimin subjektiv, në relacionin e drejtpërdrejtë *njeri-zot*, duke përjash-tuar ndërmjetësuesin institucional — kishën dhe priftërinjtë.

Fromi nuk e konteston rëndësinë e Renesancës, e cila vuri në spikamë veçantinë e njeriut në raport ndaj natyrës dhe njerëzve të tjerë. Mirëpo, ky e vëren »anën e errët të hënës« në momentin që sado që në dukje religjioni i tillë dhe politika — ekonomia e re insistuan dhe proklamuan individualitetin e njeriut si themel të ekzistimit të tyre, këta në të vërtetë shterrën frymëmarrjen e in-

dividualitetit dhe shkrinë subjektivitetin në sferën e objektivës imagjinare-zotit, apo të objektivës reale-sistemit ekonomiko-politiko-juridik.

Po ç'solli të re shekulli XX? Çfarë është njeriu i sotëm?

»Sipas mendimit të Fromit njeriu bashkëkohor është bërë sundues i natyrës, por edhe rob i makinave të cilat i ndërtoi me duar të veta«. ² »Njeriu bëhet një dhëmb në rrotën e makinës së madhe ekonomike-i rëndësishëm nëse ka pasur shumë kapital, i parëndësishëm, nëse nuk ka pasur-por gjithnjë dhëmb që duhet t'i shërbejë diçkafes jashtë tij«. (faqe 104).

HOMO FABERI bëhet HOMO CONSUMENS, e ky është »njeriu, qëllimi kryesor i të cilit nuk është që në mënyrë primare t'i posedojë gjërat, por që sa më tepër të konsumojë, në mënyrë që të kompensojë zbrastësinë e vet të brendshme, pasivitetin, vetminë dhe mërzinë«. ³ Në një situatë të tillë hapërojnë mekanizmat e ikjes nga liria: Ato autoritare (sado-mazohiste), destruktive dhe konformiste që rezultojnë me humbjen e *unit personal*.

Humbja e *unit personal* ka të bëjë me të *liruarit*

² Gajo Petroviq »Suvremena filozofija«, »Školska knjiga«, Zagreb, 1979, faqe 348.

³ Socialist humanism, edited by E. Fromm, New York, 1965, page 214. sipas Gajo Petroviqit »Suvremena filozofija«, »Školska knjiga«, Zagreb, 1979, faqe 357.

nga liria-pavarësia për t'u bërë i varur nga autoriteti, për të qenë automat në manufakturën humanoide, pjesëtar i »njerëzimit kibernetik«.

Nëse hiria si fenomen bashkëlind me ekzistencën njerëzore si të tillë, atëherë në situatën e *ikjes nga liria* në të vërtetë kemi të bëjmë me *ikjen e njeriut nga vetëvetja, me vetë-mohimin dhe vetë-shkatërrimin emocional, racional dhe volitiv*. Ikja krijon iluzionim e qetësi, të sigurisë, të besimit se çdo gjë është në rregull. Për këtë njeri liria është barrë, ndërsa varësia »tokë e premtuar« e sigurisë. »Personaliteti« i tillë vëren se *uni personal* është *Mefisto* i jetës së tij, prandaj në stilin *Fausti* i dorëzohet *makinës, përditshmërisë, autoritetit*, bëhet vetëm »një nga ata« duke humbur ekzistencën e njëmendtë. Në qoftë se e tërë tradita e Renesancës së filozofisë evropiane nisej nga të definuarit e njeriut si qenie racionale (*»COGITO ERGO SUM«* i Dekartit), atëherë në mungesën e një aftësie të tillë, mungon edhe dyshimi karteziian, mungon edhe vetë njeriu. Tthjesht: »Unë nuk mendoj, pra nuk jam«.

Fromi vë në dukje edhe fenomenet e *parullomanisë* dhe të *formalizmit verbal*, që shërbejnë për t'i mjegulluar gjërat të cilat në gjendje reale janë të qarta, fenomene këto të cilat, sado që ndryshojnë

në formë, janë të përbashkëta për të dy sistemet shoqërore bashkëkohore. Të komplikuarit dhe të simplifikuarit e fenomeneve, gjegjësisht, shpjegimi i tyre, ndihmon manipulimin me individ. Ky kështu ose nuk kupton gjë nga ajo që thonë »Ata« (A të cilët reprezentojnë Autoritetin), prandaj ndihet i dobët, i nënshtruar, i vogël në këtë bashkësi, komb, shtet, bllok të »madh«, ose është i detyruar të »zgjedhë« nga dy mundësitë e »vetme«, ku njëra është gjithmonë e gabuar, ndërsa tjetra përherë e drejtë dhe e mirë, sepse dihet »ne jemi të tillë« ndërsa »ata janë...«.

»Terrorizmi verbal« në trajtë të propagandës ekonomiko-politiko-kulturore gllabëron çdo lëvizje të padëshirueshme të individit, ndërsa këtij i mbetet ta njohë *Letargjinë* dhe ta përsërisë pa ja ndarë *liturgjinë*: »Bukën, lojën, ëndrrat dhe iluzionet tona të përditshme na jep o zot, e shtet, o Leviatan, o absolut dhe mos u hidhëro në mëkatet tona të vockla«.

»Ithtari« i mekanizmit »kameleon« (atij konformist), i ka kështu të gjitha gjërat të qarta. Ai ndihet fatlum, sepse nuk ka nevojë të mendojë, të ndiejë apo të dëshirojë. Çka i duhet një aktivitet i »rëndë« intelektual-emocionalo-volitiv pranë institucioneve të besimit religjioz, shtypit, RTV,

organizatave politike, reklamës. Ai duhet vetëm ta luajë me zell rolin e vet jetësor, të dëgjoj me vëmendje »regjisorët«, të qeshë dhe të qaj kur »duhet«, të flasë dhe të heshtë kur »duhet«, madje edhe të vdesë në »stil të lartë« kur »duhet«.

Në këtë mënyrë invalidët intelektualë të pashërueshëm i gëzohen jetës, kështu shterret çdo iniciativë e njëmendtë individuale dhe individi *tretet në masën e përhime*.

Realizimi, fitimi i *mundshëm* i lirisë, qëndron në veprimtarinë spontane në trajtë të dashurisë dhe të punës prodhuese op EUP-RAXISË (praksës së mirë). »Me fjalë të tjera, *liria pozitive përbëhet nga aktiviteti spontan i tërë personalitetit të integruar*«, (fq. 229) personalitet që realizonë »veprimtarinë e lirë, universale, krijuese dhe vetëkrijuese me të cilën njeriu krijon (bën, prodhon) dhe ndryshon (formëson), botën e vet historike dhe vetveten«.⁴

Në »Shoqërinë e shëndoshë«, Fromi paraqet tri alternativat e mundshme të qeniesimit njerëzor: *Totalitarizimin, Superkapitalizmin dhe Socializmin*. Ky i pari, i shfaqur në dy variantat si *Nazi-fashizëm* dhe *stalinizëm*, shkatërron çdo mundësi eventuale për vetërealizim

njerëzor dhe glorifikon mekanizmin e sado-mazohizmit. Kështu nacional-socialisti Gebels shkruan: »To jesh socialist, do të thotë konceptin Unë t'ia nënshtrosh konceptit Ti; Socializmi është flijimi i individëve për tërësinë«. (faqe 202).

Superkapitalizmi super-realizon tjetërsimin global dhe krijon një shoqëri të konsumit të arsyes së dirigjuar, të *imbecilë-kulturës*, hyjnizon *infantilizmin intelektual*.

Po Socializmi? »*Socializmi humanist*« është shoqëri e *mundshme*, ai është *perspektivë*. Ideali i Fromit përkon me idealin e Marksit. *Socializmi* është për që të dytë »një bashkësi në të cilën zhvillimi i lirë i secilit është kusht për zhvillimin e lirë të të gjithëve«. Sipas Fromit »minipulimin me njerëz duhet ta zëvendësojmë me bashkëpunim aktiv dhe inteligjent, ndërsa parimin e udhëheqjes së popullit dhe për popull, ta zgjerojmë nga sfera formale politike në sferën ekonomike«. (faqe 235).

Po si të arrihet deri te ky ideal? Si të realizohet ky dhe të bëhet njëmendësi e përditshme apo përsitshmëri e njëmendtë. Fromi nuk e tregon këtë. Ndoshta për arsye se ishte i bindur thellë se koha e »formulave« alkimike

⁴ »Theoria« — Časopis Filozofskog Društva Srbije, 1—2, Beograd, 1985 Nga pjesa: Filozofski rečnik, Gajo Petrović — »PRAKSA«, faqe 175.

universale e të gjithëvlefshme të paraqitura në përkun e urdhëresave-doktrinave religjiozo-moralopolitike, e të cilat premtinin »parajsë« tokësore a qiellore, ka përënduar. Ndoshta, pse mendonte që zgjedhja eventuale duhet të vetë-gjendet nga çdo njeri veç e veç. Pohimin tonë të fundit e verifikon ky fragment i shkëputur nga vepra e Fromit »Njeriu për vete«: »Vendimi varet nga njeriu. Ai varet nga aftësia e tij që ta kuptojë veten, jetën e tij dhe fatin seriozisht; nga gatishmëria e tij që të ballafaqohet me problemin e vet moral dhe të shoqërisë. Ai varet nga guximi i tij që të jetë ai vetë dhe të jetë për vetë«. ⁵

Fromi nuk është pesimist edhe pse shkruan:

Në shekullin XIX ishte problem se zoti kishte vdekur; në shekullin XX problemi është se njeriu ka vdekur«. ⁶ Ky vëren qartë dy rreziqet më të mëdha të cilat i kanosen qeniesimit bashkëkohor. Atë të holokuastit nuklear dhe atë të robotizimit të »njerrëzimit kibernetik«. Fromi proklamon edhe alternativën e vetme: Socializmin humanist, gjegjësisht, »humanizmin e aplikuar në shoqërinë industriale«, i cili do ta mundësojë RILINDJEN E NJERRIUT.

Erih Fromi shpresoi se ai që e lexon »Ikjen nga liria« apo »Shoqërinë e shëndoshë«, së paku do të dyshojë dhe do të përpiqet të shpresojë, sepse: *Jeton vetëm ai, i cili, duke jetuar, përpiqet ta ndryshojë jetën.* ⁷

Blerim Shala

⁵ Sipas Gajo Petroviqit »Suvremena filozofija«, »Školska knjiga«, Zagreb, 1979, faqe 357. Nga Erih From »Čovjek za sebe«, »Naprijed«, Zagreb, 1977, faqe 178.

⁶ Erih From »Zdravo društvo«, IRO »RAD«, Beograd, 1983, faqe 339.

⁷ Parafrazim i thënies së njohur të shkrimtarit antik Menandrit: »Jeton vetëm ai, i cili, duke jetuar, i gëzohet jetës«.

NDREQJE GABIMESH

Në eseun e Gjergj Llucaçit »Metafizika e tragjedisë«, të botuar në »Thema« (nr. 1—2/85) kanë shpëtuar edhe këto gabime:

1) në faqen 132, rreshti i 19-të nga lart (NL) në vend të »e njehta udhëhiqet« duhet të jetë »e njehta drejtojnë«, 2) në fq. 138, rreshti i 22-të (NL) në vend të »fjala e plotë« duhet të jetë »falja e plotë«, 3) në f. 143, rreshti i 36 (NL) në vend të »mbarin« duhet të jetë »fund« dhe 4) në f. 148, rreshti i 11-të (NL) në vend të »vdekurit kumbojnë« duhet të jetë »vdektarit kumbojnë«.

Përkthyesi

ISPRAVAK

U br. 3/1985 tehničkom greškom ispalo je ime prevodioca stihova Lazgusha Poradecija. Izvinjavamo se prevodiocu — Mensuru Raifiju i čitaocima.

Redakcija



THEMA

*Revistë e Shoqatës së Filozofëve dhe Sociologëve të KSA Kosovës
Çasopis Društva Filozofa i Sociologa SAP Kosova*

Numër 5—6 1986
Broj

Redaksia — Redakcija

Fehmi Agani
Murteza Luzha
Milenko Karan
Gani Bobi
Ramush Mavriqi
Dragoljub Zivković, zëvendës kryeredaktori — zamenik glavnog urednika
Muhamedin Kullashi, kryeredaktor — glavni urednik
Isuf Berisha, sekretar

Këshilli botues — Izdavački Savet

Rexhai Surroi
Milan Šešlia
Hajredin Hoxha
Nehar Shishko
Milovan Marković
Muslim Mulliqi
Muhamedin Kullashi
Nait Vranezi, zëvendës i kryetarit — zamenik predsednika
Ali Dida, kryetar — predsednik

Adresa e redaksisë — Adresa redakcije

Fakulteti Filozofik, Instituti për filozofi e sociologji, 38000
Prishtinë (për revistën »Thema«)

Filozofski Fakultet, Institut za filozofiju i sociologiju, 38000
Pristina (za časopis »Thema«)

Llogaria rrjedhëse 68400-678-4062 Shoqata e Filozofëve dhe So-
Ziro račun cilogëve të Kosovës (për revistën »Thema«).
Društvo Filozofa i Sociologa SAP Kosova
(Za časopis »Thema«)

Çmimi për një numër 150 din.

Cena pojednog broja

Parapagimi për një vit

Godišnja pretplata 500 din.

Për botën e jashtme: dyfish

Za inostranstvo: dvostruko

Dorëshkrimet nuk kthehen

Rukopisi se ne vraćaju

Redaksia pranon të mërkureve 10—12

Redakcija prima sredom

Dizajni Nexhat Krasniqi Nekra
Dizajn

Lektor: Sylë Osmanaj

Korrektor Beqir Sadiku

Korektor

Redaktor teknik Jusuf Jusufi

Tehnički urednik

Shtyp: OP për veprimtari grafike »Progres — S. Gjorgjeviq«
Mitrović e Titos

Stampa: RO za grafičku delatnost »Progres — S. Đorđević«
Titova Mitrovica

