

6654/p^{D1}

Thema

murteza	LUZHA
gani	BOBI
ružica	PETROVIĆ
shkëlzen	MALIQI
zhan-pol	SARTËR
herbert	MARKUZE
fehmi	AGANI
asllan	PUSHKA
drago	DURIĆ
sherif	MALOKU
xhafer	XHAFERI

UDC 1+3 YU ISSN 0352-4078

THEMA 7,8

THEMA 7,8

THEMA

REVISTE E SHOQATES SE
FILOZOFËVE DHE SOCIOLOGËVE
TE KSA KOSOVES

ČASOPIS DRUŠTVA FILOZOFA
I SOCIOLOGA SAP KOSOVA

PËRMBAJTJA — SADRŽAJ

ARTIKUJ — ČLANCI

Murteza Luzha: Dialogët e Platonit

Gani Bobi: Kultura si introspektion

Ružica Petrović: Marksizam
i revolucija

TRIBUNA — TRIBINA

Shkëlzen Maliqi: Nacionalizmu treba
vaditi kvadratni koren

TEKSTE TË ZGJEDHURA — IZABRANI TEKSTOVI

Zhan-Pol Sartër: Socializmi që erdhi
nga të ftohtët

Herbert Markuze: Kultura në
shoqërinë njëdimensionale

HULUMTIME — ISTRAŽIVANJA

Fehmi Agani: Birokracia, Marksizmi e
Veberi

Asllan Pushka: Niveli i koncentrimet
ekonomik dhe populativ në KSA
të Kosovës

KATALOGU I »THEMES« — KATALOG »THEME«

Drago Đurić: Peri Anderson:
»Razmatranja o zapadnom
marksizmu«

Sherif Maloku: Hivzi Islami:
»Fshati i Kosovës«

Xhafer Xhaferi: Ernest Bloch:
»Tezat e Marksit mbi Feuerbachun«

Xhafer Xhaferi: Muhamedin Kulashi:
»Kah metafizika«

THEMA

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

CONTENTS

1 ARTICLES

3 **Murteza Luzha:** The dialogues of
Plato

13 **Gani Bobi:** Culture as introspection

29 **Ružica Petrović:** Marxism and
revolution

37 TRIBUNE

39 **Shkëlzen Maliqi:** The Square Root
of Nationalism

49 SELECTED TEXTS

51 **Jean-Paul Sartre:** Socialism coming
from the cold

83 **Herbert Marcuse:** Culture in
unidimensional Society

95 RESEARCH

97 **Fehmi Agana:** Bureaucracy, Marx and
Weber

127 **Asllan Pushka:** The Level of
Economic and Populative
Concentration in SAP of Kosova

139 THE CATALOGUE OF »THEMA«

141 **Drago Đurić:** Pery Anderson: »West
Marxism«

149 **Sherif Maloku:** Hivzi Islami: »The
Village of Kosova«

155 **Xhafer Xhaferi:** Ernst Bloch:
»Marx's Theses on Feuerbach«

163 **Xhafer Xhaferi:** Muhamedin Kullashi:
»Towards Metaphilosophy«

ARTIKUL ČLANCI

RECEIVED 1947 MAY 15
U.S. DEPARTMENT OF AGRICULTURE

**murteza
luzha**

DIALOGËT E PLATONIT

I

Platoni, filozofi i shquar grek, stilisti më i spikatur helen dhe njëri nga mendimtarët antikë më aktualë në epokën tonë, la pas vete mbi tridhjetë dialogë dhe trembëdhjet letra (sa janë ruajtur).¹⁾ Këto vepra, Platoni i shkroi për një shtresë të gjerë lexuesish, në formë bisede pro e contra të theksuar, të gjalla dhe me përsëritje të argumenteve më të rëndësishme.

Në dialogët e tij, Platoni vazhdimisht theksoi se filozofia nuk mund të mësohet pa përpjekje dhe mundime të caktuara, ngase edhe vetë shqyrtimi i problemeve filozofike kërkon formë të thelluar të të menduarit dhe përjetim të njëmendtë të të gjitha çështjeve filozofike për të cilat meditohet. Të shkruash për filozofinë dhe për problemet e saj nuk është aspak lehtë, thotë Platoni, aq më parë kur dihet se fjalët nuk janë gjithmonë adekuate me ndjenjën që mund të kemi lidhur me ndonjë problem filozofik. Andaj, nga filozofi, në veprat e tij, kërkohet të ruajë ecurinë e zhvillimit dhe të zgjidhjes së çështjeve të shtruara dhe këtë, sipas bindjes së thellë të filozofit të madh grek, mund ta sen-

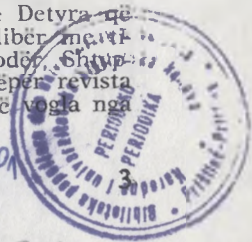
¹⁾ Nga tërë veprimtaria krijuese e Platonit, në gjuhën shqipe është përkthyer deri sot (më sa di unë) vetëm *Apologjia e Sokratit* nga profesor Spiro Konda (botuar në vazhdim në revistën «Hylli i dritës» (1939—1940) dhe *Kritoni* ose *Detyra* që ka njeriu për atdhe (1939—1942) dhe më vonë si libër me titull: *Platoni — Kritoni e Apologjia e Sokratit*, Shkodër, Shqipëria shkronja »A. Gj. Fishta«, 1941. Aty-këtu, herë-herë nëpër revista dhe periodikun tjetër shqip hasim edhe fragmente të vogla nga ndonjë dialog tjetër të Platonit.

Nr. inv.

6657/P

Inv. br.

1254/290



dërtojmë vetëm nëpërmjet dialogëve. Vetëm në dialogë ekziston mundësia e ndërnimit të tezave e antitezave si dhe arritja e caktuar e zgjidhjes së problemeve të ndryshme filozofike e të tjera. Pikërisht për shkak të kësaj bindjeje të thellë, Platoni edhe i shkroi të gjitha veprat filozofike të tij (përveç *Apologjisë së Sokratit*) në formë dialogu, në të cilat, kuptohet, janë të pranishme përherë jo vetëm përmbajtjet e caktuara filozofike, por edhe stili i shkëlqyeshëm dhe forma e lartë letrare dhe artistike e të shprehurit.

Në dialogët e tij, Platoni përdori dialektikën si shkathtësi nëpërmjet të cilës shtrohen pyetjet e ndryshme dhe jepen përgjigjet e caktuara, me qëllim të zgjidhjes së drejtë dhe të saktë të çështjeve të ndryshme filozofike. Andaj, në kryeveprën e tij *»Shteti«*, Platoni thotë se dialektika njerëzit i bën të aftë për të shtuar pyetje dhe për të dhënë përgjigje, ndërsa në dialogun *»Kratili«* shton se dialektikan konsideroi njeriun i cili është i aftë të pyesë dhe të përgjigjet. Në këtë drejtim Platoni ishte adhures i madh i të menduarit dialektik, përherë theksonte se për gjithçka duhet të mendohet në mënyrë dialektike dhe se për të dalluar të vërtetën nga gënjeshtra duhet të hulumtohen edhe njera, dhe tjetra. Natyrisht, dialektika e Platonit nuk është objektive, ngase ai formuloi vetëm problemet e dialektikës subjektive, përkatësisht të metodës dialektike të hulumtimit. Për Platonin, dialektika gjithashtu është një mënyrë e veçantë e shkathtësisë së të folurit dhe si e tillë kjo ndryshon nga forma e të shkruarit. Nga ana tjetër, forma e dialogut për Platonin është zbatim praktik i kësaj mënyre të kuptimit të dialektikës. Me këtë, kuptohet, Platoni nuk e reduktoi dialektikën vetëm në ndonjë metodë të diskutimit, ngase dialektika në kuptimin platonian ka domethënien edhe të teorisë së njohjes mbishqisore. Se Platoni njëmend mendoi kështu, këtë më së miri e vërteton përkufizimi i tij i dialektikës si teori logjike në dialogun *»Fedari«*, në të cilin, duke shpjeguar arsyet e aplikimit të kësaj forme të komunikimit për të paraqitur pikëpamjet filozofike të tij, ndër të tjera shkroi:

»Fjala e shkruar i përngjan fotografisë. Fotografia të duket e gjallë, por nëse e pyet diçka, atëherë ajo me dinjitet hesht. Kështu është edhe me fjalën e shkruar: të duket se ajo flet thujse diçka kupton; mirëpo, nëse megjithëkëtë e pyet me dëshirë që të marrësh vesh diçka nga ajo që pohon, gjithmonë të thotë të njejtën gjë. Ndërsa, kur botohet, brendh gjithkah dhe kështu arrin tek ata që e kuptojnë dhe tek ata për të cilët ajo nuk është. Kurse, kur ndokush e keqtrajton dhe e lë pa të drejtë, gjithnjë i nevojitet ndihma e

babait: sepse vetë as nuk mund të mbrohet as t'i ndihmojë vetes. Tjetërsoj është motra e saj, fjala e gjallë, ngase kjo me dituri shënohet në shpirtin e atij që mëson dhe di të mbrohet vetë e di të flasë dhe të heshtë ndaj ataj që nevojitet. E këtillë është fjala e gjallë dhe shpirtërore, ndërsa fjala e shkruar mund të karakterizohet si hije e saj. Njeriu i urtë shkruan vetëm për shkak të lojës ose për shkak të grumbullimit të kujtimeve të pleqërisë së harruar, edhe për vete, edhe për çdo njeri tjetër që shkon pas gjurmës së njejtë²⁾

Si shihet nga mendimi i ciktuar, Platoni vërtetë adhuronte fjalën e gjallë dhe dialektike dhe e konsideronte plotësisht parësore në krahasim me fjalën e shkruar. Vetëm fjala e gjallë ka forcë magjike për t'i bindur bashkëbiseduesit, për t'i komunikuar pikëpamjet e caktuara dhe për t'i mbrojtur mendimet e drejta. Vetëm dialogët mundësojnë këmbimin e vërtetë të mendimeve dhe mënyrën parimore të bisedimeve. Me fjalë të tjera, Platoni në veprat e tij i dha përparësi fjalës së gjallë dhe bisedave ndërmjet individëve dhe këtë e bëri ngase ishte thellësisht i bindur se vetëm nëpërmjet dialogut ndërmjet njerëzve filozofia arrin qëllimet e veta. Nga ana tjetër, kjo bindje e thellë e tij e bëri Platonin mjeshtër të vërtetë të thurjes së dialogëve dhe nga ky aspekt veprat e tij edhe sot të pushtojnë me bukurinë e rrallë artistike dhe shkaktojnë kënaqësi dhe përjetim të njëmendtë estetik. Me dialogët e tij, Platoni, pra, u bë filozofi i parë që njëmend ngriti formën dialoge të trajtimit të problemeve të ndryshme filozofike në shkallën më të lartë artistike dhe përmes saj gjeti mënyrën më të përsosur të shprehjes së pikëpamjeve të tij për çështjet e ndryshme të kohës së tij. Nëpërmjet krahasimit, që është pa dyshim forma më e bukur dhe më e shpeshtë e dialogëve të tij, Platoni shprehu dhe formuloi krejt atë që mendonte dhe synonte, shqyrtoi shumë probleme esenciale jo vetëm të jetës reale të përditshme, por edhe çështje të ndryshme gnoseologjike, metafizike, etike e të tjera. Në dialogët e tij, të pasur me teza dhe antiteza, që mundësojnë trajtimin e gjithanshëm të problemeve dhe evitojnë rrezikun e konkluzioneve të forcuara dhe të ngutshme, Platoni gjithashtu paraqiti në mënyrë tejet plastike portretin e shumë personaliteteve të shquara të kohës së tij dhe në mënyrë të veçantë portretin e Sokratit si filozof të vërtetë. Për këto dhe shumë vlera të tjera origjinale, dialogët e Platonit janë të pasur me kualitete

²⁾ Cituar sipas Parathënies së Milosh Gjuriqit me rastin e botimit të tretë të Apologjisë së Sokratit, Kritonit dhe Fedonit në gjuhën serbokroate, BIGZ, Beograd 1976, f. 21.

të shkëlqyeshme gnosologjike dhe estetike dhe nga ky aspekt me të drejtë konsiderohen vepra me vlerë të lartë teorike dhe artistike. Veçori të rralla dhe të jash-tëzakonshme të dialogëve të Platonit, që duhet thek-suar posaçërisht janë pa dyshim, stili elegant dhe poe-tik, të menduarit filozofik që përshkohet nga një dis-kutim shumë i gjallë dhe i pasur nga aspekti i konfron-timit të mendimeve, frymëzimi i thellë krijues dhe for-ma e përsosur e të shprehurit filozofik. Nga ky aspekt, Platoni ishte dhe mbeti mjeshtër i pashoq i dialogut dhe njëri nga krijuesit më të mëdhenj të prozës artis-tike dhe të mrekullueshme. Me këtë rast nuk duhet ha-rruar as adhurimin e pakufijshëm të Platonit ndaj më-suesit të tij Sokratit, nëpërmjet të cilit paraqiti tërë filozofinë e tij. Sokrati është oratori dhe interpretuesi kryesor i pikëpamjeve filozofike të Platonit.

Në dialogët e Platonit, Sokrati është personaliteti kryesor dhe në pjesën më të madhe të tyre ai e udhë-heq bisedën. Përfundim bëjnë vetëm dialogët *Sofisti*, *Shtetari*, *Timeu* dhe *Kritia*, ku Sokrati vetëm merr pjesë dhe *Ligjet* ku ai nuk paraqitet fare. Duke bërë mësuesin e tij figurë qendrore të dialogëve të tij, Platoni nëpër-mjet personalitetit të Sokratit paraqiti një figurë jash-tëzakonisht të gjallë dhe të fuqishme, të urrentë dhe mo-deste. Sokrati, si dihet, kurrë nuk fliste për veten dhe ishte i tërhequr dhe i përmbajtur. Edhe pse ishte i mençur, ai kurrë nuk e konsideroi veten njeri të jash-tëzakonshëm dhe asnjëherë nuk glorifikoi personalite-tin e tij. Mirëpo, Sokrati me gjithë modestinë e rrallë të tij ishte mendimtar i shquar dhe filozof i madh, i cili gjatë gjithë jetës u angazhua për humanizimin e njeriut. Tërë jetën e tij ia kushtoi bashkëatdhetarëve të vet, duke i këshilluar dhe tërhequr vërejtjen atëherë kur paraqitej nevoja. Vazhdimisht insistoi në diturinë e cila mund ti nënshtrohet qëllimeve praktike dhe të zbatohet në praktikë, në jetën e secilit individ dhe në marrëdhëniet ndërmjet njerëzve. Mendonte se dituria mund ta nxitë aktivitetin e njeriut dhe se mendimi mund të realizohet, respektivisht të shndërrohet në veprim praktik. Andaj, besimi në forcën morale të men-djes përbën thelbin e idealizmit etik të Sokratit.

Duke u mbështetur në mendimet e Sokratit, Pla-toni më vonë në dialogët e shumtë krijoi idealin e tij të mënyrës filozofike të jetës, që njëherësh është edhe boshti kryesor i tërë mendimit filozofik të tij, i cili lin-di nga vetëdija kritike dhe problemi i diturisë, nga je-ta dhe praktika përkatëse, kuptohet në bazë të teorisë së paraqitur. Për zgjidhjen e problemit të hulumtimit filozofik, thekson Platoni, e rëndësishme është bindja subjektive mbi botën dhe jo mënyra e ekzistimit të saj.

Materialiteti i botës, shton ai, nuk e ka në vete esencën e vërtetë të tij, andaj as nuk mund të bëhet objekt i vërtetë i filozofimit. Vetëm realiteti ideal mund të bëhet objekt i diturisë dhe i të menduarit njerëzor.

II

Nëse u besojmë fjalëve të Arsitotelit se »nuk është ar çdo gjë që shkroi Platoni«, atëherë me siguri është shumë vështirë të provohet saktësisht cilat vepra janë dialogë të Platonit dhe cilat të shitësve të veprave të tij, si ishte edhe Hermodori, i cili konsideronte dialogë të Platonit edhe veprat e autorëve të ndryshëm. Sipas studimit të dr. Milosh N. Gjuriqit.³⁾ në kuadrin e Corpus Platicum, vepra të Platonit konsiderohen dyzet e gjashtë vepra të ruajtura, *Mbrojtja e Sokratit*, dyzet e një dialogë, përmbledhja prej trembëdhjetë letrave, *Definicionet*, *Klasifikimet dhe Epigramet* (1—32). Ndërkaq, nga Corpusi në fjalë, qëmoti u hoqën shtatë dialogë joautentikë (*Aksioku*, *Alkioni*, *Demodoku*, *Eriksiu*, *Sizifi*, *Mbi virtytin*, *Mbi padrejtësinë bashkë me Definicionet*, *Klasifikimet dhe Epigramet*). Nga ana tjetër, tre ose katër dialogë, herë-herë, përbënin një tërësi për nga përmbajtja, si ndodh bie fjala me dialogët *Teeteti*, *Sofisti*, *Shtetari*, *Filozofi* (ky i fundit nuk u shkrua) ose *Shteti*, *Timeu*, *Kritia*, *Hermokrati* (edhe ky i fundit nuk u shkrua). Mirëpo, si kemi shkruar në Parathënien për *Shtetin* e Platonit,⁴⁾ në bazë të studimit të deritashëm të të gjitha punimeve autentike të Platonit, të gjitha veprat filozofike të themeluesit të idealizmit objektiv ndahen në katër grupe, që përputhen plotësisht me periudhat e zhvillimit filozofik të mendimtarit të madh antik. Në fund nuk duhet ta harrojmë as faktin se secilit titull të dialogëve të Platonit, Trasili u shtoi edhe titullin që tregon përmbajtjen e tyre siç ndodh me dialogët *Georgissi* ose *Mbi retorikën*, *Laheti* ose *Mbi trimërinë*. *Parmenidi* ose *Mbi idetë* e tjera.

Në periudhën e parë të krijimtarisë filozofike të tij, të cilës i takon edhe vepra *Apologjia e Sokratit*, Platoni kishte pikëpamje të ngjashme me Sokratin dhe merrej kryesisht me hulumtimin konceptual të etikës. Kjo njëherësh tregon se për njerëzit e asaj kohe parësore ishte njohja e themeltë e nocioneve kryesore të etikës. Shembull markant për këtë orientim filozofik të Platonit në periudhën e parë të zhvillimit filozofik të tij është, pa dyshim »*Protagora*«, që është dialogu më i rëndësishëm

³⁾ Shih: Platon, *Odbrana Sokratova*, *Kriton*, *Fedon*, BIGZ, Beograd, 1976, f. 17.

⁴⁾ Shih: Platoni, *Shteti*, Rilindja, Prishtinë 1980, f. 14—15.

për studimin e nocioneve etike. Në këtë fazë të zhvillimit të tij Platoni, gjithashtu, njësoj si mësuesi i tij Sokrati, thekson se për njerëzit dhe për jetën e tyre të përditshme shumë e rëndësishme është njohja e nocioneve etike ngase edhe virtyti është i mundur vetëm në saje të diturisë.

Apologjia ose *Mbrojtja e Sokratit* hyn në radhën e veprave më të bukura të Platonit dhe është shkruar në formë të një proze që, si thonë shumë studiues të filozofisë platoniane, është më e bukur se poezia. Andaj, leximi i kësaj mbrojtjeje të thjeshtë por tejet të guximshme të Sokratit para gjyqit popullor të Athinës paraqet për lexuesin një përjetim të vërtetë artistik. Këtë mbrojtje, Sokrati e bëri në vitin 399 para e. r. në ditën e seancës së gjyqit para komisionit të gjykatësve (heliastëve) të cilët tesmotetet i zgjedhnin me short. Sipas veprimit gjyqësor, *Apologjia* ndahet në tri pjesë. Në pjesën e parë, që njëherësh është pjesa më e madhe e *Apologjisë* së Sokratit, paraqitet mbrojtja lidhur me dy paditë që i bëhen Sokratit. Është njëfarë Sokrati i ndyrë, thuhet në padi, që studion tokën dhe qiellin dhe që mëson sesi gjëja më e keqe mund të paraqitet si më e mirë. Sokrati gjithashtu gabon sepse çoroditë rininë dhe nuk u beson perëndive të cilave u beson shteti dhe në vend të tyre fut perëndi të reja. Në seancën gjyqësore, Sokrati u mbrojt lehtë nga pjesa e parë e padisë, ngase kurrë nuk u mor me gjëra dhe me fenomene të tokës dhe të qiellit. Gabojnë dhe ngatërrohen të gjithë ata që mua me padisin për këto gjëra me të cilat u mor Anaksagora. Mua gjithashtu më ngatërrojnë me sofistët se gjëja po mësoj të tjerët sesi gjëja e keqe dhe e pavërtetë mund të paraqitet si e vërtetë dhe e drejtë. Pjesa e dytë e padisë kundër Sokratit që e paraqesin Meleti, Aniti dhe Likoni është shumë e rëndë. Nga tre akuzuesit Sokrati përmend veçanërisht Anitin, i cili ishte kryesori në procesin gjyqësor kundër tij. Këtë e vërteton edhe Platoni në dialogun e tij »*Menoni*«, në të cilin Aniti paraqitet kundërshtar i përbetuar i sofistëve dhe i mësuesve të mençurisë. Si thotë dr. Branisllav Petronijeviqi në *Parathënien* e tij për *Apologjinë*,⁵⁾ Sokrati, para se tu përgjigjet akuzave të kësaj pjesë të padisë, flet për gjenezën e padisë së parë. Pyetjes se kush është më i mençuri nga njerëzit e gjallë, profecia në Delfi u përgjigj se ky njeri është Sokrati. Unë thotë Sokrati desha të vërtetoj domethënien e këtij pohimi të hyjnisë dhe për të kuptuar mençurinë e tyre, studiova shtetarët, poetët, zejtarët

⁵⁾ Shih: Platon, *Odbrana Sokratova i Kriton*, Izdanje francusko-srpske knjižare A. M. Popovića, Beograd 1930, str. 5—7.

dhe oratorët. Në bazë të kësaj, unë konkludova se jam më i mençuri ndër këta, të cilët nga ana e tyre përfytyrojnë se dinë edhe atë që nuk dinë, kurse unë jam koshient se kurr gjë nuk di. Pikërisht ky hulumtim, shton Sokrati, nxiti urrejtjet e të tjerëve dhe në këtë mënyrë fitova shumë armiq. Andaj, poetët për hakmarrës të tyre zgjodhën Meletin, shtetarët dhe zejtarët Anitin kurse oratorët Likonin.

Në mbrojtjen e tij gjatë procesit gjyqësor, Sokrati në mënyrë të veçantë përgjigjet lidhur me dy pikat e para të padisë, me të cilat akuzohet se po prish ririnë. Në bazë të çfarë argumenteve e mbështet akuzën e tij Meleti, pyet Sokrati dhe shton se për këtë nuk ekzistojnë kurrfarë të dhënash serioze dhe të argumentuara. Edhe sikur të bëja diçka të ngjashme, unë këtë do ta bëja pa qëllim. Së këtijmi, për këtë unë do të meritoja ndonjë këshillë apo vërejtje dhe kurr sesi akuzat dhe dënim. Lidhur me padinë se po i mohon perënditë, Sokrati me përgjigjet e tij është më pak bindës. Mirpo, meqë gjatë procesit, nëpërmjet pyetjeve e detyron Meletin të pohojë se Sokrati gjëja nuk u beson fare perëndive, ai me sukses arrin ta mposhtë edhe këtë akuzë të paargumentuar të Meletit. Në fund, pas kryerjes së procedurës gjyqësore, gjyqtarët marrin vendim dhe e shpallin Sokratin fajtor. Sipas ligjit të atëherëshëm athinas, Sokrati kishte të drejtë të propozonte vetë dënimin. Mirëpo, edhe pse u përpoq, pas tërheqjes së sërishme të gjykatësve, Sokrati dënohet me vdekje, duke pranuar këtë vendim në mënyrë të qetë, ndonëse nuk pajtohej me të. Fjalët e fundit të Sokratit ishin këto:

»Por, ju lutem edhe për këtë: kur të rriten bijtë e mi, i mundoni o burra, duke i mërzitur ashtu sikur ju kam mërzitur unë juve në qoftë se ju duket se do të përkujdesen më tepër për pasuri ose për diçka tjetër sesa për virtyt. Dhe në qoftë se mendojnë se janë diçka e nuk janë asgjë, i qortoni sikurse ju kam qortuar unë juve në qoftë se nuk përkujdesen për atë që duhet dhe në qoftë se mendojnë se janë diçka, e nuk vlejnë kurr gjë. Dhe në qoftë se veproni kështu, atëherë e përfjetoj nga ju drejtësinë e plotë, edhe unë vetë, edhe djemtë e mi.

Por tash është koha të shkoj unë në vdekje, kurse ju në jetë. E cili nga ne shkon drejt shpëtimit më të mirë, këtë nuk e di askush pos perëndisë«.

»Kritoni« është vepra e dytë e Platonit që i ofrohet lexuesit në gjuhën shqipe, në botim të »Rilindjes« së Prishtinës. Pas vdekjes së Sokratit, gjatë qëndrimit në Megarë, Platoni vazhdoi të shkruante vepra në të cilat është i dukshëm ndikimi i idealizmit etik të mësuesit të

tij. Në këtë periudhë të zhvillimit filozofik të tij, përveç »Apologjisë së Sokratit«, Platoni shkroi edhe dialogun »Kritoni«, i cili i përkushtohet lavdërimit të Sokratit, të cilin si theksuam më sipër e dënoi demokracia athinase. Ky dialog i Platonit hyn në radhën e veprave të hershme të Platonit dhe sikurse *Ijoni*, *Apologjia*, *Hipiu i vogël*, *Laheti*, *Trasimaku*, *Harmidi*, *Eutifroni* dhe *Lisidi*, u shkrua kryesisht nën influencën e Sokratit, dialog në të cilin paraqitet jeta e Sokratit dhe bëhet përcaktimi platonian i nocioneve etike.

Dialogu »*Fedoni*« i takon periudhës së pjekurisë së plotë të Platonit dhe bën pjesë në grupin e tretë të veprave të tij. Në këtë vepër të shkëlqyeshme, në të cilën kritikohet ashpër periudha kozmologjike e filozofisë dhe sidomos Anaksagora dhe mësimi determinist i tij, Platoni përpiqet të provojë pavdeksinë e shpirtit dhe paraqet disa vërtetime për këtë, duke u nisur nga disa supozime. Së pari, thuhet në këtë dialog, shpirti dinte për idetë edhe para se të vendosej në trup; pra, shpirti ka edhe një ekzistencë të mëparshme, kështu që ajo që ekzistoi para nesh, medoemos do të ekzistojë edhe pas nesh. Prandaj, kjo nuk mund të zhduket ngase si mund të lindë jeta po të zhdukej çdo gjë. Duke u nisur pikërisht nga ky fakt, thotë Platoni, shpirti duhet të jetë i pavdekshëm.

Sikurse në »*Shtetin*« dhe në disa vepra të tjera, Platoni edhe në dialogun »*Fedoni*« përqëndrohet në nocionin e të mirës, duke konsideruar atë shkak të fundit të gjithçkafit dhe për njohjen e së cilës nevojitet dituria më e lartë. Nga ana tjetër, Platoni në fillim u impresionua shumë nga vizioni hyjnor i botës dhe ky preokupim i tij është tejet i jartë të dialogun »*Fedoni*«. Për këtë shkak ndoshta Platoni në këtë dialog është më tepër se në asnjë vepër tjetër i preokupuar me problemin e vdekjes dhe mendimi i tij nga ky aspekt është shumë larg realitetit dhe jetës së përditshme. Përveç kësaj, nga filozofia Platoni kërkon të ndihmojë pa kursim për pastrimin e shpirtit nga trupi dhe insiston për përgatitjen e njeriut për jetë të amshueshme pas vdekjes. Prandaj, filozofi me dëshirë e pranon vdekjen, ndërsa filozofi i vërtetë edhe e rregullon jetën në atë mënyrë që të jetë afër vdekjes. Në këtë mënyrë, me gjithë paraqitjen e disa pikëpamjeve të tjera që nuk përputhen me këto të »*Fedonit*«, Platoni prapëseprapë asnjëherë nuk hoqi dorë nga ideja themelore e tij, aq shumë e theksuar në këtë dialog se më mirë është të jesh i vdekur, sesa i gjallë dhe se jeta e vërtetë është pengesë dhe kufizim, kurse vdekja manifestim i njëmendtë i jetës. Në këtë dialog Platoni, përveç tjerash, shkroi hollësisht edhe për teorinë sensualiste të njohjes. Pyetjes që e paraqet

Simiu lidhur me rëndësinë që kanë shqisat për njohjen e së vërtetës, Sokrati i përgjigjet dhe konfirmon se shpirti, për shkak të kontaktit me të vërtetën, duhet plotësisht të veçohet nga trupi dhe terisa të jetë së bashku me trupin ky medoemos të shpie në iluzion në përpjekjet e tij për çdo observim. Andaj, për hir të njohjes të së vërtetës, duhet braktisur krejtësisht shqisat dhe ndijimet dhe në vend të tyre duhet të zbatohet vetëm mendimin e kulluar, i cili ekskluzivisht është i aftë ti vërej idetë në mënyrë të drejtpërdrejtë.

Në dialogun »Fedoni«, Platoni shqyrtoi edhe çështje të tjera, të paraqitura herë-herë në formë tejet të errët dhe të zymtë duke theksuar se trupi është varrë dhe burg i shpirtit; se filozofët nuk synojnë asgjë tjetër veçse të vdesin dhe të jenë të vdekshëm (Phaed. 62 B, 64 A; respektivisht se duhet të jetojnë, veprojnë për t'u çliruar nga trupi si burim i vazhdueshëm i sëmundjeve dhe i mjerimit, i epsheve, i frikës dhe i figurave të llojllojshme iluzore. Andaj, përfundon Platoni, detyra e tyre është të çlirohen nga trupi dhe filozofët me dëshirë vdesin ngase pas vdekjes i pret e vërteta e njëmendtë.

III

Duke shfletuar me kujdes të gjithë dialogët e Platonit, duke përfshirë këtu edhe tri veprat e shqipëruara: »Apologjinë e Sokratit«, »Kritonin« dhe »Fedonin«, njeriu nuk mund ti shmanget përshtypjes kryesore se Platoni në to na ofron një idealizim të realitetit dhe një porosi të përhershme se idealet njerëzore nuk duhet kërkuar në formën ekzistuese shoqërore të manifestimit të disa parimeve, por në nocionet ideale, të cilat janë normë e përgjithshme për të gjithë njerëzit. Andaj, qëllimi kryesor i filozofisë është njohja e gjithanshme e këtyre nocioneve ideale.

Shumë studiues modern të filozofisë së tij konfirmojnë se Platoni është filozofi më i madh antik grek, e disa prej tyre edhe filozofi më i madh i të gjitha epokave dhe njëri nga personalitetet më të shquara të mendimit filozofik, i cili ndikoi fuqishëm në shumë filozofë dhe mendimtarë të mëvonshëm. Me admirim të vecantë për Platonin shkruan edhe disa autorë që nuk pajtohen me disa pikëpamje të tij, duke reduktuar madje tërë krijimtarinë filozofike të traditës në dialogët e tij.⁶⁾ Mirëpo, disa autorë të tjerë, si Karl Poperi, shk-

⁶⁾ Shih: Leon Brunschvicg, *L'Actualité des Problèmes platoniciens*, Paris, 1937.



ruan me indinjatë të thellë kundër Platonit dhe filozofisë së tij, duke e quajtur mësuesin e Aristotelit si krijues ideor të totalitarizmit.

Pavarësisht nga vlerësimet kontradiktore dhe kontraversat ekzistuese lidhur me dialogët e Platonit dhe filozofinë e tij në tërësi, për të cilën kemi shkruar hollësisht me rastin e botimit të »Shtetit« të tij në gjuhën shqipe, ai është dhe mbetet poet i njëmendtë i fjalës së shkruar dhe mjeshtër i rrallë i dialogëve. Ishte krijues i vërtetë i të shkruarit artistik dhe i stilit të bukur të meditimit filozofik, që mori fuqitë prej botës së ideve. Platoni kishte në vetë diçka demoniane dhe kjo atë njëmend e bëri mendimtar gjenial dhe filozof të vërtetë. »Si filozof, poet dhe reformator«, thotë Julius Shtenceh, njëri nga studiuesit më të njohur të filozofisë platoniane, »Platoni synoi vetëm një: të bëhet Homer i ri dhe me veprën e tij ta zëvendësonte veprën e Homerit.⁷⁾ Andaj, dialogët e tij edhe sot tingëllojnë më bukurinë e mahnitë dhe si të tillë kurrë nuk humbin shkëlqimin e jashtëzakonshëm të tyre.

Shih: Julius Stenzel, *Platon der Erzieher*, Leipzig, 1928.

**gani
bobi**

KULTURA SI INTROSPEKSION

Heterogjeniteti gjithnjë e më i thelluar shoqëror i shqiptarëve midis dy luftërave botërore po e desistematizonte edhe homogjenitetin kulturor të tyre: dalin kërkesa për tipe të ndryshme kulturash, për orientime të reja kulturore. Është vështirë, të mos themi e pamundshme, të bëhet një klasifikim i qartë i këtyre orientimeve për shumë arsye (sidomos pse orientime të qarta as dhe që kishte), mirëpo kërkesat që shtroheshin në shtypin dhe në periodikun shqiptar të kohës mund të grupohen sipas disa tipeve kulturore. Kah kultura introspektive, ose kah tipi faustian i kulturës do t'i quajmë kërkesat e »neoshqiptarëve« për »neoshqiptarizëm«, ose për »shqiptarizëm oksidentale« që afishoheshin aq shumë në revistat dhe në botimet e tjera të viteve 30. »Neoshqiptarizma« u detyrohet kryesisht Branko Merxhanit dhe Vangjel Koçës, të cilët, jo vetëm që krijuan këtë fjalë, por dhe u përpoqën të bënin prej saj një koncept-bazë të kulturës dhe të shoqërisë shqiptare, i cili »elaborohej« në variante të ndryshme më së shumti në gazetën »Demokratia« të Gjirokastrës, si dhe në revistat »Neoshqiptarizma«, »Illyria«, »Minerva«, »Përpjekja Shqiptare« etj., që dilnin në Tiranë. Ç'kërkonin »neoshqiptarët« me »neoshqiptarizmen« e tyre?

Që të përgjigjemi në këtë pyetje, më parë të shohim se ç'mendonin vetë »neoshqiptarët« për përpjekjet dhe angazhimin e tyre në drejtim të »neoshqiptarizmit«. Njëri nga ata do të thotë shprehimisht: »Përpjekja jonë në periodën e jetës shqiptare që po kalojmë është një mundim i kotë, sepse mungon rrethi që t'a

kuptojë dhe të vihet nënë flamurin e saj». ¹ Ky autodekurajim nuk është fare pa kurajo, sepse »kjo nuk do të thotë se njeriu s'duhet të përpiqet që të përgatit udhën për një tjetër periudë jete më të lartë dhe me kuptim më të gjërë». ² Aq më parë pse »idea s'mund të triumfojë me një herë, po më parë duhet të shkojë nëpër disa faza gjer sa të arrijë në fazën që të kuptohet, të çmohet të ndjeket dhe të mbretërojë në mëndjet dhe shpirtërat e të gjithëvet». ³ Në ç'fazë ishte »idea neoshqiptare»? Ajo, sipas Vangjo Nirvanës (Vangjel Koçës — G.B.), ishte »në fazën e parë të predikimit«, në »një fazë donkishoteske«, siç i thoshte më pastaj ai. Ç'dëshirohej të arrihej përmes kësaj »ideje-përpyjekjeje»? Përmes kësaj »idealisme teorike« të »shpirtërave që s'kuptohen« dëshirohej të arrihej »shpëtimi« nga »konvencionalizma dhe urtësia meskine«, të »krijohej« shqiptari pikërisht »si Don-Kishoti«, si Don Kishoti po, por jo »si një figurë qesharake siç pandehet përgjithësisht«, veç si një hero që »përpiqet për një gjë të bukur, të drejtë, kundër çdo konvencioni, poshtërie, egoizme dhe vulgariteti«; pikërisht »si Pear Gynt-i ibsenian«, i cili »përpiqet të gjejë e t'a zaptojë vetëhen«, pikërisht si »Fausti; si Ahasveri« që »ecën e ecën (...) për të zbuluar e zaptuar botën që i mungon dhe për të mbushur zbrasësirën që ndjen brenda në vetëhen e tij«. ⁴

Kërkesat për vetëkërkim, për vetëzbulim, për vetëzotërim, kundër çdo »konvencionalizmi e urtësie meskine«, janë, ç'është e vërteta, qëllimi kryesor i kulturës së tipit faustian, të cilin »neoshqiptarët« duan ta projektojnë »mbi të nesërmen shqiptare«, ku pasi të jetë bërë »ajo që psikologjia e quan introspection«, mund të krijohet një »histori e re«, histori »në kuptimin e gjerë e të thellë të fjalës«. Si mund të krijohet kjo histori e re, e gjerë dhe e thellë?, Si mund të krijohen shqiptarët që e kërkojnë, e zbulojnë dhe e zotërojnë veten? Këto pyetje marrin një përgjigje të prerë: përmes një »luftë morale«, të zhvilluar »jashtë botës politike dhe jashtë botës materiale« — thotë Vangjo Nirvana. ⁵

Sikur të mos na ishte tërhequr vërejtja në një vend tjetër se »ne nuk i përdorim fjalët me kuptimin e tyre të rrugavet« dhe se gjithë ai që nuk ka njohje mbi »methodologjinë e shkencave sociologjike mund të mos na kuptojë fare« dhe të bjerë »viktimë e një shpiegimi

¹ Vangjo Nirvana, *Përpyekja jonë, Illyria*, 17 Qershor 1934, fq. 2.

² Po aty.

³ Po aty.

⁴ Po aty.

⁵ Po aty.

paradoksal që nuk ka asnjë lidhje dhe asnjë afrim me rrjedhën e nderave tona»,⁶ mbase do të ishim bërë edhe ne »pa asnjë bazë kulture, pa shkollë dhe pa edukatë« dhe do t'i sulmonim »neoshqiptarët« duke (i) akuzuar si lojtarë fjalësh.⁷ Vërejtja e tërhequr na detyron ta mbajmë durimin e të kërkojmë »kuptimin« e »luftës morale jashtë botës politike e jashtë botës materiale«.

Udha na çon te motoja e *Përpyjekjes shqiptare*: »politikë s'ka — vetëm kulturë«, e vënë që në numrin 1 të revistës për t'u shpjeguar »gjërë e gjatë në numrin 2 të saj dallimi që bëjnë themeluesit e *Përpyjekjes* midis nocioneve *politikë e kulturë*. Para se t'u përgjigjet pyetjeve që i shtron vetë Branko Merxhani (»Ç'ndryshim ka midis nocioneve të Politikës dhe të Kulturës? Ç'është Politika? Ç'është Kultura? Ç'do me thënë të merresh me Kulturë pa bërë Politikë«), ai hap një, si e quan »paranthezë të vogël filozofike« me qëllim që »të na përgatisë pak mendjen« për »përgjegjet e kuptuarshme« që zotohet t'i japë! Brenda kësaj »parantheze« Branko Merxhani fut, në një anë Niçen, duke na bërë me dije se për filozofin gjerman »fuqia lëvizëse e jetës është Der Will zur Macht — Vullneti i Pushtetit«, që do të thotë se »aq individ i sa edhe Shoqëria kanë si qëllim të qenies së tyre të marrin nën sundim dhe nën influencën e vet çdo gjë, çdo çfaqje, çdo manifestim, që ka të bëjë me jetën njerëzore« dhe, në anën tjetër, si »të kundërt« me Niçen, vë filozofin frëng Alfred Fuije, i cili »si fuqi lëvizëse të jetës pranon Vullnetin e Konsiencës = Volonte de Consience«.⁸ Dallimi midis politikës dhe kulturës, sipas Merxhanit, nis pikërisht me pyetjen: »Kush vallë nga këta dy Filozofë ka të drejtë — Filozofi i Pushtetit, apo ai i Konsiencës?«. Kësaj pyetjeje i përgjigjet vetë Branko Merxhani, natyrisht, »duke u dhënë të drejtë« që të dy këtyre filozofëve, sepse edhe Nietzsche edhe Fouillée nuk bëjnë gjë tjetër veç se çfaqin një *Realitet Shoqëror* që e ndjejnë« dhe se »përgjithsojnë gjykimin si-cilido simbas *sistemit filozofik* të vet«!⁹ Me kaq përfundon »parantheza e vogël filozofike« e Branko Merxhanit që kishte për qëllim të na »përgatisë pak mendjen« dhe të na bënte me dije se ai dhe ata (»neoshqiptarët«) nuk përdorin »fjalë sokaku«, por nocione, bile »(notion frengjisht; Begriff gjermanisht)«, kuptimin e të cilavet, thoshin ata, shqipja nuk e njeh.¹⁰

Përgjigjet »e kuptuarshme« të Branko Merxhanit po dalin pa kuptim, ashtu sikundër nuk po shihet kuptimi edhe i »paranthezës filozofike« të tij. Nëse me këtë

⁶ Khs: *Përpyjekja shqiptare*, 2 / 1936, fq. 65.

⁷ Po aty.

⁸ Po aty fq. 66—67.

⁹ Po aty, f. 67.

¹⁰ Po aty, f. 65.

parantezë është dashur të thuhet se politika është Der Will zur Macht, kurse kultura është Volonté de Conscience, atëherë më parë do të duhej shtruar disa pyetje që kanë të bëjnë, jo vetëm me »natyrën e përkthimit« të nocioneve që u përmenden më sipër. A është Der Will zur Macht e Niçes »Vullnet i Pushtetit«, si »qëllim për të marrë çdo gjë nën sundim«, apo »diçka« më shumë se kjo? Mos Volonté de Conscience e Fuijesë është pak më tjetër se përpjekje (e individit dhe e shoqërisë) që të marrin në dorë(?) çdo qenie të jetës dhe ta futin brenda në qarkun e 'percepicionit' të tyre? Dhe, së fundi, a janë fare »të kundërta« dhe që e përjashtojnë njëra — tjetrën Der Will zur Macht e Niçes dhe Volonté de Conscience e Fuijesë?

Pyetjet e parashtruara mbesin jashtë »paranthezës së vogël filozofike« të Branko Merxhanit, prandaj të shohim si ai »e zhvillon« më tutje distingun mes kulturës dhe politikës. Pasi na tregon se çdo shoqëri shfaq dy farë »vullnetesh sociale« (»e para është Kultura, e dyta është Politika«), autori ynë na thotë shprehimisht: »Kultura përmbledh të gjitha përpjekjet teorike dhe përshtypjet spiritualiste ose materialiste të një shoqërie«. ¹¹ Ky »përkufizim« i kulturës, nëse nuk mund të kritikohet për ndarjen »metafizike« midis kulturës materiale dhe kulturës shpirtërore, sepse »kultura përmbledh (...) përshtypjet(?) spiritualiste ose materialiste«(?), atëherë mund të thuhet se nuk është gjithaq qartë. Porse, »qartësia« vjen më pastaj: »Puna e kulturës është, në parim, një punë mendimi, që ecën kryesisht drejt zbulimit të së Vërtetës«, ndryshe nga »puna« e politikës që »përmban dhe përmbledh të gjitha mundimet praktike që bën një grup shoqëror brenda rrokullimeve të historisë së vet«. ¹² Me fjale të tjera, politika »ecën drejt për drejtë për në Fuqi dhe për në Pushtet«, kurse kultura »kufizohet në gjurmimin dhe në përhapjen e së Vërtetës«. ¹³ Dhe, edhe më »qartë«: »Politikë, d.m.th. sundim. Dhe asgjë tjetër«. Ndërsa, kulturë, d.m.th. »zbulim i së Vërtetës«. ¹⁴ Rrjedhimisht nga kjo Der Will zur Macht është vullnet për Fuqi = Pushtet = Politikë = »sundim dhe asgjë tjetër!« A mund të thuhet tashti se »neoshqiptarët i lexuan me ëndje filozofët dhe sociologët borgjezë«, siç pohon Viron Koka, ¹⁵ apo mbase është më saktë të thuhet se ata nuk arritën t'i lexonin këta filozofë e këta sociologë?

¹¹ Po aty, f. 67.

¹² Po aty.

¹³ Po aty.

¹⁴ Po aty.

¹⁵ Khs: Viron Koka, *Kritikë pikëpamjeve reaksionare të »neoshqiptarizmës«*, Studime Historike, 2 / 1969, fq. 143—146.

Në bëlbezimet e para filozofike e sociologjike në gjuhën shqipe e nga autorë shqiptarë, nuk duhet të jetë shumë e çuditshme pse Niçeja na del »filozof i pushtetit«, përkatësisht, pse nocioni i tij *vullneti për fuqi* reduktohet e trivializohet si *vullnet për të nënshtruar*. Do të ishte kërkesë tepër e madhe për autorin tonë të kërkojmë nga ai Niçen autentik, të interpretojmë dhe »të rikonstruktuar« pa i shtrëmbëruar dhe pa i degraduar idetë dhe konceptet filozofike të tij. Një Niçe i tillë rrallë se mund »të gjendej« në kohën e Branko Merxhanit, e edhe gjithandej ku nuk flitej shqipja. Niçen po e »vënin« në shërbim të fashizmit, prandaj edhe *fuqia* e tij si *mbifuqi* (mehr Macht, mehr Kraft) po dominonte, për të mos thënë se ishte e vetmja në interpretimet e këtij filozofi. Konceptet e tjera të *fuqisë* se Niçes nuk vërehen nga autori ynë: as *fuqia* si *thjesht fuqi*, e aq më pak *fuqia* si *krijimtari*, si *aftësi* dhe *mundësi për të përjetuar dhe për të jetuar, për të dashur e për të sjellë në jetë të renë; për të krijuar e për të dhuruar, për t'u befasuar me të papritura*.¹⁶

Nëse Niçeja e Fuije citohen nga autori ynë për të na »përgatitur pak mendjen«, Karl Manhajmi dhe vepëra e tij *Ideologjia dhe utopia* përmenden, pos për të na bërë me dije se ky »sociolog i madh« paska kritikuar »frazën e famëshme të Marx-it« (»nuk është ndërgjegja e njeriut që cakton qenien e tij, është qenia shoqërore që cakton ndërgjegjen e njeriut«), edhe për të na thënë se (1) »Ndërgjegja jonë mvaret nga rrethanat shoqërore brenda në të cilat vërtitemi dhe jetojmë«, (2) »ajo që ngjan me rrethanat shoqërore, ngjan edhe me ndërgjegjet e njerëzvet« dhe (3) »çdo ndërgjegje që nuk u përgjigjet rrethanave shoqërore, brenda të cilave zhvillohet, është një ndërgjegje false«. ¹⁷ Një kushtëzim kaq i njëtrajtshëm shoqëror i vetëdijes mbase mund t'i atribuohet edhe Manhajmit dhe mbase mund të qepet edhe me fjallë të tij, meqë *qenia shoqërore*, edhe pse zë vendin qendror në sociologjinë e njohjes, e edhe në veprat e tjera të Manhajmit, ka mbetur nocion ende i papërkufizuar, më shumë rrjedhojë kombinesh elektike të teorive nga më të ndryshmet sesa sintezë origjinale e këtij autori. Përkrye kësaj vetë Manhajmi është ngritur disa herë kundër vulgarizimit të raportit: *qenia shoqërore — vetëdija shoqërore*, duke theksuar se ky raport është shumë më i thellë sesa e ka parë kritika tradicionale e ideologjisë, mirëpo, ç'është e vërteta, vështirë është të hetohet ndonjë ndryshim i

¹⁶ Khs: Gajo Petrović, *Filozofija i revolucija*, Naprijed — Zagreb, 1973, ff. 143—6.

¹⁷ Branko Merxhani, *Politika dhe kultura*, Përpjekja shqiptare, 2 / 1936, ff. 65—66.

madh (kualitativ) midis kritikës tradicionale të ideologjisë dhe asaj të Manhajmit. Marrëdhënia midis qenies shoqërore dhe vetëdijes shoqërore, sipas këtij autori, supozon që »(a) kushtet shoqërore përcaktojnë edhe strukturën bazë logjike-kategoriale të vetëdijes, e jo vetëm disa përmbajtje të saj, e pastaj (b) nga përcaktimi total shoqëror i vetëdijes pason përfundimi mbi partikularitetin e domosdoshëm të vetëdijes dhe të të menduarit të secilit grup shoqëror, ngase ato në tërësinë e caktuar shoqërore e historike zënë pozitë të veçantë«.¹⁸ Është konstatuar me të drejtë se ky »universalizim i nocionit të ideologjisë totale në mënyrë kritike është orientuar kundër pikëpamjes së Marksit që në secilën epokë historike në të menduarit e klasave revolucionare shprehet vetëdija historikisht më adekuatë«, ashtu sikundër është parë me luciditet se »dallimi« midis pikëpamjeve të Marksit dhe të Manhajmit mbi ideologjinë është se ky i fundit identifikon kushtëzimin shoqëror të mendimit me falsitetin ideologjik të tij.¹⁹

Nuk ishte qëllimi ynë »ta mbrojmë«, si tha Branko Merxhani, »frazën e famshme« të Marksit nga kritika e Manhajmit, por deshëm të theksojmë se autori i *Ideologjisë dhe utopisë* citohet pa kriter, e aq më pak me ndonjë qëndrim kritik nga drejtori i *Përpjekjes shqiptare*. Pikëpamjet e Manhajmit dhe nocionet e tij simplifikohen dhe zëvendësohen njëri për tjetrin nga autori ynë: atë që Manhajmi e quan »inteligjencë«, Branko Merxhani në mënyrë të vulgarizuar do ta quajë »kulturë«. Mirëpo kjo »kulturë« e Merxhanit, »e veçuar në përmbajtje« dhe »e ndarë në qëllime« nga politika, vetëm verbalisht është »shesh i lirisë«, sepse duhet të jetë sa më larg dhe nuk duhet »të trazohet« fare me politikën, në mënyrë që të mos bëhet »sklave« e saj dhe të mos e humbë »kuptimin e qenies së vet«,²⁰ ndryshe nga »inteligjenca« e Manhajmit, e cila, po kështu, duhet të qëndrojë jashtë jetës shoqërore, e posaçërisht jashtë jetës politike, të rrijë pezull (*sozial freischwebende Intelligenz*²¹) me qëllim që t'i analizojë pa anime e në mënyrë kritike ngjarjet shoqërore e politike dhe me qëllim që të ndikojë nga jashtë në to. Të merresh me politikë për Merxhanin do të thotë të merresh me »hiç gjë«, »të flesh tërë ditën duke zënë miza«, meqë

¹⁸ Khs: Vojin Milić, *Sociologija saznanja između istorizma i marksizma*, parathënie në: Karl Manhajm, *Ideologija i utopija*, Nolit — Beograd, 1978, f. XXV.

¹⁹ Po aty, ff. XXV—XXVI; khs. edhe: Fehmi Agani, *Ideologjia dhe camera obscura e ideologjizmit*, Thema, 1 / 1984, ff. 121—136.

²⁰ Branko Merxhani, p. i c., ff. 68—69.

²¹ Karl Manhajm, *Ideologija i utopija*, Nolit — Beograd, 1978, f. 152 e tutje.

»brenda kaosit të sotshëm të oshëtimave politike të botës zëri i ynë është si një *vox clamantis in deserto*«. ²² Po për të njëjtin Merxhan dhe po në të njëjtin artikull »politikani përpiqet të qërojë jetën shoqërore nga zakonet e këqija, nga veset dhe në vendin e tyre të vendosë të mirat. Prandaj politikani ka nevojë të domosdoshme të vërë në dorë fuqinë e sundimit dhe të zotërojë pa asnjë kufizim të gjitha zotësitë vepronjëse të një vendi« (nënvizimi ynë). ²³ Si mund të jetë tashti kultura »shesh i lirisë« ku »nuk mund të hyjnë në punë as shtypjet, as frikësimet, as dhe çfarëdo urdhri zyrtar, por ku »gjurmohet« dhe »përhapet« e vërteta? Athua konfuzioni dhe kundërthëniet janë garancë e së vërtetës, apo, mbase, mohim i saj? Mos, vallë, »lëmi i mendimit« është përzierje idesh e konceptesh pa një qëndrim dhe qëllim të caktuar apo mbase aftësi e eliminimit të inkonsekuencave dhe të konfuziteteve për t'u arritur e vërteta? Sa mund të jetë *i lirë* mendimi nëse »nuk guxon« të merret »me hiç gjë«, të mendojë për politikën? Këso pyetjesh nuk ia shtron vetes Branko Merxhani. Përkundrazi, në një vend tjetër do të jetë »më i qartë« kur kërkon »bashkërenditjen« e aksioneve të »njerëzve të mendimit« me »njerëzit e vepërimit« (intelektualët me qeveritarët — G. B.), duke thënë shprehimisht: »Monarkia përbën bazën e lirisë sonë politike dhe vetëm mbi themelet e fuqisë dhe të sundimit të saj do të jetë e mundur të zhvillohet dhe të konsolidohet evoluta normale e qenies shtetërore të kombit. Domethënë me monarkinë filloi periudha e pozitivizmit sonë shtetërore, periudha e një aktiviteti konstruktiv, e cila ka për qëllim të fundit normalizimin dhe modernizimin e organizmës së brendshme të shtetit«. ²⁵ A mund të shpjegohen ky qëndrim apologjet dhe këto konstruksione të zbrazëta, kinse teorike, si rrjedhojë e pozitës së papërcaktuar shoqërore dhe e pasigurisë së intelektualit shqiptar të viteve 30; si pasojë e mungesës së qëllimit të përbashkët të shoqërisë shqiptare? Sado që pyetja implikon një përgjigje pozitive, mendojmë se nuk mund të jepet që tashti një përgjigje e këtillë. Drejt kësaj përgjigjeje, po ndalemi te një shkrim tjetër i Branko Merxhanit, tashti te artikulli i tij *Tradita dhe idea kombëtare*, botuar në *Illyria* të 17 dhjetorit të vitit 1935.

Shkrimi i Merxhanit nis me pyetjen: »ç'rol lozin Tradita dhe Historia në formimin e Jetës Kombëtare?« dhe përfundon me konstatimin se »varja dhe skllavë-

²² Branko Merxhani, p. i c. f. 70.

²³ Po aty, f. 68.

²⁴ *Vullneti*, 28 nëntor 1929, f. 3.

²⁵ *Illyria*, 17 Dhjetor 1935, f. 5.

rimi në kërkimet e traditavet, është armiku më i madh i çdo çapi çlironjës përpara».²⁶ Brenda pyetjes nisëse dhe konstatimit sosës të këtij shkrimi »qarkullojnë« ide dhe pikëpamje që e kundërshtojnë njëra-tjetrën dhe që vështirë qëndrojnë brenda një titulli të përbashkët. Megjithëkëtë, kritika e traditës e Branko Merxhanit është e vendosur: »Nuk shërbehet idea kombëtare kur ndjejmë nevojën të bindemi në një tok urdhëra të pa-arsyeshme, primitive dhe antishoqërore të traditavet».²⁷ Për së dyti: »Kombet e sotme u krijuan pikërisht sepse kanë dashur të largohen nga traditat e tyre».²⁸ Për së treti, me fjalë të Dyrkemit: »Sa forcohet jeta kombëtare, kaq dobësohet tradita».²⁹ Sa shihet nga shkrimi i autorit tonë tradita dhe kombi janë dy anë të ndara mes vete. Këto dy nocione e përjashtojnë njëri-tjetrin: aty ku ruhet tradita, nuk krijohet kombi; dhe, anasjelltas, aty ku zhvillohet kombi, zhduket tradita. Duke dashur ta theksojë raportin suprimues midis traditës dhe kombit, Branko Merxhani, »mbështet« shkrimin e tij në disa fjalë të zhveshura nga konteksti i përgjithshëm i veprave *Etude de Moral* të Rauh-it dhe *De la division du travail social* të Durkhiem-it.

Nëse trivializimi i traditës në »fuqi përtimi«, në »urdhër të pa-arsyeshëm«, »primitiv« e »antishoqëror«, në nocion »të kundërt« me kombin, mund të shpjegohet si reagim i »neoshqiptarëve« ndaj pozicionit të theksuar tradicionalist që kishin marrë një grup intelektualësh shqiptarë të tubuar kryesisht rreth revistave »Leka« dhe »Hylli i Dritës«, një reduktim i këtyre të traditës në atë që më së shpeshti quhet »traditë negative« me qëllim që të kritikohet ajo, nuk paraqet ndonjë përpjekje serioze të »neoshqiptarëve« për t'i kontribuar mendimit kritik për traditën, atij mendimi që synon të depërtojë në esencën e dukurisë për ta parë atë me të gjitha mungesat, dobësitë e kufizimet e saja, me të gjitha mundësitë dhe perspektivat zhvillimore që ka ajo. »Neoshqiptarët« duke e parë traditën vetëm si »urdhër të pa-arsyeshëm« e »antishoqëror«, nuk arritën ta shihnin atë edhe si kusht të domosdoshëm të krijimit të vlerave të reja; nuk arritën ta shohin në emër të traditës, jo vetëm insistimin për të, por edhe kundërshtimin ndaj saj — aktin e seleksionimit (ç'është »e mirë« e ç'është »e keqe« nga tradita) në sajë të përvetësimit të një tradite të caktuar dhe, së këndejmi, nuk arritën të shohin se tradita dhe kombi, sado që ndërsjell-

²⁶ Po aty.

²⁷ Po aty.

²⁸ Po aty.

²⁹ Po aty.

tazi gërshetohen, mohohen, suprimohen, tejkalohen, megjithatë gjallërohen dhe realisht veprojnë si momente konsituitive të një tërësie.

Qëndrimi hiperkritik dhe përcmues ndaj traditës dhe përgjithësisht ndaj kulturës kombëtare i »neoshqiptarëve« duhet të shihet më tepër si një reagim i paartikulluar i tyre: nuk dëshironin të bëheshin ata që ishin, nuk donin të bëheshin qenie sociale-mendore-emotive e ngjashme me kushtet dhe rrethanat e jetës së tyre. Këto kushte e rrethana nuk kanë pikur nga qielli për të mbetur të pandryshuara sot e tërë mot: »Jeta kombëtare shqiptare e sotme nuk është përfundim i një tok traditave dhe ndjenjave, që çlirohen nga çdofarë kritike e ndryshimi. Mbase është përfundimi i një shkence shkatërronjëse, i një mendjeje vepronjëse, që kërkon të gjejë gjithnjë më të drejtën, më të fismen, më të mbaruarën«.³⁰ Kriteri kryesor i »neoshqiptarëve« për përkufizimin e kulturës kombëtare të tyre nuk ishte ajo që është, por ajo që duhet të bëhet dhe kjo që duhet të bëhet nuk mund të bëhet në mënyrë stihike e sporadike, por përmes proceseve transkulturore të organizuara dhe të planifikuara që nënkuptojnë »përpunimin e realitetit shoqëror« duke njohur më parë »ligjet e lëvizjeve dhe të determinizmave shoqërore«, si dhe duke marrë parasysh dëshirën dhe vetëdijen e pjesëtarëve të grupeve shoqërore për ndryshimin pozitiv të vlerave sociokulturore të tyre: »Që të kuptojmë më mirë — mirë nevojat e popullit tonë dhe që të përgatitim planet më të mira për një *Reformë kombëtare të vërtetë*, me parë nga çdo gjë mëndjen t'one duhet t'i kthejmë nga populli dhe të gjejmë shkaqet pse ka mbetur mbrapa«,³¹ sepse »Një Komb nis t'a ndjejë e t'a drejtojë vetëhen, vetëm ahëre kur nis të mendojë fatin e tij: Një *Popull* bëhet *Komb* vetëm kur arrin një shkallë të lartë ndërgjegjeje (vetëdijeje — G. B.) dhe kur frymën kritike të mëndjes së tij e kthen nga fuqitë e natyrshme dhe instruktive në të cilat ishte skllavëruara gjër dje«.³² Kjo shkallë e vetëdijes supozon kërkimin e vazhdueshëm e kreativ të vetvetes që nuk mund të gjendet vetëm brenda rrethanave, kushteve, institucioneve e mënyrave ekzistuese të të jetuarit, por përtej këtij »realiteti« ekzistues. Identiteti kombëtar i shqiptarëve, me fjalë të tjera, duhet të vendoset, të krijohet, të formësohet parreshtur. »Shqiptarizma«, sipas »neoshqiptarëve«, duhet të dalë nga »struktura e veçantë« e shoqërisë shqiptare dhe duhet të krijohet si »shqiptarizmë, jo letraroromantike, por radikal-demokrate«.³³ Që të mos themi edhe njëherë

³⁰ Po aty.

³¹ Branko Merxhani, p. i c., fq. 68.

³² Po aty.

³³ Khs: *Përpjekja shqiptare*, 3 / 1936, fq. 172 — 180.

se nuk është fjala për një koncept kulturor të formuluar qartë, por për një frazë që vë në pah pamundësinë e vetëpërcaktimit dhe vetëpërkufizimit të autorëve të saj gjatë projektimit të vazhdueshëm të vetes në bashkësinë e tyre dhe projektimit të asaj bashkësie në poliformizmin kulturor të kohës, po ndalemi edhe pak të ato shkrime që inicojnë »reformën e vërtetë« të shqiptarëve. Një »reformë« e këtillë mund të bëhej vetëm »në sheshin e Nacionalizmës« që për Branko Merxhanin ishte »përpyetje dinamike për zhvillimin shoqëror të Kombit«, përkatësisht »jeta kombëtare e organizuar racionalisht dhe e shvilluar historikisht«. ³⁴ Sa shihet me kaq, determinantet etnike-kombëtare nuk kanë ndonjë relevancë për »nacionalizmën«, meqë ajo është veprim (»përpyetjeje dinamike«?), *racionalisht e organizuar dhe historikisht e zhvilluar*, e që ka për qëllim *lartësimin material e shpirtëror të jetës kombëtare*.

Kjo që u tha përçart ta kujton pikëpamjen e Renanit për kombin si *veprim*, si *autokreacion i lirë*, që ekziston nga vetvetja, që është i vendosur në vetvete, e jo në etniken, visoren, të linduren, origjinaren. Pikëpamja sipas të cilës kombi mbetet vetëm *veprim*, e njëri vetëm *qenie vepruese shoqërore*, ose siç thotë Branko Merxhani »mendje vepronjëse«, ³⁵ ta imponon pyetjen: si është i mundshëm veprimi që ka për qëllim vetveten si veprim? Me fjalë të tjera, a janë të mundshme, sipas një pikëpamjeje të këtillë, kombet dhe barazitë kombëtare, përkatësisht a është i mundshëm pluralizmi i veprimit? Branko Merxhani, duke mos ia vënë fort veshin pyetjes, do të nxitojë të përgjigjet »po«: »Një veprim i tillë s'është kurrë në shkallë të çdukij të gjitha ndryshimet në mes të njerësvet, të na udhëheqij të gjithë në një përgjarësi të plotë dhe t'a çveshij njerinë nga Kombësia e tij«. ³⁶ Përgjigjja e këtillë, jo vetëm që flet se nuk është kuptuar pyetja, por edhe tregon se nuk zhvillohet me konsekuencë mendimi që niset të thuhet. Ne nuk do të ndalemi rreth kësaj. Jemi më tepër të interesuar që, duke marrë shkas nga kjo »përgjigje« e Branko Merxhanit dhe duke i pasur parasysh edhe shkrimet e tjera të këtij autori, të ndalemi të çështja e diversiteteve sociokulturore. Nëse veprimi që del nga vetvetja dhe që ka për qëllim vetveten si veprim, domethënë nëse *vetëveprimi si vetëqëllim* dëshmon, jo vetëm specifikimin historik, por edhe esencën e identitetit të çdo populli, atëherë ndryshueshmited sociokulturore theksohen nga »neoshqiptarët« si kusht i domosdoshëm për të përgjithshmen njerëzore: »Nga kombësia jonë do të ecim për në kombësira të tjera dhe pastaj do të

³⁴ *Illyria*, 17 Dhetuer 1935, f. 5.

³⁵ Po aty.

³⁶ *Përpyekja shqiptare*, 14—15 / 1938, fq. 71 — 76.

kthejmë përsëri në vehtësinë tonë dhe... do të arrijmë ta kuptojmë edhe Njerëzimin». ³⁷ Kombi dhe njerëzimi »janë kuptime që e plotësojnë njëri tjetrin«. ³⁸ Realizimi i identitetit kombëtar, përkatësisht vetëpërkufizimi i vazhdueshëm i tij, sipas Branko Merxhanit, ishte i mundshëm vetëm në kontekst me bashkësitë e tjera socio-kulturore, vetëm përmes korrespondimit të përhershëm me ato bashkësi, përkatësisht vetëpërkufizimi i identitetit të një populli është i mundshëm vetëm përmes hapjes krijuese ndaj prodhimit kulturor të të tjerëve. »Neoshqiptarët« ishin kundër realizimit të identitetit kombëtar *jastë* kontekstit me të tjerët — duke u kufizuar nga gjithë ajo që sipas paragjykimeve »nuk është e jona«. Ç'është e vërteta, kufizimi vetëm në vlerat sociokulturore që prodhohen dhe riprodhohen vetëm brenda kufijve të një bashkësie, e bën të pamundshëm realizimin e identitetit të asaj bashkësie. Insistimi në të veçantën kombëtare, ose, siç thotë Merxhani, në »individualitetet kolektive të ndryshme«, nuk e nënkupton fare rezonimin: jam i ndryshëm nga të tjerët, jam, prandaj, *kundër* të tjerëve! Drejtori i *Përpjekjes shqiptare* do të thotë disa herë: »Më pëlqejnë vetëm ata që kuptojnë se tërë kombet ngjajnë midis tyre, por megjithëkëtë ruajnë me kujdes veçantinë e tyre kombëtare«. ³⁹ Ose: »vetëm ai që ndjen thellë kombin e vet mund të ndiejë thellë edhe kombësitë e tjera«. ⁴⁰ Angazhimi i »neoshqiptarëve« ishte *kundër* fuzionimit të kombeve dhe *për* sovranitetin e tyre. Ata bënë përpjekje edhe t'i denoncojnë *nationalizmat konkrete* që fsheheshin në *universalizmin abstrak*: »Kozmopolitizmi... është një gjë e drejtë« dhe »kuptohet kur të mendohet«, por me kozmopolitizëm sot shpesh »po kërkohet shpëtimi i individit nga gremina e një Atdheu për ta fundosur atë në shkretëtirën e një Atdheu tjetër«. ⁴¹ Po kështu, duke marrë një qëndrim kritik ndaj teorisë së Kontit mbi *tri etapat e njerëzimit*, Branko Merxhani thotë se kërkimi i ligjeve të »përgjithësisht Shoqërisë njerëzore« është një kërkim që »nuk ka asnjë kuptim sociologjik«, sepse »njerëzimi nuk përbëhet nga një shoqëri e vetme që ecën mbi një vijë zhvillimi të drejtë dhe të njëanshëm. S'ka një Shoqëri njerëzore të vetme... (por ka) një tok individualitete të ndryshme... Njerëzimi ecën drejt drejtimeve të ndryshme dhe bile me qëllime dhe mjete që s'kanë shumë lidhje dhe përngjarje midis tyre«. ⁴² Duke dashur të mos

³⁷ Po aty.

³⁸ Po aty.

³⁹ Po aty.

⁴⁰ Po aty.

⁴¹ Po aty.

⁴² Khs: Branko Merxhani, *Auguste, Comte, 3, Comte-i dhe sociologjia e sotme*, Përpjekja shqiptare, 16 / 1938, fq. 185—187.

pajtohet me konceptin evolucionist në vijë të drejtë të zhvillimit shoqëror e kulturor (prej stadeve më të ulëta kah stadet më të larta), duke pranuar më të drejtë ndryshueshmëti dhe rrugët e ndryshme të zhvillimit socio-kulturor, duke iu kundërvënë konceptit europocentrik të kulturës dhe tezave mbi superioritetet sociokulturore, Branko Merxhani shkon »larg« në këtë drejtim, gati aty ku arrijnë relativistët të cilët duke i vënë përpara kahet dhe orientimet e ndryshme sociokulturore, »me qëllime dhe mjete që s'kanë shumë lidhje me përngjarje midis tyre«, ngushtojnë horizontin dhe s'mund ta shohin të mundshëm unitetin kulturor-historik të njerëzimit. Nuk ka dyshim se mohimi i ndryshueshmive sociokulturore, apo dhe fuzionimi e unifikimi i tyre, është mohim i unitetit të vërtetë e të mundshëm të njerëzimit, si *bashkësi njerëzore* e popujve të ndryshëm. Na duket, po kështu, i qëndrueshëm mendimi se rrugët *drejt njerëzores* janë historikisht të ndryshme dhe specifike, gjë që vetëkuptohet edhe poloformizmi sociokulturor i domosdoshëm. Mirëpo, rruga *kah njerëzorja* është (*duhet të jetë*) qëllim i fundit (*i përbashkët*) i çdo individi dhe i çdo bashkësie sociokulturore. *Njerëzorja* është, prandaj, *qëllim i veçantë* dhe *qëllim i përbashkët* që e bën të mundshëm unitetin e vërtetë të njerëzimit.

Pikëpamja për kombin dhe për kulturën kombëtare të vetëpërkufizuara vazhdimisht nga hapja kreative ndaj kombeve dhe kulturave të tjera nuk u arrit të artikulohet qartë nga »neoshqiptarët«. Koncepti i tyre mbeti i paformuluar deri në fund dhe me shumë kundërtënie. Si i tillë ai nuk i shpëtoi influencës së ideologjive mitomane të kohës. Disa nga »neoshqiptarët«, bile, u vetëflijuan për këto ideologji.

Derisa »neshqiptarët« nuk arritën të formulonin qartë pikëpamjen e tyre për bashkësinë sociokulturore të shqiptarëve, e cila, sipas tyre, ishte »e copëtuar brenda zonash të ngushta zakonesh e traditash që luftuan shekuj me radhë njëri-tjetrit« dhe nga »energjitë negative dhe destruktive«,⁴³ ata e kishin të *gatshëm* »mendimin« për marksizmin dhe për »realizimin praktik të tij« — bolshevizmin! Ky »mendim« dekorohet me fjalët e Veberit: »Që të dy rrymat ekstremiste të kohës sonë, Bolshevizmi dhe Fashizmi, fuqitë e tyre i marrin nga dekompozimi i idesë demokratike mbi shtetin«.⁴⁴ Duke e quajtur veten *demokratë radikalë e të disiplinuar*, »neoshqiptarët« nuk mund të ishin marksistë, sepse marksizmi për ta ishte »i çalë dhe i paplotësuar, hem si *Theori* përgjithësisht, hem si *Praktikë* posaçërisht«.⁴⁵ Mirëpo, ajo që i shtyri të bëjnë fjalë për këtë teori

⁴³ *Illyria*, 17 Dhetuer, 1935, f. 5.

⁴⁴ *Përpjekja shqiptare*, 3 / 1936, f. 180.

⁴⁵ *Përpjekja shqiptare*, 4—5—6 / 1937, f. 193.

dhe praktikë »të çalë« ishte fakti se »një kategori të rinjsh«, »të dëshpëruar nga jeta pa ideale« dhe »të dërmuar shpirtërisht« mund »t'i elektrizojë« »Ungjilli komunist« për vepra »shkatërronjëse dhe vrasëse« si »kompensim i mungesës së idealeve energjike«,⁴⁶ prandaj që të »mos krijohet ndonjë konfuzion i dëmshëm vetëm e vetëm nga shkaku i marirave foshnjarake të disa (për fat të mirë) shumë të pakët, gjoja intelektualë ose edhe nga shkaku i konsepsionit shumë të ngushtë (për fat të keq) që dëftojnë zakonisht në të tilla raste funksionarët e shtetit«, »neoshqiptarët« paraqesin »pikëpamjet« e veta »duke krahasuar doktrinat marksiste me ngjarjet praktike të jetës shoqërore« dhe »duke u ndalur vetëm në disa nga pretendimet e marksizmit«.⁴⁷ Së pari konsiderohet i pabazë »pretendimi« i marksizmit sipas të cilit »dy të tretat e fitimevet të popullit shkojnë nëpër duart e një të pestës së popullatës së një vendit«.⁴⁸ Pastaj rrënohet me ka krejt »argumenti tjetër« i marksizmit sipas të cilit »regjimi kapitalist zhduk industrinë e vogël«⁴⁹ dhe kur bëhen këto punë, duke u ndalur rrugës edhe të një »pretendim marksis« (»nga më themelorët: fitimet e kapitalistëve shtohen gjithnjë, kurse mëditjet e punëtorëve ulen«.⁵⁰), Branko Merxhani, »hem si një njeri — mendimtar, hem, bile shumë më tepër si njeri — shqiptar« konkludon: »Në qoftë se punëtori ndodhet me të vërtetë në një gjendje miserable, atëherë vetëm një efekt mund të ketë kjo ndodhje: Mizerja do të bëhet Ideologji dhe rryma revolucionare e proletariatit do të shkojë duke u shtuar. Mirëpo, një proletar miserable si do të jetë në gjendje t'i realizojë detyrat e larta që i ngarkon Marxi. Nga mizerja vetëm një gjë del: Mizerje!«.⁵¹ Edhe vetëm nga kjo sa u tha shihet qartë se »kritika« e marksizmit e »neoshqiptarëve« nuk është rezultat i ballafaqimit me veprën burimore të Marksit dhe as i përpjekjes elementare që të shihen dhe të diskutohen intencat bazë të kësaj vepre. »Marksizmi«, në mënyrën më vulgare i shtrembëruar, bëhet objekt i kritikës së cekët e pompoze të »neoshqiptarëve« me të cilën ata përmbushin detyrat e kënaqin aspiratat e pushtetmbajtësve, por deklarativisht duke u distancuar prej tyre dhe duke e demonstruar një »gjëresë«: »Sëmundja bolshevike« në Shqipëri, thoshte Vangjel Koça, »është në fazën e kllaçitjes së parë«; ajo mund »të shërohet pa ilaçin e politikës policore, domethënë politikës re-

⁴⁶ Po aty.

⁴⁷ Po aty, fq. 194 — 196.

⁴⁸ Po aty, f. 195.

⁴⁹ Po aty.

⁵⁰ Po aty, 196.

⁵¹ Po aty.

presive që përpigjet të çdukij efektet, e me ilačin e politikës shoqërore, domethënë politikës preventive që përpigjet të çdukij shkakët»; shkurt, »jo me gërbaç, por me një kundër-ide më të mirë«. ⁵² Ndërsa për Branko Merxhanin bolshevizmi ishte »një fenomen thjesht rus«, kurse »symptomat bolshevike« që »viheshin re tuk-tek« në Shqipëri, ishin rezultat »më tepër i një nervoziteti psikologjik latent që buron nga ambiciet fluturake pa urrejtje Sturm und Drangut, dhuratë e moshës së re«. ⁵³

Që të mos e zgjasim më duke i prezentuar shkrimet e »demokratëve të disiplinuar« mbi dështje të ndryshme të »teorisë dhe të praktikës shoqërore«, po themi përfundimisht se ky grup intelektualësh ishte me ndikim dhe i angazhuar në procesin e destrukturimit të modelit popullor (rural) sociokulturor të shqiptarëve midis dy luftërave botërore. Një model i tillë mendohej se nuk mund të ishte frytdhënës dhe as të përcaktonte ekzistencën shoqërore e historike të shqiptarëve, posaçërisht në kohën kur ata po ballafaqoheshin me problemin e krijimit të shtetit të tyre kombëtar. Insistimi i këtyre intelektualëve në rëndësinë dhe rolin vendimtar të kulturës për realitetin e tërësishëm shoqëror, sa lë mundësinë të flitet për një *koncept kulturalist* të paelaboruar, aq dhe flet për të kuptuarit e funksioneve bazë të krijimtarisë dhe të vlerave kulturore, për arritjen e vetëdijes mbi rëndësinë esenciale të kulturës për jetën e përbashkët: vetëm në sajë të saj është i mundur krijimi i identitetit të bashkësisë, ekzistenca shoqërore e njerëzore e saj. Sado që ishte i paformuluar qartë, me oscilime midis vlerave tradicionale dhe kosmopolite, me intenca që e kundërshtonin njëra tjetrën, — jo gjithëherë rezistent ndaj ideologjive agresive mitomane, — koncepti për një *kulturë introspektive* i »neoshqiptarëve« kontribuoi për krijimin e një tensioni të brendshëm të kulturës shqiptare, i cili as që mund të ulej e qetësohej brenda »kufijve kombëtar« të saj; i kontribuoi intencës, siç thoshin »neoshqiptarët« për një »tjetër periudë jete me të lartë e me kuptim«, *jete faustiane* si *vetëkërkim*, *vetëzotërim*, *vetënjohje* e *vetëpërkufizim* i vazhdueshëm në raport me tjetrin — mjedisin e vet sociokulturor kreativisht të hapur ndaj krijimtarive dhe vlerave sociokulturore të bashkësive të tjera. ⁵⁴ »Neoshqiptarët« kërkonin individin e *vetëpërcaktuar* kundër »konvencionalizmit dhe urtësisë mesquine«, ⁵⁵ individin që është kundër »lumturisë«, e cila »domethënë gjumë e qetësi«; ata ishin për individin »që kërkon një lumturi tjetër — mundimet, rreziqet, ngallnimet«. ⁵⁶

⁵² *Përpyjekja shqiptare*, 7 / 1937, f. 3.

⁵³ *Illyria*, 19 Tetuer, 1935, f. 3.

⁵⁴ *Illyria*, 17 Qershuer, 1934, f. 2.

⁵⁵ Po aty.

⁵⁶ *Përpyjekja shqiptare*, 3 / 1936, f. 76.

Nuk mund të thuhet se veprimtaria dhe angazhimi i »neoshqiptarëve« ishte në pajtim me kërkesat e shpallura të tyre. Bile, kritikën e tyre shpeshherë e karakterizonte »mendimi përtac« që aq shumë kritikohej nga ata, e që nuk ishte në gjendje t'i shohë e t'i zgjidhë kundërthëniet. Për më tepër, ishte i prirur t'i mistifikojë ato. Megjithkëtë, shkrimet që lanë, përkthimet që bënë, revistat që drejtuan ata, flasin për një periudhë rrethanash mjaft komplekse shoqërore e historike, për një moment kthese të kulturës shqiptare: shkrimtarët, filozofët, sociologët eminentë botërorë po citoheshin, fragmentarisht po përktheheshin dhe po bëheshin »preokupim« i kësaj kulture. Është kjo koha kur revistat shqiptare po nxjerrnin për herë të parë numra tematikë për filozofët dhe po botonin në tërësi ndonjë vepër të tyre. Po e kujtojmë kalimthi dynumërshtin (9—10/1937) të *Përpyjekjes shqiptare* që i kushtohet në tërësi Rene Dekartit dhe ku, përveç përkthimit në gjuhën shqipe të veprës së plotë të tij *Ligjëratë mbi metodën*, botohen në gjuhën shqipe dhe në gjuhën frënge disa punime të autorëve shqiptarë dhe të huaj mbi veprimtarinë filozofike të Dekartit.⁵⁷ E njëjta revistë, përveç përkthimeve fragmentare të veprave të filozofëve e sociologëve në zë, boton në tërësi edhe *Pesë mësimet e psikanalizës* të Sigmund Frojdit.⁵⁸

Përpyjekja e »neoshqiptarëve« për të qenë »në kontakt« me mendimin »më aktual« filozofik e sociologjik të kohës dhe për ta »aktualizuar« atë në mjedisin e tyre, sado që karakterizohet me improvizime e simplifikime, me mungesën e një durimi që ai mendim të asimilohet, të interpretohet e rikonstruktohet pa u shtrembëruar në esencë, flet, jo vetëm për dëshirën që kultura shqiptare të ekzistojë në një tension midis përkufizimit të vazhdueshëm të identitetit të saj dhe hapjes kreative ndaj kulturave të tjera, por edhe për rezultate në këtë drejtim, të cilat, sado »të vogla« e »triviale« qofshin, paraqesin një gjendje të caktuar shoqërore dhe historike të shqiptarëve, e edhe janë rezultatin i saj.

⁵⁷ Vepra e René Descartes-it *Discours de la Méthode*, e përkthyer nga Vangjel Koça, botohet si shtojcë e veçantë e revistës, e cila paralajmëron edicionin *Biblioteka e përkthimeve filozofike*. Është interesant të shënohet se në këtë dynumërsht tematik botohet edhe një bibliografi e veprave të Descartesit me një shënim të Redaksisë se veprat mund të porositen në Librarinë Lumo Skendo, në Tiranë.

⁵⁸ Vepra u përkthye dhe u komentua nga Branko Merxhani.

**ružica
petrović**

MARKSIZAM I REVOLUCIJA (Koršovo promišljanje)

Istorija marksizma, koja započinje s Marksovim mladalačkim radovima od 1844 — 1848. godine završava jednu svoju veliku razvojnu etapu u delima K. Korša 1923. godine. Na ovu pretpostavku upućuje i Koršova analogija između građanske revolucije od 1848. i proleterske revolucije od 1917. godine oko kojih i marksistička misao doživljava svoje vrhunce. U skladu sa ovakvom periodizacijom istorije marksizma koja se orjentiše prema velikim revolucijama proizilazi i Koršova analiza odnosa filozofije i revolucije.

Imajući u vidu prethodni razvoj marksizma i građanske filozofije, Korš najpre analizira svetsko-istorijske uzroke koji su doveli do zaborava Hegelove dijalektike kod građanskih istoričara filozofije, da bi paralelno s ovom analizom postavio pitanje o uzrocima zaborava problema revolucije kod marksističkih mislilaca. Generalni odgovor na prvo pitanje nalazi Korš u činjenici da je 1848. građanska revolucija faktički završena, i da u periodu konsolidacije građanskog društva, koja se zbiva u celom narednom periodu, građanska klasa nema potrebe za revolucionarnom teorijom, pa stoga ni za Hegelovom dijalektikom.

S druge strane marksistički teoretičari, zbog istog razloga (politička i društvena stabilizacija građanskog društva), ne pokreću problem socijalne revolucije, jer sama stvarnost više nije revolucionarna. Stoga marksistički teoretičari toga vremena i nisu više u stanju da slede Marksov radikalni program izmene sveta, nego prihvatajući građansku pozitivnu nauku kao metodološko sredstvo spoljašnjeg istraživanja društveno-isto-

rijske stvarnosti, padaju na pozicije građanske ideologije te tako faktički doprinose smeštanju marksizma u okvire građanskog pravnog i političkog poretka. Na temelju te analize Korš zaključuje: »Sve ove, kao i niz drugih manjih deformacija koje je u rukama epigona pretrpeo marksizam u drugom razdoblju svog razvitka možemo okarakterisati jednom rečenicom: Jedinstvena, celovita teorija socijalne revolucije probrazila se u naučnu kritiku građanskog ekonomskog poretka i građanske države, građanskog obrazovnog sistema i građanske religije, umetnosti, nauke i kulture uopšte, u kritiku koja po svojoj biti ne mora nužno teći u revolucionarnoj praksi, nego jednako dobro može teći u raznovrsnim reformatorskim nastojanjima, koja načelno ne preporučuju tlo građanskog društva i njegove države«.¹

U ovoj oceni kojom je celi marksizam druge internacionale s pravom odbačen kao građanska ideologija, pristupno je i pozitivno određenje tkzv. izvornog marksizma kao celovite teorije, čija se celovitost sastoji u njenoj bitnoj povezanosti s revolucionarnom istorijskom praksom.

U tom smislu marksizam je »teorija socijalne revolucije koja u totalitetu obuhvata sva područja društvenog života«.²

Dovođenjem u bitnu vezu teorije i revolucije Korš napušta poziciju prirodnonaučnog pozitivizma koji radikalno razdvaja ove sfere, suprotstavljajući ih kao bitak i trebanje, pokret i cilj, i vraća se Hegelovom, odnosno Marksovom određenju nauke kao jedinstva teorije i prakse, ideje i zbilje, čina i misli. Ovim obratom Korš dobija novu platformu s koje može izvršiti razliku nauke i ideologije. Po njemu ideologijska ili pogrešna je ona svest koja pojedine sektore društvenog života uzdiže na rang samostalnih biti koje određuju celi nu. To je slučaj s građanoskom teorijom države i prava koja s tog sektorskog stajališta promatra državu i pravo kao samostalne celine koje stoje iznad društva. Suprotno tome, Marksova kritika političke ekonomije je naučna, a na njoj utemeljen socijalizam je stoga naučni.

Za Korša pitanje odnosa između marksizma kao nauke proletarijata, i ideologije kao parcijalne građanske svesti, ima svoju relevanciju, tek onda kad se ovi oblici svesti (generalni i parcijalni) suoče sa revolucionarnom stvarnošću. Zato revolucionarnost treba potražiti u ekonomskim temeljima građanskog društva, a ne

¹ K. Korš: Marksizam i filozofija, Komunist, Beograd, 1970, str. 59.

² Isto delo: strana 64.

izvan njih. «Ne određuje svest ljudi njihovo biće, već obrnuto njihovo društveno biće određuje njihovu svest».³ Ova postavka ima ne samo za teoriju nego i za praksu vrlo revolucionarne konsekvencije: »Na izvesnom stepenu svoga razvitka materijalne proizvodne snage društva dolaze u protivrečnost s postojećim odnosima proizvodnje, ili, što je samo pravni iskaz za to, s odnosima svojine u čijem su se okviru dotle kretale. Iz oblika razvijanja proizvodnih snaga ti se odnosi pretvaraju u njihove okove. Tada nastupa epoha socijalne revolucije. S promenom ekonomske osnove vrši se sporije ili brže prevrat čitave ogromne nagradnje. . . «⁴

Temeljnu osnovu Koršovog određenja odnosa filozofije i revolucije pretstavlja teza o ukidanju protivrečnosti između svesti i njenog predmeta. Samo na osnovu ovog temeljnog shvatanja, preuzetog iz Hegelove dijalektike moguće je adekvatno razumeti Marksovo učenje: na primer, odnos između materijalnih odnosa proizvodnje i formi svesti određene epohe. »Jasno je, međutim, nezavisno od svake filozofije, da bez ovog podudaranja svesti i stvarnosti (koje je karakteristično za svaku pa i materijalističku dijalektiku) koje uzrokuje da su i materijalni proizvodni odnosi kapitalističke epohe ono što jesu samo zajedno s onim oblicima svesti u kojima se odražavaju kako u prednaučnoj tako i u (građansko) naučnoj svesti te epohe, te da ne bi mogli u stvarnosti postojati bez tih oblika svesti, kao što bez njih ni kritika političke ekonomije nikada ne bi mogla postati najvažniji deo teorije socijalne revolucije«.⁵

Hegelova opšta spekulativna teza o identitetu ideje i zbilje ovde je uz poticaj Marksovih radnih spisa radikalizovana u stav o identitetu marksizma i revolucije, revolucionarne teorije i zbiljske, socijalne revolucije. Smisao Marksove kritičke adaptacije ovog spekulativnog stava sastoji se u empirijskom radikaliziranju ovog načela, koje počiva na suočavanju s građanskom zbiljom, koja nije u identitetu s mišljenjem, nego naprotiv u direktnoj suprotnosti s njim. Dakle, Hegelova filozofija proklamuje nepostojeće jedinstvo ideje i zbilje i kao takva pretstavlja iskrivljenu svest o zbilji.

Ovaj prvi rezultat suočavanja Hegelove filozofije sa zbiljom povlači za sobom nužnu konsekvenciju da tu filozofiju treba prevladati. Ali, dosledno spekulativnom identitetu mišljenja i zbilje (koji Marks ne napušta), filozofija se ne može ukinuti filozofski nego je-

³ K. Marks: Prilog kritici političke ekonomije, BIGZ, Beograd, 1976, str. 194.

⁴ Isto delo: str. 195

⁵ K. Korš: Marksizam i filozofija, str. 78.

dino revolucioiarnom izmenom zbilje. U osnovi te radikalne, revolucionarne izmene zbilje leži proleterska klasa. I »kao što filozofija u proletarijatu nalazi svoje materijalno oružje, tako proletarijat nalazi u filozofiji svoje duhovno oružje...« pa je glava te ljudske »emancipacije filozofija, a njeno srce proletarijat«. ⁶

Suprotno osnovnoj tezi (koju Korš zastupa 1922. u članku, Stajalište materijalističkog shvatanja istorije) o potrebi ukidanja celokupne građanske zbilje (svih njenih sfera) u kojoj ekonomska, politička i duhovna sfera nisu posebne samostalne sfere, nego samo različiti oblici u kojima se ispoljava jedinstveni građanski bitak, on ipak po inerciji stare shematike koja oštro nedijalektički razlikuje ekonomsku, političku i duhovnu sferu zahteva da se i sam revolucionarni čin pročlano struktuiru, te da se revolucionarna kritika svake od ovih sfera obavi posebno. Međutim, to bi povuklo za sobom sasvim nemarksističku konsekvenciju o postojanju posebne socijalističke filozofije, posebne socijalističke države i posebne socijalističke proleterske političke ekonomije. S ovom tezom Korš se vraća na socijaldemokratske stavove o evoluciji građanskog društva u socijalističko, pri čemu socijalizam ostaje zapravo samo usavršeno ili reformisano postojeće građansko društvo, odnosno radno društvo kao poslednja konsekvencija građanskog društva. U kontekstu ovako pročlano struktuiranog revolucionarnog čina dolazi Korš do teze da revolucionarna diktatura mora biti popraćena adekvatnom ideološkom diktaturom.

Posle sedam godina, nakon objavljivanja teze o ideološkoj diktaturi (1930.) Korš u drugom izdanju »Marksizam i filozofija« piše sledeće: »... izričito napominjemo da se nastavak revolucionarne klasne borbe koji je u spisu »Marksizam i filozofija« bio označen kao ideološka diktatura u tri pravca razlikuje od sistema duhovnog ugnjetavanja koji se u ime navodne »diktature proletarijata« sada provodi u Rusiji. Ona je ponajprije diktatura proletarijata, a ne diktatura nad proletarijatom. Drugo, ona je diktatura klasne, a ne partije ili partijske vrhuške. Treće, ona je u prvom redu revolucionarna diktatura, tj. jedinstveni deo onog radikalnog društvenog procesa preobražaja koji odstranjenjem klasa i klasnih suprotnosti stvara pretpostavke za »odumiranje države i istovremeno za prestanak svakog ideološkog pritiska«. ⁷

Važno pitanje koje se postavilo Koršu i ostalim tadašnjim teoretičarima, bilo je pitanje organizacije društ-

⁶ K. Korš: Marksizam i filozofija, str. 33.

⁷ K. Korš: Marksizam i filozofija, str. 34.

va posle pobede socijalističke revolucije. Korš je već 1919. godine prvim člancima o problematici »socijalizacije« jasno ukazao na razlike između »podruštvljenja« i »podržavljenja« sredstva za proizvodnju, videći u formiranju radničkih sveta, kako ekonomskih tako i političkih, osnovni oblik socijalističkog prevrata.

Izlazište Koršove teorije industrijske demokratije pre svega je njegova kritika političke demokratije, odnosno građanske demokratske republike. Podsećajući na Marksovo shvatanje da je demokratska republika veliko dostignuće građanske klase, dostignuće kojim je čovek priznat kao biće koje ima mogućnost i pravo da vlastitim činom konstituiše svoju zajednicu i vlada tom zajednicom. Korš istovremeno ističe kako, prema Marks-u, demokratska republika nije i ne može biti ostvarenje slobode i izraz u umu utemeljenog zajedništva. Naime, nasuprot tome što je u demokratskoj republici čoveku kao čoveku, bez obzira na bilo koje posebno određenje — posed, veru, naciju, rasu — priznato pravo da ravnopravno učestvuje u zajednici, demokratska republika nije ostvarenje slobode čoveka i jednakost svih ljudi jer, priznajući pravo privatnog vlasništva i garantujući njegovu sigurnost i slobodu načelno izvan svoga domaćaja ostavlja totalitet odnosa u sferu materijalne proizvodnje života.

Upravo zato što su radni odnosi ljudi, njihovi životni odnosi, odnosno što je ljudska zajednica zapravo zajednica rada, samoodređenje čoveka, sloboda i jednakost svih ljudi su mogući jedino ako se ovlada ovim odnosima, a zajednica rada konstituiše na načelu demokratije. To, međutim, znači da proletarijat kao subjekt-objekt ove nove zajednice mora napuštati stajalište ugovora o radu i svoju zajednicu konstituisati na temelju ustava rada. Neophodno je revolucionarnim putem ukinuti privatno vlasništvo kao temeljni odnos u kapitalističkom društvu i konstituisati zajednicu utemeljenu na društvenom vlasništvu. Otuda sledi i centralno pitanje većeg dela Koršovih rasprava u ovom periodu njegovog delovanja: šta je socijalizacija?

U nastojanju da odredi pojam i sadržaj socijalizacije, Korš pre svega odbacuje revizionističko shvatanje prema kome je socijalizaciju moguće izvršiti ograničenjem slobode privatnog vlasništva posredstvom pojačane kontrole države. Ističući da ovako shvaćena socijalizacija ostavlja netaknutim temeljna načela strukture kapitalističkog društva, Korš pokazuje kako se socijalizacija za revizioniste svodi na puku socijalnu politiku građanske države koja »želi samo izmiriti konflikt između vlastitih prava kapitalista i opštih zahteva«.⁸

⁸ K. Korš: Radno pravo za savete preduzeća, Spisi o socijalizaciji, Zagreb, 1974, str. 127.

Rehabilitujući Marksovu izvornu misao da kapital nije vrsta sredstava za proizvodnju, nego društveni odnos unutar koga određeno sredstvo postaje kapital, on smatra da u raspravama o socijalizaciji kapital treba shvatiti kao »pravo na privatno ovladavanje i iskorišćavanje (eksploataciju) društvene proizvodnje« i naglašava da »nema podruštvljenja sredstava za proizvodnju bez, odjednom ili postepeno provedenog, potpunog iskopčavanja privatnih vlasnika iz društvenog proizvodnog procesa«.⁹

Korš isto tako kritikuje i neke koncepte socijalizacije koji po njegovom sudu, ne znače nadmašivanje kapitalističkog društva. Reč je o shvatanju koje podruštvljenje sredstava za proizvodnju izjednačava s njihovim podržavljenjem. Takvo shvatanje, po Koršu, polazi od krive pretpostavke da bi država koja je postala jedini vlasnik sredstava za proizvodnju prestala biti država i pretvorila se u istinskog zastupnika opšteg i javnog interesa. Korš odbacuje ovakvo shvatanje jer bi se upravljanje preduzećem od strane nameštenika koga postavlja državna vlada ili opštinska skupština izrodilo u birokratizam, šematizam i mnogovlašće, te nužno dovelo do gušenja proizvodne inicijative i umrtvljenja proizvodnih snaga. Protiv podržavljenja Korš ističe još jedan izuzetno značajan prigovor: »Pukom promenom poslodavca ne može se zadovoljiti težnja mase za bilo kakvom duhovnom nadoknadom za golemu neslobodu pojedinog radnika u velikom preduzeću u uslovima krupnoindustrijskih proizvodnih odnosa; klasa zaposlenih radnika kao takva ne postaje čovečija time što se na mesto voditelja kao takva ne postaje čovečija time što se na mesto voditelja proizvodnje koga postavljaaju posednici privatnog kapitala postavi činovnik koga postavlja vlada ili opštinska uprava«.¹⁰

Iza reči socijalizacija ne stoji više opšti i apstraktni zahtev za prevođenjem sredstava za proizvodnju u vlasništvo celine. Traženje socijalizacije danas se zgušnjuje u konkretni zahtev da se prevođenje sredstava za proizvodnju u zajedničko vlasništvo odvija na način da masa radnika sama merodavno učestvuje u upravljanju preduzećem, ili u kontroli toga upravljanja.

Korš isto tako odbacuje i dijametralno suprotno anarhosindikalističko shvatanje podruštvljenja prema kome bi zaposleni u nekom preduzeću bili, na zadružnom principu, apsolutni vlasnici preduzeća, rezultata rada, i samostalno upravljali preduzećem. On ističe da ovo shvatanje uspostavlja radnika kao samostalnog subjekta vlastite proizvodnje života, ali ne osigurava mogućnost

⁹ K. Korš: isto, str. 128.

¹⁰ K. Korš: Isto, str. 157.

planske regulacije celokupnog društvenog procesa proizvodnje i usklađivanje različitih interesa cele zajednice i posebnih interesa pojedinih preduzeća. Jedino ako čovek kao učesnik radnog procesa organizuje taj proces i upravlja njime, može se govoriti o društvenom poretku u kome čovek stvarno ostvaruje slobodu i samodređenje čoveka kao čoveka.

Ostvarenje sistema saveta u kome bi zaposleni — od nivoa preduzeća do Zemaljskog radničkog saveta u potpunosti odlučivali o uslovima i obliku proizvodnje života, prvi je bitan elemenat uspostavljanja zajednice kao istinske zajednice rada. Stoga u izvornom smislu shvaćen »pokret saveta više se ne pojavljuje kao puka priprema akcija za nadolazeću glavnu bitku socijalne revolucije, nego kao stvarni i konačni početak te odlučujuće bitke same«. ¹¹ Na samoj je radničkoj klasi da izbori vlast, očisti svoje redove od reformista i da bude svesna svoje uloge i značenja sistema saveta. Tek kad sindikalno organizovano radništvo, dođe do tog uverenja i odstrani s vodećih položaja pojedine ostatke klasne borbe, moći će ponovo da započne borbu za ispunjenje revolucionarne ideje saveta. »Tada će u prelaznom periodu, politički okarakterisanom kao epoha »proleterske diktature«, radnička klasa, koja stavlja u svoju službu državnu silu, uz duge i tvrdokorne borbe u ukupnoj privredi, u svim pojedinim privrednim granama, i u svakom pojedinačnom preduzeću, postupno ostvariti proletersko udruženje rada koje će počivati na čvrstoj osnovi »industrijske demokratije«, a time i na stvarni sistem saveta«. ¹²

Ova Koršova značajna određenja socijalizacija (ostvarene kroz sistem saveta), ukazuju na bitnu povezanost teorije i prakse, koju Korš pored ostalog pretpostavlja i u određenju relacije jedinstva filozofije i revolucije koje sadrži i pitanje praktičnih, konkretnih zadataka u socijalističkom društvu u pogledu organizovanja nove vlasti.

Ružica Petrović

¹¹ K. Korš: Isto, str. 81.

¹² K. Korš: Isto, str. 104.

РУЖИЦА ПЕТРОВИЧ

МАРКСИЗМ И РЕВОЛЮЦИЯ
(размышления Корша)

Исходя такого положения что марксизм является теорией социалистической революции охватывающей в совокупности все области общественной жизни Корш покидает позицию естественно-научного позитивизма и возвращается к определению науки Гегелем то есть Марксом, определению как единству теории и практики, идеи и действительности, действия и мысли.

Главным фундаментом определения философии и революции Марксом представляет собой тезис об устранении противоречивости между сознанием и его предметом.

Разыскивая в этом горизонте отношения между марксизмом и революцией рабочего класса, Корш приходит к своему фундаментальному положению что философию нельзя отменить философским путём а только путём революционного изменения действительности и что в основе такого революционного изменения действительности как одновременный субъект-объект лежит пролетарский класс.

TRIBUNA

TRIBINA

shkëlzen
maliqu

NACIONALIZMIMA TREBA VADITI KVADRATNI KOREN

Moj prikaz »Knjige e Kosovu« Dimitrija Bogdanovića, objavljen u prištinskom časopisu »Thema« (5-6/1986, 181—208), preneli su u odlomcima tokom jula i avgusta meseca zagrebački »Vjesnik« i NIN (»Ukoričeni anakronizam«, Nedeljni Vjesnik, 13. 7. 1986, 6); NIN br. 1857 i 1858). Takvo prepisivanje moga prikaza nije samo mene iznenadilo. U poslednjem broju »Književne reči« Zoran Avramović piše: »Nije uobičajeno da se kritički prikazi naučnoistraživačkih i teorijskih dela iz stručnih časopisa preštampanaju u nedeljnim novinama. Kada već dođe do takvog reklamiranja, onda se čovek mora upitati za njegovu svrhu: da nije, možda, reč o nekom velikom otkriću, poslednjoj reči istine? Kritički prikaz »Knjiga o Kosovu« D. Bogdanovića, iz pera Škeljzena Malićija upravo se naširoko prepisuje. Ostavimo taj karneval po strani...« (Kn. r., br. 284, 10. sept. 1986, 3—4). Zaista, čemu taj karneval? Da je Avramović bio malo strpljiviji, mogao je otkloniti dileme bar u pogledu namera redakcije NIN-a. U post-skriptumu feljtona »Socijalisti i albansko-srpski odnosi« (»Tucovićev izazov«, NIN br. 1860, 45—47) kojeg su potpisivali Milorad Vučelić i Sava Dautović, pažljiviji čitalac lako je mogao uočiti svrhu zbog koje je »prenesen« moj prikaz (»preneseni« tekst ne čini ni 1/3 prikaza, i uopšte nema nikakvih oznaka da se radi o montaži odlomaka, pa je bar u tom pogledu reč o falsifikatu!!): sa »prenošenjem« prikaza stvoreni su preduslovi za javno osporavanje mojih kritičkih primedbi na »Knjigu o Kosovu«. Da se radilo o otvaranju prostora za reagovanje vidi se i po polemičkom prilogu Živorada Igića, novinara u prištinskoj re-

dakciji »Komunista« (»Istinu ne smemo da krijemo«, br. 1861, 6—8); a tu priliku nije ispustio ni Zoran Avramović...

Vučelić i Dautović, Igić i Avramović napadaju me varirajući manje više iste argumente. Stoga sebi dajem malu slobodu da svima njima odgovorim ovako Ćuture, ne vodeći mnogo računa o nijansama po kojima se oni razlikuju.

Šta mojim kritičarima najviše smeta? Pre svega, oni ne mogu uopšte da otprpe to što se *ja*, Škeljzen Malić, bavim Bogdanovićem, odnosno srpskim nacionalizmom. To što sam se uopšte usudio da pišem o Bogdanovića, zapanjuje naročito naivnog Igića. U mom prikazu on će videti samo jednu osionost, »neuobičajenu drskost«! Njemu je neshvatljivo, a manje-više se to može naslutiti i kod ostalih osporavatelja moga prikaza, to što se jedan Albanac drznuo da raskrinkava srpski nacionalizam upravo u vreme kada vladajući politički diskurs o Kosovu nalaže nešto sasvim drugo, suprotno od onoga što ja činim! Mada sam ja u prikazu napisao kako se primedbe koje iznosim protiv Bogdanovića kao ekspozenta srpskog nacionalizma »implicitno odnose i na sve oblike manifestovanja albanskog nacionalizma kao mitologizovane istorijske svesti« (»Thema«, 190), i mada se iz celine moga teksta, naravno ako se on čita bez predubeđenja, jasno može videti da ja načelno poričem *svako* nacionalističko postavljanje pitanja Kosova, ipak su moji kritičari jako nezadovoljni time što sam ja, u ovom konkretnom slučaju, srpskom nacionalizmu posvetio veliku pažnju, dok onaj albanski spominjem više kao uzgledno i u komparacijama, pa i tada u srazmerama koje su za njih, čini se, sasvim neprihvatljive i iritirajuće!

Zašto je takav moj pristup iritirajući? Odgovor na ovo pitanje najbolje je formulisao Vučelić. U funkciji dežurnog publiciste za kosovske teme, Vučelić je još ranije nastupio sa tezom da se u kontekstu razgovora o uzrocima i tokovima kosovske krize nipošto ne sme postaviti pitanje srpskog nacionalizma. Kritika srpskog nacionalizma u vreme kada je onaj albanski uspeo da uzdrma temelje jugoslovenske federacije, Vučeliću se prikazuje kao »zamenja teza«, čak i kao »nasedanje na lukavstvo nižeg reda«. Pitanje srpskog nacionalizma, za njega je *izvedeno pitanje*, čime se zapravo želi skrenuti pažnja sa osnovnog problema, a to je problem kontinuiranog delovanja albanskog nacionalizma i iredentizma, kao jedinih uzročnika svih ranijih i aktuelnih nevolja oko Kosova.

A da se i u ovom slučaju radi o providnom manevru i »zameni teza«, jasno je mojim kritičarima već i zbog toga što sam ja predstavnik albanske inteligencije, one iste koja je pala na moralnom ispitu upravo na pitanju

stava prema »kosovskoj tragediji« srpskog naroda. I ovaj »razorni« moralni argument izumeo je Milorad Vučelić. Još prošle godine lansirao je bio tezu kako se niti jedan od viđenijih albanskih intelektualaca, evo punih četiri-pet godina, nije oglasio da u svoje ime, osudi »genocid« i zlodela koje pripadnici njegovog naroda čine nad nedužnim Srbima i Crnogorcima. U toj se činjenici, prema Vučeliću, razotkrivaju tajne političke naklonosti kosovske inteligencije. Stoga on ćutanje kosovskih intelektualaca naziva »rečitim ćutanjem«. Iz tog »ćutanja« izvlače se svi argumenti od kojih bi javnost morala da bude zgranuta. Umesto da se zamisli zašto to albanska inteligencija ćuti, pa da tu pojavu potanko ispita u svim njenim uzrocima (da li je zaista moguće da su svi viđeniji albanski intelektualci takve šovinizmom zaslepljene moralne nakaze, ili je tu problem u nečem drugom?!) Vučelić odmah i bez okolišanja izvlači dalekosežne zaključke o fašistoidnoj nastrojenosti albanske inteligencije.

Kada se moj prikaz »Knjige o Kosovu« osporava iz ove diskreditujuće perspektive (ja nemam nikakvih moralnih prava da napadam jednog Dimitrija i da se pozivam na drugog Dimitrija, sve dok sam obeležen grehom pripadništva »rečitim ćutalozima«!), ne može uopšte biti govora o nekoj normalnoj, argumentovanoj raspravi o pitanjima koja je Bogdanović pokrenuo, a koje ja u komentaru osporavam kao nenaučne i nacionalističke ostrascene. Moje kritičare ne zanima to što ja zameram pokojnom akademiku Bogdanoviću, već se oni zanimaju za moje nacionalno pripadništvo i amoralnu intelektualnu gluvonemost, iz koje onda proizilaze mnoge »samo-razumljive« i »podrazumevajuće« aluzije o motivima zbog kojih ja napadam Bogdanovića. Poput one piljarice iz jednog Hegelovog primera, koja je kupcu koji se požalio na jaja odbrusila: »Zar moja jaja da su pokvarena! Ko mi to kaže!? Ti, čija se majka kurvala sa francuskim vojnicima!«, — tako i NIN-ovi piljari, kao i Avramović, ne mogu da otrpe moju konstataciju da je Bogdanovićeve knjige jedan nacionalistički mućak, pa mi uzvraćaju argumentima *ad hominem*: »Zar Bogdanović mućak!? Kakva »neuobičajena drskost«! I ko nam to kaže? Neko ko i sam vonja na albanski nacionalizam i separatizam!!«

Mada se prividno u središtu spora nalaze neke moje teze i ocene o Bogdanovićevoj knjizi i situaciji na Kosovu, moji kritičari umeju da barataju samo argumentima *ad hominem*. Ova vrsta argumenata sadrži uvek podlu smicalicu kojom se ono bitno zamenjuje surogatom bitnoga. Takav je surogat u ovom slučaju — moje moralno pravo da sudim o Bogdanoviću. Naime, oni mi ne mogu osporiti pravo da pišem o srpskom nacionalizmu, jer je to pravo elementarno demokratsko pravo (a

oni bi se hteli prikazati kao privrženici demokratskih načela!), pa stoga nastoje da me učutkaju u diskreditujućem žargonu moralno-političke nepodobnosti.

Nije ovo prvi slučaj da se nervozno reaguje na drugačije viđenje kosovskog problema. Redovno se ponavlja takoreći isti scenarij. Neki tamo drugačije vide, i drugačije pišu o Kosovu, pa se na njih, uvek u određenim novinama, digne kuka i motika, kao da su povređene najsvetije istine. Tako i moji kritičari, vide da ja skrećem sa propisanog načina tretiranja kosovskog problema, da zastupam i teze koje su sasvim suprotne njihovim, i to onda neće da prihvate kao normalnu stvar, kao prilog diskusiji o problemu Kosova, već nastoje da u tome pronađu elemente moralnog i političkog delikta! Sve mora biti kako Vučelić i ostali kažu, inače...

Zanimljivo je kako Igić (a nisu daleko od njega ni ostali moji kritičari) nalazi »logiku isključivosti« čak i u mojem insistiranju da problem Kosova moramo posmatrati u njegovim aktuelnim i realnim uzrocima. Ja sam se usprotivio Bogdanovićevom svodenju uzroka kosovske krize na jedan imenitelj: na permanentno istorijsko delovanje nekakvog urođenog albanskog šovinizma (što je, razume se, rasistička tvrdnja!). Ali, to ne znači da se ja zalažem za neku drugu isključivost. Naprotiv, ja zahtevam da se kosovska kriza sagleda u svim svojim mnogobrojnim uzrocima, da se ispituju složeni oblici njenog manifestovanja itd. Po meni, reč je o jednom kompleksnom problemu, koji se ne može objasniti samo onim jednim uzročnikom, kojemu je Bogdanović posvetio celu knjigu. Meni se moglo zameriti to što sam *neisključiv*, a ne, kako to čini Igić, što sam *isključiv*.

Jasno je, dakle, da moji kritičari čine tačno ono što meni zameraju. Oni se protive vođenju razgovora o srpskom nacionalizmu, a meni zameraju to što tobože neke teme zataškavam ili tabuiram. Napadaju me zbog »alibi-govora«, dok sami, naročito Igić i Avramović, bezrezervno veruju u Bogdanovićevu knjigu, kao da je reč e nekoj svetinji. Igić za ovu knjigu kaže da je »zbornik argumenata od kojih se najveći deo ne može ni da pomri a još manje da pobije« a to je, po meni, u političkom smislu, ništa drugo nego u političkom smislu navi i nepismeni pokušaj odbrane srpskog nacionalizma.

Svestan sam da za neke moja shvatanja provokativna. Ali, ja to u izvesnom smislu, namerno izazivam đavola, računajući da se time može postići bar mali otrežnjavajući efekat i pomak koji će nas pokrenuti iz atmosfere isključivosti. Mada ne gajim preterane iluzije, ja hoću da verujem u mogućnost pozitivnog obrata u kosovskoj krizi, i hoću da doprinesem opštem otrežnjavanju. A veoma važan korak koji bi nas mogao dovesti do tog otrežnjavanja jeste i prevladavanje onog

ideološkog diskursa o Kosovu koji je srpska štampa uspela da učini prinudnim, a u kojem se više uopšte ne može razlučiti šta je opravdana i preko potrebna kritika albanskog nacionalizma, a šta neobuzdana provala srpskog revanšizma. Po meni, borba protiv albanskog nacionalizma ne može biti uspešna i neće doneti pravih plodova sve dok se ne shvati duboka međuzavisnost, grubo rečeno, onoga što se dešava na Kosovu i onoga što se dešava u Beogradu. Ni istoriju albansko-srpskih odnosa, a ni 1981. godinu ne možemo da shvatimo u potpunosti, ako ispustimo iz vida tu međuzavisnost odnosa.

Ako se uistinu želi pozitivna promena na Kosovu, mora se izmeniti optika u tretiranju istorijskih i aktuelnih problema, tako što će se poći od pretpostavke da su kosovski šovinizmi uvek bili najmanje dvopolni. Trebalo bi samo letimično prelistati udžbenike istorije XIX i XX veka da bi se uočila jasna konfiguracija naizmeničnih faza, plima i oseka, u bujanju šovinizma i revanšizma, čas s jedne čas s druge strane. U svojim ekskalacijama, nacionalizmi se na Kosovu prisutni sve tamo od vremena Berlinskog Kongresa, i to tako da se Albanci i Srbi stalno smenjuju u ulogama žrtve i krvnika. Ovi nacionalizmi nikako da reše pitanje čija je Kosovo zemlja.

Problem Kosova, u formi u kojoj ga postavlja srpski nacionalizam, svodi se na problem etničkog gubitka ove teritorije, koja se smatra od davnina srpskom. Naime, na početku XX veka, kada su srpske aspiracije za repatriciju ove oblasti postale realne, Kosovo je naseljeno pretežno albanskim stanovništvom. U aktuelnom aspektu, problem se iskazuje u tome da se takva etnička konfiguracija zadržala i danas (sa tendencijom da albanski elemenat sasvim prevlada), iako su činjeni naponi da se »krvna slika« Kosova izmeni nasilnim merama, kolonizacijama i iseljavanjem. Ako se ima u vidu sve ono što se na Kosovu dešavalo u ovom veku, onda se nipošto ne može reći da su aktuelni problemi rezultat permanentnih akcija albanskog nacionalizma, već i neuspeha u nastojanjima srpskog nacionalizma da nasilno posrbi ovu oblast, iako je nakon njenog uključivanja u Kraljevinu Jugoslaviju to bio prioritetni zadatak. Pred II svetski rat, jedan danas veoma uvaženi srpski akademik, oštro je osuđivao nesposobnost ondašnjih vlasti da ostvare program kolonizacije Srba na Kosovo i uporednog iseljavanja Albanaca u Tursku i Albaniju. U 1944. godine, neposredno nakon oslobođenja Beograda, taj je isti akademik sačinio drugi elaborat u kojem maršalu Titu predlaže proterivanje albanske manjine u Tursku i Albaniju, kako u okvirima Nove Jugoslavije ne bi ostao

stari problem sa violentnim gorštacima koji će kad-tad postaviti zahtev za ujedinjavanje sa matičnom zemljom, i koji će uvek predstavljati nesiguran i destabilizujući elemenat za Jugoslaviju, budući da se na njih uvek mogu osloniti neprijateljske strane sile. Zašto je taj stalno prisutni program posrbljivanja Kosova propao, to ovde ne možemo u potpunosti elaborirati. Jedno je, međutim, sigurno. Iako je otpor Albanaca protiv iseljavanja i kolonizacije bio znatan, neuspeh u programu posrbljivanja Kosova najmanje se može pripisati nekakvoj svesnoj i organizovanoj akciji Albanaca sa Kosova. Od iseljavanja i znatne asimilacije njih su, u prvom redu, spasile istorijske okolnosti: II svetski rat i socijalistička revolucija. Doduše, i u pedesetim godinama, za vreme Rankovića, prošao je Kosovom talas iseljavanja albanskog življa i kolonizacije Srba i Crnogoraca, ali on više nije mogao biti izveden onako kako se to moglo izvesti pred rat, i kako je to recimo 1922. godine izvela Grčka, sporazumom o eks-tadikciji oko 200.000 Albanaca muhamedanske vere iz Južnog Epira u Tursku. Konačno je, sa Brionskim ple-numom, stavljena tačka po toj stvari. Pred licem sveta, socijalistička Jugoslavija nije se mogla više zalagati za jednu tako isuviše srpsku stvar, kao što je vaskr-savanje srpskog Kosova.

Iz ovih sažetih natuknica koje daju grubu skicu druge strane medalje, jasno je da zaključiti da ima i drugih, veoma relevantnih momenata u problemu Kosova, koje vladajući diskurs neće da prizna za relevantne zato što jednostrano sve nevolje vidi samo u kontinuitetu delovanja albanske iredente. Stoga ni primedbe da ja »minimiziram neka istorijska iskustva i fak-ta bez kojih se ne može do kraja razumeti ono što se poslednjih decenija zbiva na Kosovu«, ne može biti tačne. Ja sam u svom prikazu osporavao jednostranu i iskrivljenu ekspoziciju istorijskih fakata i iskustva u Bogdanovićevoj knjizi, u kojoj se nigde i ne spominje postojanje srpskog nacionalizma, još manje njegov neuspeh da ostvari program posrbljivanja Kosova.

Kada razmišljamo o aktuelnom problemu Kosova, jedno nam mora biti jasno: danas svi očekuju nekakvu jednostranu diferencijaciju na Kosovu i nestrpiljivi su da se ona što pre okonča. A ja sam ubeđen da se takva diferencijacija uopšte ne može ostvariti sve dok pred albanskim nacionalizmom stoji takav »front odbijanja« u kojem se srpski revanšizam oseća sasvim lagodno. Naime, problem se vidi samo kod albanske narodnosti, koja je iznedrila iredentu. A ja se, međutim, pitam kako se to uopšte mogu diferencirati Albanci na Kosovu, kada srpski revanšizam, u najekstremnijim varijantama, protiv kojih skoro niko i ne

reaguje, ide dotle da zahteva da se oni distanciraju i od sebe samih kao Albanaca. Najsvježiji primer takvog ekstremnog zahteva da Albanci više ne budu Albanci, nalazimo u pismu nekakvog dr. Peruničića koji NIN-u uspeva da podmetne statističke podatke o Kosovu iz 1905. godine, u kojima se Albanci muhamedanci nazivaju »poarnaudenim Srbima«, tako da čistih Albanaca — »Arnauta katolika« i »Arbanasa doseljenika« iz Malesije« ostaje tek nekih skromnih 3,5%, u odnosu na 95% srpskog stanovništva!

Problem diferencijacije ne može se postavljati kao jednostrana obaveza. Samo oni koji neće da razumeju složenu prirodu kosovskih konflikata, ili iz njih hoće da profitiraju rizičnim ulaganjima prema načelu »što gore — to bolje!«, nastoje da obavežu samo Albance ignorišući ostale aktore kosovske drame. U vladajućem ideološkom diskursu uopšte se ne uzima u obzir složenost odnosa, društveni milje sukoba u kojem postoji akcija i reakcija, i u kojem je teško ustanoviti, bar ne u ovom konkretnom slučaju, *ko je prvi počeo*, jer je početak tamo negde u maglenoj prošlosti. A u tom diskursu nam se kaže, i traži se od nas da to bez prigovora prihvatimo, kako su Albanci ti koji su prvi počeli, pa i kontinuirano nastavili sve do naših dana, kada se odigravaju možda i završne scene jedne viševjekovne tragedije srpskog naroda. Prema logici stvari, ta je tvrdnja neodrživa. Kako sam već ranije naglasio, ovakav jednostrani pristup problemu može imati samo rasističko utemeljenje u tezi da su Albanci po prirodi agresivan i šovinistički nastrojen narod.

Kritičari mi stavljaju i ovu primedbu: ja, tobož, ne razlikujem agresivni i delatni albanski šovinizam, od verbalnog i salonskog srpskog šovinizma. U prvom slučaju radi se o aktima neposrednog nasilja nad pripadnicima drugih naroda, u drugom slučaju o brbljanju sa tribina. Naravno, ja sam spreman da se složim sa Vučelićem da to nisu šovinizmi iste specifične težine, i ne insistiram na njihovoj punoj nivelizaciji i sravnjivanju. Međutim, ja se s njim ne mogu složiti u potpunosti oko klasifikacije ovih šovinizama po nacionalnoj pripadnosti. Niti je albanski šovinizam toliko ogrezao u prljavu praksu, niti je srpski samo u svilenim rukavicama. I ovde opet, moram da ukažem na jednostranost vladajućeg diskursa. Naime, ključne teme ovog prinudnog diskursa nisu još uvek dovoljno argumentirana da bi se uzimali za očigledne pokazne i dokazne sudove. Mnoga pitanja su tu otvorena, ali se snjima manipuliše kao da sasvim pouzdano znamo kakav je njihov karakter. Tvrdi se naime da se na Kosovu odvija otvoreni genocid, da su tu dopuštena diluvijalna bezakonja i izživljavanja najniže vrste. Kaže se: postoje bezbrojni primeri ubistava, nasi-

lja, silovanja, skrnavljenja grobova itd. Ali, ako bismo te primere divljaštva uzeli da nabrajamo pojedinačno, ispostavilo bi se da njihov broj nije nipošto mnogo veći od sličnih »divljaštava« u drugim našim civilizovanim sredinama (recimo, silovanja na Kosovu ima manje nego u nekom većem gradu u Jugoslaviji), a i njihova šovinistička motivacija vrlo je često nesigurna. I kada bismo od nekog ko se poziva na te brojne zločine Albanaca nad Srbima i Crnogorcima pozvali da nabroji sve zločine za koje zna, bilo bi to, uveren sam, prilično neugodno pitanje za takvog sabesednika, jer bi on, u najboljem slučaju, mogao da navede recimo dvadesetinu slučajeva o kojima je pisala štampa. Ali, tu je važnija generalizacija od stvarnog broja poznatih slučajeva. *Slučajevi* su postali objekt neviđenih manipulacija. Klasičan je već postao slučaj Đorđa Martinovića. On se u ovom ideološkom diskursu uzima kao jedan od glavnih dokaza teze o divljačkom i ničim ograničenom izživljavanju albanskih šovinsti koji mogu, kao u turska vremena, činiti ama baš sve nad nezaštićenim srpskim i crnogorskim življem (na slici Miće Popovića prikazan je nesretni Martinović kao martir sa srednjovekovnih ikona, dok se rulja Albanaca priprema da ga natakne na flašu *u prisustvu vlasti!*) dočim je pravno, pa i moralno, slučaj još uvek otvoren! Ja ne mogu znati da li se Martinović sam povredio, kako glasi izveštaj istražnih organa, ili se nad njim izživljavalo dvoje Albanaca, kako je on najpre tvrdio, pa je prema nekima porekao, da bi sada pod paskom advokata to ponovo tvrdio. U ovom slučaju, valja sa indignacijom odbiti pre svega političku manipulaciju štampe. Štampa je ta koja se izživljava nad nesretnom sudbinom Martinovića! I ovde se, u prvom redu, treba gnušati postupka štampe, a tek potom dolazi na red osuda nepoznatog izvršioca (ili izvršilaca) dela, makar da je to i sam Martinović.

Naravno, da ne bude nesporazuma, ja neću ovim da tvrdim kako na Kosovu nema šovinizma i izživljavanja, niti da problem iseljavanja Srba i Crnogoraca nije problem. Slažem se da su to veliki problemi. Ali, baš zato što su oni tako veliki i osetljivi, valjalo bih da ih proučavamo u svim njihovim uzrocima, izbegavajući svaku vrstu jednostranosti. Zašto bi se alibi-govorom proglašavao svaki pokušaj prevladavanja jednostranog diskursa koji kosovsku krizu hoće da objasni samo jednim uzrokom, albanskom iridentom. Kada Vučelić zahteva da se načini razlika između prljavo-praktičnog i otmeno-salonskog nacionalizma, on previđa to da je u ovom našem konkretnom slučaju, upravo taj salonski nacionalizam do te mere predimenzionirao prisustvo i moć albanskog nacionalizma da se situacija na Kosovu prikazuje kao njegova potpuna pobeda. Albanski nacionalizam i

šovinizam postaju ovde jedina kosovska realnost a svi se Albanci maltene proglašavaju ako ne za otvorene iridentiste, a ono za njene potajne simpatizere.

To su eto, razlozi zbog kojih sam ja ubeđen da se borba protiv albanskog nacionalizma u »policijskom« i svakom drugom smislu može uspešno voditi samo ako se uporedo sasecaju krila i drugim, revanšističkim nacionalizmima, u prvom redu onom srpskom. Ja to nazivam *vadenjem kvadratnog korena nacionalizama*. Napadajući srpski nacionalizam, oličen u »Knjizi o Kosovu«, ja sam ujedno vadio i kvadratni koren albanskog nacionalizma kojeg su kritičari, a takvih je danas mnogo, dovoljno već razobličili i u njegovim motivima i načinima manifestovanja. Ponešto sam i sam doprineo tom razobličavanju (vidi npr. »Fjala« br. 7/1986), i uglavnom se slažem sa tim kritikama. Jedino što bih kritičarima zamerio jeste to što mnogi među njima pišu u hitnju i prema šablonima reagovanja za političko-propagandne svrhe, gde se ispušta iz vida da su pojave u stvarnosti mnogo složenije, protivurečnije, međuzavisnije.

Na kraju, ne mogu a da ne spomenem jednu rečenicu iz pisma koje sam nedavno dobio od prijatelja iz Beograda, a koja glasi »Mene više uopšte ne interesuje ko je prvi počeo; mnogo me više interesuje ko će prvi da prestane«. To je, mislim, jedina konstruktivna osnova za pružanje otpora svima onima koji rade na produbljivanju konflikta između srpskog i albanskog naroda.

TEKSTE TË ZGJEDHURA

IZABRANI TEKSTOVI

**zhan-pol
sartër**

**SOCIALIZMI
QË ERDHI
NGA TË FTOHTËT***

Këta zëra u ngritën midis viteve 1966 dhe muajëve të parë të vitit 1968; një agim i turpshëm i ndriçonte Karpatet sllovake, luginën e Moravës, majet e Bohemisë; edhe pak kohë dhe do t'i shihnim këta njerëz në dritën e diellit, të fshehur para syve tanë me re të dendura qëkur ua dorëzuam nacistëve për t'i fituar dymbëdhjetë muaj paqe.

Ai agim nuk ishte mëngjes, nuk ishte i hareshëm: prej atëherë, socializmi ra sërish në natën e gjatë të mesjetës së vet. Më kujtohet se ç'më thoshin, kah vitet 1960, miqtë e mi sovjetikë: »Durim, ndoshta kjo do të shkojë ngadalë, por të shihni: procesi është i pakthyeshem«, dhe ndonjëherë kam përshtypje se asgjë nuk ishte e pakthyeshme përveç degradimit të patundshëm dhe të vazhdueshëm të socializmit sovjetik. Mbesin këta zëra, sllovakë dhe çekë, tufa frymësh të prera, ende të ngrohta dhe të gjalla, të përgënjeshtuara por të pamohuara. Nuk mund t'i dëgjosh këta zëra pa sëkëlldi: ata flasin për një të kaluar të tmerrshme e groteske, ata na thonë se ajo është varrosur përgjithmonë ndërsa e kaluara, e ringjallur, bëhet sërish e tashmja e pandërprerë e Çekosllovakisë; ato paralajmërojnë me maturi një ardhmëri më të mirë të cilën një erë e madhe, pas pak, e fiku si një qiri; je i prirur t'i krahasosh me dritat që na vijnë nga yjet e vdekura, aq më tepër kur ato kanë qenë, para se vendi të jetë zhytur sërish në heshtje, bartëse të një mesazhi që nuk na drejtohej neve. Megjithëkëtë, sot *duhet* t'i dëgjojmë ata zëra; këtu përpiqem të shpjegoj përse ata na përkasin.

* Punim nga libri »Situatat« që së shpejti del në gjuhën shqipe në botimin e »Rilindjes«.

Tremëdhjetë takime, katërbëdhjetë dëshmi, apo, nëse doni, katërbëdhjetë rrëfime. Sepse rrëfimi, në kuptimin në të cilin e merr Rusoja, është rreptësisht e kundërta e autokritikës. Ata që flasin këtu, romancierë, dramaturgë, poetë, eseistë — është madje edhe një filozof — duken të shtendosur, të matur, rrallë herë brutalë, shpesh ironikë; sado që janë të kapluar nga zemërimi revolucionar, ata nuk e shfaqin atë. Ata më pak pohojnë e më shumë pyesin, e pyesin veten. Përveç kësaj, ata dallohen plotësisht mes vete. Disa janë bij punëtorësh, fshatarësh, arsimtarësh, babai i Jiri Muhës ishte piktor, babai i Kunderës muzikant, Vaclav Haveli doli nga gjiri i borgjezisë së lartë të paraluftës. Disa janë çekë, disa moravas e disa të tjerë sllovakë. Novomeski i pati shtatëdhjetë e dy vjet kur u zhvilluan këto biseda; më i riu, i cili atëherë i kishte tridhjetë e dy vjet, do të mund të ishte djali i tij. Novomeski e kishte parë lindjen dhe rënien e Republikës së Parë Çekosllloake; ai kishte qenë, në Sllovaki, njëri prej tre udhëheqësve të Kryengritjes; ministër, pas luftës, ai ka kontribuar që vendi i tij të bëhet çfarë është bërë, gjë që nuk e pengoi që, pak më vonë, si shumë të tjerë, të dënohet me burgim. Haveli i kishte dy vjet kur u nënshkrua kapitulumi i Çekoslllovakisë në Mynih, e pesëmbëdhjetë vjet kur filluan proceset. Midis tyre, njerëz të pjekur, të radhitur. Tre breza, prej të cilëve i pari është fati i të tretit, ndërsa i treti bëhet me dëshirë gjykatës i dy të parëve; brezi i dytë, viktimë dhe bashkëfajtor, është i tërhequr me afinitete të pamohueshme edhe kah njëri edhe kah tjetri e njëherazi është dëbuar prej tyre me antagonizma të qarta. E këtillë është përmbajtja e kësaj vepre: intelektualët shikojnë rreth tyre, në vete dhe pyesin vetëm: »Çka ka ndodhur vallë?«

Frikësohem se këto fjalë të fundit mund t'i dëshprojnë disa lexues: »Intelektualë? Kjo kastë manadri-nësh s'ka të drejtë të flasë në emër të popullit«. Ç'është e vërteta, ata me kujdes kanë hequr dorë të flasin në emër të popullit: si qytetarë të Çekoslllovakisë ata u flasin bashkëqytetarëve të vet. Juve aspak. E bashkëbiseduesit e tyre të vërtetë duket se janë treguar më pak të vrenjtur sesa ju sepse vite të tëra kultura e kishte marrë, siç thotë Limi (Liehm), detyrën e politikës. Shkaku qëndron aty se me gjithë divergjencat e tyre, kundërshtitë e tyre, përmes nyancave të tyre, luhatjeve të tyre dhe llojshmërisë së tyre, mund të rikonstituohet hollësisht një ligjëratë e përbashkët për njëzet e pesë vjet të historisë çekosllloake. Këtë ligjëratë — ashtu si e kam kuptuar unë — do të doja këtu t'ua rrëfeja para se t'u qaseni dëshmime në veçantinë e tyre.

»Çka ka ndodhur?«

Novomeski, i pari i cili ia bën vetes këtë pyetje, drejtohet menjëherë kah thelbi: fatkeqësia e tashme e kombit çekoslovak del nga fakti se e ka përvetësuar një skemë të gatshme të socializmit. Në sajë të pozitës që kishte ai më së miri mund të na flasë për vitet e para të pasluftës: më 1945 askush nuk dëshironte ta restauronte Republikën e Parë. Ajo kishte rënë *para* okupacionit: në Mynih. Fajtor për kapitulim, për këta të rinj të zemëruar, nuk ishin vetëm aleatët e tyre, por, në radhë të parë, borgjezia e tyre kombëtare. Humanizmi i Beneshit ishte vetëm një maskë prej allçi: ai ishte bërë pluhur. Prapa saj nuk kishte fytvrë njerëzore, qoftë madje edhe të pamëshirshme: dhëmbëza të një mekanizmi. Prova: pse populli i hashkuar nuk u ngrit, më 1938, kundër *diktatit* gjerman? Do të ishte e kotë? Kryengritja do të shuhej me gjak? Ndoshta. Por ndoshta edhe kryengritja do t'i detyronte Aleatët ta revidonin politikën e tyre. Sido që të jetë, rezistenca më shumë do të vlente sesa pasiviteti. Po, ky pasivitet, prej nga vinte? Pa dyshim prej marrëdhënieve në prodhim, do të thotë prej institucioneve borgjeze: industrializimi i lartë i vendit i zhvillonte forcat »masifikuese« të cilat i përçanin punëtorët dhe synonin ta shndërronin secilin prej tyre në një molekulë të veçuar; sundimi i profitit, i cili është një send, ua impononte njerëzve shpërndarjen dhe inercionin e sendeve. Krvengritësit, kur erdhën në pushtet, pas çlirimit, ishin të vendosur që të mos lejojnë të kthehet ajo shoqëri e pafuqisë. Socializmi, për ta, ishte së pari vici i artë i përmbysur, integrimi i të gjithëve në një kolektivitet *njerëzor*, të drejtat e plota qytetare për të gjithë, e drejta e barabartë e të gjithëve që të marrin pjesë në udhëheqjen ekonomike, sociale e politike të vendit; do të arrihej *nxehtësisht* ai unitet kombëtar i cili nuk kishte mundur të arrihej atëherë kur rrethanat e kërkonin këtë, duke e vënë fatin e të gjithëve në duart e të gjithëve, gjë e cila mund të realizohej vetëm mbi një bazë: mbi shoqërorizimin e mjeteve të prodhimit.

Nuk janë aq të rëndësishme arsyet që e nxisin një popull të shkojë në socializëm: kryesorja është oë ai ta ndërtojë atë, me vetë duart e veta. »E vërteta, shkruan Hegeli, *krijohet*«. Ky është edhe parim i psikoanalizës: do të ishte e kotë apo e dëmshme sikur supozonin dicka që vështirë është e mundshme. t'i njihnim fshehtësitë e pacientit, t'i a zbulonim atij, t'ia shfaqnim të vërtetën e tij si një goditje me çomangë të rëndë mbi kokë: përkundrazi, më mirë është që kv vetë ta kërkojë atë dhe ta ndrvojë veten përmes këtij kërkimi, në atë mënvre ai do ta zbulojë atëherë kur do të jetë në gjendje t'i bëjë ballë asaj. Ajo që vlen për individin, në këtë rast, vlen për lëvizjet e mëdha kolektive: proletariati duhet të emancipohet në sajë të vetë mjeteve të veta, t'i farkojë armët

e veta dhe vetëdijen e vet të klasës në luftën e përditshme, në mënyrë që ta marrë pushtetin atëherë kur do të jetë në gjendje ta ushtrojë atë. Kjo nuk ndodhi në BRSS: është fakt se bëhesh socialist duke e krijuar socializmin, sa në saje të forcave që i përdor për t'i vendosur strukturat e reja dhe për t'i shkatëruar të vjetrat, jashtë vetes dhe në vete, aq edhe me lojën e institucioneve të ndërtuara. Këtë e thoshte Lenini, duke i përcaktuar njerëzit sovjetikë, të pasigurt, të përshkuar me ideologji të regjimit të vjetër dhe shumica prej tyre analfabetë: shoqëria e re duhet të ndërtohet *me ta dhe përmes tyre*. Pikërisht këtë e synonin revolucionarët në Bohemi dhe në Sllovaki: të ndryshohen duke e ndryshuar botën, të krijohen në saje të ndërtimit të durueshëm dhe të vendosur të socializmit të tyre, socialistë të formuar. Sot, do ta shihni këtë në libër, shumica prej tyre e quajnë Jaltën »një Mynih tjetër«. Atëherë, përplot miradie për BRSS, i cili porsa i kishte çliruar, të mahnitur me fitoren e tij të cilën e shikonin si një ngadhënjim të një shoqërie të çliruar mbi një fuqi të madhe kapitaliste, të së Mirës mbi të Keqen, ata dëshironin të mbeteshin brenda zonës së ndikimit sovjetik dhe as që u shkonte në mend ta mohonin hegjemoninë e »vëllait të madh«. Ata dëshironin ta shfrytëzonin përvojën e tij dhe këshillat e tij por vetë ta bëjnë punën, duke u nisur prej problemeve të tyre, prej situatës së tyre të veçantë, prej burimeve të tyre dhe prej kulturës së tyre: ky vend i vogël me dy kombe, me zhvillim të lartë industrial, njëqind herë i pushtuar, i robëruar, nuk kishte model për të kopjuar; përmes gabimeve të tejkaluara, të devijimeve të korigjuara, të shtrëmbërimeve të përmirësuar, duhej që ai ta zbulonte rrugën e vet — siç iu desht Kubës ta bënte këtë, pesëmbëdhjetë vjet më vonë — për të mundur, një ditë, ta njihte veten në veprën e vet.

E kursyen nga ky mund. Secila prej Dy Fuqive të Mëdha kontribuoi në këtë drejtim: pas Jaltës, plani Marshall. Vazhdimi është i njohur. Më 1948 komunistët e morën pushtetin e vëllai i madh ia dhuroi vëllait të vet të vogël një socializëm të parafabrikuar. Në BRSS, këtë socializëm e kishin përpunuar disi, më shumë keq se sa mirë. Ai së paku përmbante një përgjigje — në vitet e para — ndaj vështirësive të një vendi të madh ende bujqësor, sadoqë kishte filluar të industrializohet, pa borjezi dhe, pas luftës qytetare dhe masakrimeve të saj, gati pa proletariat; blloku i vendeve kapitaliste atij ia impononte autarkinë, do të thotë e detyronte ta sakrifikonte klasën fshatare në prodhimin e mjeteve prodhuese. Meqë klasa punëtore mungonte dhe s'mund ta ushtronte diktaturën e vet, Partia që e shtrënguar që ta ushtronte atë në vend të saj, apo, thënë më mirë, në vend të një klase punëtore të ardhshme. Është e njohur tron-

ditja e jashtëzakonshme demografike e cila ishte mjet dhe rrjedhojë e akumulimit socialist. Për ta rindërtuar sektorin sekondar, morën, si gjithkund, prej sektorit primar por shpejtësia e metamorfozës ishte e tillë që Partisë iu desht ta farkëtonte klasën e re punëtore duke i formësuar fshatarët që i nevojiteshin industrisë: këta njerëz të transformuar nuk kishin kurrfarë traditash të proletariatit të vjetër revolucionar; zatën, s'kishin prej nga t'i merrnin ato. U desht të bëhej një akulturim i shpejtësuar me manipulime të ndryshme: kundër mbe-turinave të qëndrueshme të ideologjive të vjetra, që për-bënin shtresën e parë e cila pretendonte të është natyra dhe spontaniteti, deshën të krijonin një natyrë të dytë e cila do ta ndrydhte të parën duke i kushtëzuar reflek-set dhe duke i mbushur kujtesat me një zhavor maksi-mash minimarksiste që ia sigurojnë mendimit të masave stabilitetin, peshën dhe inercionin e kërkuar. E shtyrë nga domosdositë e koniunkturës, Partia, larg asaj që ta *shprehë* vetëdijen e punëtorëve, qe shtrënguar që ta *pro-dhojë* atë; duke qenë, e vetmja forcë reale në këtë vend shumë të madh e të shthurur, ajo e pa veten të detyruar që të akumulonte fuqi: në vend që t'i kontribuonte shua-rjes së shtetit në saje të pavarësisë së tij kritike, ajo e forcoi atë duke u identifikuar me të, por, menjëherë, u infektua nga skleroza administrative; meqë përbënte shu-micën e anëtarëve në të gjitha kuvendet e zgjedhura, ky aparat vigan ishte gjysmë i paralizuar nga gjithëfuqia e vet: në gjithëpraninë dhe në vetminë e vet, ai nuk mund ta *shih*te veten. E gjithë kjo në fillim nuk ishte veçse një mjet për t'u bërë ballë rreziqeve që kërcëno-heshin, veçse një devijim i rrezikshëm — Lenini ishte i vetëdijshëm për këtë — por i përkohshëm dhe pa dy-shim i korrigjueshëm, deri në çastin kur burokracia, pro-dhim i paevitueshëm i akumulimit të funksioneve, e shndërroi këtë aparat në një sistem definitiv. Shoqëria sovjetike strukturohet pak nga pak rreth këtij boshti kurrizor dhe bëhet për një gjysmë-shekulli ajo që është sot. Këtë histori, të gjithë e njohin; e kotë është të pve-sim këtu a kanë mundur të vejnë punët ndryshe. Një gjë është e sigurt: në BRSS marrëdhëniet në prodhim janë *ndërtuar* nën presionin e një nevojë vitale: të pro-dhohet me çdo kusht; së paku ky qëllim i *imponohej* një vendi gati krejtësisht bujqësor i cili porsa e kishte bërë shoqërorizimin e mjeteve të prodhimit; elektrifiki-mi i gëlltiti sovjetët: ai pjesërisht pati sukses, pikërisht atë sa ishte i domosdoshëm në atë vend, në atë koniun-kturë.

Ndërkaq, Çekosllovakia e kishte tejkaluar fazën e akumulimit fillestar dhe u gjend shumë e hutuar brenda socializmit që ia imponuan me atë gjentilesë: ajo nuk kishte nevojë ta zhvillonte industrinë e rëndë sepse ajo

i nxirrte resurset e veta, para luftës prej industrisë përpunuese; sa i takon autarkisë — këto masa të dhunshme të cilat BRSS në fillim ia imponoi vetes nën presionë,¹ ky komb i vogël që jetonte prej këmbimeve me botën e jashtme, duke eksportuar prodhime të konsumit, duke importuar pajisje të ndryshme, nuk kishte kurrfarë arsyeje dhe, përkundër pasurive të nëntokës së vet, s'kishte kurrfarë mjeti për ta realizuar atë: e lidhur me zonën socialiste, mjaftonte t'i ndërronte klientët e vet.² Zgjerimi i prodhimit të saj, e sidomos përmbysja absurde e objektivave të tij prioritare, e solli shumë shpejt në situatë që të prodhonte për të prodhuar, në vend se, përkundrazi, t'i riorganizonte industrinë ekzistuese në pajtim me nevojat e popullit, me kërkesat e drejta të klientëve të vet të rinj dhe të kërkonte para së gjithash, ta përmirësonte produktivitetin e vet. Nëse identifikimi i Partisë dhe i shtetit ka mundur të jetë apo të duket i domosdoshëm »në rrethana fatale«³ për t'i mbajtur nën kontroll rrjedhat demografike në një vend bujqësor në industrializëm e sipër, çfarë kuptimi kishte ai për një komb prej katërmëdhjetë milionë banorësh, një pjesë e konsiderueshme e të cilit e përbënte një proletariati të ruajtur që kishte arritur gjatë Republikës së Parë, përmes luftërave të tij, dështimeve të tij, vetë pafuqisë së tij, një vetëdije të pamohueshme të klasës dhe tradita të forta punëtore? Çekosllovakia ka mundur të jetë fuqia e parë për ta realizuar kalimin prej një ekonomie të kapitalizmit të përparuar kah një ekonomi socialiste, duke u ofruar kështu proletarëve të Perëndimit, nëse jo një model, së paku një mishërim të ardhmërisë së tyre revolucionare; asgjë nuk i mungonte: as veglat e as njerëzit; nëse ishte e mundur qeverisja punëtore, atëherë ajo mund të realizohej në Pragë dhe në Bratislavë. Fatkeqësisht, në Moskë, manipulorët, të manipuluar nga vetë manipulimet e veta, madje as që mund ta kuptonin atë socializëm: ata e imponuan *sistemin*. Ky model i importuar, i paadaptuar, pa baza reale, por i përkrahur nga jashtë në saje të përgjërimit të vëllait të madh, u paraqit pra si një idol, do të thotë si një tërësi e fiksuar e kërkesave të pakushtëzuara, të padiskutueshme, të padiskutuara, të pashpjegueshme, të pashpjeguara. Punëtorët çekosllovakë ishin liruar prej sundimit të profitit vetëm sa për të rënë nën sundimin e prodhimit të fetishizuar. Një gozhdë e shtyn tjetrën: »Sendi në pushtet« i Republikës së vjetër u dëbua dhe u zëvendësua nga një Send tjetër, tjetërsimi me një tjetërsim tjetër. Posa

¹ Dhe ngase i kishte mjetet e jetesës brenda teritorit të vet.

² Këtë gjë ajo, madje, e bëri duke u lidhur me BRSS në vend të Gjermanisë, por në kushte që dihen.

³ Roza Luksemburgu.

u vu në lëvizje makina e rëndë, në fillim ngadalë e më vonë gjithnjë më shpejt, ajo i shpartalloi strukturat dhe e shkatërroi vendin.

Për këtë socializëm të imponuar mund të thuhet, sigurisht, se u bë nga Çekët dhe Sllovakët, apo, më mirë, përmes tyre. Halli qëndron aty se ai nuk i socializoi fare; të merremi vesh: njerëzit e 45-shit ishin revolucionarë të bindur dhe shumica e tyre mbeti e tillë, por sistemi ua ndaloi ta bënin vetë përvojën e ndërtimit socialist: për t'i ndryshuar duhej të merreshin ashtu si ishin; ai i mori ashtu si nuk ishin. Në vend që të paraqitet si një problematikë e hapur që kërkon njëkohësisht një transformim racional dhe një përmbysje të vazhdueshme të ideve, shkurt, një kushtëzim reciprok dhe dialektik të *praxisit* dhe të teorisë, ai u imponua përnjëherë, me një mendjemadhësi të pabesueshme, si një dhuratë e nurshme e Providencës, një socializëm pa lot, me fjalë të tjera pa revolucion dhe pa edhe më të voglin kontestim: detyrat ishin të përkufizuara, mjaftonte që ato të kryeshin; dituria ishte e mbyllur, kërkohej që ajo vetëm të mësohej përmendësh. Në rrethana të tilla nuk duhet të habitemi fare kur njerëzit e brezit të parë, ata që militonin në radhët PKÇ para luftës dhe që bënë rezistencë gjatë okupacionit, u kthehen pas 1956, siç thotë Novomeski, idealeve të tyre të vitit 1920: meqë nuk mundën asgjë të ndërtonin, ata nuk u ndryshuan me asgjë; të shtypur, të fshehur nga gurët e parullave, kujtimet e vjetra dhe shpresat e rinisë së tyre mbetën të paprekura; aq më tepër që këto, për shumicën, mbetën si strehim i heshtur kundër ligjëratës zyrtare. Fatkeqësia e tyre qëndron në faktin se asaj kujtese, sado e gjallë që i duket, i vjen era myk: sa ide e marrë t'i përjetosh njëzet vjetët e tua atëherë kur i ke mbushur të gjashtëdhjetatë. Në mënyrë të njëjtë dhe për arsye të njëjtë mbeti i paprekur edhe tradita kolektive. Katërmbëdhjetë dëshmitarët tanë janë formalë: familjet, Kisha, traditat lokale apo kombëtare, rrymat e të menduarit, ideologjitë, e tërë trashëgimia — e cila do të tejkalohet dhe do të ndryshohet nga një socializëm në formim e sipër — u ruajt nën rendin e vendosur apo u përforcua: në Bërno, Jan Skaceli cek rritjen e ndikimit të katolicizmit, të tjerët theksojnë se relacionet midis Bohemisë dhe Sllovakisë, përherë ngapak të tendosura, larg asaj që të përmirësohen, gjë e cila do të duhej të arrihej, ndoshta, në gjirin e një ndërmarrje të madhe të përbashkët, nuk kanë pushuar të degradohen. Nëse megjithatë doket e vjetra e kanë ruajtur vitalitetin e vet nën petkun e gjysmilegealitetit, nga kjo nuk do të duhej të nxirrej përfundimi se marrëdhëniet njerëzore nuk janë ndryshuar fare nga regjimi i ri: prej vitit 1948 deri më 1956, ato

janë keqësuar çdo ditë: raporte të rreme të prodhimit u vendosën në varësi nga një ekonomi e deformuar dhe nga sendësimi i pushtetit.

Të konstatojmë njëherë, se sistemi, në çastin kur i ftonte qytetarët të punonin në çështjet e përbashkëta njëherazi i privonte nga çfarëdo pjesëmarrjeje reale në këtë ndërmarrje kombëtare. Unë nuk pretendoj madje, këtu, të flas për qeverisjen punëtore, e as për një kontroll të ushtruar nga kuvendet rregullisht të zgjedhura: sistemi, siç kemi parë, është alergjik ndaj këtyre hoveve majtiste. E kam parasysh atë rrjedhojë të paevitueshme që del nga socializmi i importuar: depolitizimi i rrufeshëm dhe i rrënjësor i një vendi, të cilin okupacioni dhe rezistenca e kishin politizuar thellësisht. Lidhur me këtë pikë të gjithë dëshmitarët tanë pajtohen. Sendi, natyrisht, nuk mundi të funksiononte pa njerëz; ai rekrutoi njerëz-sende, kokëgomarrë që i shndërroi në kokëtulla; ata u bënë të xhindosur të pushtetit, burokratë të hierarkizuar nga të cilët secili komandonte në emër të një tjetri, të eprorit të vet, ky tjetri në emër të një tjetri e më i larti në emër të vetë sendit. Ky është i paafte, për kah esenca, të përshtatet apo të përparojë: ndryshimi më i vogël mund ta thyejë atë; ai pra s'ka kurrfarë nevoje t'i përtërijë kuadrot e veta, apo, të themi më mirë ai ka nevojë të mos i përtërijë; posa zhduket një burokrat atë e zëvendëson një tjetër i cili i përngjet si një vëlla dhe që nuk është aspak më i ri se ai. »Sistemi« ruan dhe ruhet, nuk ka qëllim tjetër veçse ta përjetësojë ekzistimin e vet; për këtë arsye ai është i prirur që të prodhojë një gerontokraci sepse pleqtë janë zakonisht konservatorë. Rrjedhimisht, »brezi i parë«, i cili e importoi sistemin, u kujdes që ta mënjanojë brezin e dytë prej të gjitha posteve kyçe: »Ne ishim, thotë një dëshmitar katërdhjetëvjeçar, dofin të përjetshëm«. Ndërkaq Kundera thotë: »Brezi im është përçarë thellësisht: disa kanë vendosur të emigrojnë, të tjerët të heshtin, disa janë përshtatur dhe më në fund ata që kanë vendosur të zhvillojnë një farë veprimtarie opozitare legale dhe konstruktive. Megjithatë, asnjë prej këtyre qëndrimeve nuk ishte mjaft dinjitoz... Emigrimi nuk dha fryte; emigrimi i brendshëm venitët në vetmi dhe pafuqi; opozita, derisa vazhdonte të publikoj, ishte doemos e shtrënguar të ishte jokonsekuente dhe të bënte kompromise; sa u përket atyre që janë shtruar... ata s'janë gjë tjetër veçse të vdekurë... Pakënaqësia e të gjithëve me vetveten është ai moment i hidhur i përbashkët i një përvoje të njëjtë të tërë një brezi... i cili madje nuk ndien më nevojë që të mbrohet kur e sulmojnë të rinjtë e sotëm«. I pafuqishëm dhe i kompromituar, i dëbuar prej të vjetërve nga punët publike, i sulmuar prej të rinjve pse, megjithatë, mjaft ka marrë pjesë në to, i tillë

është brezi i »ndërmjetësve«; por prapë, këta dëshmo-
hen rrallë herë të ashpër ndaj brezit të parë: pas kons-
tatimit të një dështimi të plotë që i zhgënjeu thellësisht,
ata shtojnë ndonjëherë me mëshirë të përshkuar me
dhembshuri: »Ata kanë aq pak rast të veprojnë mbi çka-
doçoftë«. Sa i takon rinisë agresive e cila i fyen ndonjë-
herë — shumë më rrallë sesa pohojnë ata, — ata frikë-
sohen prej saj dhe frikësohen për të: ajo është, na shpjë-
gojnë ata, skeptike dhe cinike sepse ka përshtypje se
nuk mund të bëjë asgjë prej gjëje. Meqenëse është ngri-
tur në inorancë, në kohën e degradimit të dijes, ata
frikësohen se ajo mund të ketë fat edhe më të keq se të
tyrin: asaj do t'i dhimbset Republika e Parë, sepse nuk
e ka përjetuar kalbjen e saj e mandej, progresivisht,
do të integrohet nga regjimi dhe — meqë duhet jetuar,
— ajo do ta përjetësojë atë edhe pa e dritur këtë. Ja
këto ia parashikonte brezit të ri brezi i mesëm, para
dimrit 1967—68. Ky brez kishte të drejtë lidhur me një
pikë: ky brez i tretë i refuzonte me tmerr dhe gërdi so-
cializmin e parafabrikuar që ia imponuan si fat të tij.
Ky refuzim mbeti i parëndësishëm, sepse, deri më 1967,
ky brez nuk pati mundësi të ndikonte mbi asgjë. Mirë-
po ata nuk e kanë kuptuar një gjë — përveç ndoshta
Jan Skacelit — se do të mjaftonte një ditë një hapje,
një çfarëdo mundësie për të ndërmarrë një aksion të
përbashkët, në mënyrë që ai cinizëm i pafuqisë të shndër-
rohej në kërkesë revolucionare dhe që kjo rini »absur-
diste« të bëhej, në sytë e të gjithëve, brezi i Jan Palla-
hut. Ç'është e vërteta, për të procesi i mineralizimit të
njeriut porsa kishte filluar.

Mbi natyrën e këtij procesi, Kosiku dhe Kundera
na japin informata të çmueshme, që janë aq më inst-
ruktive ngase e shikojnë atë nga pikëvështrime të ndry-
shme. Esenciale është se Sendi, me ndërmjetësimin e
shërbëtorëve të vet, e mendonte njeriun dhe, natyrisht,
e kuptonte atë si një send. Jo si një subjekt të histori-
së por, doemos, si objektin e saj. I verbër dhe i shur-
dhër për dimensionet e mirëfillta njerëzore, ai e reduk-
tonte njeriun në një sistem mekanik: jo vetëm në teori
por edhe në praktikën e përditshme. »Nuk është fjala
aty, thotë Kosiku, për një ide mbi njeriun e përkufizuar
me vetëdije por për figurën e tij ashtu si e supozon sis-
temi, nga njëra anë dhe, nga ana tjetër, ashtu si, ai e
formëson në nivelin e masave sepse ai ka nevojë pikë-
risht për qytetarë të tillë«. Ajo që e cilëson *homo biro-
kratikusin* është një tërësi e veçorive negative. Ai nuk
qesh: »Përgjegjësit e merrnin të qeshurit si të papëlqye-
shëm për pozitën e tyre«. Në të vërtetë, ata ishin çmë-
suar të qeshnin. E nëse ndonjëri, përkundër natyrës së
vet të institucionalizuar, ia lejonte vetes t'ia plaste ga-
zit, ai rrezikonte shumë dhe e kompromitonte rrethin

e vet, siç e provoi këtë belaja — për të cilën rrëfen Li mi — dy shkaxhi të rinj që kishin menduar se mund të tallen me Nezvalin pa u ndëshkuar; duket se pikërisht ai episod grotesk i shërbeu Kunderës si temë e *Shakasë*. Është e ndaluar të *kesh dëshirë* për të qeshur. Urdhëresë e qartë që del rreptësisht nga premiset: të qeshurit konteston; pra, kur revolucioni konservon, të qeshurit është kundërrevolucionar. As »njeriu zyrtar«, po të flasim si Kosiku, nuk vdes »sepse ideologjia nuk e pranon vdekjen«. Dhe me arsye: një robot nuk jeton, prandaj ai nuk mund të vdesë: kur prishet e riparojnë ose e flakin në hedhurina. »Në njëfarë mënyre, shton Kosiku, ai nuk ka trup«. Kjo merret vesh: sistemi ka dhëmbëza të mekanizmit, rripa të transmissioinit por nuk ka organe dhe ata që »mendojnë« në vend të tij dhe në dobi të tij nuk kanë sy për t'i parë organizmat, këto njësi të integritetit antiburokratik të cilat do të mund ta kuptonin veten si qëllim sikur t'u kushtohej atyre shumë kujdes. Filozofi çek shton se *njeriu burokratik* nuk e njeh »as groteskën, as tragjikën, as absurdin« ngase këto kategori ekzistenciale nuk kanë raporte të qarta me prodhimin dhe, rrjedhimisht, nuk kanë realitet: ato janë mirazhe mjegullore të kultivuara me borgjezitë ëndërruese të Perëndimit. Për të përfunduar: »Ai nuk ka vetëdije dhe nuk ka nevojë për të«. Ç'dreq do të bënte me të, zatën: rrugët janë të rrahura, detyrat janë të përgatitura, do t'i kushtëzojnë reflekset e tij me metoda të sprovuara, duke përfshirë aty edhe refleksin cerebral që e quajnë në mënyrë të pasaktë të menduar. Ky objekt i mrekullueshëm, i jashtëm ndaj vetes dhe i lëvizur nga forcat e jashtme, shpjegohet kryepëkut me mekanikën pavloviane: ai është tejet i manipulueshëm dhe mund të shfrytëzohet deri në pikën e fundit. »Njerëzit, thotë Kosiku, nuk lindin megjithatë arivistë, të kufizuar, dogmatikë, të mbyllur ndaj të menduarit, të pandieshëm, të prirur që në çdo çast t'i kaplojë demoralizimi. Vetë sistemi i do të tillë dhe i bën të tillë, sepse pa ta nuk mund të funksionojë«. Njerëzit e sistemit, si produkte të prodhimit të fetishizuar, për nga *esenca* janë të dyshimtë; madje, në mënyrë të dyfishtë: njëherazi pse janë të sendësuar dhe pse asnjëherë nuk janë plotësisht të sendërsuar. Duke qenë robotë ata janë të përdorshëm, pra janë tradhtarë potenciale: meqenëse pushteti di t'i gjejë levat e tyre të komandimit, përse edhe agjentët e huaj nuk do t'i zbulonin ato? Dhe si ta dimë, në këtë rast, se kush i tërheq fijet e marionetës? Mirëpo, aq sa mineralizimi nuk është i plotë — e ai nuk është kurrë i plotë, këto minerale dykëmbëshe janë njerëz që e jetojnë njerëzisht mineralizimin e tyre — vetë ekzistenca e tyre është një rrezik për regjimin: të qeshësh, të qash, të vdesësh, madje edhe të tështiesh, do

të thotë të dëshmosh për një spontanitet të dëmshëm e ndoshta edhe me origjinë borgjeze. Të jetosh, fundja, do të thotë të kontestosh: nëse jo faktikisht, së paku parimisht. Prandaj duhet përgjuar. Nga ky përgjim regjimi nxjerr dobi të dyfishtë: së pari, duke mos pasur qëllim tjetër veç vetes dhe, në mungesë të kontrollit e të ndërmjetësimeve dhe meqë, si viktimë e pushtetit të vet të pakufishëm, as nuk mund ta njohë veten e as ta marrë me mend se bën ta kritikojnë, ai e shtron parimin se duhet dyshuar në njerëzit e jo në institucionet; pra atij i përgjigjet që te ato kafshë-makina të paraqitet ndonjëherë kafsha mbrapa makinerisë: animaliteti është e Keqja, rezidumi i pareduktueshëm i një vargu të mijëvjeçarëve të kaluar; kritika nuk e zbulon kurrë të metën e sistemit por vesin e thellë të atij që e ka bërë atë, ai vullnet i lirë i cili, herët a vonë, e shtyn njeriun të bëjë mëkate, së paku në mendje, kundër ndërmimit të socializmit. Mirëpo, sidomos parimi i korruptimit të vazhdueshëm të *homo burokratikusit* i ka dy përparësi të pamohueshme: e arsyeton përdorimin e praktikave makiaveliane: të blejsh apo të terrorizosh; ai ia bën të mundshme Sendit, në rast nevojë, që t'i likujdojë vetë ministrat: kur makina kërcëllen, ai i eliminon disa përgjegjës e nuk i hyn riparimit të makinës i cili, veç kësaj, do të ishte i kotë. Ata udhëheqës janë tradhtarë që i janë shitur armikut: motori punonte mirë, dështimet e tij të pashpjegueshme shkaktoheshin thjesht nga përpjekjet e atyre që donin ta sabotonin. Me një fjalë, Sendi është i detyruar t'i përdorë njerëzit por ai nuk ka besim në ta, i përbuz dhe i urren: njësoj si zotëria skllëvrit e vet apo padroni punëtorët e vet; ai vepron në atë mënyrë që mosbesimi, përbuzja dhe urrejtja t'i përcaktojnë, kryesisht, marrëdhëniet e njerëzve ndërmjet veto dhe të secilit me vetveten.

Mbetet të shihet se a do t'ia dalë në krye ai. Dëshmitarët tanë përgjigjen se po. Së paku në disa raste dhe deri në një masë të caktuar. Po kush vihet në shërbim të Sendit? Të shiturit, frikacakët, ambiciozët? Përkundrazi, më të mirët: komunistët më të sinqertë, më besnikë, më të ndërgjegjshëm. Kundera na shpjegon shkakun e kësaj dukurie. Vizioni mekanicist i njeriut, siç duket se mendon Kosiku, nuk është bazë e socializmit burokratik, por është prodhim i tij, apo, po të doni, ideologji e tij. Revolucioni i vitit 1917 sillte në vete shpresa të mëdha, optimizmi marksist ishte i përshkuar aty me ëndrrat e vjetra të vitit 1848, me idealet romantike, me egalitarizmin e Babefit, me utopitë që kishin origjinë krishtere. Duke u imponuar »socializmi shkencor« nuk i zhduki këto vjetërsira humaniste: ai u paraqit si trashëgimtar dhe realizator i këtyre synimeve idealiste por të thella: shtrohej çështja e çlirimit të punëtorëve

nga prangat e tyre, e suprimimit të shfrytëzimit, e zëvendësimit të diktaturës së profitit, në të cilën njerëzit janë prodhime të prodhimeve të veta, çështja e shoqërisë së lirë pa klasa ku ata janë prodhime të vetvetes. Kur Partia e burokratizuar u identifikua me shtetin, ato parime, ato ideale, ato objektiva të mëdha me këtë nuk u zhdukën; përkundrazi: zëdhënësit e pushtetit shpesh i përkujtonin ato në fjalimet e tyre, në kohën kur shumë moskovitë ishin mësuar të rrinin pa gjumë tërë natën, duke i mbyllur sytë vetëm në mëngjes, pasi siguroheshin se kishte kaluar koha e qumështorit. Natyrisht, sistemi burokratik që moti e kishte krijuar ideologjinë e vet. Por kjo kurrë nuk ishte eksplicite; e pranishme gjithkund në veprime, forma e saj e ndryshueshme hetohej në disa pika të ligjëratës zyrtare: atë e maskonin me një ideologji tjetër, me ideologjinë e shpallur *ad usum populli*, një humanizëm i zbehtë marksian: kjo i bëri çekët dhe sllovakët e rinj që të humbasin. Më 1945 ata ranë në grackë, të galvanizuar me fjalë. A s'është për t'u çuditur që Vaculikut, njëri nga akuzuesit më të ashpër të sistemit, hyri plot entuziazëm në Parti — në moshën njëzetvjeçare — i nxitur nga broshura e Stalinit: *Mbi materializmin dialektik dhe historik*? Mu për këtë arsye Kundera thekson, pa dashur ta krahasonte shoqërinë gjermane me shoqërinë sovjetike, se hitlerizmi, në një aspekt, ishte më pak i rrezikshëm se ajo që ai e quan stalinizëm. Me të parin, së paku, puna ishte e qartë: ai fliste haptas dhe qartas; rrallë herë botëkuptimi maniheist ishte më i arsyetuar. Mirëpo, »stalinizmi« ishte diçka krejt tjetër, humbisje në të: në të ishin dy anë të referencës, dy botëkuptime, dy ideologji, dy mendje, njëra dialektike, tjetra mekaniciste: ua përsëritnin atë formulë të neveritshme të Gorkit: »Njeri, sa madhërisëm tingëllon kjo« ndërsa funksionarët vendosnin t'i dërgonin njerëzit — shëndetligë përkañ natyra — nëpër burgje. Kjo i hutonte. Dukej se ideja socialiste ishte çmendur. Kjo nuk kishte ndodhur por shërbëtorët e Sendit, pa fije cinizmi, kërkonin prej bashkatdhetarëve të tyre dhe prej vetvetes që ta pranonin sistemin në emër të socializmit humanist; ata e paraqitnin — ndoshta sinqerisht — njeriun e ardhmërisë si cakun më të lartë të një ndërmarrjeje të guximshme dhe të madhërishme në emër të së cilës paraardhësi i tij, njeriu i sotëm, duhej të lejonte që ta trajtojnë dhe ta trajtojë veten si një send dhe si fajtor. Ky nuk ishte plotësisht gabim i tyre; truri i tyre vuante nga një sëmundje që zakonisht e ka vendin në fshikë: ai e kishte gurin. Por të gjithë ata që, në saje të besnikërisë ndaj parimeve të socializmit, u orvatën ta shikojnë veten me sytë e tyre prej meduze, pësuan një përdredhje të përgjithshme të të menduarit. Kështu shpjegohen paradokset aparente të cilat Kun-

dera i numëron me hidhërim: »Në art, doktrina zyrtare ishte realizmi. Por ishte e ndaluar të flisje, për realitetin. Kultit të rinisë i thurnin publikisht lavdi por na pengonin ta gëzonim rininë tonë. Në ato kohëra të pamëshirshme në ekrane mund të shihnim vetëm takimet e turpshme të të dashuruarve skofiarë e të shtangur. Prej nesh kërkonin që ta shfaqnim gjithkund gëzimin tonë por edhe për shfaqjen më të vogël të haresë na kërcënoheshin me dënime«. Ai ndoshta do ta kishte shpjeguar më mirë atë situatë sikur të kishte shkruar: *në emër të realizmit*, na ndalonin ta paraqisnim realitetin; *në emër të kultit të rinisë*, na pengonin të jemi të rinj; *në emër të gëzimit socialist*, e shuanin harenë. Ana më e keqe ishte se ajo dredhi e trashë i bënte edhe vetë ata bashkëfajtorë: përderisa ende besonin në socializmin burokratik — së paku si në rrugën e pamiradishme dhe të vështirë që shpie në socializmin e vërtetë, — ata një-rëz e kanë përdorur mendjen e tyre të gjallë dhe dialektike në justifikimin e sundimit të mendjes së ngurtësuar, gjë që i shpinte doemos në pranimin e dënimit të të parës nga e dyta. Të bindur nga propaganda se, siç thoshte Miraboja: »Rruga e cila shpie prej të Keqes kah e Mira është më e keqe se sa vetë e Keqja«, ata në fillim pajtoheshin me të Keqen, ngase në të shihnin të vetmin mjet për ta arritur të Mirën e po ashtu edhe pse ishin të shtyrë nga ajo që njëri prej tyre e ka quajtur »demon i pajtimit«, ata e shihnin në të vetë të Mirën ndërsa të Keqen e zbulonin në vetë rezistencat e tyre ndaj ngurtësimit. Çimentojta u hynte përmes syve, përmes veshëve e ata i shikonin kundërshtimet e arsyes së tyre të shëndoshë si rezidum të një ideologjie borgjeze e cila i shkëpuste nga populli. Të gjithë dëshmitarët katërdhjetëvjeçarë e pranojnë këtë këtu: ata ndienin nevojë ta dëbonin, që më parë çdo sprovë kritike, nga frika që ajo të mos shfaqte ringjalljen e individualizmit. Ata tregojnë se me çfarë kujdesi e strehonin në skajin më të fshehur të kujdesës së tyre habinë më të vogël, një sëkëlldi të përjetuar befas, sesi përpigeshin të mos i shihnin ato gjëra që do të mund t'i skandalizonin. Ç'është e vërteta, rreziku ishte shumë i madh: do të kishte mjaftuar një dyshim për ta vënë në dyshim të tërë sistemin e pastaj ata ishin të sigurt për këtë, kontestimi do t'i hudhte në një vetmi të padenjë: duke qenë se ishin lindur në kohën e Republikës I, ata mbanin gjurmë të pashlyeshme të një kulture të cilën duhej ta hedhnin me çdo kusht në mënyrë që ta arrinin pajtimin me masat. Në fakt, ligjëratat e Sendit paraqitej si vetë mendimi i klasës punëtore, e kjo ishte e qartë ngase Sendi e ushtronte diktaturën në emër të proletariatit ngase ishte vetëdija e saj. Zatën, askush nuk i mendonte me të vërtetë deklaratat e Sendit sepse ato ishin *diçka*

që nuk mendohej (l'impensable). Por, atëherë, çdokush i merrte ato si shprehje adekuatë të frymës objektive dhe, duke pritur që t'i kuptonte, i mësonte përmendësh dhe i vendoste, si ikona misterioze, në tempullin e vet të vogël të brëndshëm. Të gjithë, punëtorë, fshatarë intelektualë, nuk ishin të vetëdijshëm se janë bërë viktima të një tjetërsimi dhe të një atomizimi të ri; të gjithë, duke ia veshur vetes subjektivizmin, donin ta shkatërronin veçimin molekular, të gjenin unitetin e zjarhtë të aksionit revolucionar, në të cilin çdonjëri ballafaqohet me çdonjërin jo si një tjetër por si *i njëjti* dhe askush nuk guxonte ta vërante se për ta hequr anomalinë e vet të dyshimtë prej tij nuk kërkohej gjë tjetër veçse të bëhej *tjetër nga vetvetja* që të bashkohej me të tjerët dhe ngase çdonjëri prej tyre provonte të bëhej tjetër nga vetja. Këta njerëz të serializuar nuk komuniknin midis tyre veçse përmes *Tjetrit nga njeriu*. (l'Autre que l'homme). Kështu, ata zhyteshin edhe më thellë në vetmi pikërisht në saje të përpjekjeve që i bënin për t'i ikur asaj dhe ushqenim mosbesim njëri ndaj tjetrit po në atë masë sa çdonjëri ushqente mosbesim ndaj vetvetes. Limi e ka përshkruar shumë mirë, mu në këtë libër, tundimin e fundit dhe histerik, që është përfundim logjik i tërë procesit: të vihet në gjunjë për të besuar dhe për ta zëvendësuar — *credo quia absurdum** — arsyen me besim. Kjo do të thotë se nën sundimin e prodhimit të fetishizuar, çdo njeri real e sheh veten, në koekzistencën e tij të thjeshtë të përditshme, si një pengesë në ndërtimin e socializmit dhe nuk mund t'i ikën krimit të të jetuarit ndryshe veçse duke e suprimuar veten tërësisht.

Kjo është, natyrisht, një rrjedhojë ekstreme: ndërkaq, shumë punëtorë pushuan të interesoheshin për çështjen publike, i kaploi nata, topitja. Për t'i shpërblyer që e pranuan atë gjendje, të gjithëve u dhanë tituj: të gjithë u bënë funksionarë. Një pjesë mjaft të madhe të intelektualëve, përkundrazi, e kaploi tërbimi i vetë-shkatërrimit; duhet të pranohet se atyre u shkon përdore kjo punë: si në demokracitë borgjeze ashtu edhe në ato populllore, këta specialistë të univerzales shpesh janë të ngarkuar me veçantinë e tyre. Mirëpo, mazohizmi i intelektualëve të Perëndimit, siç e vëren këtë Kundera, nuk është fare i rrezikshëm: askush nuk ia vë veshin. Në vendet socialiste intelektualët i shikojnë me sy të keq e pushteti është çdoherë i gatshëm t'u dalë në ndihmë që ta shkatërrojnë vetveten. Në Çekoslllovakë, posa u bënin edhe vërejtjen më të vogël, ata nxitonin ta fajësonin vetveten, duke e përdorur arsyen e vet vetëm sa për ta përpunuar akuzën absurde derisa ajo bë-

* Besoj pse është absurde (përkth.)

hej e pranueshme, derisa e përpunonin veten që ta pranonin atë. Veç kësaj, në Parti, zyrtarët më të mirë — shumica e të cilëve nuk ishin intelektualë — poashtu e përpunonin veten: në saje të besnikërisë. Vetëm në këtë dritë mund të kuptohen pranimet gjatë proceseve të viteve pesëdhjetë. Natyrisht, ato pranime bëheshin vetëm kur procesi i vetëshkatërrimit arrinte pikën ekstreme: nuk ishte më fjala që të përpunoheshin heshtazi fajet e veshura për t'ua dhënë një dukje vërtetësie e hetuesit kishin autorizim që me kërcënime, me goditje, me pagjumësinë e shkaktuar dhe me mjeshtëri të tjera t'i zbusin aftësitë kritike të të akuzuarve në mënyrë që këta ta pranonin atë që është e papranueshme në akuzë. Përqindja e dështimeve të këtyre proceseve ishte fare e vogël, ngase njriu çekoslovak kishte qenë përgatitur qëmoti të pranonte: duke qenë thelbësisht i dyshimtë për udhëheqësit, për fqinjët e vet, për vetveten, separatist, përkundër vullnetit të tij e nga vetë fakti i ekzistencës së tij molekulare, fajtor potencial në rastin më të mirë, në rastin më të keq kriminel megjithëse intimisht nuk e di ku qëndron krimi i tij, besnik, përkundër të gjithave, ndaj Partisë e cila e shtypte, ai e pranonte »fajin«, porsa këtë e kërkonin prej tij, ngase shpresonte se kështu merr fund sëkëlldia e tij e padurueshme. Madje edhe nëse e ruante sigurinë intime se nuk i ka bërë gabimet që ia vishnin, ai i pranonte ato në saje të prirjes për vetëdënim. Kështu disa njerëz anksozë, të munduar nga ndjenja e fajit, origjinën e së cilës nuk e dinin, vjedhin me qëllim që t'i kapin dhe në burg e gjejnë prehjen: duke i dënuar për një delikt të vogël. Shoqëria dënon, në fakt, gabimin e tyre origjinal; ata e paguajnë me këtë gabimin. Për më tepër: Goldshtykeri (Goldstücker) tregon këtu se e ka lexuar, pasi ka dalë nga burgu, librin e një psikanalisti i cili e shpjegonte pranimin si një »identifikim me agresorin« dhe shton se, sipas përvojës së tij personale, ky interpretim nuk është shumë larg të vërtetës. Agresori është Partia, arsyeja e ekzistimit të tij, ajo që e përjashton dhe ngrihte përballë tij si një mur i pakapërcyeshëm dhe në çdo mospranim të tij i përgjigjet me zërin e policit: »S'ka të vërtetë tjetër përveç tonës«. Kur e Vërteta dëshiron ta mbajnë për Murin kinez, si mund t'i kundërvësh asaj (»Atë ditë nuk isha në Pragë; kurrë nuk e kam parë Slanskin«) bindje të brishta subjektive? Më mirë do të jetë që fatkeqi të pajtohet në vete me Partinë duke u identifikuar me Atë dhe me policët që e përfaqësojnë Atë, duke e pranuar përbuzjen dhe urrejtjen që këta ia shprehin në emër të Asaj nëse arrinë ta shikojë veten me sy meduze të Gorgonës në pushtet, ai do ta zhdukë atë »gjë« të papërshtatshme e të mjerë që e ndante prej saj: jetën e vet. Fajtor! Çfarë

marramendjeje! E kaplon qetësia, topitja, vdekja. Lidhur me këtë çështje, më duhet t'ia shtoj tregimit të Goldshtykerit një dëshmi për vërtetësinë e së cilës garantoj vetë. Në një vend tjetër të demokracisë popullore, me rastin e një serie tjetër të proceseve gjyqësore, një ish-partizane, që më vonë zuri poste të larta, e hodhën në burg duke e paditur për spiunazh: gjëja se ajo kishte punuar për Inteligjenc Servisin; gjëja se gjatë luftës për çlirim, burri i saj e kishte demaskuar por ajo kishte arritur t'ia kurdiste atij një grackë në të cilën ai kishte vdekur. Pas hetimeve disajavëshe ajo e pranoi në tërësi akuzën dhe gjyqi, i indinjuar, dënoi me burgim të përjëtshëm. Pas ca kohe, miqtë e saj morën vesh se më nuk e mundonin, se pak fliste me të burgosurit e tjerë dhe se dukej e qetësuar. Ky proces gjyqësor ishte kurdisur aq keq sa askush nuk i besoi: kur pushteti bëri ndërrimin e personelit të vet, gruaja e re u lirua dhe u rehabilitua. Ajo u zhduk, por morën vesh se fshihej te kushërinjtë e vet. I pari i cili, në saje të lutjes së kushërinjve të saj, e hapi derën me forcë, e gjeti të mbledhur kruspull në një divan, të heshtur. Ai i foli gjatë pa arritur të marrë prej saj ndonjë përgjigje, e kur më në fund e hapi gojën ajo i tha me një zë të ankthshëm vetëm këto fjalë: »Ç'keni ju të gjithë? Unë jam fajtores!« Atë që e dënuara nuk kishte mundur ta përballonte, nuk ishin as torturat, as rënia e saj, as burgosja, por thjesht rehabilitimi i saj. Siç shihet, të menduarit e mineralizuar mund të ofrojnë prehje: e vendosin si një rrasë varri në një kokë të shqetësuar, ajo mbetet aty, e rëndë, inerte, »qetësuese«, duke i ndrydhur dyshimet, duke i kufizuar lëvizjet spontane të jetës në një gumëzhimë të parëndësishme insektesh. Edhe pa arritur deri në atë pikë, pranimi i përket vetë logjikës së sistemit, madje mund të thuhet se ai është caku i tij: së pari sepse Sendi, duke mos pasur as arsye e as mendje, nuk kërkon fare të mendosh për atë që e thuash, por vetëm ta thuash atë publikisht. Pastaj, ngase në socializmin e importuar i cili pretendon t'i bindë punëtorët çekë të vitit 1950 se ata, fundja, nuk janë asgjë tjetër, veçse fshatarë rusë të vitit 1920, e vërteta perkufizohet si një rrenë e institucionalizuar. Ata të cilët me sineritet e vendosën sistemin apo që e bindën veten se i përgjigjej Cekoslllovakisë duhej të vinin, herët e vonë, në situatë që të rrejnë plot dëshpërim pa besuar në rrenën e tyre në mënyrë që t'i afrohen asaj që e dinin si të Vërtetë.

Gruan e re e nxorën nga gjendja në të cilën kishte rënë në saje të disa goditjeve elektrike. Kjo metodë ngapak staliniane bëhet e përshtatshme kur përdoret për destalinizimin e trurit. Duke qenë më pak të sëmurë, katërmbëdhjetë dëshmitarëve tanë u mjaftoi ve-

tëm një goditje elektrike: »Raporti — që i vishej — Hrushçovit«, siç thoshte asokohe *L'Humanité*-ja. Në fakt, raporti kishte të përbashkët me mjekësinë e vrazhdë e cila e shëroi të pafajshmen — përkundër — saj se ishte rrufe dhe asgjë më shumë. Ai raport nuk e përmbante asnjë ide, asnjë analizë, madje asnjë përpjekje të interpretimit. Një »histori plot zhurmë e furi, e treguar nga një i marrë«. Të merremi vesh: këtu nuk vihet në dyshim inteligjenca e Hrushçovit; thjesht ai fliste në emër të sistemit: makina ishte e mirë, shërbyesi i saj kryesor nuk ishte fare i mirë; fatmirësisht, ai sabotues e kishte liruar botën nga prania e vet, tash e tutje çdo gjë sërish do të funksiononte mirë. Shkurt, personeli i ri e mënjanonte një të vdekur që ishte bërë pengesë, sikundër që personeli i vjetër i kishte eliminuar të gjallët. Ishte e vërtetë, megjithatë, se Stalini kishte urdhëruar të bëhen masakra, e kishte shndërruar vendin e revolucionit socialist në një shtet policor; ai ishte vërtet i bindur se Bashkimi Sovjetik nuk mund të mbërrinte në komunizëm pa kaluar nëpër socializmin e kampeve të përqëndrimit. Mirëpo, siç e vëren saktësisht këtë njëri nga dëshmitarët, kur pushteti e sheh të udhës që ta thotë të vërtetën, ai këtë e bën sepse nuk ka gjetur rrenë më të mirë. Përnjëherë, ajo e vërtetë, duke kaluar nëpër gojë të zyrtarëve, bëhet një rrenë e mbështetur në fakte. Stalini ishte njëri i keq? Le të jetë. Por si ndodhi që shoqëria sovjetike e ngriti në fron dhe e mbajti gjatë një qerek shekulli? Të shqetësuarve, personeli i ri u hodhi këto fjalë »kulti i personalitetit«: le të kënaqen me atë formulë burokratike, shembull tipik i asaj që nuk mendohet (*l'impensable*). Çekët dhe sllovakët kishin përshtypje se u kishte rënë mbi kokë një gur i madh për ndërtim dhe se ai u thye duke i copëtuar të gjitha idolet. Ky duhej të ishte, sic më duket, një zgjim i rëndë. Zgjim? Kjo fjalë padyshim nuk është e saktë sepse, siç shkruan njëri prej tyre, nuk pati ndonjë befasi të madhe: kishin përshtypje se atë që ua thoshin ato ditë e kishin ditur qëmoti. Vec tjerash, larg asaj që ta rizbulonin botën e zgjimit dhe të dritës, çdo gjë u dukej joreale: ata që morën pjesë në proceset e rehabilitimit dolën prej tyre thellësisht të habitur: i rehabilitonin të vdekurit me të njëjtat fjalë, më të njëjtat ligjërata që kishin shërbye dikur për t'i dënuar. Natyrisht, të jetosh më nuk ishte krim. Mirëpo, kjo *ndihej* e nuk mund të provohej: rrena e institucionalizuar mbetej atypari. Inerte, e paprekur. Si dëshmitarë të një shembieje të madhe e të largët, ata ndienin se diçka ishte kalbur në mbretërinë sovjetike; megjithatë ata mësonin nga burime të autorizuara se, te ata, modeli i importuar nga BRSS kurrë nuk kishte funksionuar më mirë. Në fakt, makina funksiononte si du-

hej. Çdo gjë kishte ndryshuar, asgjë nuk kishte ndryshuar. Hrushçovi qart e bëri me dije këtë atëherë kur populli hungarez deshi në një kohë të papërshtatshme t'i nxirrte rrjedhimet e Kongresit XX. Natyrisht, çekoslovakët nuk i besonin më rrenës së institucionalizuar, por ata frikësoheshin shumë se nuk do të besojnë më në asgjë. Ata kishin jetuar deri atëherë në atë siç e quan njeri prej tyre, »mjegullinë socialiste«; tash kur ajo braktisej sadopak ata kishin mundësi t'i vlerësonin dëmet: ekonomia, e rrënuar, kërcënohej ta shkatërronte shoqërimë; fabrikat, të vjetruara, prodhonin, pa i përfillur fare kërkesat reale të koniunkturës, produkte të cilësisë së dobët, niveli i aftësive teknike e profesionale binte dita më ditë, »njohuritë humaniste zvogëloheshin në mënyrë të pandalshme«;⁴ vendi, thjesht, nuk e njihte veten, meqë rrena zyrtare dhe gënjeshttrat statistikore e kishin rrënuar dijen e vjetër dhe i kishin ndaluar prerazi hulumtimet dhe kërkimet socio-ekonomike mbi realitetin e tij. Po të mos na shkojë mendja, sidomos, se e njihnin dhe e fshihnin të vërtetën: e vërteta, thjesht, nuk ekzistonte dhe askush nuk kishte mjetet për ta vendosur atë. Rinia, pa fije dyshimi, ishte në gjendjen më të vështirë: »Dituria e të rinjve është fragmentare, e autorizuar, e shthurur, shkolle e mesme është e paaftë që t'u japë nxënësve një pikëpamje të tërësishme mbi çkado, duke përfshirë këtu edhe historinë tonë kombëtare; sa i takon historisë universale, më mirë të mos e zëmë nëgoje: varfëria pedagogjike, në këtë lëndë, është dëshpëruese.⁵ Dëshmitarët tanë u gjetën në një vend të panjohur, në një planetë të panjohur, midis Lindjes sekrete dhe Perëndimit të ndaluar. Ata parandjenin se ligjërata komike dhe tragjike mbi »krimet e Stalinit« do të mund të bëhej e vërtetë po të integrohej në një analizë marksiste të shoqërisë sovjetike. Po si mund ta ruanin besimin në marksizmin përderisa Sendi në pushtet nuk pushonte ta paraqiste atë si ideologji të veten? Nëse ishte rrenë zyrtare, si mund të ishte ajo, njëherazi, edhe e vërtetë? E nëse ishin dy marksizma, një i pavërtetë e një i vërtetë, si do të arrinin ata, që ishin produkte të të pavërtetit, ta njihnin të vërtetin? Ata hetuan atëherë se mbi atë tokë të panjohur, indigjenët më të panjohur ishin ata vetë. E dimë nga historia se kur gjyqtarët e pyetën, më 1795, anëtarin e Konventës Zhozef Lë Bonin lidhur me arsyet e politikës së tij represive në Pa-dë-Kale (Pas-de-Calais), ai u përgjigj disi i habitur: »Nuk po kuptoj... çdo gjë ndodhi aq shpejt...« Në Çekoslovakë asgjë nuk shkante aq shpejt prej vitit 1948 deri në vitin 1956, por kishte,

⁴ Kundera.

⁵ Goldshtykeri.

padyshim, — lodhje, adaptim, pajtim me fatin, mungesë të imagjinatës, voluntarizëm të iluzionit — një dukje vërtetësie e zyrtë e të pavërtetës, një normalitet i anormales një jetë e përditshme që s'mund të durohej, e të gjitha këto të mbuluar me mjegull. Prej mjegullës së shpërndarë kishin mbetur vetëm disa shtresa të shkëputura që zvariteshin nëpër luginë e këta njerëz të zhgënjyer thoshin me vete, edhe ata: nuk po kuptoj. Kush ishin pra ata që kishin përjetuar atë që nuk mund të përjetohet, që e kishin duruar atë që nuk mund të durohet, që e kishin marrë shkatërrimin e ekonomisë së tyre si ndërtim të ekonomisë socialiste, që kishin hequr dorë nga arsyeja për t'u mbështetur në besim në emër të socializmit shkencor dhe, më në fund, që i kishin pranuar gabimet dhe krimet që nuk i kishin bërë? Ata nuk mund ta kujtonin jetën e tyre të kaluar, ta masin »peshën e gjërave të bëra e të thëna«, t'i evokonin kujtimet më intime pa rënë në atë gjendje të trallisjes së lehtë të cilën Frojdi e quan *estrangement*. Reagimet e tyre në fillim ishin shumë të ndryshme. Gërditje, turp, zemërim, përbuzje. Kundera e zgjodhi humorin e zi. »Kam lindur me 1 prill, gjë që nuk është pa rrjedhoja në rrafshin metafizik«. Dhe po ashtu: »Njerëzit e brezit tim nuk i kanë mirë punët me veten. Unë nuk e dua veten shumë«. Ajo që ai e quan »zbatica e stalinizmit« e ka shpënë deri në skepticizmin absolut: »Stalinizmi ishte mbështetur mbi ideale të larta, por, gradualisht, i kishte shndërruar në të kundërtën e tyre, dashurinë ndaj njerëzimit në egërsi ndaj njerëzve, dashurinë ndaj të vërtetës në sistem të spiunimit... Në librin tim të parë, në kohën kur stalinizmi kishte marrë hov të madh, qeshë orvatur të reagoja duke u mbështetur në një humanizëm total... Mirëpo, posa erdhi zbatica... unë ia bëra vetes këtë pyetje: Në fakt, përse do të duhej t'i duash njerëzit? Kur dëgjoj sot të flitet për pafajësinë e fëmijës, për vetmohimin e nënës së tij, për detyrën e shenjtë që të rritemi e të shtohemi, vërej se e njoh këtë këngë: kam kaluar nëpër këto sprova«. Ky lirik e braktis poezinë në mënyrë që t'i ripërvetësojë kategoritë e humbura: të qeshurit, grotesken; ai do ta shkruajë *Shakanë*, dhe, me këtë titull, ai nuk dëshiron të shënojë vetëm mahinë e pafajshme të heroit, por tërësinë e një sistemi ku një shaka pa pasoja e shpie doemos autorin e saj në kampin e përqendrit. Vaclav Haveli, ndërkaq, e zbulon njëherazi absurditetin e botës dhe absurditetin e vetvetes: duke rrjedhë nga një familje borgjeze, si fëmijë i të pasurve e ndiente veten keq, që nga fëmijëria e hershme, në mesin e fëmijëve të varfër, e, nga kjo, e ndiente veten edhe pa rrënjë, në ajër; pas luftës ishte viktimë e dis-

kriminimit, objekt i të cilit ishin hebrenjtë dhe fëmijët e borgjezëve, i kishte të ndaluara shumë profesione si dhe studimet në universitetet; me ngulmë të madh kërkoi më kot, vite të tëra, autorizimin që t'i vijoje ligjëratat e dramaturgjisë në Fakultetin e Pragës, të cilin më në fund ia dhanë por vetëm kur qe afirmuar si autor dramatik. Ai, megjithatë, e ndiente veten të huaj ndaj Sendit në pushtet. Ndoshta, diç më pak se të tjerët: shumica prej tyre kërkonin të integroheshin brenda sistemit, ndërkaq ai e dinte se kjo është e pamundshme për të, ngase nuk e donin. Si rrjedhojë e kësaj situatë doli shumë shpejt prirja e tij që ta ndiente veten absurd në një botë absurde. »Zbulimet« e vitit 1956 vetëm e rritën edhe më shumë atë tëhuajsim prandaj mu për këtë shkak kanë mundur ta krahasojnë teatrin e tij me atë të »absurdistëve« perëndimorë.⁶

Shkurt, si atëherë që kur e kanë ndier veten jo-realë në një shoqëri joreale dhe ceremoniale e të trishtueshme, si viktimë, dëshmitarë apo bashkëfajtorë të një farse monumentale dhe të ankthshme, si atëherë kur valviten, si marioneta absurde, në një mjedis të strukturuar nga një absurditet i thellë në atë mënyrë që çdo orvatje për t'iu adaptuar asaj situatë apo për ta ndryshuar atë ishte, që nga fillimi, i absurdizuar, njerëzit që flasin këtu, të gjithë, kanë vuajtur në vitet e para pas Kongresit XX nga ajo që psikiatrit e quajnë si krizë të identitetit. Ata nuk ishin të vetmit që e ndienin këtë krizë — ngase masat i kaplonte një sërë llojesh e rëndë dhe e heshtur — por padyshim ishim më të goditurit. Ç'të bësh? Ta vrasësh veten apo të provosh të jetosh. Në sajë të disa aluzioneve të cilat lexuesi do t'i gjejë në këto biseda, hetohet se disa e zgjodhën mundësinë e parë; të tjerët deshën ta përdorin të drejtën e të jetuarit të cilën, para do kohe, ua kishin pranuar zyrtarisht. Këta nuk kishin zgjidhje: të jetojsh, do të thoshte së pari të shkëputesh nga një depersonalizim i cili kërcënohej të bëhej alibi, ta njohësh veten, ta ribzulosh veten në mënyrë që ta riformosh veten. E si mund ta kuptonin ata vetë historinë e tyre pa e kërkuar aty ku ishte, në pesëdhjetë vjetet e fundit të historisë së tyre kombëtare? Midis aventurës së tyre të veçantë dhe aventurës së madhe të popullit çekoslovak, ekzistonte një reciprocitet i perspektivave: në situatën tejet të vështirë në të cilën ata gjëndeshin, pa kategori e pa koncepte për ta menduar realitetin, për ta menduar veten, ata kuptuan se çdonjëra prej atyre

⁶ Pjesët e tij, megjithatë, kanë një dallim prej atyre: ato kanë një përmbajtje politike që nuk mund t'u ikën bashkatdhetarëve të tij. Në pjesën *Një raport që u përket* ai ka theksuar qartë se asgjë nuk mund të ndryshojë derisa sistemi të mbetet si është dhe derisa ta sekretojë burokracinë e vet.

dy historive mund të ndriçohej vetëm në saje të tjetrës. Subjektivizëm? Jo, por modesti. Ata duhej o të vdisnin o ta gjenin të vërtetën. Jo atë të sistemit: ata ende nuk ishin armatosur aq sa ta sulmonin atë, kjo do të bëhej më vonë. Të vërtetën e jetës së tyre, të të gjitha jetëtarëve çeke e sllovake, në realitetin e tyre të vrazhdë, pa pasur asgjë në duar, asgjë në xhepa, duke hequr dorë nga çfarëdo interpretimi ideologjik: ata duhej t'u ktheheshin fakteve, njëherë fakteve të errësuar, të shtrembëruara, para të cilave, siç thoshte Novotni pa të keq, s'do të duhej të përluleshin me servilizëm.⁷ Është meritë shumë e madhe e këtyre njerëzve që, brenda rrëmujës së përgjithshme, ngadalë e me ngulm, ndërmorën publikisht, përkundër censurës dhe kërcënimeve të pushtetit, atë humlumtim edipian. Mu këtu mund të shihet se si Jaroslav Putik e braktisi gazetarinë dhe iu kushtua letërsisë: më parë, padyshim duke dashur të evitonte që t'i vinte në dyshim sintezat e mëdha të stalinizmit, ai zhytej në faktet e jashtme ashtu si i jepnin mjetet e informimit në tërë botën, fryte të maskuara, në Lindje, nga plogështia pedante e aparatit, në Perëndim, nga një »objektivizëm« tinzar. »Nevoja për të shkruar gjëra që më përkasin, që ta shpreh vërtet veten, më lindi vetëm pas vitit 1956. Sikurse lufta, edhe ai vit la gjurmë te njerëzit. Në mënyrë të vrazhdë. Sa më takon mua ... unë kisha hetuar mjaft gjëra dhe i bëja vetes pyetje të ndryshme. Megjithatë, ai vit shkaktoi ... tronditje vendimtare. Atëherë e kuptova qartë se nuk po e bëja atë që vërtetë doja ta bëjë. Ai donte të shkruaja për ta njohur veten dhe, siç thonë shumica e romansierëve që flasin këtu, për »t'i njohur njerëzit, për t'i zbuluar në »dimensionet e tyre ekzistenciale«. Kosiku thotë se prej viteve 1956 deri më 1958 kultura çeke u polarizua rreth çështjeve ekzistenciale dhe pikërisht pyetja »Ç'është njeriu?« u bë emërtues i përbashkët. Nuk ishte fjala, mos kini frikë, që ta harnojnë një humanizëm. Sa u takon humanizmave, ata i kishin pas njohur dy: atë të Beneshit dhe atë të Stalinit. Që të dytë, siç thotë shumë mirë njeri nga dëshmitarët tanë, »ua fshehnin njeriun«. Që të dytë ishin bërë copë-copë: askujt nuk i shkonte në mend t'i mbledhte copat e tyre. Ndërmarrja ngashnjyese dhe e vështirë së cilës i hyjnë, ishte e vetmja ndërmarrje e mundshme, e vetmja e domosdoshme: t'u qasen njerëzve pa paragjykime filantropike. Prandaj, nga ky pikëshikim, pyetja të cilën e shtrroi Kundera, është shenjë e një radikalizmi të shëndoshë: përse do të duhej dashur njerëzit? Po; përse? Për-

⁷ Ide kjo që, shikuar në tërësi, është mjaft e drejtë dhe duket se i kundërvihet *Realpolitikës*, por e cila, në atë gojë, do të thoshte në fakt se faktet s'duhet të merren parasysh atëherë kur janë në kundërshtim me vendimet e përgjegjësve.

gjigjja do të dihet një ditë apo ndoshta kurrë. Për një kohë kjo nuk ishte aq e rëndësishme. Skepticizmi i Kunderës nuk shpie, natyrisht, në konformizëm por as në dëshpërim; ky autor na thotë shtruar se skepticizmi për të paraqet rilindjen e të menduarit: »Skepticizmi nuk e zhduk botën, ai e shndërron atë në pyetje«. Duke përfutur nga tëhuajsimi i vet, ata duan që asgjë të mos mbahet e vetëkuptueshme, që asnjë e vërtetë të mos jetë e padyshimtë. Për ta sikurse për Platonin, të çuditurit është burim i filozofisë dhe, për një kohë ata duan të qëndrojnë aty. Në vend të pohimeve të pushtetit që kanë trajtën e përgjigjeve që u paraprijnë pyetjeve dhe e pengojnë shtruarjen e tyre: të menduarit nuk do të lirohet nga gurët gëlqerorë që e lëndojnë apo e shtrembërojnë, por duke i shpërbërë në një problematikë. Kjo gjë nuk e pengon kërkimin por, përkundrazi, e nxit atë, ia paraqet atij detyrat dhe kufijtë e përkohshëm. Vaclav Havel, në prill të vitit 1968, parasheh »një art social me tonalitë thellësisht realist« i cili do ta paraqiste »individin në kontekstin e tij shoqëror, me jetën e tij private, me familjen e tij, fëmijët e tij, me kushtet e tij materiale. Të gjitha këto do të vihen në rend dite po të jetë e mundur një ditë të thuhet si qëndron vërtetë puna e tyre... Na pret një realizëm i ri social dhe jo vetëm kjo, por, pikërisht në roman, një orientim i ri kah hulumtimi psikologjik, kah gjurmimet me sondë në fushat e pahlumtuara.⁸ Goldshtykeri nuk thotë gjë tjetër — e Marksi e kishte thënë këtë para tij (edhe Frojdi) — kur, për të vënë në pah se hulumtimi i këtyre Edipave të rinj dëshiron të jetë shterrues, pohon: »Është e pamundur të paraqitet realiteti i thellë përmes shfaqjeve të saj të sipërfaqshme«.

Ky zell do t'i bëjë të buzëqeshin shumë lexues përndimorë: sepse ne të botës »së lirë« e kemi kaluar kaherë atë shkallë! Ka shumë kohë që jemi ushtruar hollësisht në njohjen refleksive, në metapsikologji, në analizë. Është e vërtetë: ne kemi një mënyrë tjetër për ta injoruar veten e ne flasim më me dëshirë për komplekset tona sesa sa për kushtet materiale apo për kontekstin socio-profesional në të cilin jemi të ngërthyer dhe ne na pëlqen më shumë të pyetemi për komponentën tonë homoseksuale sesa për Historinë e cila na ka krijuar dhe të cilën e kemi krijuar; edhe ne jemi viktimat e bashkëfajtorë të tjetërsimit, sendëzimit, mistifikimit, edhe ne po fundosemi nën »peshën e gjërave të bëra e të thëna«, të gënjeshtreve të pranuara e të përhapura pa besuar shumë në to: por ne nuk duam ta dimë këtë. U për-

⁸ Mund të vërehet këtu se arti për të cilin Haveli bën fjalë s'ka asgjë të përbashkët me »absurdizmin« e tij të mëparshëm: ai shpresonte asokohe

ngjajmë somnanbulëve që shëtisin mbi ullukë duke ëndërruar në koqet e tyre në vend se t'i shikojnë sesi ecin. Natyrisht, edhe çekët duhet t'i rimendojnë këto probleme të cilat ua kishte fshehur turpi i tepëruar i viteve pesëdhjetë.⁹ Por, siç i thoshte njëri prej tyre Limit: »Çfarë fati sikur të mos kishim të merreshim me punë të tjera!« Ata duhet ta thonë të tërën apo të zhduken: ata i shtrojnë *nxehtësisht* e konkretisht pyetjet të cilat ne i shtrojmë ftohtë e në rrafshin abstrakt, dhe i shtrojnë njëherazi njëmijë pyetje të tjera për të cilat kurrë nuk do të na shkonte në mend t'i shtrojmë; se ata ende nuk e njohin mirë veten kjo del nga fakti se përvoja e tyre është shumë e pasur: nevojitet kohë për ta sistematizuar atë.

Kjo nuk është e vetmja arsye. Më kujtohet biseda që pata me një shkrimtar të Amerikës latine — kjo ishte në vitin 1960, ai ishte i lodhur, më shumë lucid sesa i dëshpëruar, ai luftonte ende; e dija se jeta e tij ishte e mbushur me luftëra, me fitore dhe me disfata, e kishte qenë i syrgjynosur e i burgosur, se shokët e kishin përjashtuar nga partia e pastaj e kishin kthyer sërish në radhët e saj dhe se gjatë kësaj lufte të pandërprerë u kishte mbetur besnik idealeve të veta por ishte çliruar nga iluzionet. »Për këtë histori, i thashë, për historinë tuaj, do të duhej të shkruani«. E tundi kohën në shenjë mohimi — kjo ishte hera e vetme që e shfaqti hidhërimin: »Ne komunistët, ne nuk kemi histori«. E kuptova se autobiografia për të cilën porsa më kishte folur, e tija apo e ndonjërit nga shokët e tij, aty apo gjetiu, kishte pak gjasa të tillë në dritë. S'ka histori, jo. S'ka kujtesë. Partia e ka edhe njerën edhe tjetrën, por të falsifikuara. Ai që e shkruan nga jashtë historinë e PK, në saje të dokumenteve e dëshmime, mund të jetë i penguar nga paragjykimet e veta, sido që të jetë i mungon një përvojë e pazëvendësueshme; nëse ka dalë nga partia, shkrimin e tij mund ta pengojë zemërimi e hidhërimi; ai që e shkruan atë histori nga brenda, nëse është në pajtim me përgjegjësit, bëhet historiograf zyrtar, apo i shikon çështjet sipas politikës së ditës. Në çka mund të mbështetet një militant i cili do të donte ta kuptonte jetën e vet, nëse organizata në të cilën bën pjesë dhe e cila e ka prodhuar, jo vetëm se parimisht e dekurajon këtë lloj ndërmarrjesh subjektiviste por, në rastin më të mirë, do ta shtyjë që për vetveten të japë dëshmi të rreme? C'ka ka ai? Ka kujtime të rindërtuara, të fishkura apo të shlyera nga një varg autokritikash, ose të tjera që janë të gjalla por të parëndësishme apo të pakuptueshme. Si t'i kujtohet, pas aq shumë kthesash të pranuar, drejtimi

⁹ Shumica prej tyre, në biseda, e cekin shtruar psikanalizën si rrugë që shpie kah »realiteti i thellë«.

të cilin pat besuar se e ka marrë në fillim, si ta dijë ku shkon tashti? E cili anëtar i Partisë mund të pohojë se çelësi, të cilin e përdor për interpretimin e aksioneve të saj, do të jetë po ai edhe pas një viti? Vetëmashtrimet arrijnë të krijojnë një dimension të fshehur, sikurse te ai sovjetiku për të cilin miqtë e tij më thoshin: ai i ka dymbëdhjetë kate të singëritetit, ju keni arritur vetëm te kati i katërt. Të tillët heshtin; të tjerët ia kanë dhënë dy herë jetën partisë së vet: ata shpesh e kanë atë në rrezik në saje të urdhrit të partisë dhe, nga dita në ditë, për hir të disiplinës, e kanë lënë atë prapa vetes të mbulohet me rërë, nëpër duna ku edhe era më e vogël mjafton për t'i fshirë hapat e tyre.

Shumica e çekëve e sllovakëve që flasin këtu janë anëtarë të PKÇ. Edhe ata ia kanë kushtuar jetën entuziazmit dhe e kanë harruar atë gjatë disa vjetëve. Megjithëkëtë, pikërisht ata sot e ndërmarrin, në këto biseda, në romane, në njëqind ese të tjera,¹⁰ ringjalljen e jetës, ndërmarrje kjo që dukej e pamundshme në vitet gjashtëdhjetë dhe e cila edhe sot ballafaqohet me të njëjtat vështirësi. Për këtë arsye, ata duhet të shkojnë hap pas hapi, t'i thyejnë të gjitha rezistencat e tyre të brendshme, t'i vështrojnë gjurmët gati të padukshme, t'i ngrej në gurët e varrezave për të parë se ç'është varrosur brenda. E sidomos, e tërë çështja është aty — të gjejnë *pikën e ndriçimit*. Për fat të mirë, kuitimet e tyre ende janë të gjalla: në vitin 1956, »mjegullia socialiste« i kishte bërë vetëm tetë vjet moshë. Referati i Hrushçovit, sado absurd që të ketë qenë, ua jep »goditjen e fundit« e cila ua bën të mundshme të flasin si duhet për vetveten e për Partinë ata nuk do të orvaten fare ta mbifluturojnë këtë trup të madh, pjesë përbërse e të cilit ishin: ai ishte spirancë e tyre; megjithëse i kishin pësuar vepërimet e sistemit, ata e dinin po ashtu se vetë e kishin bërë atë — sado që ai ishte i parafabrikuar, është dashur së paku që ta vendosin atë — dhe se vetë lufta të cilën e bënin të gjithë për t'i kufizuar disa skajshmëri të tij ishte vetëm një mënyrë e caktuar e pranimit të tij. Ata do të flasin për të, pra, *nga brenda*, ngase ende janë në të dhe me një solidarësi të pamohueshme — pa e dënuar atë asnjëherë me urrejtje e zemërim, pa u orvatur të hiqen si të pafajshëm, — por do të distancohen prej tij *brenda* në saje të mospërputhjes së shkaktuar nga *tëhuajësimi* i cili përnjëherë nxjerr në shesh praktika aq rutimore sa ata i kanë kryer pa i hetuar. Thuajse nuk mund ta ripërvetësonin jetën e tyre, pikërisht në emër të vetë konstanteve që duhej të zbuloheshin, të be-

¹⁰ Nga ky pikëshikim nuk njoh asgjë të menduar aq mirë, aq të fortë e aq lucide sa dëshminë e mrekullueshme të Lndonit: *Pranimi*.

snikërive të rikthyera, veçse me një kritikë të brendshme të Partisë, e as ta mohonin rolin e Partisë veçse me një mohim radikal të vetvetes, pa i bërë çështje vepri-met e tyre dhe rrjedhimet e këtyre, për lëshimet, dëshirimet e kompromiset e tyre. Ajo që mund të duket si një rreth magjik, duke i lexuar këto biseda, është në fakt një lëvizje dialektike e cila do të duhej t'ua bënte të mundshme të gjithë lexuesve të tyre, si dhe vetë atyre, ta gjejnë të vërtetën e tyre të humbur, atë totalitet konkret, përherë të detotalizuar, të kundërtëshëm, problematik, të hapët, të papërfunduar, e megjithatë një, nga i cili duhet të niset çdo hulumtim teorik, nga i cili është nisur marksizmi me Marks-in, për t'u nisur sërish, pas tij, me Lenin-in, me Roza Luksemburg-un, me Gramsh-in, por për të mos u rikthyer asnjëherë më, më vonë.

Mbi çka mund të mbështeteshin ata që ta ruanin *distancimin* i cili është i domosdoshëm për ta bërë hulumtimin? Përgjigjja është e qartë: mbi kulturën e tyre kombëtare. A mjafton kjo arsye për t'ua veshur nacionalizmin, siç veproi garda e vjetër e stalinistëve të mumifikuar? Jo: lexojini dhe do të shihni. Është faj i tyre nëse batica e pseudomarksizmit, duke u tërhequr, ua ka zbuluar faktin se tradita e tyre historike mbetej e paprekur meqenëse nuk ishte përpunuar e nuk ishte tejkaluar kah një socializëm i vërtetë dhe nëse ata vërejnë se mbështetja e tyre në historinë e tyre, sado e pamjaftueshme që të jetë, përkohësisht është më e dobishme për ta kuptuar të tashmen e tyre sesa konceptet e zbrazëta, përdorimin e të cilave ua kishin imponuar? Mirëpo, ata pajtohen se vetë këto të dhëna më vonë duhet t'i nënshtrohen një interpretimi marksist. Por, për t'u bërë ballë problemeve më të ngutshme, ata e shohin të arsyeshme të nisen nga faktet e thjeshta e të njohura: konfiguracioni i trollit, situata gjeopolitike e vendit, voçëlsia e tij e cila i bëri Boheminë e Sllovakinë fushëbeteja të fqinjëve të tyre, aneksioni nga ana e Perandorisë austro-hungareze e cila, dikur, i ka »rikatolicizuar« me dhunë ashtu siç orvaten sot t'i »ristalinizojnë«, të gjitha këto janë aq hipoteka mbi ardhmërinë e tyre sa edhe shpjegime mbi të tashmen e tyre. Kundër okupatorëve, çfarëdo që të kenë qenë ata, dhe armatave të tyre të rënda e të pamposhtshme, të dy popujtë kanë luftuar përherë në sajë të riafirmimit të vazhdueshëm të mëvetësisë së tyre kulturore. »Çekët, thotë Limi, janë i vetmi popull i Evropës i cili e ka kaluar pjesën më të madhe të shekullit XVII dhe tërë shekullin XVIII pa e pasur një aristokraci kombëtare, e cila atëherë ishte zakonisht bartëse e arsimit, e kulturës dhe e politikës. Për shkak të gjermanizimit dhe të rikatolicizimit të dhunshëm... politika çeke u lind si një përpjekje e domosdoshme e ringjalljes së gjuhës e të qytetërimit kombë-

tar ... në atë mënyrë që uniteti i ngushtë i kulturës dhe i politikës paraqitet këtu, qëmoti, si një unitet organik» Në kohën e stalinizimit, problemet janë të tjera, por armët e çekëve mbetën të njëjta: kundër socializmit i cili vjen nga të ftohtit, ta afirmojnë personalitetin e tyre kulturor. Ta mbrojnë kulturën kombëtare, jo për ta konservuar ashtu si është, por për të ndërtuar nga ajo socializmin i cili do ta ndryshojë atë duke e ruajtur njëherazi vulën e saj. Ja se ç'rizbulojnë intelektualët çekë në vitet gjashtëdhjetë; ja se çka u ndihmon më mirë ta gjejnë vendin e tyre në këtë planetë: ata nuk paskan qenë, siç mendonin, të panjohur ndër të panjohurit; ajo që i kishte shtyrë të mendonin ashtu ishte gjendja e atomizuar në të cilën i solli sundimi i Sendit; për ta shfronësuar pa u zhytur në »subjektivizëm«, duhej që secili ta gjente te secili fqj i vet *të afërmin e vet*, do të thotë si prodhim të së njëjtës histori kulturore. Lufta do të jetë e vështirë dhe përfundimi i saj nuk është i sigurt: ata e dinë se »jetojnë në shekullin e integritetit të tërësive më të ngushta brenda atyre më të gjera«; njëri prej tyre madje deklaroi se »procesi i integritetit kërcënohet shumë që t'i përfshijë (për t'u dhënë fund dhe për një afat më të shkurtër a më të gjatë) të gjitha kombet e vogla ...« Ç'të bëhet në këtë rast? Ata nuk e dinë: qëkurse e kanë mbyllur katekizmin e tyre, ata duan të mos jenë më të sigurt në asgjë. Tërë ajo që e dinë është se, në momentin e pikërishtëm, lufta e Çekoslovakisë për autonominë e saj kulturore hyn në suazë të një lufte më të gjërë të cilën shumë kombe, të mëdha a të vogla, e bëjnë kundër politikës së blloqeve dhe për paqe.

I pasigurt, tashmë i përçarë nga konfliktet e brendshme, pushteti e pa të arsyeshme që t'i zbuste shtrëngimet: nga frika se angazhimi i ri i njerëzve të kulturës të mos i shpinte që ta braktisnin »realizmin socialist« për ta përvetësuar »realizmin kritik« — që të dy këto »koncepte« të *pamendueshme*, Mirëpo, shërbëtorët e Sendit reagojnë ndaj rreziqeve që u kërcënohen vetëm nëse e gjejnë përkufizimin e tyre në katalogun që ua kanë shpërndarë, — ai ia hapi dorën dezangazhimit: nëse nuk keni mundësi ta shprehni besimin tuaj në sistemin, iu lejojnë të flisni për të mos thënë asgjë. Shumë vonë: ata që flasin këtu — dhe shumë të tjerë që këta i përfaqësojnë — e refuzuan këtë tolerancë: Goldshtykeri thotë bukur: »Nocionet e realizmit dhe të jorealizmit e fshehin problemin e vërtetë, e ky është: deri ku mund të shkojë te ne angazhimi i artistit kur është fjala për shpjegimin e kushteve të jetës të krijuara historikisht nga faktorët shoqërorë në këto vitet e fundit? Për ta nuk ishte fjala që ta kërkonin kthimin e liberalizmit borgjez, por, meqenëse e vërteta është revolucionare, të kërkojnë të drejtën revolucionare për ta thënë të vërtetën.

Udhëheqësit madje as që arrinin ta kuptonin këtë kërkesë: për ta e vërteta tashmë ishte thënë, tërë bota e dinte përmendësh e detyrë e artistit ishte vetëm që ta përsëriste. Dialog i të shurdhërve. Por, përnjëherë ndodhi që masat u ndezën: ajo që, në fillim, ka mund të duket si brengë e një kaste profesionistësh të privilegjuar u bë kërkesë e pasionuar e tërë një populli. Këtu duhet të shpjegohet se në ç'mënyrë u realizua atje ajo që ne nuk patëm sukses ta bënim, një muaj më vonë, unitetin e intelektualëve me klasën punëtore.

Në vitet e gjashtëdhjeta situata ekonomike bëhet gjithnjë më shqetësuese: midis ekonomistëve, Kasandrat nuk mungojnë. Klithmat e tyre alarmuese nuk arrijnë te publiku i gjerë. Çdo gjë ndodh brenda Partisë e madje edhe brenda aparatit shtetëror: kjo do të thotë se lufta për rimëkëmbjen e makinës gërshetohet me luftën për pushtet. Në shtresat udhëheqëse ashpërsohet konflikti ndërmjet burokratëve të vjetër dhe atyre të rinj. Të parët, që Limi i quan »amatorë«, e arsyetojnë jokompetencën e vet universale me parimin stalinian të autonomisë së politikës; të dytët i takojnë, gati të gjithë, brezit të »trashëgimtarëve të përjetshëm të fronit«; pa e bërë çështje sistemin; ata e theksojnë epërsinë së paku koniunkturale të ekonomisë.¹¹ Shkurt, reformistë. Natyra e pushtetit nuk është kontestuar: pushtetmbajtësit e legjitimojnë autoritetin e tyre me parullën e vjetër të intensifikimit të luftës së klasave; ata që e kërkojnë atë, të rinjtë, e mbështesin kërkesën mbi aftësitë e veta dhe mbi domosdonë urgjente të rregullimit të ekonomisë — këta reformistë autoritarë nuk e vërejnë se në çfarë kundërthënie kanë rënë atëherë kur e mbështesin parimin e pandryshuar të autonomisë së politikës mbi kërkesat imediate të bazës ekonomike. Ata do ta rrënojnë nga lart fetishizmin e prodhimit, do t'ua përshhtasin këtë resurseve dhe nevojave të vendit dhe do ta nënshtrojnë, në një masë të caktuar, nën kontrollin e konsumit. Konflikti i këtyre dy despotizmave, njëri obskurantist e tjetri i arsimuar, i bën që të dytë të kthehen kah klasa punëtore: ajo do të arbitrojë.

Në fillim dukej se ajo u vu në anën e udhëheqësisë së vjetër: të depolitizuar nga rutina e zymtë në të cilën i kishin detyruar të vendoseshin, shumë prej punëtorëve shqetësohen nga ndonjë ndryshim i cili mund t'ua rrezikojë sigurinë e punësisë. Për t'i përfëtuar, klani tjetër

¹¹ Është për t'u çuditur sesi udhëheqësit e R.D.Gj, të gjithë së bashku, i kanë neutralizuar konfliktet në krye dhe i kanë dhënë një nxitje të hovshme ekonomisë së Gjermanisë Lindore duke ua shtrirë mundësinë teknokratëve që të marrin pjesë në pushtet. Nga kjo doli si rrjedhojë se sundimi i tyre mbi masat është më i rreptë sesa në vendet e tjera socialiste.

duhet t'u japë, edhe atyre, një kontroll të caktuar mbi prodhimin dhe t'u premtojë një »ligj për ndërmarrjen socialiste«. Shkurt, reforma e planifikuar sjell, *ipso facto*, një liberalizim të caktuar të regjimit: flitet për decentralizimin, vetëqeverisjen. Flitet për këtë: mirëpo, të ekzistojë sistemi, këto fjalë nuk kanë ndonjë kuptim; vetëqeverisja mbetet vetëm fjalë e zbrazët kur pushtetin politik e mban në duart e veta një grup i privilegjuar i cili mbështetet mbi një organizatë të centralizuar. Do të jetë meritë e intelektualëve sllovakë që u shfrytëzua paraliza e pushtetit, të bllokuar nga kundërthëniet e tij të brendshme, për t'i nxitur punëtorët që t'ua kundërvënë propozimeve të liberalizmit reformist kërkesën revolucionare të një *demokratizimi socialist*. Ç'është e vërteta, askush, as prej atyre e as prej këtyre, nuk pati ide të qartë për atë që po ndodhte. Intelektualët, të ngashnjyer nga reformizmi, me artikujt e tyre donin të kontribuonin, para së gjithash, që masat që të viheshin në anën e reformatoreve. Mirëpo, shkrimet e tyre — ato që janë në këtë libër dhe shumë të tjera, — si rezultat i një meditim i cili kishte filluar në vitin 1956, kishin peshë e vlerë shumë më të madhe sesa ua merrte mendja edhe vetë atyre: duke e kërkuar dhe duke e thënë të vërtetën, ata e zhvishnin sistemin dhe ua vënin në pah faktin lexuesve, duke e ndriçuar përvojën e cila është karakteristike për çdokënd, se për popullin çekoslovak nuk shtrohej fare çështja që t'u japin fund »gabimeve« të regjimit por që ta shkatërronin tërë sistemin. Procesi, pranimet, sëmundja e të menduarit, gënjeshtra e institucionalizuar, atomizimi, mosbesimi i përgjithshëm, jo, të gjitha këto nuk ishin gabime: këto ishin rrjedhime të paevitueshme të socializmit të parafabrikuar; kurrfarë përmirësimi, kurrfarë arnimi nuk do të mund t'i mënjajonte dhe, çfarëdo garniture që të jetë në pushtet, përkundër vullnetit të saj, ajo do të gurëzohet apo do të thërmohet po ashtu, përveç nëse çekët e sllovakët, të gjithë së bashku, të mos ngrireshin me çekanë për ta goditur makinën dhe të mos i binin pa pushuar, përdërisa ajo të mos rrënohej tërësisht. Ata e kuptuan qartë përmbajtjen e vërtetë të të menduarit të tyre, kah fundi i vitit 67, kur për shkak të shkrimeve të tyre patën ndërin të sulmoheshin ashpër nga një pushtet i lodhur: një kohë të gjatë me gojë të mbyllur — papritmazi — ata panë sesi idetë e tyre zbritën në rrugë, rinia studentore — ky brez në të cilin dyshonin aq fort — i kishte përvetësuar dhe i ngrihte lart si flamuj. Fitorja e reformizmit, në janar të vitit 1966, nuk ishte tashmë fitore e tyre, përkundër aleancës së përkohshme të masave dhe të teknokracisë: triumfi i tyre i vërtetë erdhi pak më vonë, atëherë kur klasa punëtorë, e zgjuar nga topitja në të cilën kishte rënë, e shtroi sërish, pa qenë në fillim plo-

tësisht e vetëdijshme për këtë, kërkesën e vet të vjetër maksimaliste, të vetmen që vërtet buron prej saj: pushteti në duar të sovjetëve. Diskutohej në të gjitha ndërmarrjet, aty mësohej demokracia e drejtpërdrejtë; në disa *fabrika* punëtorët nuk pritën madje as që të votohet ligji për ta përjashtuar drejtorin dhe për ta vendosur zëvendësin e tij të zgjedhur nën kontrollin e një këshilli punëtorësh: udhëheqësit e rinj, meqë rrjedha e ngjarjeve i kishte tejkaluar, u detyruan ta ripunojnë projektin e tyre të ligjit për t'i marrë parasyshtë vlimet popullore; shumë vonë: bëhej e qartë se procesi i demokratizimit nuk do të ndalej. Intelktualët panë se kjo lëvizje e madhe popullore përmban radikalizimin e mendimit të tyre dhe, përnjëherë, duke qenë edhe vetë të radikalizuar, por pa armiqësi ndaj garniturës së re në pushtet, e intensifikuan luftën e tyre kundër sistemit. Kurrë shtypi e radioja nuk qenë kurrë më të lira sesa në Çekoslovakia gjatë pranëverës së vitit 1968. Por ajo që na habit neve të Perëndimit është fakti se luftën e intelektualëve për lirinë e plotë të fjalës e të informatës e përkrahën punëtorët që e kuptuan shumë shpejtë se e drejta e informimit të plotë ishte pjesë përbërse e kërkesave të tyre themelore. Mbi këtë bazë u lidh bashkimi i punëtorëve dhe i njerëzve të kulturës.¹² Kjo gjë shpreh mjaft qartë se në ç'masë dallojmë nga ato tonat problemet e një demokracie popullore. Punëtorët francezë nuk do të hedheshin në grevë sikur qeveria jonë ta kufizonte lirinë e shtypit e, në situatën e tashme, mund t'i kuptojmë: pushteti rrallë herë ka nevojë t'ua mbyllë gojën gazetave, këtë punë e bën profiti. Punëtorët e lexojnë *le Parisien libéré* (*Parisienin e çliruar*) pa besuar në asnjë fjalë të kësaj gazete dhe duke menduar se çështjet e shtypit do ta gjejnë zgjidhjen e tyre me suprimimin e pastër e të thjeshtë të profitit. Ata e dinë ndoshta se censura ekziston në BRSS apo në Poloni, por kjo nuk i shqetëson fare: atje — siç ua kanë shpjeguar — proletariati e ushtron diktaturën e vet: do të ishte një krim të tolerohej, në emër të parimeve abstrakte, e veç kësaj borgjeze, që gazetatat kundërrevolucionare të ngulin

¹² Ky bashkim ende ekzistonte kur u ktheva në Pragë në nëntor të vitit 1969. Studentët i kishin pushtuar disa fakultete për të protestuar kundër rivendosjes efektive të censurës. Megjithatë, ende kishte mundësi që të shfaqej deri diku lirisht mendimi për okupatorin dhe unë munda të them, duke u përgjigjur në pyetjen e një studenti, në një sallë të mbushur plotë se e konsideroja intervenimin e të pesëve si një krim lufte; ata kërkonin lirinë e informimit brenda perspektivës së kërkesës maksimale për të cilën fola më lartë. Qeveria, pa ndonjë vendosmëri, e shqyrtonte mundësinë që të ndërmernte masa kur punëtorët e disa fabrikave të rëndësishme çeke u dhanë fund luhatjeve të saj duke e bërë të ditur se do të hedheshin menjëherë në grevë nëse do t'i preknin studentët

këmbë për ta helmuar ajrin me gënjeshttrat e tyre. Ndërkëq, më 1968, pas njëzet vjetësh të stalinizmit, punëtorët çekë e sllovakë i shikonin punët ndryshe; edhe ata, në fillim, kishin qenë të ngopur me gënjeshtër; deri në ç'masë, këtë nuk e kishin ditur asnjëherë më parë, e më vonë filluan ta mësonin: diktatura e proletariatit ishte diktaturë e një partie që kishte humbur çdo kontakt me masat; sa i takon luftës së klasave, si kanë mundur të besojnë ata se ajo ishte intensifikuar me përparimin e socializmit: ata e vërenin mirë se, qëkur e kishin vendosur, vetëm kishte pësuar regres? Për ta as censura nuk ishte më pak e keqe, ngase gënjeshtër e censuronte të vërtetën. Përkundrazi, aq sa bëheshin të vetëdijshëm për kërkesën e tyre maksimaliste, e vërteta e plotë, si dije teorike e praktike, bëhej për ta nevojë e thellë: për shkak të arsyes së thjeshtë se pushteti punëtor s'mund të ushtrohet madje as në vendet e punës nëse nuk është i informuar vazhdimisht, në të gjitha nivelet. Kjo kërkesë, u muar vesh, nuk kishte të bënte vetëm me difuzionin e përditshëm të lajmëve të vendit e të botës së jashtme përmes medimeve masive; ajo kërkesë e marrë kuptimin e vet të vërtetë gjatë thellimit për ta orientuar, për ta korrigjuar, për ta kontrolluar prodhimin, për t'i vendosur aktivitetet e tyre në kontekstin e vendit e të botës, për ta ruajtur, me gjithë largësinë, kontaktin e vazhdueshëm mes vete, punëtorët çekë e sllovakë kërkonin një pjesëmarrje të plotë në jetën shkencore e kulturore të kombit. Kjo kërkesë, e cila, në pranverën e Pragës, porsa kishte filluar të vetëdijësohej, do të kishte shkaktuar, herët a vonë, një revolucion të kulturës e të arsimit. Kështu, në gjiun e një lëvizjeje të gjerë revolucionare, punëtorët e intelektualët ishin njëri për tjetrin, në sajë të reciprocitetit, faktor permanent i radikalizimit: këta e kuptonin se mund ta përmbushnin funksionin e tyre — kërkimin e të vërtetës — vetëm në një shoqëri socialiste në të cilën të gjithë marrin pjesë në pushtet; ata, të pasionuar nga polemikat që zhvilloheshin nëpër gazeta, e kuptonin se nuk mund ta realizojnë socializmin pa e thyer monopolin e dijes (i cili ekziston si në Lindje poashtu edhe në Perëndim) dhe pa e siguruar difuzionin më të gjerë të së vërtetës, e cila, duke qenë në mënyrë të pandashme teorike dhe praktike, e gjente zhvillimin e vet të plotë brenda unitetit dialektik të këtyre dy postulateve. S'ka dyshim se të gjithë bartësit e këtij procesi ishin larg asaj që të dinin se ku shkonin dhe ç'bënin. Mirëpo, po ashtu nuk mund të dyshohet se ata orvateshin *ta realizonin socializmin* duke e shkatërruar sistemin dhe duke vendosur marrëdhënie të reja në prodhim. Garnitura në pushtet, sado që e tejkaluar nga ngjarjet, ishte lucide, e kuptoi situatën, gjë për të cilën dëshmon edhe projekti i tur-

pshëm i »revidimit të statuteve të »Partisë« i botuar në *Rude Pravo*, më 19 gusht 1968, i cili e ndalonte kumulimin e funksioneve publike në Parti dhe në Shtet.¹³ Goditjen e parë, me çekan e cila duhej ta shkatërronte makinën, ishte e detyruar ta jepte vetë burokracia.

Përfundimi është i njohur: ky socializëm porsa kishte filluar të lindte kur e shoi kundërrevolucionin. Këtë e përsërit edhe *Pravda* dhe unë pajtohem plotësisht me gazetën sovjetike, përveç lidhur me një çështje të vogël të pikave themelore: forcat kundërrevolucionare nuk erdhën nga Perëndimi; nuk është imperializmi perëndimor, së paku këtë herë, ai që e shtypi lëvizjen e demokratizimit dhe që e rivendosi me presion e dhunë sundimin e Sendit. Udhëheqësit e BRSS u tmerruan kur panë sesi filloi të lindte socializmi dhe i dërguan tanket në Pragë për ta mbytur. Sistemi u shpëtua në çastin e fundit, një ekip tjetër, shpejtazi i vendosur në pushtet, e vazhdoi ekzistencën e gënjeshtres së institucionalizuar duke e përshëndetur publikisht intervenimin sovjetik. Asgjë nuk ka ndryshuar, përveç se socializmi i imponuar, duke u bërë shtypës, është demaskuar: ligjërimi zyrtar dëgjohet brenda heshtjes së katërmëdhjetë milionë njerëzve të cilët nuk i besojnë më asnjë fjale të tij, ata nga kreu i pushtetit që e përsërisin atë ligjërim, janë po aq të vetmuar sa edhe kolaboracionistët gjatë okupacionit gjerman, ata e dinë se rrejnë, se Sendi është armik i njeriut, por rrena i ka kapluar dhe nuk do t'i lëshojë më; ftesa që u është drejtuar qytetarëve për ta denoncuar njëri-tjetrin del nga vetë logjika e sistemit: për ta vazhduar ekzistimin e vet ai kërkon që secili të dyshojë nga tjetri, të dyshojë në vete; mirëpo mosbesimi në vete ka marrë fund; pas kongresit XX dhe agresionit të vitit 1968, nuk do të arrijnë më të shkaktojnë mosbesim në vete të çekët e sllovakët: mbetet mundësia që secilin, edhe përkundër dëshirës së vet, ta bëjnë një denoncues potencial, pra një të dyshimtë në sytë e vetes dhe në sytë e fqinjëve të vet. Me gjithë disa masa të kota të kujdesit, të pesë pushtuesit nuk u brengosën fort që ta fshehnin karakterin thjesht konservator të intervenimit të tyre. Borgjezia jonë perëndimore nuk u mashtrua lidhur me këtë: hyrja e tankeve në Pragë ia hoqi shqetësimet: pse, të mos i jepte fund një lufte të ftohtë dhe të lidhte me BRSS një Aleancë të Shenjtë e cila do ta mbante rendin gjithkund? Ja në ç'gjendje jemi: letrat janë mbi tavolinë; nuk ka mundësi më për të mashtruar.

¹³ Ideja natyrisht nuk ishte e re. E as revizioniste. Ajo është e shtruar qartë në statutin e Partisë sovjetike. Mirëpo, unë kam vënë në pah se për çfarë arsyeje ajo, në BRSS, asqë filloi ndonjëherë të realizohej. Ajo që është e rëndësishme, këtu, është vullneti për t'u këthyer në burime, për t'i dhënë jetë një parimi të harruar, për t'i kthyer rolin revolucionar PK.

Megjithatë, ne ende po mashtrohemi: e majta *proteston*, zemërohet, qorton apo »shpreh keqardhje«; *Le Monde* boton shpesh tekste të frymëzuara nga një hidhërim i virtytshëm e të përcjella nga një listë e gjatë me nënshkrime në të cilat gjenden çdoherë emra të njëjtë — imi, bie fjala. Le të nënshkruajmë! Le të nënshkruajmë pra! Çdo gjë tjetër është më e mirë se heshtja, e cila mund të merret si pranim. Me kusht që nga ky moralizëm të mos nxjerrim një alibi. Po natyrisht, nuk është fare e mirë ajo që e kanë bënë të Pestit atje! Po sikur ta dini sa pak e çajnë ata kokën për këtë! Madje: sikur të brengoseshin për të majtën evropiane, ata më së shumti do të mund të dëshironin që ajo t'i bjerë me këmbë tokës dhe t'u bërtasë: Ua! Derisa ne do të mbelemi në suaza të deontologjisë, sistemi përherë do të jetë i qetë: ata janë fajtorë, ata nuk kanë vepruar si *socialistë*? Kjo ka ndodhur ashtu, ngase ata kanë mundur ta bëjnë këtë: i bëjnë çështje vetëm ata e jo edhe regjimin. Mirëpo, nëse i lexojmë këto biseda dhe nëse përmes tyre e deshifrojmë përvojën çekoslllovake, do ta kuptojmë shpejt se udhëheqësit sovjetikë të rekrutuar e të formuar nga sistemi, duke e ushtruar pushtetin në emër të Sendit, nuk mund të vepronin ndryshe nga ajo si vepruan. Duhet kritikuar regjimin, marrëdhëniet në prodhim të cilat e kanë ndërtuar atë dhe të cilat janë përforcuar e ngurtësuar në saje të veprimit të tij: pas muajit gusht të vitit 1968, duhet të braktiset, po ashtu, moralizmi si strehim dhe iluzionin reformist: makina nuk mund të riparohet, popujt duhet ta fusin në dorë e ta hedhin poshtë. Forcat revolucionare të Perëndimit e kanë vetëm një mënyrë, sot, për ta ndihmuar — në afat të gjatë por në mënyrë efikase — Çekoslllovakinë; t'i dëgjojmë zërat që flasin për të, të mbledhin dokumente, t'i rikonstruktojnë ngjarjet, të orvaten t'i analizojnë ato hollësisht, përtej koniunkturës, si ngjarje që i shfaqin strukturat e shoqërisë sovjetike, ato të demokracive popullore dhe raportet e këtyre me ato, dhe ta shfrytëzojnë këtë analizë për ta rimenduar, pa parasupozime e qëndrime të prera, të majtën evropiane, objektivat e saj, detyrat e saj, mundësitë e saj, tipet e ndryshme të organizimit të saj, me qëllim që të përgjigjet në pyetjen themelore të kësaj kohe: si të bashkohen, t'i shkatërrojnë strukturat e vjetra të gurëzuara, çfarë strukturash të reja të prodhojë në mënyrë që revolucioni i ardhshëm të mos lindë *një socializëm të tillë*.

Parathënie për librin *Tri breze* të Antoni Limit botoi Gallimard, Paris, 1970.

U përkthye nga *Situation IX*, Gallimard Paris, 1972.

Përktheu: Muhamedin Kullashi

**herbert
markuze**

ARTI NË SHOQËRINË NJËDIMENSIONALE

Qe të prezentohej në njëfarë mënyrë, do të dëshiroja të them disa fjalë për atë sesi kam filluar ta ndiej të nevojshme të merrem me fenomenin e artit. Tërë kohën do ta përdor nocionin »art« në kuptim të përgjithshëm, që përfshin letërsinë, muzikën, dhe artet figurative. Analogjikisht me këtë »gjuha« (gjuha e artit, gjuha artistike), ka të bëjë me fotografinë, statujën, zërin dhe fjalën.

Ishte ky njëfarë dëshprimi ose situatë e pashpresë. Dëshprim në të kuptuarit se gjuha, e gjithë gjuha e përditshme, veçmas ajo tradicionale disi dukej e vdekur. Më duket e paaftë të shprehë ngjarjet e sotme, arkaike dhe e vjetruar në krahasim me disa të mbërrime dhe me forcën e gjuhës artistike dhe poetike, veçanërisht në kontekstin e protestës kundër kësaj shoqërie, në mesin e rinisë së sotme të panënshtuar dhe kryengritëse. Kur pashë demonstratat e tyre kundër luftës në Vietnam dhe kur merrja pjesë në to, kur i dëgjoja sesi këndonin këngët e Bob Dylanit, ndieja disi, por kjo është vështirë të definohet, se në të vërtetë kjo është gjuha e vetme revolucionare që na ka mbetur sot.

Mund të duket romantike dhe unë shpesh herë veten e qortoq se ndoshta jam tepër romantik në vlerësimin e fuqisë çliruese, radikale të artit. Më kujtohet deklarata e kahershme, e njohur, mbi kotësinë dhe ndoshta mbi krimin e artit, që thotë: Partenoni nuk e vlente gjakun dhe lotët e një robi të vetëm grek. Ndoshta njësoj është e kotë deklarata e kundërt se vetëm Partenoni ka arsytuar shoqërinë skllave. Pra, cili prej këtyre dy konstati-meve është i drejtë? Nëse shikoj civilizimin dhe kulturën

Në atë kuptim pikëpamja surrealistë, e tillë çfarë është zhvilluar në atë periudhë, ngre gjuhën poetike në atë shkallë ku kjo bëhet e vetmja gjuhë e cila nuk i nënshtrohet gjuhës universale të regjimit, »metagjuhë« e negacionit të plotë e cila e transcendon madje edhe vetë aksionin revolucionar. Me fjalë të tjera arti mund të plotësojë rolin e tij immanent revolucionar, vetëm në qoftë se nuk bëhet pjesë e ndonjë regjimi, duke përfshirë këtu edhe vetë rendin e vendosur revolucionar. Besoj se këtë në mënyrë më të qartë e tha Benjamin Përet, në deklaratën e tij të vitit 1943: »Sot nuk mund të pranohet se dikush është poet në qoftë se nuk e kundërshton botën në të cilën jeton me jokonfornizëm të plotë. Ai u kundërvihet të gjithëve, duke përfshirë edhe revolucionarët të cilët hyjnë vetëm në arenën politike, të cilën e ndajnë në atë mënyrë arbitrarisht nga tërësia e lëvizjes kulturore. Revolucionarët e tillë kështu e proklamojnë inferioritetin e kulturës ndaj revolucionit shoqëror«.

Për dallim nga këta surrealistët proklamojmë varësinë e revolucionit shoqëror nga e vërteta e imagjinatës poetike. Megjithëkëtë, kjo pikëpamje është jodialektike, aq sa e redukton në minimum shkallën deri te e cila vetë gjuha poetike është infektuar dhe vërshuar nga dyfytërsia e mashtrimi; ajo gjuhë nuk mbetet e pastër. Ndërsa surrealizmi tani sa kohë është mall konsumimi që mund të shitet.

Arti megjithatë vazhdon, me gjith infektimin e roberimin. Gjuha e imagjinatës mbetet gjuhë kryeneçësie, fajësimi, proteste. Duke lexuar artikullin mbi »Betejën e fëmijëve« dhe Bob Dylanin, në revistën Remparts, kam hasur në këto vargje nga poezia e Artur O'Shaughnessyjeva. Në fillim nuk kisha ide kush është ky autor. Më thanë se është në të vërtetë poet i dobët dhe për habinë time, vërejtja se po ajo këngë hollësisht shpie në librin e kaltërt të shoqërisë së Johan Birchit. Mua më pëlqejnë ato vargje dhe ky ndoshta tregon sesa pak di unë për artin. Mendoj se ato thonë diçka, madje me rëndësi dhe nuk turpohem t'jua përsëris.

*Një njeri me një ëndërr
do të ngarëndë ëmbël dhe kurorë do të marrë;
tre të tjerë me një këngë të re
me forcë do t'ia pushtojnë mbretërinë.*

Përveç veçorive poetike të këtyre vargjeve (së pakut rimohen), ato thjesht janë të pavërteta, të pasakta, nga se janë betejë fëmijësh, që nga mesjeta, me kitarë apo pa të, gjithnjë kanë rënë nën goditjen e mbretërisë, në vend që të ndodhte e kundërta, siç do të doshironin të thonin këto vargje.

Por, megjithëkëtë, këngët dhe meloditë nuk zhduken, artet nuk zhduken, duket se ato madje marrin frymë dhe rol të ri, respektivisht dëshirojnë që në mënyrë të vetëdijshme të jenë sistematikisht rrënuese, të papërkulura, antiart negativ absurd. Dhe sot në botën ku kup-timi dhe rendi, »pozitivja« duhet të imponohen me të gjitha mjetet e mundshme represive, artet vetë marrin qëndrim politik, qëndrim protestues, mohimi, kundër-shtimi.

Përmbajtja politike e artit mund të dëshmohej si qëllim i tillë. Përmbajtja politike e artit mund të dësh-mohet me po atë qëllim, madje edhe atje ku në vend të formave të rrënimit, të mohimit dhe të pakuptimisë përtrihen format tradicionale, p.sh. në festimin e da-shurisë së ligjshme e të lirisë në poezinë franceze të re-zistencës — poezi të cilën Péret e injoroi. Duket se sot më shumë se kurdoherë në art po futen elemente të ci-lat zakonisht konsiderohen të jashtme e të huaja për të dhe se arti në vetvete, në sjelljen dhe në procesin e tij të brendshëm anon kah dimensionin politik, duke mos e lëshuar vete formën artistike. Në atë proces dinamik, di-mensioi estetik gjithnjë me pak i ngjet pavarësisë, neut-ralitetit. Situata historike e artit ndryshon në këtë më-nyrë që pastërtia, madje edhe mundësia e artit si art bëhet diskutabile. Artisti detyrohet të formësojë dhe të komunikojë të vërtetën, e cila duket se nuk është në pajtim me formën artistike e as që i përket asaj. Kam thënë se arti sot përgjigjet në krizën shoqërore. Nuk ja-në në rrezik vetëm aspektet dhe format e caktuara të rendit jetësor, por edhe rendi në tërësi, sikurse edhe shfaqja e nevojave kualitative të ndryshme dhe përmbu-shja e qëllimeve të reja. Duket se lloji esencialisht i ri i qenies njerëzore, duhet të krijojë mesin teknik e naty-ror, kualitativisht të ri, për të mos vazhduar deri në pambarim epoka e barbarizmit të zhvilluar dhe e mizo-risë.

Kjo do të thotë se arti duhet të gjejë gjuhën dhe idetë të cilat mund ta komunikojë këtë domosdoshmëri si të veten. Përndryshe, si do të mund të paramendonim se ndonjëherë do të shfaqen marrëdhënie të reja midis njerëzve dhe sendeve, nëqoftëse njerëzit edhe më tutje krijojnë paraftyrime dhe flasin me gjuhën e shtypjes, të robërimit dhe të mistifikimit. Sistemi i ri i nevojave dhe qëllimeve i takon sferës së përjetimit të mundshëm. Atë mund ta definojmë përmes negacionit të rendit ek-zistues respektivisht formës së jetës, sistemit të nevo-jave dhe të përmbushjes së tyre, ku energjia shqisore, qetësuese e instikteve jetësore ngadhënjën mbi ato rep-resive, të dhunshme dhe grabitçare.

Çfarë pra mund të jetë roli i artit në zhvillimin dhe në realizimin e idesë së një bote të tillë? Negacioni i qartë i realitetit ekzistues do të ishte bota »estetike«, në kuptim të dyfishtë që ka të bëjë edhe me sensibilitetin edhe me artin, përkatësisht aftësia për të pranuar mbresat e formës — formës së bukur e të këndshme, si mënyrë e mundshme e të ekzistuarit të njerëzve dhe të sendeve. Besoj se fotografia dhe realizimi imagjativ i një bote të tillë është fundi i artit, se gjuha e artit flet në një botë të atillë të cilën kurrë nuk mund ta arrijë dhe se e drejta dhe e vërteta e artit kanë qenë të definuara e të vërtetuara në mënyrë ireale, pa prezencën e qëllimit imediat të artit. Me fjalë të tjera arti mund ta realizojë vetveten vetëm nëse mbetet iluzor dhe nëse krijon iluzione. Por, sot, për herë të parë në histori, arti po ballafaqohet me mundësinë e mënyrave krejtësisht të reja të realizimit dhe pikërisht këtu, kujtoj, qëndron domethënia e situatës së sotme të artit, Pozita e artit në botë po ndryshon dhe sot arti po bëhet faktor potencial i krijimit të realitetit të ri. Krahës kësaj, arti do të duhej të abrogohej e të transcendohej në plotësimin e qëllimeve të veta..

Të shpjegoj atë që dëshiroj të them, do të dëshiroja së pari të shqyrtoja se në ç'kuptim është arti aftësi njohëse me të vërtetën e vet dhe në ç'kuptim gjuha e artit e gjen të vërtetën e fshehur e të ndrydhur. Do të dëshiroja të konstatojë se arti në instancë të fundit flet me gjuhën e zbulimit.

Arti (në rend të parë, ndonëse jo edhe ekskluzivisht artet figurative), zbulon se ekzistojnë sendet, të cilat nuk janë pjesë të thjeshta të materies me të cilën manipulohet arbitrarisht, por »sendet në vetë«, sende të cilat »dëshirojnë« diçka, të cilat durojnë, e të cilat vihen në dispozicion të domenit të formës, përkatësisht sende që janë në vetvete »të estetikshme«. Kështu arti gjen dhe liron fushën e formës shqisore, pëlqimin shqisor, për kundër perceptimit fiktiv, të shëmtuar e të paformë, i cili zmbrops të vërtetën dhe forcën e sensibilitetit, dimensionin shqisor si dimension erotik.

Po citoj fjalët e njërit nga »formalistët« e mëdhenj rusë, i cili në kohën e revolucionit bolshevik shkruante: »Arti ekziston që të fitohet ndieshmëria e jetës, që të ndihet objekti, që të përjetohet se guri në të vërtetë është gur. Qëllimi i artit është ndieshmëria e objektit si vizion e jo si objekt i njohur. Arti »e bën objektin unik«, megjegullon format e njohura dhe smadhon vështrësinë dhe kohëzgjatjen e vrojtimit. Në art akti i vrojtimit është qëllim i vetvetes dhe ai duhet të zgjatet. Arti është mjet përmes të cilit përjetohet zanafilla e objektit. Ajo tashmë ekziston nuk ka kurrfarë rëndësie për artin«.

Së këtejmi, procesi artistik është »çlirim i objektit nga automatizmi i vrojtimit« i cili shtrembëron dhe kufizon atë që sendet janë dhe që mund të jenë.

Prandaj, mund të themi se arti zbulon dhe krijon drejtpërdrejtshmëri të re, e cila shfaqet pasi të jetë shkatërruar e vjetra, kjo drejtpërdrejtshmëri arrihet në procesin e kujtimit: paraftyrimet, nocionet, idetë, të cilat kaherë janë »të njohura«, në veprën artistike shfaqen dhe verifikohen në mënyrë shqisore.

Duket se arti si njohje dhe si kujtim, bukur shumë, varet nga forca estetike e qetësisë — qetësisë së figurës dhe të statujës, qetësisë që përshkon tragjedinë, qetësisë në të cilën ndihet muzika. Qetësia është medium i komunikimit, ndarje me të njohurin, qetësia jo vetëm në ndonjë vend apo në ndonjë kohë të caktuar për kontemplacion, por si dimension i tërë që është prezent, por të cilin nuk e përdorim. Zhurma çdokund përcjell agresivitetin e organizuar. Erosi narcisoid, shkalla e parë e çdo energjie erotike dhe estetike, synon para së gjithash të arrijë qetësimin. Në atë qetësim shqisat mund të vërejnë e të dëgjojnë atë që zmbrapset në punët dhe defrimet e përditshme, atë ku vërtetë mund të shohim, të dëgjojmë dhe të ndiejmë atë çka jemi dhe çka janë sendet.

Konstatimet e përmendura ndoshta do të tregojnë se në çmasë dimensionin estetik është dimension potencial i vetë realitetit, e jo vetëm dimension i artit që i është kundërvënë realitetit. Mund të themi gjithashtu se arti përpiqet të realizojë vetveten. Arti mbështetet në ndieshmëri: nevojat biologjike, në mënyrë instiktive sërish dalin në shesh në forma artistike — ato bëhen të »objektivizuara« në formësimin e realitetit tjetër. »E estetikshmja« është kategori ekzistencionale dhe sociologjike dhe si e tillë nuk ka të bëjë me artin nga jashtë, por i takon artit si art.

Prej këtui, megjithatë, del pyetja: për ç'arsye përmbajtja biologjike dhe ekzistenciale e të »estetikshmes« sublimohet në sferën joreale, fiktive të artit e jo në transformimin e realitetit? A ka të vërtetë ndoshta në konstatimin vulgar sipas të cilit, arti, si degë e veçantë e veprimtarisë krijuese, e ndarë nga prodhimi material i shoqërisë, ka të bëjë me atë që Marksi e quante »parahistori« të njerëzimit, përkatësisht histori të njeriut, para çlirimit të tij në shoqërinë e lirë? A mos ndoshta për këtë, dimensionin i tërësishëm i realitetit ka mbetur »imagjinari«, »iluzori«? Do ta vija veten në sprovë të shtroj pyetjen që ka të bëjë me këtë: A mos ndoshta, sot ka ardhur koha që arti të lirohet nga kufizimet e veta, në art të pastër, në halucinacion? A është koha që të njësohen dimensionin estetik dhe politik, në mënyrë që të përgatitet terreni, në mendime e veprë për transfor-

mimin e shoqërisë në vepër artistike? Dhe a është, ndoshta, historikisht e arsyeshme pikëpamja mbi »fundin e artit«? A nuk e tregojnë të mbërrimet e civilizimit teknologjik mundësinë e transformimit të artit në teknikë, të teknikës në art, në kuptim të plotë të eksperimentimit të kontrolluar me natyrën dhe shoqërinë, në mënyrë që t'iu epet forma estetike, përkatësisht forma e botës harmonike e të qetë?

Duhet të theksohet se »arti politik« është shprehje absurde, sepse arti vetvetiu kurrë nuk do ta arrinte atë transformim, por do të mund të lironte të vërejturit dhe sensibilitetin për të cilët ka nveojë. Ndërsa kur do të ndodhë njëherë transformimi shoqëror, arti, forma e imagjinatës, do të mund të udhëhiqte ndërtimin e shoqërisë së re. Dhe për shkak se vlerat estetike janë vlera të jodhunës par excellence, arti si teknologji dhe teknikë do të inkorporonte racionalitetin e ri për krijimin e shoqërisë së lirë, përkatësisht për shfaqjen e mënyrave dhe të qëllimeve të reja të vetë progresit teknik.

Këtu, ndërkaq, dëshiroj të tërheq vërejtjen lidhur me atë se çdo përpjekje për të shpjeguar kategoritë estetike, në relacion me aplikimin e tyre në shoqëri, krijimi i mjedisit shoqëror, pothuaj patjetër sjell ndërmend mashtrimin e fushatës për zbukurim apo llahtarin e realizimit sovjetik. Duhet të rikujtojë se realizimi i artit si parim i përtërirjes shoqërore nënkupton ndryshimin shoqëror radikal. Nuk është fjala për zbukurimin e asaj që është, por për riorientimin e plotë të jetës në shoqërinë e re.

Në këtë kontekst kam bërë fjalë për aftësinë njohëse të artit që shpreh dhe komunikon mënyrën e caktuar të vrojtimit, të të kuptuarit, madje të shkencës, për artin i cili paralajmëron të vërtetën specifike, e cila aplikohet në realitet. Me fjalë të tjera përsëri kam përdorur frazën e njohur vulgare mbi gjasimin e së vërtetës dhe të artit. Ç'kuptim ka definimi tradicional i artit, përmes së bukurës, kur pjesa aq e madhe e arteve, madje e arteve të mëdha, sheshazi nuk janë të bukura në asnjë kuptim? A nuk është ndoshta, përgatitja e shpirtit për të vërtetën, vetë e bukura, apo ngjashmëria midis së vërtetës dhe artit duhet të jetë përputhje midis sensibilitetit dhe të të kuptuarit, shqisores dhe racionales? Ndërkra, atëherë na kujtohet se sensualiteti dhe arësyeja, ndjeshmëria për të bukurën dhe dija, janë të kundërta. Njohja e së vërtetës në të shumtën e rasteve është e dhembshme dhe e shëmtuar dhe për këtë arsye e vërteta mund të quhet e bukur vetëm në kuptimin krejtësisht jondijor, si p.sh., kur flitet për bukurinë e zgjidhjes matematikore. Apo ndoshta bukuria duhet të jetë medium shqisor i së vërtetës, e cila përndryshe është e pakryer,

përkatësisht përputhje midis njeriut dhe natyrës, materies dhe frymës, lirisë dhe kënaqësisë, që do të ishte vërtet fundi i parahistorisë së njeriut.

Hegeli në filozofinë e tij të artit, paramendon gjendjen e botës ku natyra inorganike dhe organike, sendet dhe njerëzit bashkëveprojnë në organizmin racional të jetës, ku agresioni ka gjetur qetësim në përputhjen midis së përgjithshmes dhe të veçantës. A nuk është ky, gjithashtu, vizion i shoqërisë si vepër artistike, realizim historik i artit? Përceptioni i kësaj të artit si ecure në të krijuar apo udhëheqje duke krijuar shoqërinë, kërkon veprim të ndërsjellë të shkencës, të teknikës dhe të imagjinatës, në mënyrë që të formohet dhe të mbahet sistemi i ri jetësor. Kjo është teknika si art, ndërtimi i së bukurës, jo si objekte apo vende të bukura, por si forma të tërësishme të jetës-shoqërisë dhe natyrës. E bukura si formë e një tërësie të tillë, kurrë nuk mund të jetë natyrore, e drejtpërdrejtë, por atë në kuptimin më rigoroz të fjalës e sajonnë dhe e transmetojnë arsyeja dhe imagjinata. Për këtë ajo është rezultat i teknikës, por i asaj teknike që është e kundërta e teknologjisë dhe e teknikës, të cilat sot zotërojnë me shoqëritë represive, përkatësisht, e teknikës e cila është çliuar nga forca shkatërruese që njerëzit dhe sendet, frymën dhe materien i përjeton si objekt të thjeshtë copëtimi, bashkimi, riformësimi dhe shpenzimi. Në vend të kësaj, arti-teknika, do t'i çlirojë potencialet e materies që mbrojnë dhe forcojnë jetën, ndërsa me të do të drejtojë parimi i realitetit, i cili në përmasa shoqërore ka nënshtruar energjinë dhunuese, energjinë e instikteve jetësore. Cila veti e së bukurës në përgjithësi mund t'i rezistojë forcës së agresionit instiktiv dhe të zhvillojë sensibilitetin erotik? Duket se e bukura është në gjysmë të rrugës midis qëllimeve të pasublimuara dhe të sublimuara. Ajo nuk i takon impulsit të pasublimuar, por është shprehje shqisore e joshqisores. Ky është, mendoj, definicioni tradicional i së bukurës përmes formës.

Çka arrin në të vërtetë forma? Ajo lidh dhe sjell rregullsi, në mënyrë që ta përfundojë. Ky është fund në kuptimin tekstual, ngase përcaktohen koordinata të qarta brenda të cilave fuqia e materies qetësohet në kufijtë e përsosmërisë dhe të përmbartimit. Materia e formësuar ashtu mund të jetë organike ose inorganike, forma e fytyrës, e jetës, forma e gurit, e tryezës, por gjithashtu edhe forma e veprës artistike. Forma e tillë është e bukur, ngase inkorporon qetësimin e dhunës, të kaosit dhe të forcës. Forma e tillë është rend, madje edhe mbrapsje, por në shërbim të sensibilitetit dhe të haresë.

Në qoftë se, pra, forma në këtë kuptim ka rëndësi për artin dhe nëse e bukura është element me rëndësi i formës në art, do të delte se arti në vetë strukturën e

tij është iluzor, mashtrues dhe vetëvrasës. Arti është iluzor, ngase e paraqet si ekzistues atë që nuk është. Andaj kënaq, siguron kënaqësi surrogate në realitetin e mjerrë. Paraftyrimi banal i kënaqësisë surrogate përmban më shumë se kokërrzën e zbrazët të së vërtetës. Këtu nuk flitet për shpirtin e artistit. Kujtoj se vetë struktura e artit është përfaqësuese dhe ajo ka formësuar raportin e artit ndaj marrësit, konsumuesit. Pikërisht veprat më autentike dëshmojnë atë përfaqësim objektiv të artit. Arti i madh mund ta robërojë tërë dhembjen, tmerrin, tërë pikëllimin e vërtetë — të gjitha këto bëhen të bukura dhe mund të sjellin kënaqësi përmes formës artistike. Vetëm në këtë transformim arti mban në jetë dhembjen, lëmërinë dhe pikëllimin, i mban në jetë si të bukura dhe të mjaftueshme për përjetësinë. Kështu katarza, spastrimi vërtet ndodh në artin i cili qetëson pezmin e revoltës dhe të ankesës dhe që negativen e shndërron në afirmative. Aftësia magjike e artistit qetëson tmerrimin dhe gëzimin dhe e kthen dhembjen në pëlqim e dëfrim, ndërsa çastin e përkohshëm, në vlerë të përmotshme, të depozituar në thesarin e madh të kulturës që futet nën tokë në kohë lufte, ndërsa del në sipërfaqe në çastin kur mbaron masakri. Arti nuk bën pa atë transformim dhe afirmim. Ai nuk mund ta shkatërrtojë katarzën magjike të formës, nuk mund të sublimojë tmerrin e gëzimin. Fotografia e cila nuk paraqet asgjë ose paraqet vetëm pjesë të diçkafës, ende është fotografi e pakufizuar, edhe pse nuk ka kornizë, mall potencial për treg. As desublimimi këtu nuk do të ndihmonte. Desublimimi i tillë në art do të mund ta heqte dallimin midis metagjuhës së artit dhe gjuhës së zakonshme. Ai mund të depërtojë deri te ndodhitë në dhomën e fjetjes e në banjo dhe me këtë mund të krenohet, ndërkaj, ngurosjë përcjellëse kaheër është zbehur dhe gjithashtu është kaparuar dhe kapërdirë. Në këtë ose atë mënyrë, në caktimin e pozicioneve, në rimë, në kontrabandën e elementeve transcendentë të së bukurës, forma artistike dëshmohej dhe mohon negacionin. Duket se arti është e thënë të mbetet art, kulturë në botën e tmerrit. Antiarti më i shfrenuar edhe më tutje ndeshet me detyrën e pamundur për të zbukuruar, formësuar tmerrin. Më duket se koka e meduzes është simbol adekuat dhe i përhershëm i artit — i tmerrit si bukuri, tmerrit të kapur në formë të këndshme të objektit madhështor.

A është sot tjetërfare pozita e artit? A e ka humbur arti forcën e krijimit të kokës së meduzës e të ballafaqimit me të? Me fjalë të tjera, a e ka humbur ende fuqinë e të ballafaqimit me vetveten? Dikush ka thënë se pas Oswiecimit është e pamundur të shkruhet poezi. Madhësia e tmerrit sot shtrihet në të gjitha format, madje edhe në ato të paformë.

Ndërkaq, pyes, a e ka penguar ndonjëherë tmerri real krijimin e artit? Skulptura greke dhe artitektura qetësisht kanë jetuar së bashku me tmerrin e shoqërisë skllavopronare.

Romanet e mëdha të dashurisë dhe ato aventuristike nga mesjeta janë shfaqur në kohën e krimeve të Albizhanëve dhe të torturave të inkuizitorëve, ndërsa peizazhet prehëse të impresionistëve kanë bashkëjetuar me realitetin të cilin Zola e paraqiti në »Zherminalin«.

Në qoftë se kjo është e vërtetë, në qoftë se madhësia e tmerrit sot nuk e spjegon kotësinë e artit, a është karakteri totalitar njëdimensional i shoqërisë sonë përgjegjës për këtë gjendje të re të artit? Edhe në këtë duhet dyshuar. Elementet e formës artistike gjithnjë kanë qenë edhe elemente të realitetit ekzistues. Ngjyërat e pikturës dhe materialet e skulpturës janë elemente të botës së përbashkët. Përse sot artisti duket i pafuqishëm të gjejë formën e transformimit e të ndërrimit, në realitetin e shëmtuar dhe shkatërrues?

Përsëri duhet ta drejtojmë vëmendjen në karakterin historik të artit. Arti si i tillë, jo vetëm në stilet dhe në format e tij të nduarnduarshme, është dukuri historike. Sot ndoshta arti e zë historinë dhe historia artin. Ndryshojnë pozita historike dhe roli i artit. Objektivja, realja bëhet fushë e ardhshme e artit, ndërsa arti bëhet teknikë në kuptimin tekstual »praktik« të fjalës — ndreqje sendesh, e jo fotografim i fotografisë, eksperimentim me potencialin e fjalëve dhe të tingujve, jo shkruarje poezish ose kompozim këngësh. A paralajmërojnë ndoshta këto krijime mundësinë që forma artistike të bëhet »parim i realitetit« — proces në të cilin arti e transcendon veten, në bazë të të mbërrimeve të shkencës dhe të teknologjisë? Në qoftë se mund të bëjmë gjithçka me natyrën dhe me shoqërinë, me njeriun dhe me sendet, pse ato nuk do t'i bënim subjekt objekt në botën e qetësuar, në mesin estetik të padhunë? Për krijimin e një mesii të këtyre natyror dhe shoqëror, ekziston mënyra, ekzistojnë mjetet dhe materiali ku instinktet jetësore të pasublimuara do të ndryshojnë drejtimin e zhvillimit të nevojave dhe të aftësive njerëzore, do të ndryshonin drejtimin e progresit teknik. Ekzistojnë parakushtet që të sajohet e bukura, jo si stoli, jo si sipërfaqe e së shëmtuares, jo si eksponate muzeore, por si shprehje dhe qëllim i njeriut të ri — si nevojë biologjike në sistemin e ri jetësor. Ndërsa në këtë ndryshim të mundshëm të pozitës dhe rolit të artit, arti që transcendon vetveten, do të bëhej faktor në përtërirjen e natyrës dhe të shoqërisë, të polisit, do të bëhej faktor politik — jo art politik, jo politikë si art, por art si arkitekturë e shoqërisë së lirë.

Përkundër kësaj mundësie teknike të shoqërisë së lirë, sistemet shoqërore represive, vejnë në lëvizje, në mprojtje të tyre agresivitetin në përmasa të papara. Fuqia e tyre e madhe dhe produktiviteti mbyllin rrugët që shpien kah çlirimi dhe kah realizimi i artit.

Situata e tashme në art, për mendimin tim, në mënyrën më të qartë është shprehur në konstatimin e Tomas Mani se duhet ta revokojmë simfoninë e dhjetë. Duhet ta revokojmë jo vetëm pse është e gabuar dhe e rreme (nuk mundemi dhe nuk bën të këndojmë odën e gëzimit, madje as si premtim), por për arsye se ekziston dhe se është e vërtetë në vetvete. Ajo qëndron në botën tonë si arsyetim i »fiksionit«, i cili më nuk mund të arsyetohet.

Ndërkaq, revokimi i veprës artistike do të ishte vepër e re artistike. Mendoj se Stockhauseni gjithashtu është e mundur ka bërë revokimin e simfonisë së nëntë. E nëse revokimi i artit të madh nga e kaluara mund të jetë vetëm edhe një vepër artistike, atëherë aty kemi të bëjmë me procesin artistik, ku një formë transformohet në tjetrën, një stil në tjetrin, një fikson në tjetrin. Por, ndoshta, megjithatë ndodh diçka reale në atë proces. Nëse zhvillimi i vetëdijes dhe i momentit të pavetëdijshëm na mundëson t'i shohim gjërat që nuk i shohim, ose të cilat nuk bën t'i shohim, të flasim ose dëgjojmë gjuhën që nuk e flasim dhe nuk e dëgjojmë — mandej nëse ai zhvillim sot ndikon në vetë formën artistike — atëherë arti, me gjithë afirmacionin e vet, do të ndikojë si pjesë e forcës çlirimtare në çlirimin e vetëdijes së gjymtuar e të pavetëdijes së gjymtuar, të cilat përforcojnë, përndryshe, sistemin represiv. Mendoj se arti sot e ushtron këtë detyrë më me vetëdije sesa më parë. Tjetra nuk varet nga artisti. Realizimi, ndërrimi i njëmendët, që do të çlironte njerëzit dhe sendet, mbetet detyrë e aksionit politik. Artisti aty nuk merr pjesë si artist. Por kjo vepërimtari e jashtme sot ndoshta është e lidhur me pozitën e artit — dhe ndoshta, madje me arritjet e artit.

Përktheu: *Kadri Metaj*
(Nga »Estetska dimenzija«, »Školska knjiga,
Zagreb 1981)

HULUMTIME

ISTRAŽIVANJA

fehmi agani

BUROKRACIA, MARKSI E VEBERI

I

Nga historia e mendimit sociologjik e politik

Fenomeni i burokracisë s'është i ri. Egjipti i kohës së Perandorisë së Re, monarkia e Dioklecianit, shteti bizantin e kisha katolike përmenden si shembuj të shoqërive me burokraci të zhvilluar. Veberi, madje, Perandorinë e Re në Egjipt e quan »model historik« për të gjitha burokracitë e mëvonshme. As shtetet e centralizuara mesjetare, monarkitë e mëdha, nuk do të mund të funksiononin pa një burokraci të caktuar. Megjithatë, jo vetëm termi 'burokraci', i cili mirëfilli dhe tekstualisht do të thotë 'sundim i zyrës' dhe supozohet të ketë lindur, ose, më mirë, të jetë përdorur për herë të parë më 1745 nga fiziokrati *V. de Gurne*, por edhe burokracia, në kuptim dhe dimensionë bashkëkohore, si element dhe faktor i rëndësishëm strukturor shoqëror e politik, me peshë, degëzim e shtrirje, me rëndësi e domethënie të sotme është produkt i këtyre shekujve të fundit. Mund të thuhet se shekulli XIX dhe ky yni janë pikërisht shekuj të përhapjes dhe të fuqizimit të burokracisë, të organizimit burokratik dhe të raporteve burokratike.

Ndër faktorët e shumtë dhe kompleksë që e kush-tëzojnë këtë përhapje dhe fuqizim të burokracisë, në radhë të parë mund të përmenden zhvillimi i përgjithshëm ekonomik dhe shoqëror, kompleksia gjithnjë më e madhe strukturale dhe funksionale e shoqërisë, zhvillimi i ndarjes së punës dhe i strukturimit të ekonomisë kapitaliste, fuqizimi i shtetit, që është djepi dhe

trolli i vërtetë i organizatës burokratike, degëzimi dhe përhapja enorme e pushtetit shtetror, e kompetencave dhe e ndërhyrjeve të tij, lindja e organizatave dhe e institucioneve të mëdha e komplekse si janë partitë politike, ushtritë moderne etj. Për një shoqëri të zhvilluar dhe komplekse si e sotmja, për funksionimin e saj në kushte të një heterogjeniteti e të kontradiktave të shumta e të thella shoqërore-klasore, ekonomike, politike e të tjera, burokracia dhe organizimi burokratik duken të domosdoshëm.

Edhe zanafilla e teorive për burokracinë është e vjetër. Mendime të para për pushtetin shtetror, për organizimin dhe funksionimin e tij, gjejmë te Platoni dhe Aristoteli. Por teoritë për burokracinë, si përpjekje për një studim të thelluar, sistematik e të gjithanshëm të këtij fenomeni janë, po kështu, të këtyre dy shekujve të fundit.

Teoria e parë e burokracisë, që shënon fillimin e teorive moderne për këtë fenomen është teoria e Hegelit, e cila e trajton burokracinë si »frymë të shtetit« e ndërmjetëse midis pushtetit dhe shoqërisë civile. Përgjithsisht, filozofia politike e Hegelit ishte një sintezë enciklopedike e mendimit politik qytetar, që ushtroi ndikim të fuqishëm në të gjitha teoritë politike të mëvonshme. »S'kishte asnjë sistem të madh politik-shkruan E. Kazirer — që t'i rezistonte ndikimit të tij. Të gjitha ideologjitë tona bashkëkohore e dëshmojnë forcën dhe qëndrueshmërinë e parimeve, të cilat për herë të parë u shfaqën dhe u mbrojtën në filozofinë e të drejtës dhe në filozofinë e historisë të Hegelit«.¹) Filozofia politike e Hegelit, e në kuadër të saj edhe filozofia e tij e shtetit, është pjesë përbërëse e sistemit të idealizmit absolut. Fryma universale, në zhvillimin e saj dialektik, duke pasur për qëllim realizimin e lirisë, në fushën e historisë arrin formën e saj më të lartë në shtetin, i cili, si realizim i kësaj fryme, shënon shkallën më të lartë të zhvillimit përgjithësisht. Ideja e lirisë, që është synimi themelor i frymës absolute, mund të realizohet vetëm në shtet dhe nga shteti, prandaj shteti është mendësia më e lartë, qëllimi i fundit i zhvillimit të frymës absolute. Dhe ky shtet s'do të mund të realizonte këtë funksion të lartë pa burokracinë. Për Hegelin shteti është »personifikim i interesit të përgjithshëm, brenda të cilit të gjitha interesat e veçanta i nënshtrohen sistemit ligjor. Forma profane e këtij parimi më të lartë është pikërisht burokracia, pa të cilën shteti s'do të mund t'i realizonte qëllimet e veta«.²)

¹ Ernest Kazirer, *Miti mbi shtetin*, Beograd, f. 247. svetu«, 7—8 / 1979, f. 313.

² Mino Vianello, *Organizata dhe ideologjia*, »Marksizam u svetu«, 7—8/1979, f. 313.

Teoria e këtillë politike, koncepcioni i tillë për shtetin është jo vetëm idealist, por apologjist, madje do të mund të thuhej reaksionar, është një mistifikim dhe absolutizim i së dhënës, racionalizim i së ekzistuarës. Dhe me të drejtë u tha se teoria e shtetit e Hegelit lindi »jo në kopshtet e shkencës, por në plehërishtën e servilitetit«.³ Megjithëkëtë, gjenialiteti i tij, thellësia dhe depërtimi dialektik bënë që teoritë politike të mëvonshme, madje edhe më të mëdhatë prej tyre, të lindin e të zhvillohen pikërisht në dialog dhe në konfrontim me të.

Nga mesi i shekullit XIX për problemin e burokracisë interesohen mendimtarë liberalë si Tokvili, Xhon Stjuart Milli, Speseri e të tjerë dhe, nga një tjetër aspekt e në kuadër të koncepcioneve anarkiste edhe Shtirneri, Bakunjini, Prudoni.

Po nga mesi dhe në gjysmën e dytë të shekullit XIX, në konfrontim me Hegelin, për të cilin burokracia si shtresë e përgjithshme është bartëse e interesit të përgjithshëm dhe si ndërmjetëse midis politikës dhe popullit, luan një rol pozitiv dhe racional, si tejkalim i kësaj dhe i pikëpamjeve të tjera dhe si përgjithësim i përvojave dhe i njohurive të reja, në kuadër të një koncepcioni të ri të përgjithshëm teorik dhe metodologjik, që shënon një transformim revolucionar në pikëpamjet dhe njohuritë e përgjithshme për shoqërinë e politikën, në lidhje të ngushtë me teorinë mbi luftën klasore, mbi shtetin, karakterin, karakteristikat, funksionin e tij, lind edhe teoria e re marksiste mbi qenien, thelbin, format e shfaqjes, funksionin, vendin dhe rolin shoqëror dhe karakteristikat sociale-psikologjike të burokracisë, me theksim të qartë të karakterit negativ dhe opresiv të burokracisë dhe të funksionit të saj prej vegle në duar të klasës sunduese.

Në deceniet e para të shekullit tonë lind edhe një teori e madhe për burokracinë, teoria e Veberit, me pretendime që në trajtë të një tipi ideal të shpjegojë në vija të përgjithshme burokracinë, format historike të shfaqjes së saj, mënyrën e organizimit dhe të funksionimit të organizatës burokratike, psikologjinë e burokracisë, ndikimit e saj në jetën shoqërore, në ekonomi dhe në politikë, domethënien e saj për marrëdhëniet njerëzore dhe për njeriun e për fatin e tij.

Përveç këtyre teorive të mëdha të burokracisë të Marksit dhe të Veberit, të njohura e të pranura si të këtilla nga ithtarët dhe kundërshtarët e tyre, në këtë shekull lindën edhe shumë pikëpamje e koncepcione të tjera. Moska e Pareto, Ostrogorski e Robert Mihelsi zhvi-

³ Cituar sipas: E. Kazirer, *Vepra e cituar*, f. 249.

lluan teoritë e tyre të klasës politike dhe të oligarkizimit dhe të burokratizimit të partive politike.⁴ Autorë të tjerë (Trelçi etj.) paraqitën procesin e burokratizimit në organizatat fetare.

Zhvillimi shoqëror i fillimit të këtij shekulli që karakterizohet nga lindja e imperializmit, ashpërsimi i kontraktave klasore dhe i antagonizmave shoqërore e i marrëdhënieve ndërkombëtare, nga Lufta Botërore e Revolucionit i Tetorit dhe lindja e vendit të parë socialist, shtruan nevojën e rishqyrtimit të pozitës dhe të rolit shoqëror të burokracisë, të aspekteve të reja të kushtëzimit, të ekzistimit dhe të funksionimit të saj. Dhe linden pikëpamje e konceptione të reja për burokracinë, të cilat në thelb nuk shënojnë ndonjë ngritje cilësore të njohurive për këtë fenomen shoqëror e politik. Kur është fjala për pikëpamjet mbi mundësitë, trajtat dhe rrezikun e burokratizimit në socializëm, pikëpamje ndër të cilat shquhen mendimet e Leninit, të Roza Luksemburgut⁵ etj., është karakteristike dhe meriton të theksohet fakti që diskutimet për burokracinë dhe burokratizimin ishin të gjalla e jashtëzakonisht të frytshme pikërisht në ditët e revolucionit dhe fill pas tij. Përkundrazi, më vonë, kur burokratizimi u bë rrezik i vërtetë dhe kur dominonte në raportet shoqërore e politike, u shua mendimi për burokracinë, nuk lindi ndonjë teori me vlerë për të, as në Bashkimin Sovjetik as në vendet e tjera socialiste, kurse mbështetja në klasikët, përmendja dhe përsëritja e mendimit të tyre, të shumtën bëhet në trajtë frazash konvencionale pa brendi e domethënie reale. Ose, kritika e burokracisë bëhet për mosefikasitetin e saj, shikuar nga aspekti i organizatës burokratike dhe i interesave, i synimeve dhe i efikasitetit që e kërkon ajo. Prandaj, burokracia shihet vetëm si administrizëm, si humbje në shkresurina, ndonëse këto janë një aspekt, por jo kryesor, i fenomenit të burokracisë. Kjo ngushti dhe ky reduktim i fenomenit të burokracisë sikur të donte të dëshmonte mendimin që shpreh Marks, përkundër iluzionit të Hegelit se qytetarët janë të mbrojtur nga shpërdorimet burokratike në sajë të hierarkisë së burokracisë, të kontrollit të instancave të ulëta nga të lartat. Por, thotë Marks, »hierarkia ndëshkon funksionarin kur ai mëkaton kundër hierarkisë ose kur bën një mëkat, për të cilin hierarkia nuk ka nevojë, por ajo e merr atë nën mbrojtje sa herë që vetë hierarkia mëkaton nëpërmjet tij«.⁶

⁴ Shih punimet: »Teoritë shoqërore të elitërizmit«, »Thema«, 1—2 / 85 dhe »Teoria e oligarkisë e Robert Mihelsit«, »Thema« 4(3) / 85).

⁵ Mund të shihet punimi: »Roza Luksemburgu dhe Revolucionit i Tetorit«, Përparimi, 1—2 / 1964.

⁶ K. Marks, *Rreth kritikës së filozofisë hegeliane të së drejtës*, Tiranë 1979, f. 103.

Ndryshimet në format e organizimit, të pronësisë etj., në kapitalizmin bashkëkohor, lidhur me krizën e përgjithshme të tij, u dhanë shkas disa pikëpamjeve të reja për burokracinë, si është pikëpamja e Bernemit mbi »revolucionin menaxherial«, të cilat u shfaqën me mjaft pompë e pretendim, por pa ndonjë rezultat të qëndrueshëm e më vlerë.

Koncepcioni dhe teori të shumta u shfaqën edhe pas Luftës së Dytë Botërore për burokracinë dhe format e ndryshme të ekzistimit e të funksionimit të saj, për aspekte të ndryshme të marrëdhënieve burokratike. Pati dhe ka nga këto koncepcione e teori edhe studime e depërtime të suksesshme në ndriçimin dhe në të kuptuarit e këtij fenomeni kompleks e shumëdimensional, të vjetër dhe njëkohësisht të ri. Të përmendim vetëm Rajt Milsin dhe studimin e tij mbi elitën amerikane. Por ka edhe mjaft përshkrime të cekëta të fenomenit të burokracisë, përsëritje të reduktuara të teorive të përparshme dhe »zbulime« të të diturave. Dhe, është karakteristikë e gati të gjitha teorive të reja që janë parcialle, janë përpjekje për studim të formave të veçanta të burokracisë, të aspekteve të veçanta të saj, pa pretendime për një shpjegim të përgjithshëm e të thelluar të burokracisë.

Një kontribut të rëndësishëm për teorinë e burokracisë, veçanërisht për ndriçimin e këtij fenomeni, të kushtëzimit e të formave të manifestimit të tij në socializëm si dhe për mundësitë e përballimit të burokratizimit e dha mendimi sociologjik e politik jugosllav, që nga Programi i LKJ e deri te vepra e Kardelit. Por edhe këtu vërehet kohëve të fundit një ngecje dhe rënie e dukshme, një marginalizim i temës së burokracisë, ndonëse studimi i forcës rezistuese dhe përshtatëse të burokracisë edhe në kushte të vetëqeverisjes, i mundësive të deformimit burokratik të vetëqeverisjes do të ishte me vlerë të madhe teorike dhe një ndihmë e rëndësishme për tejkalimin e ngecjeve e të vështirësive të zhvillimit të sotëm shoqëror. Dhe do të ishte një përgjigje për euforinë djathtiste dhe etatiste, unitariste që po ofrohet sot me agresivitet si zgjidhje e vetme e problemeve të këtij vendi e të kësaj shoqërie.

II

Ekzistojnë mendime dhe vlerësime të ndryshme të pikëpamjes dhe të teorisë së Marksit për burokracinë e burokratizmin. Nuk janë të rralla reduktimet, minimizimet e edhe injorimet ose nënvlerësimet e saj. Norberto Bobio, për shembull, teorinë e Marksit për burokracinë e redukton në »disa fraza të nxjerra nga veprat e para të Marksit të ri, të cilat ai ua kishte lënë brej-

tësve (minjve) të librit» dhe habitet sesi këto faqe, »padyshim të rrepta dhe aktuale«, mund të ngrihen në shkallë të një teorie »të saktë e të vërtetë« të burokracisë.⁷ Ai e mohon të jetë kjo teori e lidhur dhe e mbështetur në teorinë marksiste të shtetit, sepse një teori e kështillë nuk ekziston. Problemi kryesor i çdo teorie politike është se *kush* (njëri, disa, shumica) dhe *si* sundon, thotë Bobbio. Marksist dhe Lenini ishin të interesuar, në radhë të parë, për subjektin e sundimit dhe jo për mënyrën e sundimit, që është problem i institucioneve. Prandaj, konkludon ai, teoria e tyre e shtetit është jo e plotë, »teori e vërtetë dhe adekuate marksiste e shtetit nuk ekziston«.⁸ Kjo, sipas tij, do të mund të thuhet edhe për teorinë marksiste për burokracinë. R. Nisbeti, duke e përqëndruar kritikën në pikëpamjen e Marksit mbi shuarjen e shtetit, pohon se në konceptin e Marksit për shtetin dhe për burokracinë gërshetohen »mendimi analitik me shpresën mesiane«, se Marksist pak çante kokën për mundësinë që socializmi të ketë probleme të veta me burokracinë, sepse mendonte që posa të shembej kapitalizmi, do të shuheshin shteti dhe tjetërsimi i politikës. Këtu, në këtë konceptin, thotë Nisbeti, duhet të kërkohej arsyeja përse edhe sot, në shtetet dhe në lëvizjet socialiste (marksiste) mbizotëron të thuash, një indiferencë totale për problemet e burokracisë, të centralizimit e të mekanizmit politik, që janë »preokupimi qendror« i mendimit liberal i këtij shekulli.⁹

Por, sado të duken pjesërisht të arsveshme këto vërejtje dhe sado të mund të përmenden edhe mungesa, jo të pakta e të parëndësishme, të këtij koncepti, prapë teoria e Marksit e burokracisë, për nga thellësia e depërtimit në thelbin e këtij fenomeni, për nga të kuptuarit e kushtëzimit, të karakterit e të funksionit shoqëror të burokracisë, të qenies së saj, të implikacioneve shoqërore e politike të burokratizimit të marrëdhënieve shoqërore, të natyrës, të karakterit dhe të cilësive psikologjiko-sociale të qëndrimit, të sjelljes, të mentalitetit e të veprimit burokratik, më në fund për nga fundamentimi jo vetëm shoqëror-politik, por edhe teoriko-njohës e metodologjik, për nga inkuadrimi i saj në një konceptin të përgjithshëm sociologjiko-politikologjik dhe për nga lidhja e saj me teoritë si janë ato të klasës dhe të luftës klasore, të shtetit, të politikës dhe të tjetërsimit të saj në kushte të caktuara etj., është

⁷ N. Bobbio, *A ekziston doktrina marksiste mbi shtetin*, »Marksizam u svetu« 7—8 / 1976, f. 248 dhe 251.

⁸ Po aty.

⁹ R. A. Nisbeth, »The sociological tradition«, London 1971, fq. 139.

teori qendrore në kuadër të koncepcioneve të sotme për këtë fenomen. Dhe do të mund të thuhej se pa këtë teori, e cila ka depërtuar fuqishëm edhe në koncepcionet e tjera, nuk ka shpjegim të kënaqshëm sociologjikopolitik të fenomenit të burokracisë.

Mirëfilli koncepcionin e vet të burokracisë Marks i zhvillon — në formë dhe në sferë bukur abstrakte — në konfrontim me mendimin e Hegelit. Më vonë, në *Luftat klasore* dhe në *Tetëmbëdhjetë brymierin*, në letërkëmbim, në *Luftën civile*, në *Kapital* e në vepra të tjera, ku trajton edhe problemin e burokracisë, pikëpamja e Marksit shfaqet më e formuar dhe e konkretizuar, ndonëse edhe në veprat e para është e thellë dhe inventive.

Në *Kritikën e filozofisë hegeliane të së drejtës*, Marks konfrontohet me pikëpamjet e Hegelit mbi shtetin dhe të drejtën dhe parimit monarkist të Hegelit i kundërvë parimet demokratike e humaniste, sikurse ngrihet edhe kundër vlerësimit që i bën Hegeli burokracisë e funksionit të saj.

Për Hegelin, shoqëria civile ishte fushë e betejës së interesave private, individuale, »e luftës së të gjithëve kundër të gjithëve«, por edhe fushë e ndeshjes së interesave private me »punët e veçanta shoqërore« dhe e ndeshjes së këtyre të dyjave me interesin e përgjithshëm, të mishëruar në shtetin. Shteti shpreh interesin e përgjithshëm, ai përbën »të përgjithshmen që ekziston në vetvete dhe për vete«, kurse për interesat e veçanta përkujdesen *korporatat* e komuneve, të zejeve, të rendeve. Unifikimin e këtyre sferave, realizimin e interesit të përgjithshëm e bën pushteti qeveritar, bashkë me pushtetin gjyqësor e policor, të cilët kanë lidhje më të drejtpërdrejtë me të veçantën, me shoqërinë civile.¹⁰

Marks i dialekticien pëlqen përcaktimin e shoqërisë civile nga Hegeli si një *bellum omnium contra omnes* dhe mbi të gjitha, thekson si esencial faktin që »Hegeli nisat nga ndarja midis „shtetit“ dhe „shoqërisë civile“, midis „interesave të veçanta“ dhe „së përgjithshmes që ekziston në vetvete e për vete“ dhe, në të vërtetë, burokracia mbështetet në këtë ndarje«.¹¹ Duke e lidhur fenomenin e burokracisë »me karakterin themelor të epokës borgjeze (qytetare) domethënë me kundërthënien në mes të përgjithshmes abstrakte të politikës dhe të particularizmit social të shoqërisë, që reflektohet me deomos në sferën e politikës« dhe duke e parë burokracinë »si përcjellëse të domosdoshme ose si fenomen të domosdoshëm përcjellës të shtetit „politik“ reprezentativ, si përfaqësuese jo të të përgjithshmes së vërtetë, por iluzore,

¹⁰ K. Marks, *Vepra e cituar*, f. 91.

¹¹ *E njëjta vepër*, f. 92.

të pseudo të përgjithshmes»,¹² Marksii konkludon se »Hegeli nuk e ka zbuluar natyrën e pushtetit qeveritar« dhe se »ajo që thotë Hegeli për pushtetin qeveritar nuk meriton të quhet analizë filozofike.¹³ Hegeli »nuk e sheh fare përmbajtjen e burokracisë«, thotë Marksii, ai jep vetëm disa përkufizime të përgjithshme të organizimit »formal« të saj, kurse, në të vërtetë — »burokracia nuk është veçse »formalizmi« i një përmbajtjeje që qëndron jashtë vetë asaj«¹⁴ (Nënvizimi im — F. A.)

Duke vazhduar depërtimin në thelb të fenomenit të burokracisë, në konfrontim me Hegelin, në suaza që i kishte shtruar ai dhe thuajse me terme të tij, po në atë nivel abstraktësie, por duke i tejkaluar këto suaza e njëanësi, Marksii, me shprehje të fuqishme e me stil të mprehtë, vazhdon: »Korporatat janë materializmi i burokracisë dhe burokracia është spiritualizmi i korporatave... Po ajo frymë që në shoqëri krijon korporatën, në shtet krijon burokracinë...«¹⁵

Disa herë e thekson Marksii se burokracia është formalizmi shtetror«, »shteti si formalizëm«. Burokracia, thotë ai, »duhet ta mbrojë përgjithësinë imagjinare të interesit të veçantë, frymën korporative, për të shpëtuar veçantinë imagjinare të interesit të përgjithshëm, frymën e vet... Fryma e burokracisë është kryekëput frymë e jezuitizmit, fryma e teologjisë. Burokratët janë jezuitët e shtetit, teologët e tij«.¹⁶ Është karakteristikë e burokracisë të ngatërrojë formën dhe përmbajtjen, realen dhe formalen, t'i shndërrojë ato njërën në tjetrën, si dhe të shikojë veten si qëllim të fundit të shtetit, sikur shteti të ishte për burokracinë. Duke i shndërruar qëllimet e veta »formale« në përmbajtje të vetën, ajo bie në konflikt me qëllimet reale«. Detyrat shtetërore shndërrohen në detyra burokratike, kurse detyrat burokratike në detyra shtetërore«.¹⁷

Me mprehtësi e karakterizim mjeshtëror, sikur të fliste sot e për të sotmen, Marksii përcakton natyrën, karakterin e karakteristikat sociale-psikologjike të burokracisë. »Fryma e përgjithshme e burokracisë — shkruan Marksii — është sekreti, misteri«. Këtë sekret e ruan ajo brenda vetës, në saje të hierarkisë, kurse ndaj të tjerëve në saje të mbylljes korporative të saj. »Prandaj fryma e hapur e shtetit, si edhe mendimi shtetëror i duket burokracisë si tradhti kundrejt sekretit të saj. Prandaj autoriteti është parimi i dijes së saj kurse hyj-

¹² Adolf Bibiq, *Marksizmi, politika, shteti*, »Marksizam u svetu« 778 / 1976, f. VIII—IX.

¹³ K. Marks, *Vepra e cituar*, f. 86, 90.

¹⁴ *E njëjta vepër*, f. 92.

¹⁵ *E njëjta vepër*, 92.

¹⁶ *E njëjta vepër*, f. 93, 94.

¹⁷ Po aty.

nizimi i autoritetit është mënyra e saj e të menduarit. Por në gjirin e saj spiritualizmi bëhet materializëm i trashë, materializëm i bindjes së verbër, i besimit në autoritetin, mekanizëm i veprimeve formale të fiksuara, i parimeve, i pikëpamjeve e i traditave të gatshme. Sa për burokratin e veçantë, qëllimi shtetëror bëhet qëllim i tij privat, *rendje pas posteve pas karrierës*... Shteti ekziston vetëm në trajtën e forcave burokratike të ndryshme, të lidhura midis tyre nëpërmjet subordinimit dhe bindjes së verbër.¹⁸ Burokracia do të jetë veprimtare, do të vërë dorën e vet në çdo gjë, të fusë hundën gjithkund, do të shohë botën si një objekt të veprimtarisë së saj.

Edhe Hegeli, sikurse Veberi më vonë, flet për ndarjen e punës, për aftësimin për punë në administratë dhe dëshmimin e kësaj aftësie me shkollim e provime, për veprimtaritë shtetërore si mision jetësor të funksionarëve dhe, prandaj, për nevojën që të marrin rrogë për këto punë. Sipas Hegelit, natyrisht, i takon monarkut e drejta e zgjedhjes së individëve për detyra shtetërore. Ai kishte iluzionin se shteti dhe shtetasit janë të mbrojtur nga shpërdorimet e burokracisë, në saje të hierarkisë, domethënë të strukturës hierarkike të burokracisë, të përgjegjësisë që kanë funksionarët ndaj lart, ndaj instancave më të larta dhe për shkak të kompetencave të komunave e korporatave. Kishte Hegeli gjithashtu iluzionin se »humanizmi« i burokracisë qëndron në »kulturën morale dhe intelektuale« të saj. Sepse, Hegeli, në racionalizimet e burokracisë e të funksionit të saj, mendonte se funksionarët shtetëror formojnë »pjesën kryesore përbërëse të *rendit të mesëm* ku janë përqëndruar mendja e zhvilluar dhe vetëdija juridike«, »kultura më e shquar«, cilësi këto të cilat bëjnë që »paanësia, ligëshmëria dhe qëndrimi dashamirës të bëhen zakon«.¹⁹ Por Marksi nuk ua vë veshin ose i përqesh këto përcaktime, i quan të padenja të konsiderohen analizë filozofike, mendon se shumë prej tyre »mund të figurojnë tekstualisht në kodin civil prusian« dhe përfundon se »Hegeli na jep një përshkrim empirik, i cili i përgjigjet pjesërisht realitetit, ndërsa pjesërisht mendimit që ka vetë burokracia për qenien e vet«.²⁰

Marksi ironizon, përqesh, shpotit »identitetet« e shtetit dhe të shoqërisë civile, që i gjen Hegeli, racionalizimin e burokracisë që e bën ai. Hegeli, p.sh., mendonte se identiteti i shtetit dhe i shoqërisë civile qëndron në përcaktimin e përzier të administratorëve, që është pjesërisht zgjedhje e tyre e pjesërisht emërim,

¹⁸ K. Marks, *Vepra e cituar*, f. 95.

¹⁹ E njëjta vepër, f. 90.

²⁰ E njëjta vepër, f. 92.

aprovim nga lart. Por Marksi thotë se kjo mënyrë e përcaktimit të administratorëve, të funksionarëve, jo vetëm nuk e zgjidh, por e dëshmon kundërtinë e pronës private e të interesave të veçanta, nga një anë dhe të shtetit ose të pseudo të përgjithshmes, nga ana tjetër. Hegeli përmendte që shteti, nëpërmjet të »të deleguarve«, d.m.th., administratës, policisë, gjyqit, futet brenda shoqërisë për të mbrojtur ligjin, interesin e përgjithshëm. Por edhe kjo dëshmon, thotë Marksi, se shteti ekziston dhe vepron përkundër shoqërisë civile, jashtë saj dhe se administrata, policia, gjyqet janë jo organe të shoqërisë, nëpërmjet të të cilave do të mbronte ajo interesat e veta të përgjithshme, por organe shtetërore, përkundër shoqërisë civile.

Marks i përqesh edhe *identitetin e dytë* të shtetit dhe të shoqërisë civile, të cilin Hegeli e shihte në mundësinë që secili qytetar të bëhet funksionar, pjesëtar i strukturës burokratike. Për Marks i jo vetëm që kjo mundësi është formale, por ajo nuk e heq dallimin e këtyre sferave. »Fakti që cilido ka mundësi të fitojë të drejtën e një sfere tjetër provon vetëm se sfera e tij nuk është realitet i kësaj të drejte«. Provimet si kusht për t'u inkuadruar ose për t'u avancuar në strukturën burokratike Marks i tallë duke i quajtur si »pagëzim burokratik i dijes«, »vërtetim zyrtar i shndërrimit të dijes profane në dije të shenjtë« etj.

Veçanërisht energjikisht ngrihet Marksi kundër pohimit të Hegelit se qytetarët janë të mbrojtur nga shpërdorimet burokratike, në sajë të hierarkisë, të përgjegjësisë së më të ultëve ndaj më të lartëve: »Sikur hierarkia të mos ishte *shpërdorimi kryesor* — ironizon Marksi — dhe sikur disa mëkate personale të nëpunësve të mund të krahasoheshin me ato mëkate të tyre që rrjedhin *medoemos* nga kjo hierarki«. ²¹

Marks i e quan gjë të bukur faktin që Hegeli, kulturën morale dhe intelektuale të nëpunësve ia kundërvë »karakterit mekanik të dijes e të punës burokratike«. Por është kundër iluzioneve të Hegelit se kjo kulturë do ta humanizojë atë dhe do ta bëjë të jetë i paanshëm, të respektojë ligjin, të jetë dashamirë etj. Përkundrazi, thotë Marksi, »detyra« e burokratit përbën raportin e tij »substancial« dhe »bukën« e tij, ajo përbën frymën reale të burokratit dhe do të zotërojë mbi »kulturën« e tij morale e intelektuale. ²³ Natyrisht, Marksi e vlerëson lart një formulim të mëvonshëm të Hegelit, me të cilin fryma e vërtetë e burokracisë paraqitet si »rutinë administrative« dhe si »horizont i një sfere të kufizuar«.

²¹ K. Marks, *E njëjta vepër*, f. 100.

²² E njëjta vepër, 103.

²³ E njëjta vepër, f. 104.

²⁴ E njëjta vepër, f. 104.

Përkundër »identiteteve« të shtetit e të shoqërisë civile, të të përgjithshmes e të veçantës të Hegelit, në burokraci, sipas Marksit, identiteti i interesit shtetëror dhe i interesave të veçanta shprehet »në një formë të tillë që *interesi shtetëror* bëhet qëllim privat *i veçantë*. . «. Përkundrazi, burokracia mund të zhduket, mendon Marksi«, vetëm po që se interesi i përgjithshëm bëhet interes *i veçantë në realitet* dhe jo vetëm në mendim, në *abstraksion* — si te Hegeli. — Kjo, nga ana e vet, është e mundshme vetëm në qoftë se interesi *i veçantë* bëhet me të vërtetë i *përgjithshëm*«. ²⁴

Në *Dorëshkrimet ekonomiko-filozofike, Çështjen çifute, Ideologjinë gjermane* dhe në veprat e tjera të para Marksi e zhvillon dhe e thellon kritikën e shtetit dhe të politikës, argumenton tjetërsimin e tyre dhe, në këtë mënyrë, zgjeron dhe thellon konceptimin e tij të burokracisë, të qenies dhe të funksionit të saj shoqëror, të premisave dhe konsekuencave shoqërore të saj.

Në veprat e Marksit pas vitit 1848, në *Luftat klasore* dhe në *Tetëmbëdhjetë brymerin e Lui Bonapartës*, për shembull, kur burokracia analizohet në trajta historikisht më konkrete, në bazë të analizave të begatshme sociologjiko-politikologjike të strukturës shoqërore-klasore të shoqërisë franceze e të transformimeve të saj dhe në kuadër të një teorie të formuar për shtetin dhe luftërat klasore, përsëri i gjejmë mendimet mbi kontradiktën e shtetit e të shoqërisë, mbi alienimin politik etj., si faktorë që përcaktojnë qenien dhe funksionin e burokracisë si dhe vlerësimin e theksuar negativ të saj. Në *Tetëmbëdhjetë brymerin* Marksi analizon burokracinë në formën më të shquar të pushtetit ekzekutiv, shqyrton dimensionet e saj, zgjerimin e ndërhyrjes shtetërore, parazitizmin e burokracisë, bllokimin e shoqërisë civile e të opinionit publik nga burokracia, karakterin klasor të saj, interesat ekonomike dhe politike të borgjezisë për burokracinë. Marksi e lidh zhvillimin e burokracisë me ndarjen e punës dhe kompleksësinë e jetës shoqërore, kurse thelbin e këtij fenomeni e sheh, si edhe në veprat e para, në shpëputjen e interesave të përbashkëta dhe konstituimin e tyre të veçantë, si interes i përgjithshëm, përkundër interesave të tjera të veçanta. Analizohen edhe kushtet e pavarësisimit dhe të fuqizimit të jashtëzakonshëm të burokracisë dhe karakterizohet ajo si parazitore dhe si klasë artificiale.

Në Francën e mezit të shekullit të kaluar, pushteti ekzekutiv, thotë Marksi, »me organizimin e tij kolosal burokratik dhe ushtarak«, — »me organe të ndërtuara sipas parimit të ndarjes sistematike dhe hierarkike të

²⁴ E njëjta vepër, f. 96.

punës», — me makinën e tij shtetërore shumë të ndërlikuar dhe artificiale, me ushtrinë e nëpunësve prej një gjysmë milioni... ky organizëm — parazit i tmerrshëm... pështjell si një rrjetë tërë trupin e shoqërisë franceze dhe ia mbyll të gjitha porët...».²⁵ Ky pushtet ekzekutiv mban në varësi një masë interesash dhe personash, »mbështjell, kontrollon, drejton mbikëqyr dhe mban nën tutelë shoqërinë civile«. Këtij shtetëroqizimi të pushtetit ekzekutiv, të shtetit e të burokracisë i përgjigjet — thotë Marksi, — »gjendja e varësisë së pafuqishme, shthuarja e mungesa e formës së organizimit të vërtetë shoqëror«, mungesa e mundësisë »së shoqërisë civile dhe e opinionit publik të krijojnë organet e tyre të pavarura nga pushteti qeveritar».²⁶ Ndonëse kjo ide e »organizimit të vërtetë shoqëror«, e shoqërisë civile, e opinionit publik dhe e organeve të tyre, përkundër pushtetit shtetëror dhe burokracisë këtu, është dhënë, të thuash, në formë elementare, që të zhvillohet më tej në Luftën civile në Francë etj., na duket e rëndësishme jo vetëm pse dëshmon se Marksi vazhdimisht e sheh burokracinë si rezultat të përçarjes së shtetit e të shoqërisë civile, por edhe pse Marksi i kundërvën shtetit e burokracisë jo çorganizimin e mungesën e formës së organizimit, por organizimin e vërtetë shoqëror, aktivitetin e vërtetë të shoqërisë civile e të opinionit publik. Marksi thekson interesat ekonomike të borgjezisë për forcimin e pushtetit shtetëror, por edhe interesat politike të saj, prej të cilave Marksi përmend nevojën e borgjezisë që të shtojë shtypjen, »të bëjë luftë të vazhdueshme kundër opinionit publik« si dhe të sakatosë dhe të paralizojë organet e pavarura të lëvizjes shoqërore».²⁷

Marksi e lidh rritjen e aparatit shtetëror dhe të burokracisë me zhvillimin e ndarjes së punës, kurse bazën dhe thelbin e tyre e sheh në shkëputjen e interesave të përbashkëta si gjëja të përgjithshme dhe kundërvënien e tyre ndaj interesave të individuale e të veçanta. »Ndarrja e punës brenda shoqërisë borgjeze krijonte grupe të reja interesash — shkruan Marksi — dhe, pra, edhe objekte të reja të administrimit të shtetit. Çdo interes i përbashkët shkëputej menjëherë nga shoqëria, vihej përballë saj si interes i përgjithshëm, më i lartë, shkëputej nga sfera e veprimtarisë individuale të anëtarëve të shoqërisë dhe bëhej objekt i veprimtarisë së qeverisë».²⁸ Marksi thekson edhe faktin që, varësisht nga raportet shoqërore-klasore e politike, ndryshon pozita dhe fu-

²⁵ K. Marks — F. Engels, *Vepra të zgjedhura*, I, Tiranë 1980, fq. 342.

²⁶ K. Marks, *Vepra të zgjedhura*, I, f. 292.

²⁷ Po aty.

²⁸ K. Marks, *Vepra të zgjedhura*, I, 343.

qia e burokracisë. Gjatë kohës së Napoleonit, burokracia ishte vetëm një mjet për të përgatitur sundimin e borgjezisë, kurse gjatë restaurimit, përkundër përpjekjeve që të bëhet fuqi e pavarur, burokracia ishte vegël e klasës sunduese. Por, në kushte të një raporti forcash si ishte gjatë Banapartit të Dytë, pushteti shtetëror forcohet dhe pavarësohet aq sa dominon mbi shoqërinë civile. Por, ky pushtet shtetëror, thotë Marksi, nuk qëndron në erë, ai ka një bazë klasore dhe këtë bazë, në Francën e asaj kohe, e përbënte fshatarësia e vogël, parcelare. Dhe, në kushte e raporte të këtilla, mund të ndodhë që edhe një avanturier si Napoleoni i Dytë, një sharlatan që mban emrin e Napoleonit vetëm pse ligji në fuqi ndalon kërkimin e atësisë, thotë Marksi, pas një vagabondazhi prej 20 vjetësh dhe pas një vargu avanturash të fëlliqura, të gjendet në krye të Francës, si perandor i saj!

Edhe pse u ngrit me përkrahjen e fshatarsisë parcelare, Lui Bonaparti me aparatit të tij burokratik i solloi asaj vetëm ngarkesa të reja. »Përveç borxhit hipotekar, me të cilin kapitali ngarkon parcelen, mbi të rëndon edhe *tatimi*. Tatimi është burimi i jetës për burokracinë... Qeveri e fortë dhe tatim i lartë janë koncepte identike«.²⁹ Burokracia, për Marks, është një klasë artificiale, pjesëtarët e saj kapen pas nëpunësive sipas një »lëmoshe të ndershme«, për ta ruajtja e regjimit është çështje e sigurimit të ekzistencës dhe, regjimi që nuk ka mbështetje, e mban këtë klasë me rroga të mira, me privilegje e sinekura.

Nuk përjashton Marksi mundësinë që burokracia të kryejë edhe punë me interes të përbashkët shoqëror, por theksin e vë në anët negative të saj. Në artikullin »Sundimi britanik në Indi« Marksi shkruante se në Azi, që nga lashtësia, ekzistonin tri degë administrimi: »Administrata e financave, ose e grabitjes së popullit të vet, administrata ushtarake, ose e grabitjes së popujve të tjerë dhe, më në fund, administrata e punëve botore«.³⁰ Kjo e fundit kujdesej për çështje si ujitjet, rrugët e interesat të tjera të përbashkëta.

Shtetit dhe burokracisë së fuqizuar Marksi, në *Luftën civile në Francë*, veprën në të cilën më së shumti e trajtoi idenë e vetëqeverimit, ia kundërvë Komunën. Komuna përbëhet nga këshilltarë bashkiakë, të zgjedhur me votim të përgjithshëm. Këta, që janë kryesisht punëtorë, janë përgjegjës dhe mund të shkarkohen në çdo kohë. Komuna ishte jo një parlament, por një forum punë, legjislativ dhe ekzekutiv. Policia zhveshet nga fun-

²⁹ K. Marks, *Vepra të zgjedhura* I, 348.

³⁰ *E njëjta vepër*, 357.

ksionet politike dhe bëhet organ përgjegjës i komunës. Shërbimet publike, që nga anëtarët e komunës e poshtë kryhen për një pagë të barabartë me atë të punëtorit — Hiqen të gjithë funksionarët e lartë dhe privilegjet e tyre. Hiqet ushtria e përhershme, kisha shpronësohet dhe ndahet shteti. Funksionarët gjyqësorë humbën »pavarësinë fiktive« që ishte maskë për të mbuluar »servilizmin e tyre të ulët përpara të gjitha qeverive«. Sikur ky rend të ishte vendosur në Paris dhe në qendrat e tjera, thotë Marksi, atëherë »qeveria e vjetër e centralizuar do t'ia kishte lëshuar vendin vetëqeverisjes së prodhuesve...«³¹ Delegatët në komunë duhej t'u përmbaheshin instruksioneve, qëndrimeve të atyre që i zgjedhin (mandati imperativ).

Në këtë mënyrë, thotë Marksi, nuk do të thyhej uniteti i kombit, por do të realizohej uniteti i vërtetë, duke u shkatërruar pushteti shtetëror që në mënyrë të rreme e simbolizonte këtë unitet, por që në fakt pavarësohej nga kombi dhe vihej mbi të. Pra, komuna donte të heqte »organet thjesht shtypëse« të shtetit të vjetër, kurse »funksionet e rregullta« t'u jepeshin »shërbëtorëve përgjegjës të shoqërisë«.

Komuna, forma politike e çlirimit ekonomik të punës, do t'ia kthente shoqërisë, shkruan Marksi, »të gjitha ato forca që deri në këtë kohë i kishin qenë thithur nga ky mullë parazit, nga »shteti«, që ushqeje në kurriz të shoqërisë dhe pengonte lëvizjen e saj të lirë«.³²

Shihet qartë se Marksi, larg utopizmit që i atribuohet, lidhur me shuarjen e shtetit e të burokracisë, kërkon të hiqet pseudo e përgjithshmja, simboli i rremë i unitetit, tjetërsimi i punëve drejtuese, në mënyrë që shoqërisë t'i kthehen forcat e saja, interesi i përgjithshëm të jetë vërtet, i përgjithshëm, funksioni shoqëror vërtet shoqëror. Pra, jo të shuhen funksionet e domoshme, të përgjithshme e të përbashkëta, edhe funksionet drejtuese, koordinuese etj., por të shuhen funksionet e tepërta, funksionet shtypëse si dhe privilegjet e atyre që i kryejnë këto funksione, t'i kthehen këto funksione shoqërisë, që të mund të kryhen nga organe vërtetë shoqërore, të zgjedhura nga shoqëria, e përgjegjëse ndaj saj. S'është Marksi kundër punës së »burosë«, por kundër burokracisë, kundër shtresës dhe funksionit burokratik të tjetërsuar e të privilegjuar dhe të implikacioneve shoqërore, politike, kulturele, psikologjike etj. të këtij tjetërsimi dhe privilegjimi.

³¹ K. Marks, *Vepra të zgjedhura*, I, 545.

³² *E njëjta vepër*, f. 547.

III

Maks Veberi, njëri ndër mendimtarët më të shquar të shkencave shoqërore të të gjitha kohërave, renesanca e mendimit të të cilit, pak në mënyrë euforike, u proklamua më 1964, në njëqindvjetorin e lindjes së tij, nga Parsonsi e shkolla e Harvardit, një ndër përfaqësuesit kryesorë të të ashtuquajturit drejtim borgjez në sociologji, personi që konsiderohet themelues ose bashkëthemelues i disiplinave të tëra të veçanta sociologjike si janë sociologjia e religjionit ose edhe sociologjia politike, »më i madhi nga të gjithë sociologët jomarksistë të marrëdhënieve politike«, si shkruan Jerzhi Vjatër, sociologu që »konstrukttoi një sistem teorik, vërtet në shumë pika kryesore të papërcaktuar deri në fund, por që më gjerësinë e horizontit, me origjinalitetin e pikëpamjeve, me gjithëanëshmërinë e analizës dhe, para së gjithash, me precizitetin rigoroz të mendimit dhe të argumentimit, ia kaloi çdogjijeje që u krijua në Gjermani, që nga koha e Marksit, në kuadër të kësaj fushe të shkencave shoqërore«, studioi intensivisht edhe burokracinë.

Për vendin e rëndësishëm që zë koncepcioni i Veberit për burokracionë në kuadër të sistemit të përgjithshëm sociologjik të tij dëshmojnë sociologë të shumtë, studiues të veprës së tij. »Nga të gjitha elementet konceptuale të teorisë së Veberit mbi pushtetin, ai për të cilin është më i famshëm është burokracia«,³⁴ shkruan Nisbeti, kurse Mihajlo Gjuriqi, në parathënien e vëllimit krestomatik për Veberin shkruan se që në veprat e tij të para »intonohet qartë njëra ndër temat qendrore të Veberit, tema për të cilën njihet më së shumti edhe në qarqet shkencore dhe jashtë tyre, dhe për të cilën mendohet në radhë të parë kur është fjala për pikëpamjen sociologjike të tij — problemi i burokracisë«. ³⁵

Vlerësohet shumë lart, nganjëhere edhe tejçmohet, kontributi i Veberit në studimin e burokracisë. Për N. Bobion, teoria e Veberit për burokracinë është »një veper vigane, deri më sot, në shumë pikëpamje, e patejkaluar«, e Nisbeti shkruan: »Analiza e burokracisë e Veberit, duke përfshirë edhe rolin e saj në sferat joqeveritare të shoqërisë e të kulturës, nuk është vetëm pikënisje e studimeve të sotme; ajo përbën, me përjashtime të rralla, pikërisht shumën (tërësinë) e këtyre studimeve. Asnjëri nuk i shtoi ende teorisë (fjala vizon do të ishte më e përshtatshme) së Veberit për burokracionë asnjë element, që të mos gjendet implicite në shkrimet e tij për këtë temë«. ³⁶

³³ Jerzy Wiatr, *Teoritë themelore të sociologjisë jomarksiste të marrëdh. politike*, »Marksizam u Svetu« 9/1977, 53.

³⁴ R. A. Nisbet, *The sociological tradition*, Londër 1971, f. 145.

³⁵ Mihajlo Gjuriqi, *Sociologija Maksa Vebera*, Zagreb 1964, 17.

³⁶ R. A. Nisbet, *Vepra e përmendur*, f. 142.

Por, cila është kjo teori grandioze, çka e përbën, çka e shquan dhe çka e karakterizon atë?

Në studimet e tij sociologjiko-politike Veberi, duke i parë raportet shoqërore e ndërnjerëzore, kryesisht si raporte sundimi e varësie, eprorë-deprorë, kujdes të veçantë u kushton kategorive të fuqisë e të pushtetit. Por, derisa fuqia, e cila definohet si gjasë që dikush të imponojë vullnetin vetjak, përkundër rezistencave eventuale, është një koncept »amorf«, pushtetin Veberi e definon si »gjasa që persona të caktuar t'i nënshtrohen urdhrorit me përmbajtje të caktuar«.³⁷ Pushteti realizohet në bazë urdhrash e dëgjësash dhe përbën preokupimin kryesor sociologjiko-politik të Veberit.

Në këtë kuadër për Veberin thelbësore është çështja e legjitimitetit — një koncept shumë aktual e i rëndësishëm edhe në studimet sociologjiko-politike të sotme — të pushtetit, çështja se me ç'të drejtë, në bazë të çkahit disa sundojnë, urdhërojnë, kanë pushtet dhe përse, për ç'arsye të tjerët dëgjojnë, nënshtrohen, u përmbahen urdhrave, ligjeve, vendimeve.

Duke studiuar fenomenin e legjitimitetit të pushtetit, edhe pse me të drejtë potencon forcën, dhunën, detyrimin dhe — veçanërisht kur është fjala për grupet politike, për shtetin në radhë të parë — kërcënimi me përdorim të dhunës ose përdorimi i saj është mjet specifik i tyre, ultima ratio e tyre, madje aq sa grupet politike definohen, mendon ai, jo aq për nga qëllimi dhe fusha e veprimit, por nga kjo specifikë e përdorimit të dhunës, prapë, mendon Veberi, dhuna s'është i vetmi mjet i pushtetit. Duhet të egzistojnë momente të tjera, vlera, besime etj., të cilat përbëjnë bazën e legjitimitetit të pushtetit.

Veberi dallon tri baza të legjitimitetit ose tri *tipe të pushtetit*, pushtetin tradicional, harizmatik dhe pushtetin racional. Pushteti *tradicional* është tipi i pushtetit që bazohet në traditën, në bindjen e shtesave se pushteti dhe institucionet ekzistuese janë të shenjta, në besimin e tyre se pushteti, e drejta e sundimit është legjitime, sepse — kështu ka qenë gjithmonë. Pushteti *harizmatik* mbështetet në bindjen se sundimtari ka cilësi, aftësi, talent të jashtëzakonshëm. Më në fund pushteti *racional*, karakteristike dhe rezultat i botës perëndimore, studimit të të cilit Veberi i kushton kujdesin kryesor, është forma më e zhvilluar, racionale e pushtetit. Pushteti racional është sundim i ligjit apersonal, sundim me anë dhe në bazë të ligjit. Ligji është i përgjithshëm, i njëjtë për të gjithë dhe nënshtetasit, personalisht

³⁷ M. Veber, *Ekonomia dhe shoqëria* (serbokroatisht), Beograd 1976, I. f. 37.

të lirë, i nënshtrohen ligjit dhe jo personit që e zbaton atë. Natyrisht, tipet e pushtetit janë, sipas konceptcionit metodologjik Veberian, tipe ideale, që do të thotë konstrukcione abstrakte analitike, të cilat ndihmojnë të kuptohet realiteti politik. Në format konkrete të pushtetit nuk gjejmë pushtet që të përputhej plotësisht me tipet e përmendura të pushtetit, secila formë e pushtetit është një përzierje, kombinim i tipeve të përmendura me predominim më të madh ose më të vogël të ndonjërit prej tyre.

Tipi racional i pushtetit është pushtet i burokracisë. Veberi i kushton shumë kujdes organizimit dhe funksionimit të kësaj organizate, racionalitetit të saj. Burokracia është një sistem, një organizatë me ndarje sistematike të punëve, në kuadër të së cilës punët kryhen pandërprerë, sipas rregullave të përcaktuara. Parimi i *kompetencës* është një ndër parimet themelore të kësaj strukture. Secila gjymtyrë e kësaj organizate, secili zyrtar, ofiçar, vepron në bazë të autorizimeve, të *kompetencës*, e cila përfshin »sferën e obligimeve për kryerjen e funksioneve«, të përcaktuara në bazë të ndarjes precize të punës dhe mjetet »rigorozisht të përcaktuara« të dhunës eventuale si dhe kushtet e aplikimit të tyre. Parimi i *kierarkisë* është po kështu thelbësor për organizatën burokratike. Kjo do të thotë se kjo organizatë është e strukturuar hierarkisht, me poste të larta e të ulëta, me raporte urdhëruese e varësie, por edhe me sistemin e kontrollit e të mbikëqyrjes nga lart dhe me mundësinë e apelit e të ankesës nga poshtë, do të thoshin Veberi. Ofiqarët, zyrtarët, nëpunësit mund të kenë pushtet e të urdhërojnë vetëm si pjesëtarë të kësaj organizate hierarkike, nga kuadri i saj. Në organizatën burokratike *punët e shërbimit kryhen me akte*, dokumente të shkruara. Kryerja e detyrave bëhet sipas rregullave të qëndrueshme e detaje. Marrëdhëniet brenda organizatës janë raporte zyrtare, të posteve, të rangjeve, raporte apersonale. *Objektiviteti* është karakteristikë e punës së burokracisë, sepse në organizatën burokratike puna kryhet sipas »rregullave racionale«, të përgjithshme e të njëjta për të gjithë, burokracia punon si në iratet studio (pa urrejtje dhe anim), pra pavarësisht nga momentet si janë simpatia, antipatia, mëshira, animi etj. Në organizatën racionale parimisht ekziston »ndarja e plotë« e aparatit administrativ nga mjetet e drejtimit e të furnizimit. Zyrtarët, nëpunësit nuk janë pronarë të mjeteve me të cilat punojnë, prona zyrtare dhe private janë të ndara. Po kështu posti që zë nëpunësi, vendi i tij në organizatën burokratike, nuk është pronë, monopol i tij, nuk mund të përvetësohet as të trashëgohet. Më në fund, burokracinë e karakterizon edhe sekreti zyrtar dhe ruajtja e tij. »Sekreti zyrtar« është zbulim specifik

i burokracisë, thotë Veberi dhe »ajo nuk mbron asgjë me aq fanatizëm sa e mbron këtë qëndrim«. Burokracia e përjashton publikun, opinionin dhe »interesi i fuqisë së burokracisë« vepron shumë më tepër se interesat objektive, për ruajtjen e sekretit zyrtar.³⁸

Pra, sipas Veberit, pushteti burokratik është »sundim i apersonalitetit formalist«, nëpunësi ideal e kryen detyrën pa urrejtje e pasion, por edhe pa dashuri e entuziazëm, vetëm në bazë të detyrës, njëlloj për secilin, pavarësisht nga personi dhe interesat e tij.

Pushteti racional realizohet nëpërmjet të aparatit administrativ burokratik. Ky aparat përbëhet nga nëpunës, zyrtarë që emërohen në bazë të kualifikimeve profesionale, të cilat dëshmojnë me diplomë e verifikohen me provime. Këtë moment të caktimit të nëpunësve sipas kualifikimit profesional Veberi e konsideron si një element të rëndësishëm konstitutiv të aparatit burokratik. Këta nëpunës e ofiqarë, që personalisht janë të lirë, por u nënshtrohen »vetëm detyrave objektive zyrtare« emërohen në detyrë e nuk zgjidhen. Veberi mendon se në tipin e pastër të organizatës burokratike emërimi bëhet nga instanca më të larta, kurse aty ku bëhet zgjedhja e ofiqarëve, raporti s'është burokratik i pastër. Ai përmend edhe rastet — shumë të shpeshta në ditët tona — kur emërimi faktik i titullarëve fshehet me një zgjedhje formale. »Detyra« e nëpunësit, e ofiqarit shikohet jo si burim rente, as si këmbim shërbimesh. Përkundrazi, hyrja në detyrë shikohet si një »marrje specifike e obligimit për lojalitet ndaj shërbimit, me sigurimin e ekzistencës si kundërvlerë«. Lojalitet jo ndaj ndonjë personi, si vazali, shegërti etj., por ndaj *qëllimit*, i cili zbulohet ideologjikisht (shteti, bashkësia, partia, vlerat kulturore etj.). Për punën e bërë nëpunësit marrin rroga të përcaktuara në para, të përcjella të shumten me pensione, e të tjera. Veberi ndriçon përparësitë e sistemit të rrogave në para dhe varësinë e madhe të nëpunësve dhe të ofiqarëve nga organizata burokratike pikërisht për shkak të kësaj mënyre të pagesës. Lartësia e rrogës varet nga »rangu në sistemin hierarkik« e edhe nga »përgjegjësia që e kërkon pozita e caktuar«. Për nëpunësin »detyra« është profesion i vetëm ose kryesor. Në përputhje me sistemin hierarkik të organizatës burokratike, nëpunësit janë të drejtuar kah »karriera«, d.m.th., synojnë »ngritjen në shërbim prej posteve më të ulëta, më të parëndësishme e më pak të paguara, kah më të lartat«. Natyrisht, thotë Veberi, nëpunësit mesatarë përpiqen që sa më mekanikisht të përcaktohen kushtet e për-

³⁸ M. Veber, *Vepra e cituar*, II, f. 87, 88.

parimit, së paku në klasët e rrogave, sipas viteve të shërbimit ose ngjashëm. Në punën e tyre nëpunësit i nënshtrohen disiplinës zyrtare dhe kontrollit nga lart.³⁹

Nëpunësi modern përpiqet t'i sigurojë vetes dhe shtresës së tij një respekt të veçantë. Këtë ia mundësojnë »dispozitat mbi rangun«, thotë Veberi dhe, kur është fjala për nëpunësin politik — »dispozitat penale-juridike« kundër »fyerjes së nëpunësit«, kundër »qëndrimit përbuzës ndaj shtetit«,⁴⁰ etj.

Duke përcaktuar natyrën e burokracisë dhe interesat e saja, të paraqitura kryesisht si interesa të përgjithshme, të maskuara si të tilla, Veberi shkruan se ylli kryesor prijës i sjelljes së ofiqarëve është — *raison d'Etat*, interesit shtetëror, si do të mund të thuhej. Por, »me kanonizimin e kësaj ideje abstrakte dhe »objektive« janë të lidhura pandaras instinktet e pagabueshme të burokracisë për kushtet e ruajtjes së fuqisë së saj në shtetin e vet«.⁴¹

Konceptacionin e Veberit për burokracinë fuqishëm e karakterizon mendimi mbi efikasitetin dhe racionalitetin e saj, mendim që është ndoshta tipari më dallues i këtij koncepti. Administrata burokratike është, nga aspekti teknik, ajo formë e pushtetit, »e cila mund të mbërrijë efikasitetin më të madh dhe që, në këtë kuptim, formalisht është më *rationale*. Ajo s'ka të barabartë për nga *preciziteti, qëndrueshmëria*, disiplina, rigoziteti dhe saktësia, për nga mundësia e kalkulimit të rezultateve...; ajo formalisht mund të përdoret për të gjitha detyrat«.⁴² Veberi thekson superioritetin teknik të organizatës burokratike. Aparati burokratik plotësisht i zhvilluar qëndron ndaj formave të tjera të organizimit si qëndron makina ndaj formave të tjera jomekaniqe të prodhimit«. Si kualitete të kësaj organizate burokratike Veberi përmend precizitetin e punëve, shpejtësinë, njëtrajtësinë, kontinuitetin, diskrecionin, unitetin, zvogëlimin e konflikteve, kursimet në shpenzime materiale dhe personale etj.⁴³ Superioritetin e organizatës burokratike Veberi e sheh në strukturën dhe në mënyrën e veprimit të saj, por edhe në pozitën dhe motivimin e nëpunësve. Nëpunësit e Egjiptit ishin faktikisht skllavë të Faraonit. Por, mundësitë e mjeteve të dhunës e të detyrimit ishin të kufizuara, kurse gjasat për sukses optimal të aparatit burokratik mbështeten në »rrogën e siguruar në para, të lidhur me shpresën e karrierës, e cila të mos varet thjesht nga arbitrariteti,

³⁹ M. Veber, *Vepra e cituar*, I, f. 173, II, f. 60—63.

⁴⁰ M. Veberi, *Vepra e cituar*, II, 61.

⁴¹ *E njëjta vepër*, f. 77.

⁴² M. Veber, *E njëjta vepër*, I, 175.

⁴³ *E njëjta vepër*, II, 72.

mandej në disiplinën e rreptë dhe kontrollin (i cili i ka në konsiderim ndjenjat e nderit të ofiqarit), zhvillimin e ndjenjes së prestigjit të shtresës (profesionit). . . »⁴⁴

Veberi i jep përparësi organizatës burokratike dhe funksionimit të saj, jo vetëm krahasuar me format, t'i quajmë arkaike, të organizimit në të kaluarën, por edhe me format »gjëja të kundërta« të sotme, si janë format përfaqësuese kolegiale, këshillat e parlamentit, ofiqarët e nderit, me format demokratike e vetëqeverisëse, si do të mund të thoshim. »Puna kolegialisht e organizuar kushtëzon fërkime (grindje) dhe shtyrje, kompromise në mes interesave dhe mendimeve që janë në konflikt, prandaj është më joprecize, më e padëshiruar nga ep-rorët, më pak unike dhe më e ngadalshme«. Dhe, sikur të donte të zbulojë sekretin e koncepcionit të vet, i cili ishte pjesërisht idealizim i strukturës dhe i funksionimit të burokracisë prusiane, vazhdon: »I tërë përparimi i organizimit prusian të administratës ishte dhe do të jetë edhe në të ardhshmen përparim i parimit burokratik, posaçërisht monokratik«.⁴⁵ Veberi madje thotë se, kur është fjala për detyrë komplekse, »puna e paguar burokratike është jo vetëm më precize, por më rezultatin definitiv shpesh edhe më e lirë nga shërbimi formalisht i papagesë e nderit«.⁴⁶

Sipas Veberit, organizata burokratike bazohet në një »nivelizim«, qoftë relativ, të dallimeve ekonomike dhe shoqërore, lidhur me zënien e funksioneve administrative. Do të thotë, pa prekur në dallimet e tyre reale, kur është fjala për zënien e këtyre funksioneve, por edhe për trajtimin administrativ të individëve përgjithësisht, i merr ata si të barabartë. Ky nivelizim është »rezultat i parimit të saj karakteristik: të rregullsishë abstrakte në kryerjen e pushtetit. Sepse kjo rregullsi rrjedh nga kërkesa e »barazisë para ligjit« në kuptimin personal dhe objektiv, pra, ajo rrjedh nga ndjenja e neverisë ndaj »privilegjes« dhe nga hedhja parimore e zgjidhjeve« nga rasti në rast«.⁴⁷ Duke shprehur qartë pikëpamjet dhe orientimet e veta klasore ideore dhe politike, Veberi thotë se disa shtresave ose klasave, proletariatit për shembull, nuk u përgjigjet ky nivelizim, barazia formale para ligjit. E drejta dhe administrata proletarëve duhet t'u shërbejë »për barazimin e gjasave të tyre jetësore, ekonomike dhe politike, me gjasat e të pasurve«. Prandaj proletarët duan një të drejtë e administratë joformale, si e drejta e kadisë, që i përshtatet personit apo grupit të caktuar, interesave të ty-

⁴⁴ *E njëjta vepër*, II, 68.

⁴⁵ *E njëjta vepër*, II, 73.

⁴⁶ Po aty.

⁴⁷ *E njëjta vepër*, II, f. 80.

re.⁴⁸ Në këtë kuadër Veberi mbron burokracinë edhe nga — si thotë ai — iluzioni i demokratizimit. Termi demokratizim mund të mashtrojë. »Demosi, në kuptim të një mase amorfe, asnjëherë nuk »drejton« vetë në grupet e mëdha të organizuara, por atë e drejtojnë...«⁴⁹

Struktura burokratike është produkt i vonë i zhvillimit, thotë Veberi. Në shoqëritë e përparshme format e pushtetit nuk ishin burokratike ose në to gjejmë elemente të pakta të marrëdhënieve burokratike. Zhvillimi i formave moderne të organizimit grupor, i shtetit, i kishës, ushtrisë, partive, ndërmarrjeve, grupeve të interesit, shoqatave etj., përputhet me zhvillimin dhe me zgjerimin e organizatës burokratike.⁵⁰ Këtë administratë burokratike e krijoi kapitalizmi, thotë Veberi: »Jo vetëm ai, por sigurisht dhe padyshim, ai në radhë të parë, sepse ai pa të s'mund të ekzistojë«.⁵¹

Duke përmendur kushtet dhe premisat e lindjes e të forcimit të burokracisë, Veberi përmend zhvillimin e ekonomisë monetare si një ndër premisat thelbësore të saj. Në sferën e politikës, trolli klasik i burokratizimit janë shteti i madh dhe partia masive, thotë Veberi, prandaj burokracia zhvillohet me to. Zhvillimi »intensiv dhe cilësor« i detyrave të administratës është faktor i zgjerimit të burokracisë. Kompleksia e jetës shoqërore, shtimi i nevojave shoqërore dhe plotësimi i organizuar i tyre ndikon gjithashtu në zgjerimin e burokracisë. Nga momentet thjesht politike, mendon Veberi, në drejtim të burokratizimit vepron nevoja gjithnjë më e madhe e shoqërisë »për rend e mbrojtje«, mandej detyra sociopolitike, etj. Veberi përmend edhe faktorët teknikë të burokratizimit — mjetet moderne të komunikacionit dhe nevoja e drejtimit të tyre, faktorët si janë demokracia masive, mjetet moderne të informimit, nevojat e informimit e të reagimit të shpejtë etj.⁵²

Për shkak të të gjitha këtyre, gjithnjë më e madhe bëhet nevoja për një administratë »të përhershme, rigoroze, intensive dhe të sigurtë«, shkruan Veberi. Në kushtet e shoqërisë së sotme, burokracia është e domosdoshme. Kjo përbën bazën e rëndësisë që ka e që po merr burokracia. Mandej, burokracia, pasi të realizohet njëherë, »u takon krijesave shoqërore që më së vështiri rrënohen«.⁵³ Aparati burokratik vazhdon të fun-

⁴⁸ *E njëjta vepër*, II, f. 77.

⁴⁹ *E njëjta vepër*, f. 81.

⁵⁰ *E njëjta vepër*, I, f. 175.

⁵¹ *E njëjta vepër*, I, f. 176.

⁵² *E njëjta vepër*, II, f. 69—71.

⁵³ *E njëjta vepër*, II, f. 83.

ksionojë, edhe po t'i ndërrohet sunduesi, bile edhe në duar të armikut. Revolucioni si krijim i formave krejtësisht të reja të pushtetit është i pamundshëm, mendon ai.

Më në fund, një ndër mendimet themelore të Veberit për burokracionë, mendim për të cilin shpesh përmendet e madhërohet sot, është mendimi i tij se *burokracia është e pashmangshme edhe në socializëm*, se socializmi, të cilin Veberi e sheh si socializëm shtetëror, do të ketë edhe më shumë nevojë për aparatin burokratik, prandaj do ta zgjerojë e fuqizojë edhe më tepër burokracinë.

IV.

Burokracia është një fenomen kompleks dhe shumë-dimensional, që vështirë mund të përcaktohet. Ajo është fenomen shoqëror-politik i rëndësishëm, prandaj në studimin e saj, në përcaktimin e thelbit dhe të formave të manifestimit, të karakterit dhe të karakteristikave të saj, angazhimet politike dhe ideologjike janë të pashmangshme. Më në fund, ndriçimin e fenomenit të burokracisë e vështirëson edhe mentaliteti i vetë burokracisë, me idealizimet e rendit, të kompetencës, të hierarkisë, ideologjia e vetë burokracisë, iluzionet që ajo përhap për veten e saj, paraqitja instrumentale e burokracisë, sikur ajo të ishte vetëm në shërbim të të tjerëve. Për shkak të të gjitha këtyre, natyrisht që do të paraqiten pikëpamje dhe teori të ndryshme, madje edhe të kundërta, të burokracisë, të cilat do të ndriçojnë aspekte të ndryshme të ekzistimit dhe të funksionimit të saj dhe do ta vlerësojnë atë shpesh në mënyrë diametralisht të kundërta. Dhe derisa disa theksojnë efikasitetin dhe racionalitetin e burokracisë, të tjerët theksojnë paafësinë e ngurtësinë e saj, kurse të tretët — dominimin burokratik, rrezikun shoqëror të saj.

Në këtë kuadër, natyrisht, imponohet dhe është i shpeshtë krahasimi i Marksit dhe Veberit, i teorive të tyre për burokracinë.

Roberto Bobio, në artikullin e tij të përmendur (*«A ekziston doktrina marksiste mbi shtetin»*) u bën vërejtje marksistëve për një teprim të frymës kritike, për mendimin se, pasi Marksi ka gjithmonë të drejtë, kundërshtarët e tij janë gjithmonë gabim. Bobio habitet me pohimin e Umberto Qerronit se Veberi është »studiues i zellshëm« i burokracisë, kurse Rajt Millsi »sociolog i madh«. Bobio habitet edhe sesi »disa faqe, padyshim të rrepta dhe aktuale, të Marksit të ri, të shkruara si kritikë e burokracisë, — që s'mund të ndahen nga konteksti në të cilin u shkruan, dhe ky është kritika e klasës universale të Hegelit — të ngrihen në

shkallë të një teorie të saktë e të vërtetë të burokracisë, e cila duhet t'i kundërvihet, dhe, ç'është edhe më serioze, të ketë përparësi ndaj teorisë së Veberit«. Sipas Bobios, në një anë kemi — »një vepër gjigante, deri më sot në shumë pikëpamje të patejkaluar, të Veberit« dhe, në anën tjetër — »disa faqe të nxjerrura nga vepër e para të Marksit, të cilat ai ua kishte lënë brejtësve (minjve) të librit«. ⁵⁴ Pasi ngrihet kundër gjëja përdorimit të veprës së Marksit — »për të mbyllë sytë« ose »për të shikuar vetëm në një anë«, Bobio kundërshton mendimin se burokracia lind nga ndarja e shoqërisë civile nga sfera politike dhe shkakun e lindjes së burokracisë e sheh vetëm në »forcimin, komplikimin dhe teknokratizimin e detyrave të shtetit«. Duke u ndalë në fenomenin e burokratizimit në vendet socialiste, Bobio ironizon: »A është vështirë të dihet se kush (Marks apo Veber) kishte të drejtë?« ⁵⁵

R. Nisbeti, pa e kufizuar mendimin e Marksit për burokracionë në »disa faqe« dhe duke pranuar mendjethellësinë e tij në ndriçimin dhe vlerësimin e këtij fenomeni, dobësinë e kërkon në pikëpamjen mbi shuarjen e shtetit. Këtu qëndron arsyeja, mendon ai, përse në vendet dhe në lëvizjet socialiste mbretëron një, të thuash, »indiferencë totale« për problemet e burokracisë. »Që socializmi mund të ketë probleme të veta me burokracinë, kjo duket se pak e trazonte mendjen e Marksit... (Per te) si do të humbë pushteti politik karakterin e vet politik, pasi të përmbysët klasa kapitaliste, po kështu supozohet të humbë administrata shtetërore natyrën e vet burokratike«. ⁵⁶ I cituam këta dy autorë që të shihet se »mbyllja e syve« ose »shikimi vetëm në një anë« nuk është dobësi që mund t'u atribuohet vetëm — »marksistëve«. Përgjithësisht, kur është fjala për krahasimin e Marksit dhe Veberit, të koncepcioneve të tyre teorike dhe jo vetëm të pikëpamjeve të tyre mbi burokracinë, qëndrimet jokritike e të paargumentuara nuk janë të rralla. Mihajlo Gjuriqi, për shembull, në monografinë e tij të botuar si parathënie të krestomacisë për Marks Veberin, shkruan se e tërë vepra e Veberit është »një përpjekje vigane« për tejkalimin e traditës idealiste të shkencave shoqërore gjermane dhe për »thelimin e zgjerimin e suazave analitike të pikëpamjes materialiste të Marksit«, kurse në *Etikën protestante* Veberi, »përkundër Marksit, tërheq vëmendjen për rëndësinë e faktorëve ideorë në zhvillimin shoqëror«. ⁵⁷ Thuajse vepra e Veberit ishte kryesisht

⁵⁴ N. Bobio,

⁵⁵ Po aty.

⁵⁶ R. Nisbet, »*Sociological tradition*«, f. 139.

⁵⁷ M. Gjuriqi, *Sociologjia Maksa Vebera*, f. 17, 19.

e ndryshme dhe e kundërt me të Marksit dhe thujtse Marksit nuk e kishte »tërhequr vëmendjen« për rëndësinë e faktorëve ideorë në zhvillimin shoqëror, por është pritur që këtë ta bënte Veberi.

Krahasimi i teorive të Marksit dhe Veberit, e edhe i koncepcioneve të tyre për burokracinë, është një temë e gjerë, për të cilën u shkruan vëllime të shumta. Natyrisht, në këtë vështrim, nuk mund të ndalemi në mendimet e shprehura dhe në vlerësimet e dhëna për këtë raport, por do të kufizohemi në disa momente që duhet gjithsesi të merren parasysh, kur shqyrtohen konceptet e Marksit dhe të Veberit për burokracinë.

Para së gjithash, Marksit dhe Veberi nuk kanë koncept të njëjtë për burokracinë. Derisa Marksit, në kuadër të konceptit të tij të përgjithshëm mbi shoqërinë, mbi strukturën dhe luftën klasore, shtetin dhe funksionin e tij klasor, mbi transformimin revolucionar drejt shoqërisë pa klasë etj., burokracinë e sheh në radhë të parë si shprehje dhe faktor të tjetërsimit të politikës dhe të funksioneve drejtuese, Veberi burokracinë e lidh kryesisht me momente si janë kompleksësia e shoqërisë, ndarja e punëve etj., dhe e sheh atë si administratë e punë zyre, si moment teknik dhe si shprehje të procesit të racionalizimit, që e karakterizon kohën e re. Ky fakt, që kemi të bëjmë me dy koncepte të burokracisë, me ndryshime të konsiderueshme, është i rëndësishëm jo vetëm për të parë shkallën e depërtimit të njërit dhe tjetrit mendimtar në thelbin e fenomenit të burokracisë, të karakterit dhe të funksionit të saj, por edhe për të evituar krahasime të paqëlluara dhe konkluzione të pavend. Kështu do të evitoj për shembull, që të proklamohet utopi mendimi për shuarjen e burokracisë, të mos shihet karakteri historik i saj.

Në konceptin e Marksit për burokracinë, veçanërisht në *Kritikën e filozofisë hegeliane të së drejtës*, ka elemente relativisht abstrakte, por ky koncept konkrëtizohet në veprat e mëvonshme, për t'u bërë në *Luftën civile në Francë*, të thuash, program i veprimit politik. Përkundrazi, koncepti i Veberit për burokracinë është formalist dhe i formalizuar. Duke dashur të krijojë *tipin ideal* të burokracisë e të raporteve burokratike, Veberi abstrakon shumë karakteristika thelbësore të saj. Kështu, p.sh., ai i zhvesh raportet e organizatës burokratike nga interesat individuale e grupe të pjesëmarrësve në to, pretendon që njerëzit e administratës të punojnë vetëm sipas ligjit, normës, vetëm sipas detyrës, të jetë plotësisht e ndarë jeta e tyre private nga ajo zyrtare, të jenë në mes vete dhe me të tjerët në raporte të një racionaliteti apersonal. Mbyllasish ignorohen arbitrariteti i pushtetmbajtësve, shpër-

dorimet e hierarkëve, korrupsioni i administratës, interesat individuale dhe grupe të ofiqarëve, mandej varësia e përcaktimit të kushteve dhe të mjeteve të veprimit të burokracisë nga raportet klasore, kombëtare, shoqërore-politike, etj. Ku shfaqen këto momente, aty raportet nuk janë thjesht burokratike, thotë Veberi. Por këto momente, këto »deformitete« janë atëherë shumë të shpeshta sa e karakterizojnë esencialisht burokracinë dhe funksionimin e saj atëherë sa, do të mund të thuhet se pa to as nuk ka burokraci. Të shtojmë edhe se sipas Lukaqit, ky formalizëm sociologjik ka kushtëzim dhe funksion shoqëror. Problemi kryesor i sociologjisë gjermane në periudhën e imperializmit, para Luftës së Parë, shkruan Lukaqi, ishte të krijonte një teori mbi thelbin e kapitalizmit dhe të mundte teorinë shoqërore të marksizmit. Veberi e sheh thelbin e kapitalizmit në »racionalizmin e jetës ekonomiko-sociale« dhe në »mundësinë racionale të kalkulimit të të gjitha fenomeneve«. Veberi — vazhdon Lukaqi — »polemizon herë-herë kundër formalizmit të Zimelit, por sociologjia e tij është plot analogji të tilla formaliste. Kështu, p.sh. në mënyrë formaliste barazohen burokracia e Egjiptit të vjetër me socializmin«. Me formalizëm të tillë nuk arrihet përtej konstruimit të tipeve të caktuara, »përcaktimit të tipologjisë dhe mbërthimit të fenomeneve historike në këtë tipologji«.⁵⁸

Cilësitë e burokracisë me qartësi e saktësi të pamohueshme i përcaktoi Veberi, shkruan V. Goati dhe këtë mendim e thonë edhe autorë të tjerë që trajtojnë Veberin ose problemin e burokracisë. Dhe, vërtet, është meritë e pamohueshme e tij që depërtoi thellë në përcaktimin e organizimit, të strukturimit, të funksionimit të organizatës burokratike, të raporteve brenda saj. Por, po të merret ky kontribut në trajtë të kategorive të kompetencës, të hierarkisë, të kushteve dhe të mjeteve rigorozisht të përcaktuara të veprimit, të relacioneve eprore-deprore, të kontrollit nga lart dhe të mundësisë së ankesës, të raporteve apersonale, të veprimit vetëm sipas ligjit e detyrës, të ndarjes së punëve zyrtare nga ato private, të shkollimit të zyrtarëve dhe të kualifikimit të tyre, të rrogës në para dhe të mundësisë së avansimit etj., dhe, përveç këtyre, në formë të racionalitetit të burokracisë, vështirë të jetë kjo një »vepër vigane« përballë kontributeve minore të mendimtarëve të tjerë. Sepse, shumë nga këto përcaktime janë, të thuash, të nivelit empirik, të prekshme me dorë, kurse gati të gjitha këto kategori, jo vetëm që mund të thuhet se gjenden edhe të Marksit, por gjenden edhe te shumë autorë të tjerë, janë të thuash kategori të kohës.

⁵⁸ Gjergj Lukaq, *Razaranje uma*, Beograd 1966, f. 479.

Është meritë e Veberit që sistematikisht studioi organizimin burokratik edhe jashtë strukturës shtetërore, në ekonomi, në konfesionë, në kulturë, etj., ndonëse as këtu nuk mund të thuhet se ishte i pari e i vetmi. Të kujtojmë vetëm studime e Ostrogorskit dhe të Mihelsit për burokratizimin e partive, të Trelçit për hierarkinë kishtarë, etj.

Një ndër çështjet e diferencimit më të madh të Marksit dhe të Veberit rreth burokracisë është çështja e iracionalitetit apo racionalitetit, mosefikasitetit apo efikasitetit të saj. U tha se, për Marks, burokracia është një strukturë shtypëse, një organizëm parazitarr që mbyll portet e jetës shoqërore, që imponon interesat e saj si të përgjithshme dhe dëshiron të vihet mbi shoqërinë, se është e plogësht, joefikase, që trillon nevoja ireale dhe imponon probleme të paqena, etj. Përkundrazi, për Veberin, burokracia është e racionalitetit, e efikasitetit, e objektivitetit, e precizitetit, e sistematikitetit, e shpejtësisë në veprim, etj.

Që të mos përsërisim konfrontimin e Marksit dhe të Veberit për këtë çështje, po përmendim se pas tyre, jo vetëm sociologjia e orientimit marksist, por as sociologjia borgjeze nuk pranoi pikëpamjen mbi racionalitetin dhe efikasitetin e burokracisë. Përkundrazi, shumica e autorëve theksojnë anët negative të burokracisë, burokracia përshkruhet si »hibrid i neveritshëm«. Për të paraqitur negativitetet e burokracisë, Torsten Veberi krijoi shprehjen dhe konceptin *trained incapacity* (pa aftësi e ushtruar) që shpreh paefikasitetin inherent të burokracisë dhe që ka përdorim të gjerë në sociologjinë e sotme. Ngjashëm u krijuan konceptet e »psikozës profesionale«, të »deformimit profesional« etj.

Konceptin e Veberit të racionalitetit funksional dhe të efikasitetit të burokracisë e kundërshton edhe Robert Merton, një ndër sociologët më të shquar të sotëm dhe, do të ndahemi të mendimi i tij, për të parë, sadopak, sesi trajtohet ky fenomen në sociologjinë bashkëkohore.

Përkundër Veberit, Merton flet për *disfunksionalitetin* e burokracisë. Veberi, në shqyrtimet e tij, theksoi vetëm të arriturat e burokracisë, precizitetin, sigurinë, etj. Por, sipas Mertonit, e njëjta strukturë (burokracia) mund të shqyrtohet edhe nga aspekti i moskësive të saj. Dhe, shikuar nga ky aspekt, burokracia na del me shumë të meta. Pa aftësia e ushtruar e administratës shfaqet shpeshherë si mungesë elasticiteti, adekuatësie, përshtatshmërie në situatat e reja, si veprim i njëjlojtë, pavarësisht nga situatat e krijuara. Por, disfunksionaliteti i burokracisë shfaqet edhe më fuqishëm në formë të shndërrimit të rutinës dhe të stilit burokratik në qëllim të saj. Struktura burokrati-

ke kërkon nga nëpunësit të jenë sistematikë e të disiplinuar, t'u përmbahen gjithsesi rregullave, të krijojnë ndjenja të fuqishme të përpikmërisë e të respektimit të rregullave. Kështu apsolutizohen disiplina, përpikmëria, respektimi i rregullave dhe vendin e *qëllimeve* të organizatës e zë *mënyra* e veprimit. Respektimi rigoroz i rregullave, që do të duhej të ishte *mjet*, bëhet qëllim për vete, spostohet qëllimi dhe »vlëra instrumentale bëhet vlerë definitive, qëllimore«. Për këtë arsye *administrata është e ngathët, e paaftë për t'u përshtatur, formaliste, ajo ngul këmbë në procedurë, në rregulla* edhe kur të jenë ato të *panevojshme e të tepërta*. Mund të ndodhë edhe që ky formalizëm e ritualizëm, ky insistim në rregulla e në procedurë të bëhet për realizimin e qëllimeve të organizatës, të paralizojë veprimin e saj. Virtuozi burokratik, që di çdo rregull, shpesh mund të jetë duarlidhur dhe fare i paaftë për veprim. Lidhja e administratorit për rregulla, përpikëria dhe disiplina e tij rrjedhin edhe nga varësia e tij nga organizata burokratike, nga lidhja e jetës së tij me rrogën, privilegjet, avansimet, karrierën. Këto bëjnë që ai të fetishizojë rregullën, urdhëresën, respektimin e tyre.

Gjithnjë duke trajtuar burokracinë si administratë, si edhe Veberi, Mertoni kritikon edhe apersonalitetin e raporteve burokratike, të cilin e shquante Veberi. Duke fetishizuar rregullën, veprimi i administratës është skematik, stereotip, nuk arrin të shohë e të vlerësojë të veçantën, specifikën, shndërrohet në një qëndrim arrogant e të pashpirtë. Mandej, thotë Mertoni, burokrati, në rolin e tij zyrtar, ka pak pushtet. Por, në sjelljet e tij, në qëndrimin ndaj palëve, për shembull, pavarësisht nga vendi që zë brenda hierarkisë, vepron si përfaqësues i fuqisë së tërë strukturës, madje me një arrogancë që shpesh është në disproporcion me vendin që zë në hierarki. Por, përkundër apersonalitetit të shpeshtë ndaj të tjerëve, brenda strukturës burokratike marrëdhëniet janë të personalizuar, prandaj burokracinë e karakterizojnë edhe korrupcioni, favoritizmi, nepotizmi, servilizmi etj.⁵⁹

Një pikë tjetër e dallimit qenësor të pikëpamjeve të Marksit dhe Veberit për burokracinë është çështja e perspektivës së saj, veçanërisht e perspektivës së burokracisë në socializëm. Marksi, si u tha, duke mos e parë burokracinë si administratë, por si pushtet të tjetërsuar dhe përfaqësues të interesit pseudo të përgjithshëm, zhvilloi pikëpamjen mbi shuarjen e shtetit dhe të burokracisë në shoqërinë pa klasë. Në *Luftën civile në Francë*, duke analizuar përvojat e Komunës së Parisit, Mar-

⁵⁹ Përmbledhja: »Birokratija i tehnokratijas«, I, Beograd, 1966, f. 239—248.

ksi paraqiti qartë pikëpamjen se shuarja e burokracisë do të thotë jo heqje e administratës dhe e funksioneve të koordinimit, drejtimit etj., por heqje e funksioneve të tjetërsuara nga shoqëria, e monopolit, e sundimit mbi shoqërinë dhe e privilegjeve. Përkundrazi, Veberi duke e parë burokracinë si administratë, mbron pikëpamjen se burokracia në të ardhshmen do të zgjerohet dhe do të fuqizohet. Edhe në socializëm, të cilin Veberi e shih-te vetëm si socializëm shtetëror. Për këtë arsye, për shkak të këtij pohimi, pikëpamja e Veberit u përqafua gjerësisht në sociologjinë borgjeze, »tematika veberiane mbi burokratizimin përjetoi sukses të jashtëzakonshëm«. Sepse, kur u shterren argumentet kundër socializmit nga arsenalit i Bernshtjanit dhe i revizionizmit, argument kryesor mbetet burokratizimi në socializëm.⁶⁰ Por edhe këtu, sado që në fillim mund të duket se koha i dha të drejtë Veberit dhe përkundër »klithjeve triumfale« të disa »veberianëve«, nuk mund të thuhet se u dëshmuar pikëpamja e Veberit dhe se triumfoi mendimi mbi përparësitë teknike të strukturave burokratike krahasuar me format dhe me raportet demokratike.

Më në fund, Veberi, duke i konsideruar si racionale dhe efikase strukturat burokratike, nuk i konsideron ato edhe moralisht të dëshiruara, për arsye humane e dënonte burokratizimin e shoqërisë, druante dhe shqetësohej për të dhe kjo përbën arsyen kryesore të pesimizmit të Veberit për të ardhshmen e shoqërisë njerëzore. Rryma demokratike në sociologjinë e sotme, si dëshmon rasti i Rajt Milsit, me sukses e shfrytëzon traditën veberiane, për të argumentuar arrogancën dhe papërgjegjësinë e elitës së pushtetit, të burokracisë së sotme. Përkundrazi, orientimi djathtist në sociologjinë e sotme, përkundër trajtimit të burokracisë si dhunë e forcë nga ana e Veberit, përpiqet të krijojë iluzione për burokracinë si gjë e përditshme, me të cilën mund dhe duhet të mësohemi, kurse kritikën e drejton kundër shoqërive gjëja totalitare të Lindjes, shoqëri të dhunës dhe të mungesës së lirive individuale.

⁶⁰ J. M. Vincent, *Veberi apo Marksi*, »Marksizam u svetu«, 9/1977, f. 24.

Fehmi Agani

BUREAUCRACY, MARX AND WEBER

This paper is a comparative essay on Marx' and Weber's theories on bureaucracy and on the place of their views on bureaucracy among their general sociological systems.

After having stressed that bureaucracy is an old social phenomenon, which, in modern sense and dimensions, as an important element and structural political factor, is a product of these last centuries, it is also discussed the fact that theories interested in this phenomenon are also old, but the first modern theory on bureaucracy is Hegel's.

Marx's views on being, essence, manifestation forms, functions, place and social role and on socio-psychological characteristics of bureaucracy are presented; the negative character and the class function of bureaucracy are clearly distinguished. Different author's views on Marx' conception are discussed and it is concluded that even nowadays Marx's theory on bureaucracy is the central one.

Weber's conception on bureaucracy, and its features, on its organization, on the structuring and functioning of rationalisation of bureaucracy, takes a large part of the paper. Some of different evaluations of the Weber's conception on bureaucracy are critically discussed.

*After comparing two theories, it is criticised especially the formalism of the Weber's conception and his view on bureaucratic rationality (efficiency). It is stressed that the later sociology, having characterized bureaucracy with concepts like *trained incapacity* (Veblen), and stressing its disfunctionality (Marton and others), in fact does not accept the idea of bureaucratic rationality.*

asllan
pushka

**NIVELI
I KONCENTRIMIT
EKONOMIK
DHE POPULATIV
NË KSA
TË KOSOVËS**

H Y R J E

Me kalimin e shoqërisë prej nivelit të ulët të zhvillimit në atë më të lartë, vjen e rritet koncentrimi i parametrave ekonomikë e së bashku me të edhe popullsia. Koncentrimi ekonomik e popullativ është ligj i zhvillimit prej shoqërisë agrare në atë industriale dhe postindustriale.

Ligji i koncentrimit del nga organizimi i punës në industri e veprimtari shërbyese si dhe nga ligji i zvogëlimit të popullsisë bujqësore, si rezultat i mekanizimit në bujqësi dhe zëvendësimit të fuqisë punëtore me mjete bashkëkohore të punës në këtë veprimtari.

Industria karakterizohet me koncentrim të mjeteve të punës dhe të fuqisë punëtore në hapësirë relativisht të vogël, sikurse edhe veprimtaritë shërbyese, kurse bujqësia, e cila për objekt të punës-prodhimit i ka sipërfaqet bujqësore, gjegjësisht ato të punueshme, ka shtrirje të gjerë sipërfaqësore.

Derisa bujqësia ishte dega kryesore ekonomike, me të merrej pjesa dërrmuese e popullsisë, e cila jetonte në fshatra për t'iu afruar sa më tepër sipërfaqeve bujqësore si objekt i punës. Veprimtarisë bujqësore, pra, i përgjigjej vendbanimi i fshatit, ngase këte e përcaktonte vendi i punës dhe i banimit, dy funksione shumë të rëndësishme jetësore. Objekti i punës, pra, e përcakton lokacionin ku kryhet funksioni i punës, e jo larg tij (afër tij) edhe lokacioni i banimit.

Me zhvillimin e mjeteve të punës, krijohen mundësitë për përpunimin e lëndëve të para dhe prodhimin e të mirave të ndryshme materiale, në lokacione të zgjedhura, ku faktorët e vendosjes dhe të zhvillimit ndikojnë në mënyrë optimale.

Organizimi i punës, koncentrimi i mjeteve të punës, përdorimi i energjisë në lokacione të zgjedhura, në hapësirë relativisht të vogël, ka ndikuar dhe po ndikon në koncentrimin e fuqisë punëtore, të mjeteve, të mirave materiale, të ardhurës së krijuar etj. Me koncentrimin e fuqisë punëtore në qendrat e punës, objektet e ndryshme industriale e infrastrukturore, koncentrohet edhe popullsia në afërsi të tyre. Numri i banorëve që vendoset në vendbanime të tilla është për 2—5 herë më i madh sesa numri i të punësuarëve, varësisht prej numrit të anëtarëve në familje, respektivisht prej raportit të numrit të anëtarëve aktivë dhe të mbajtur.

Metodologjia dhe metodat e punës

Për të treguar në nivelin e koncentrimit ekonomik dhe popullativ kemi marrë në shqyrtim 7 parametra ekonomikë e demografikë:

1. Popullsia sipas komunave në vitin 1981,
2. Popullsia e punësuar gjithsej në vitin 1981,
3. Popullsia e ardhur (imigruar) në periudhën 1971/81,
4. Vlera e të ardhurave gjithsej në Komunë, viti 1980,
5. Vlera e mjeteve themelore sipas shënimeve të vitit 1980,
6. Produkti shoqëror i sektorit shoqëror në vitin 1980,
7. Shtimi natyror në periudhën 1971—1980, vlerat absolute.

Për ta llogaritur koeficientin e koncentrimit të Ginisit¹ dhe të asociimit², është dashur të llogariten vlerat e pjesëmarrjes së çdo komune në vlerën e përgjithshme të Krahinës për parametrin e caktuar dhe pastaj vlerat relative t'i kumulojmë dhe pastaj t'i rangojmë komunat prej vlerës më të vogël deri në vlerën e fundit më të madhe.

¹ Koeficienti i koncentrimit të Ginisit llogaritet sipas formulës: $K_g = \frac{\sum p(X_i) \cdot q(X_i - 1) - \sum q(X_i) \cdot p(X_i - 1)}{100}$, shiko librin e Milosh Blazheviqit: *Opšta statistika*, Beograd, 1971, fq. 268/269.

² Koeficienti i asociimit llogaritet sipas formulës: $K_a = 1 - \frac{(\sum d)}{100}$, me ç'rast d është shuma e ndryshimit të vlerave të pjesëmarrjes së njerit dhe parametrin tjetër pa marrë parasysh shenjë.

Kësaj radhitje i përshtatet edhe renditja e komunave për parametrat e tjerë. Në këtë mënyrë e shohim lidhshmërinë e koncentrimit të popullsisë sipas komunave ndaj parametrave të tjerë të lartëpërmendur.

Koeficienti i koncentrimit të Ginisit llogaritet me vlerat e kumuluar të dy parametrave çiftë, kurse ai i asociimit me vlerat e pjesëmarrjes së parametrave çiftë.

Ndërmjet vlerave të koeficientit të koncentrimit dhe asociimit kemi diktuar lidhje negative, sepse me rritjen e vlerave të koeficientit të koncentrimit (Ginisit), zvogëlohen vlerat e koeficientit të asociimit.

Më tutje kemi llogaritur edhe vlerat e koeficientit të asociimit të shtrirjes së popullsisë ndaj vlerave të shpërndarjes së të punësuarëve në disa veprimtari, si kurse edhe të punësuarve gjithsej dhe atyre në industri ndaj atyre në disa veprimtari.

Analiza e rezultateve

Së pari do të cekim se koeficienti i koncentrimit të popullsisë në vitin 1981 (ndaj sipërfaqeve gjithsej) në Kosovë është i ulët, vetëm 15,3 në krahasim me vlerën në RF Gjermane, i cili në vitin 1971 ka qenë 78,6³. Indeksi i koncentrimit⁴) për RF Gjermane për vitin 1946 ka qenë 55,6, për vitin 1970 64,2 dhe për SHBA në vitin 1950 58,9. Për KSA të Kosovës vlerat e koeficientit të Ginisit në vitin 1948 dhe 1981 kanë qenë 33,4 dhe 42,4, ndërsa vlerat e indeksit të koncentrimit 28,3 dhe 37,5 (por për sipërfaqe sipas izohipsave).

Këto vlera tregojnë se koeficienti dhe indeksi i koncentrimit të popullsisë në KSAK është shumë më i vogël sesa në shtetet e cekura me shkallë të lartë të zhvillimit.

Në bazë të analizës së shpërndarjes së popullsisë bujqësore dhe sipërfaqeve bujqësore e atyre të punëshme, kemi konstatuar se sa më e ulët që është shkalla e zhvillimit ekonomik-shoqëror, aq më e lartë është përputhja në mes shpërndarjes së popullsisë në përgjithësi dhe asaj bujqësore në veçanti me sipërfaqet bujqësore dhe të punëshme. Sa më larg që shkon niveli i zhvillimit ekonomik e shoqëror aq më e lartë është shkalla e koncentrimit të popullsisë dhe e fuqisë punëtore, e në anën tjetër më e ulët është përputhja me sipërfaqet bujqësore e të punëshme. Kështu, në Kosovë koeficienti i korelacionit në mes pjesëmarrjes së

³ Jürgen Bähr: Bevölkerungsgeographie, 1984, fq. 45.

⁴ Ibid, faqe 45, Indeksi koncentrimit llogaritet sipas formu-

lës:
$$I_k = \frac{1}{2} \sum (X_i - Y_i).$$

popullsisë bujqësore e sipërfaqeve bujqësore për vitin 1971 ishte 0,942, e në vitin 1981 0,929⁵. Koeficienti i asociimit po ashtu tregon trend të zvoglimit me kalimin e kohës prej 0,725 në vitin 1971 në 0,608 në vitin 1981.

Koeficienti i koncentrimit të Ginis-it në mes popullsisë dhe punësimit është 28,2, ndërsa i sipërfaqeve dhe i popullsisë punësuar 41,4 ose 2,7 herë më e lartë se vlera e koeficientit të Ginisit për sipërfaqe — popullsi, apo 1,47 herë më e lartë se vlera në mes popullsisë dhe punësimit. Kështu, 10,5% e popullsisë në 5 komunat më të vogla kanë pasur 5,6% të punësuarve, kurse në 15 komuna më pak të zhvilluara ku jetojnë 46,5% të popullsisë janë të punësuar 22,9%. Në shtatë komuna të tjera, qendra rajonale, në 53,5% të popullsisë është koncentruar 77,1% e të punësuarve. Vetëm në komunën e Prishtinës e cila në vitin 1981 merrte pjesë me 13,2% në numrin e banorëve të Kosovës, ka pasur 30,2% të të punësuarve të Krahinës.

Koncentrimi i tillë i të punësuarve në komunat qendra regjionale është si rezultat i ndikimit të faktorit historik, gjeografik, i politikës ekonomike etj. Ekzistimi i qendrave urbane, në të cilat ka qenë edhe më parë e zhvilluar zejtaria, më pak industria, tregtia dhe disa veprimtari të tjera, me zhvillimin e industrisë dhe të funksioneve administrativo-politike, social-kulturore, shëndetësore etj., u krijua mundësia për një punësim relativisht më të madh sesa në komunat e tjera që nuk i kishin këto veçori. Faktori gjeografik ka ndikuar me prezencën e pasurive natyrore, të përparësive në pozitën gjeografike, të lidhjeve komunikative, të fuqisë punëtore dhe ekzistimin e traditës zejtare, etj.

Zhvillimi i shtatë qendrave rajonale ka mundësuar formimin e »poleve zhvilluese« të cilat është dashur të shërbejnë si qendra të lokacionit të aktiviteteve ekonomike dhe joekonomike, e të cilat më tutje do të ndikonin në rrethinën e tyre duke ngritur objekte ekonomike e infrastrukturore.

Se a është dashur të veprohej kështu, është pyetje që kërkon përgjigje nga politika ekonomike dhe regjionale e përcaktuar edhe në nivel të shtetit. Në politikën e zhvillimit regjional të Kosovës, ka ndikuar, pamëdyshje, orientimi në shfrytëzimin e mineraleve me ngjyra dhe i thëngjillit në bazenin e Kosovës, në Mitrovicën e Titos dhe në Prishtinë (dhe rrethinën e tyre), në kuadër të të cilave janë bërë investime të konsiderue-

⁵ Asllan Pushka: Prirodni resursi i teritorijalna podela rada SAP Kosovo, Zbornik radova Jugoslovenskog simpozijuma »Geografski aspekt prirodnih i ljudskih resursa Jugoslavije«, Priština 1984, fq. 39.

shme. Prandaj, nuk është gjë e rastit se vetëm në komunën e Prishtinës në vitin 1980 ka qenë e koncentruar 40,5% e vlerës së mjeteve themelore, në atë të Mitrovicës së Titos 12,8% ose në të dy komunat 53,3% e vlerës së mjeteve themelore të Krahinës.

Në shtatë komunat qendra regjionale në vitin 1980 ka qenë koncentruar 83% e vlerës së mjeteve themelore, kurse në vlerën e produktit shoqëror kanë marrë pjesë me 80,9%, pra diç më pak se vlera e mjeteve themelore.

Vlera e koeficientit të Ginisit në mes popullsisë dhe vlerës së mjeteve themelore për vitin 1980 ishte 37,5, kurse ai në mes popullsisë dhe produktit shoqëror 33,9. Ky koeficient për sipërfaqe dhe për vlerën e mjeteve themelore në vitin 1980 ka pasur vlerën 50,0, vlerë e cila tregon për një koncentrim të konsiderueshëm të mjeteve themelore ndaj hapësirës kosovare. Produkti shoqëror ndaj sipërfaqeve po ashtu tregon koncentrim të konsiderueshëm (46,9). Në mes mjeteve themelore dhe produktit shoqëror ekziston përputhje e lartë ($Kas=0,84$), prandaj shpërndarja e tyre për banor dhe sipërfaqe tregon afërsi. Në 5 komuna me 10,5% të popullsisë (Leposaviq, Kaçanik, Dragash, Glogoc e Deçan) është prodhuar 4,8% e vlerës së produktit shoqëror dhe në to gjendet 4,7% e vlerës së mjeteve themelore të Kosovës. Në 46,5% të popullsisë, në 15 komunat më pak të zhvilluara në 1980 kanë qenë vendosur vetëm 17% e vlerës së mjeteve themelore dhe 19,1% e produktit shoqëror, gjë që tregon për disproporcion të dukshëm në mes shpërndarjes së popullsisë, mjeteve themelore dhe produktit shoqëror.

Të ardhurat po ashtu janë produkt i shkallës së zhvillimit ekonomiko-shoqëror. Shpërndarja e tyre ndaj popullsisë tregon një shkallë diçka më të ulët të koncentrimit ($Kg=24,9$), sikurse edhe ndaj sipërfaqeve ($Kg=38,6$), ngase shoqëria me instrumentet e saja politike dhe ekonomike ndikon në zbutjen deri diku të diferencave ekonomike në kuadër të vetë Krahinës. Në 10,5% të popullsisë së 5 komunave janë realizuar 6,2% të të ardhurave e në 10 komuna, në të cilat në vitin 1981 jetonin 26,1% e popullsisë, në vitin 1980 u realizuan 14,1% të të ardhurave, kurse në 15 komunat më pak të zhvilluara u realizuan 26,3% e të ardhurave të Kosovës. Në 7 komunat relativisht më të zhvilluara, në të cilat në vitin 1981 jetonte 53,5% e popullsisë së Krahinës, në vitin 1980 ishte realizuar 73,7% e të ardhurave, e prej tyre vetëm në komunën e Prishtinës 28,5% (ndaj 13,2% të popullsisë së Kosovës), ndërsa në Mitrovicën e Titos 11,2% (ndaj 6,6% të popullsisë).

Në 6 komunat qendra regjionale, përpos në komunën e Pejës, pjesëmarrja e të ardhurave të realizuara ishte më e lartë sesa pjesëmarrja e popullsisë së tyre.

Për të parë se a ndikon faktori ekonomik në lëvizjet e popullsisë (imigrimin e saj) do të tregojmë në disa raporte të parametrave të marrë për këtë rast dhe popullsisë së ardhur në periudhën 1971/80. Koeficienti i koncentrimit të Ginitit në mes popullsisë dhe popullsisë së ardhur është ndër më të ultit ($K_g=12,8$), po ashtu edhe ndaj sipërfaqes ($K_g=27,5$), ndërsa koeficienti i asociimit në mes popullsisë së ardhur dhe të ardhurave është i konsiderueshëm ($K_s=0,66$), e ai në mes popullsisë së ardhur dhe produktit shoqëror pak më i vogël se ky ($K_s=0,52$), por ende ka vlerë të konsiderueshme. Po ashtu, me rëndësi është vlera e konsiderueshme e koeficientit të asociimit në mes popullsisë së ardhur dhe popullsisë së punësuar ($K_s=0,63$).

Këto vlera të koeficientit të asociimit na bëjnë të ditur se imigrimi varet dukshëm nga shkalla e zhvillimit ekonomiko-shoqëror (rreth 60%), mirëpo, në të ndikojnë edhe faktorë të tjerë si: afërsia territoriale, kushtet natyrore, ndotja, mundësitë e shkollimit, klima shoqërore, situata ekonomike, çmimet dhe mundësitë për blerje të pronave të patundshme etj.

Te komunat më pak të zhvilluara, kryesisht më e lartë është pjesëmarrja e popullsisë gjithsej, sesa e popullsisë së ardhur, kurse të komunat relativisht më të zhvilluara, pjesëmarrja e popullsisë së ardhur është më e lartë, përpos në komunën e Gjakovës e cila në popullsinë e Kosovës në vitin 1981 merrte pjesë me 5,8%, kurse në popullsinë e ardhur 4,3%. Një raport të tillë e hasim edhe në komunën e Pejë (7% popullsi të Krahinës ndaj 6,4% popullsi të ardhur në këtë komunë prej tërë popullsisë së ardhur në Kosovë).

Në 13 komuna ekziston ndryshimi i vogël në pjesëmarrjen e popullsisë së ardhur dhe të ardhurave të realizuara, kurse në 9 komuna ky ndryshim është diku më i lartë e diku më i ulët. Kështu, në Kamenicë më e lartë është pjesëmarrja e popullsisë së ardhur (3,1%) sesa e vlerës së të ardhurave (2,05%), sikurse edhe te Klina (3,3% ndaj 1,4%), pastaj te Vuçiterna (4,9% ndaj 1,8%) ose Podujeva (4,7% ndaj 1,8%). Këtij grupi i takon edhe Ferizaj me 8,7% të popullsisë së ardhur dhe 4,5% të ardhurave krahinore. Këto komuna relativisht më pak të zhvilluara kanë pasur lëvizje pak më dinamike të popullsisë brenda vetë komunës ose edhe nga jashtë, por këto kanë realizuar më pak të ardhura, ngase niveli i zhvillimit nuk ua mundëson vlerën më të lartë të të ardhurave.

Ndër komunat që kanë participim më të lartë të të ardhurave të realizuara sesa kishin popullsi të ardhur qoftë brenda komunës ose jashtë saj, janë komunat më të zhvilluara të Krahinës, (përpos Ferizajt, Pe-

jës, Gjilanit). Kështu, p.sh., Gjakova ka marrë pjesë 7,0% në të ardhurat e krijuara në Kosovë, Mitrovica e Titos 11,2% (ndaj 7,8% të popullsisë së ardhur), Prizreni 9,9% (ndaj 9,1%) dhe Prishtina 28,5% (ndaj 20,3% të popullsisë së ardhur).

Në 15 komuna më pak të zhvilluara në periudhën 1971/80 është vendosur 36,7% të popullsisë së ardhur ndaj gjithsej popullsisë së imigruar. Pjesa tjetër 63,3% e të ardhurave është vendosur në 7 komuna qendra regjionale.

Ndaj shtimit natyror pjesëmarrja e popullsisë tregon koncentrim të ulët negativ ($K_g = -3,1$), që do të thotë se komunat e pazhvilluara kanë realizuar shtim pak më të madh të popullsisë sesa e kanë popullsinë (49,9% shtim natyror ndaj 46,5% të popullsisë) kurse komunat relativisht më të zhvilluara kanë realizuar shtim më të vogël natyror sesa kanë popullsi (50% shtim natyror ndaj 53,5% popullsi). Një dukuri e tillë është normale, ngase komunat relativisht më të zhvilluara kanë normën më të ulët të shtimit natyror në krahasim me ato më pak të zhvilluara. Diferenca nuk është e theksuar, ngase norma e shtimit natyror të popullsisë edhe në komunat relativisht të zhvilluara të Kosovës, është relativisht e lartë. Koeficienti i koncentrimit të Ginisit në mes popullsisë së punësuar dhe shtimit natyror ka vlerën ($K_g = -31,3$) që do të thotë se ky koeficient është 10 here më i lartë sesa ai mes popullsisë dhe shtimit natyror.

Në 5 komunat e para që kanë 5,6% të të punësuarve të Krahinës, kanë realizuar 10,9% të shtimit natyror të Kosovës (të vlerave absolute), ndërsa 10 komunat kryesisht më pak të zhvilluara (përpos Leposaviqit dhe Kaçanikut) që kanë pasur 12,4% të popullsisë, kanë dhënë 27,3% të shtimit natyror të popullsisë, ose 2 herë më shumë kanë marrë pjesë në shtimin natyror sesa në punësim. Koeficienti i asociimit mes këtyre dy parametrave ka qenë ($K_{as} = 0,408$) në kufirin mes vlerës së konsiderueshme dhe asaj të ulët.

Raporti mes popullsisë dhe pjesëmarrjes së popullsisë së punësuar në disa veprimtari

Shpërndarja e popullsisë qëndron në përputhje të lartë me veprimtarinë e arsimit dhe të kulturës ($K_{as} = 0,70$), më që përhapja e shkollave, sidomos e atyre fillore dhe pjesërisht të mesme është e lidhur për shpërndarjen e popullsisë. Prej veprimtarive të tjera që kanë shpërndarje pak ma disperse është edhe tregtia, e cila në rastin tonë tregon asociim të konsiderueshëm ($K_{as} = 0,48$), por që në të ardhshmen duhet të

tregojë përhapje edhe ma dispërse sidomos për prodhimet që shpenzohen në kohë më të shkurtër (furnizimi ditor dhe javor).

Veprimtaria e administratës është diç më e koncentruar se arsimi e kultura por më dispërze se industria, ndërtimtaria ose se mbrojtja e shëndetësia. Në mes shpërndarjes së popullsisë dhe të punësuarëve në administratë kemi fituar koeficientin e asociimit ($Kas=0,408$) në kufi të vlerës së konsiderueshme dhe të vogël.

Në 5 komunat e para më të vogla (10,5% të popullsisë) në arsim ishin të angazhuar 7,5% të të punësuarve dhe 5,5% në administratë. Në 10 komunat e para në arsim janë koncentruar 19,7% dhe në administratë 13,2% ose për gjysmë më pak sesa kanë popullsi.

Në 7 qendrat regjionale është koncentruar 64,6% e të punësuarve në arsim e kulturë, kurse në administratë 77,8%.

Koeficienti më i ulët i asociimit në mes popullsisë dhe të punësuarve në industri dhe ndërtimtari, tregon për shkallën e lartë të koncentrimin të të punësuarve në industri, xehetari dhe ndërtimtari ($Kas=0,369$ dhe $Kas=0,304$). Kështu, në 15 komunat e pazhvilluara në vitin 1981 në industri e miniera ishin të punësuar 20,2%, e në 7 komunat qendra regjionale 79,8%, në ndërtimtari 86%. Vetëm komuna e Prishtinës në vitin 1980 kishte 28,6% të të punësuarve në industri e miniera, kurse në ndërtimtari 40,5%. Tri komunat me industri më të zhvilluar në Krahinë (Prishtina, Mitrovica e Titos dhe Gjakova) kishin 51,4% të të punësuarve në këtë veprimtari, kurse në ndërtimtari 55,3%.

Raporti në mes industrisë dhe veprimtarive të tjera

Se industria është veprimtaria kryesore ekonomike, që e nxit zhvillimin e veprimtarive të tjera, dihet qëmoti, mirëpo, ne dëshironim ta vërtetonim këtë edhe në rastin e Kosovës. Kështu, në mes të punësuarve në industri e miniera dhe të punësuarve gjithsej ekziston koeficient i lartë i asociimit (përputhshmërisë $Kas=0,827$). Përputhje të lartë punësimi në industri tregon me tregtinë ($Kas=0,763$), mbrojtje e shëndetësi ($Kas=0,714$) përputhje të konsiderueshme në hoteleri e turizëm ($Kas=0,678$), administratë ($Kas=0,669$), transport e lidhje ($Kas=0,642$), ndërtimtari ($Kas=0,637$) dhe arsim e kulturë ($Kas=0,583$). Koeficient shumë të ulët asociimi tregon vetëm me bujqësinë e peshkatarinë (sektori shoqëror, $Kas=0,187$), që do të thotë se në zhvillimin e bujqësisë të sektorit shoqëror nuk ka ndikuar zhvillimi i industrisë, ose ka ndikuar më pak, ngase

kjo veprimtari në sektorinë shoqëror lidhet për sipërfaqet të cilat janë hapur në mes viteve 1950—1960 në pjesët e brendshme të Krahinës në sipërfaqet e dikurshme me shkurre, lëndina e pyje të ulëta.

Në 15 komunat më pak të zhvilluara të Kosovës, në të cilat në vitin 1981 ishin të punësuar 20,2% në industri e miniera, në bujqësi e peshkatari të sektorit shoqëror qenë punësuar 47,6%, në ndërtimtari 14,0%, transport e lidhje 18%, tregti 22%, hoteleri e turizëm 16,8%, administratë 22,2%, arsim e kulturë 36,4% dhe mbrojtje e shëndetësi 18%.

Prej grupit të komunave më pak të zhvilluara; Kaçaniku, Leposaviqi e Lipjani kanë pjesëmarrje pak sa më të lartë të të punësuarve në industri e miniera sesa është pjesëmarrja e tyre në popullsi dhe të punësuar gjithsej, ngase në këto komuna gjenden nga disa objekte xehtarie dhe të industrisë të bazuar në lëndën e tyre të parë.

Komunat kosovare që kanë më shumë të punësuar në industri e miniera, i kanë më të zhvilluara edhe veprimtaritë e tjera ekonomike e shërbyese, mëqë zhvillimi i industrisë nxit zhvillimin e shumë veprimtarive të tjera me të cilat është e lidhur në mënyrë direkte e indirekte. Më tutje mund të konstatohet se me koncentrimin e industrisë, koncentrohen edhe veprimtaritë e tjera në hapësirë më të vogël, e kjo në kushtet e normës më të ulët të punësimit do të thotë diferencim i lartë regional, duke shkaktuar kështu varfërimin në zhvillim të disa territoreve dhe të popullsisë në to. Sipas këtyre vlerësimeve del se faktor i diferencimit apo i zhvillimit të barabartë territorial është industria, varësisht sesi lokalizohet ajo, në mënyrë të koncentruar apo dispërzive.

Lokacioni dispërziv i industrisë, por që në aspektin territorial e ekonomik është i lidhur mirë si në pikëpamje horizontale ashtu edhe vertikale, mund të pengojë paraqitjen e diferencave të dukshme regjionale, që është edhe synim i zhvillimit në shoqërinë socialiste.

Faktor i rëndësishëm që e mundson politikën e tillë regjionale është zhvillimi i komunikacionit dhe i sistemeve komunikatave të tjera që i mundësojnë lidhjet e mira në të gjitha pjesët e regjionit dhe të vendit.

Politika e »poleve ekonomike« praktikohet edhe te ne dhe ajo i ka përparësitë e veta, mirëpo, »polet ekonomike« nuk duhet të kuptohen si lokacione të

vetme, por si bashkësi e lokacioneve në vendbanimet satelite për rreth qendrave e edhe më larg tyre, nëse ka kushte optimale për vendosjen e tyre.

Është fakt i pamohueshëm se Kosova ka trashëguar një strukturë joracionale të vendbanimeve, mëqë ka shumë vendbanime të vogla (nën 1000 banorë 73,1%, kurse në Vojvodinë 18,8%) me distancë mesatare në mes tyre rreth 3 km (në Vojvodinë rreth 8 km) në Serbinë Lindore 3,3 km).⁶ Kjo strukturë joracionale e vendbanimeve ka kushtëzuar shpërndarjen joracionale të fuqisë punëtore dhe e pengon më tutje shpërndarjen e objekteve ekonomike dhe infrastrukture.

Numri i madh i vendbanimeve të vogla nuk mund të bëhen »bërthama ekonomike« për ngritjen dhe zhvillimin e veprimtarive sekundare e terciare, ato mund të japin fuqi punëtore për bujqësi dhe migrues ditor për veprimtaritë e tjera, që zakonisht vendosen në vendbanime më të mëdha. Zhvillimi bashkëkohor i ekonomisë së zhvilluar kërkon vendbanime relativisht më të mëdha, mbi 5000 e 10.000 banorë, ku mund të bëhet koncentrimi i fuqisë punëtore për zhvillimin e veprimtarive të ndryshme ekonomike e joekonomike. Përndryshe, vendbanimet e vogla, vetëm në raste të veçanta mund të janë atraktive për vendosjen e objekteve të ndryshme ekonomike, ngase nuk kanë as fuqi punëtore e as konsumues të nevojshëm — të mjaftueshëm.

Ekonomia bashkohore kërkon strukturë racionale të vendbanimeve, që në bujqësi ofrojnë sipërfaqe të mjaftueshme bujqësore e sidomos të punueshme për ekonomi me prona relativisht më të mëdha (në mes 5 e 10 ha për kushtet tona), kurse për industri e veprimtaritë tjera ofrojnë fuqi adekuate punëtore dhe konsumues të mjaftueshëm.

Mëqë kufiri i përparshëm i vendbanimeve fshatare është përcaktuar në bazë të komunikacionit primitiv (në këmbë, qe e kuaj) edhe distanca e tyre kryesisht ka qenë më e vogël, si në rastin e Kosovës rreth 3 km. Sot me përdorimin e traktorëve dhe të mjeteve të tjera të transportit (kamiona, kombajna etj.) kufijtë e vendbanimeve do të ishin optimalë, së paku nëse në mes tyre ka 5 — 10 km distancë.

⁶ Jovan Žikić: Kvantitativne karakteristike prostornog rasporeda naselja u Istočnoj Srbiji, »Kërkime gjeografike«, nr. 7, Prishtinë, 1986.

Në komunën e Borit distanca në mes vendbanimeve fshatare është 6,6 km.

Në vendet e zhvilluara hapësira agrare është »zbra zur« nga fuqia e tepërt punëtore duke e mundësuar rritjen e pronave dhe të prodhimit me përdorimin e mekanizmit dhe të masave të tjera agroteknike. Kështu, p.sh., në Amerikën Veriore bujqësia është organizuar në ferma, në shumicën e vendeve socialiste në prona kooperativiste dhe shtetërore që gjithnjë kanë tendencë të rritjes së sipërfaqeve, duke u zvogëluar numri i tyre.

Në vendin tonë me procesin e deagrarizimit shumica e vendbanimeve të vogla e kanë »humbur« popullsinë e vet, mëqë ajo është vendosur në vendbanimet qendrore, ku janë vendosur objektet ekonomike dhe infrastrukturore.

Me zvogëlimin e numrit të vendbanimeve të vogla do të shkaktohej rritja e hapësirës agrare rreth vendbanimeve, numerikisht më të vogla, por me numër më të madh të banorëve, të cilët do të mund të inkuadroheshin në disa veprimtari — funksione. Punësimi në veprimtaritë jobujqësore në vendbanimet e tilla do të mundësonte mbetjen në bujqësi të atyre që kanë kushte dhe do të jenë prodhues tregu.

Viset me strukturë ma racionale të vendbanimeve ma vështirë mbesin pa fuqi punëtore në bujqësi ose në degët e tjera, ngase transferi i popullsisë nga bujqësia në veprimtaritë e tjera do të ishte më i lehtë, pa humbje të konsiderueshme të popullsisë.

Në vendin tonë, në viset ku shtimi i popullsisë është më i ulët dhe ku ekonomia është zhvilluar me ritëm më të shpejtë është shkaktuar »erozioni social«, eksodusi rural dhe plakja e popullsisë, sidomos e asaj bujqësore, e cila nuk është në situatë ta intensifikojë prodhimtarinë bujqësore. Procesi i deagrarizimit i ka përfshirë sidomos vendbanimet në viset bregore e malore, meqë zhvillimi bashkohor është përqëndruar kryesisht në viset e ulëta dhe në vendbanimet më të mëdha.

Deri te struktura racionale e vendbanimeve mund të arrihet gradualisht me ndihmën e politikës regjionale, gjegjësisht të lokacioneve dispërzive por të lidhura mirë, pastaj me politikën afatgjatë të rritjes së pronave dhe me ndërprerjen e fragmentimit të tyre dhe me lokalizimin e vendbanimeve në zonat morfologjike, në skajet e fushave, ku sipërfaqet e punueshme do të përdreshin për bujqësi e ato të tjerat për blegëtori, pylltari dhe degë të tjera.

*Niveli i koncentrimt territorial të parametrave
demografiko-ekonomik në KSA të Kosovës
Participimi i komunave në gjithë vlerën e Krahinës*

Komunat	Popullsia gjithsej e v. 1981		Popullsia e punësuar v. 1981		Shtimi naty- ror 1971/80		Popullsia ardhur 1971/81		Të ardhurat gjithsej v. 1980		Vlera e mjeteve themelore sekt. shoq. v. 1980		Vlera e produktit shoqëror sekt. shoqëror v. 1980	
	fr	fk	fr	fk	fr	fk	fr	fk	fr	fk	fr	fk	fr	fk
1. Leposaviqi	1,1	1,1	1,6	1,6	0,44	0,44	1,47	1,47	1,71	1,71	2,25	2,25	1,71	1,71
2. Kaçaniku	2,0	3,1	1,6	3,2	2,22	2,66	1,23	2,70	0,95	2,66	1,33	3,58	0,98	2,69
3. Dragashi	2,2	5,3	0,6	3,8	2,11	4,77	0,78	3,48	0,72	3,38	0,18	3,76	0,35	3,04
4. Gllgovci	2,6	7,9	0,8	4,6	3,26	8,03	1,7	5,18	1,51	4,89	0,36	4,12	0,99	4,03
5. Deçani	2,6	10,5	1,0	5,6	2,86	10,89	1,28	6,46	1,29	6,18	0,54	4,66	0,81	4,84
6. Sërbica	3,0	13,5	1,3	6,9	3,46	14,35	1,94	8,40	1,12	7,30	0,62	5,28	0,71	5,55
7. Vitia	3,0	16,5	1,0	7,9	3,23	17,58	1,90	10,30	1,42	8,72	1,07	6,35	0,95	6,50
8. Kamenica	3,0	19,5	1,9	9,8	2,76	20,34	3,12	13,42	2,05	10,77	1,85	8,20	1,58	8,08
9. Istogu	3,2	22,7	1,3	11,1	3,09	23,43	2,35	15,77	1,75	12,52	0,75	8,95	1,24	9,32
10. Klina	3,4	26,1	1,3	12,4	3,83	27,26	3,29	19,06	1,44	13,96	0,60	9,55	0,77	10,09
11. Suhareka	3,8	29,9	2,4	14,8	4,52	31,78	2,74	21,80	3,20	17,16	1,89	11,44	2,68	12,77
12. Lipjani	3,8	33,7	2,6	17,4	3,88	35,66	3,12	24,92	2,83	19,99	2,64	14,08	2,39	15,16
13. Rahoveci	3,9	37,6	2,0	19,4	4,83	40,49	2,11	27,03	2,70	22,69	1,69	15,77	1,76	16,92
14. Vuçiterna	4,1	41,7	1,9	21,3	4,25	44,74	4,90	31,93	1,84	24,53	0,74	16,51	1,26	18,18
15. Podujeva	4,8	46,5	1,6	22,9	5,13	49,87	4,73	36,66	1,81	26,34	0,48	16,99	0,92	19,10
16. Gjilani	5,3	51,8	5,5	28,4	4,94	54,81	6,80	43,46	5,69	32,03	4,38	21,37	5,70	24,80
17. Gjakova	5,8	57,6	7,7	36,1	6,16	60,97	4,28	47,74	7,04	39,07	7,18	28,55	7,05	31,85
18. Mitrovica e Titos	6,6	64,2	10,9	47,0	5,95	66,92	7,84	55,58	11,23	50,30	12,78	41,33	12,94	44,79
19. Peja	7,0	71,2	7,8	54,8	6,16	73,08	6,44	62,02	6,84	57,14	6,93	48,26	6,62	51,41
20. Ferizaj	7,2	78,4	5,4	60,2	6,99	80,07	8,66	70,68	4,45	61,59	2,53	50,79	3,70	55,11
21. Prizreni	8,4	86,8	9,4	69,6	8,28	88,35	9,10	79,78	9,87	71,46	8,70	59,49	10,13	65,24
22. Prishtina	13,2	100,0	30,2	99,8	11,67	100,00	20,26	100,00	28,53	100,00	40,51	100,00	34,74	99,98

Burimi i shënimeve: Vlerat absolute janë marrë nga Buletini i EKS, Komunat e KSA të Kosovës më 1981, Prishtinë, 1982, ndërsa vlerat relative i përpunoi autori.

KATALOGU I »THEMÈS«

KATALOG »THEME«

Peri Anderson

»RAZMATRANJA O ZAPADNOM MARKSIZMU«

*BIGZ, Beograd 1985; pre-
vod: Ivica Starčević; pred-
govor: Branko Pribičević
i Miloš Nikolić*

Pripadnost marksizmu trebalo bi, u stvari, smatrati pripadnošću najbitnijoj intenciji Marksovog teorijskog/praktičnog delovanja. A Marksova intencija (zbog koje je, uostalom, njegova misao postala epohalna) može se ukratko odrediti kao nastojanje da se svet shvati i prihvati kao ljudski svet, kao vlastito delo čovečanstva, čime je otvorena mogućnost za stalnu revolucionarno-praktičnu izmenu sveta. Stoga *biti marksista* znači biti na tragu te Marksove temeljne intencije, odnosno znači to da se mora permanentno revolucionarno-praktički misliti i delovati na izmeni i humanizaciji sveta. Da li je, kako je i u kojoj mери ova temeljna intencija (=marksizam), ako se tako može reći, praktikovana u određenom vremenskom periodu i na određenom geografskom prostoru, pokušao je da utvrdi i engleski marksistički

teoretičar Peri Anderson u svom eseju »Razmatranja o zapadnom marksizmu«.

Ova po obimu mala rasprava privukla je odmah pažnju (ne isključujući i polemička osporavanja) ako ništa drugo a onda zbog toga što je to bio prvi pokušaj da se promisli često rabljeni pojam »zapadni marksizam«, i da se, u onome što Anderson pod tim pojmom razumeva, nešto jasnije evidentiraju i osmisle glavne struje i teorijsko-praktične orijentacije. No, pored u ovakvim pregledima neophodnog istoriografskog inventarisanja, Andersonova rasprava je i sintetizovan pokušaj vrednovanja marksističkih strujanja na evropskom kontinentu. Knjiga stoga predstavlja neku vrstu informativnog i istovremeno kritičkog pregleda »zapadnog marksizma«.

I. Da bi razvio osnovnu temu, budući da je pred-

met njegovih razmatranja određeni period istorije marksizma Anderson je, morao izvršiti vlastitu (ili preuzeti tuđu) periodizaciju marksizma, kako bi se tako na videlo iznela *diferentia specifica* zapadnog marksizma. Shodno ovom zadatku Anderson se odlučio za vlastitu periodizaciju, pa u istoriji marksizma razlikuje tri perioda. Prvi traje od Marksovih i Engelsovih početaka pa do završetka oktobarske revolucije. Drugi, koji je istovremeno i glavna tema »Razmatranja...«, »zahvata razdoblje od dvadesetih do sedamdesetih godina našeg veka. Od sedamdesetih godina, tačnije od majske pobune 1968. godine u Francuskoj, postaje vidljiv jedan novi, po Andersonu, treći period u istoriji marksizma. Osnovni kriterijum Andersonove periodizacije je odnos marksističkih teoretičara prema političkoj praksi.

II. Drugi period (koga naziva »zapadnim marksizmom«), nasuprot prvom (»klasična tradicija«) i trećem, ima za osnovnu i najfundamentalniju karakteristiku »*strukturno razilaženje sa političkom praksom*« str. (77). To »strukturno razilaženje« se, prvenstveno, ispoljava kao izbegavanje neposrednijeg političkog angažovanja najpoznatijih marksističkih intelektualaca zapadne Evrope. Naj-

sažetiju ocenu razloga i rezultata pomenutog razilaženja, Anderson izražava na sledeći način: »Organizovanje prostora za teorijski rad na veoma uske alternative institucionalne poslušnosti ili individualne izolacije uništilo je svaku mogućnost dinamičkog odnosa između istorijskog materijalizma i socijalističke borbe i sprečilo svaki neposredan razvoj glavnih pitanja klasičnog marksizma«. (99)

U okviru spleta okolnosti koji su vodili ka razilaženju teorije i prakse, odnosno marksističke filozofije i komunističkih partija formirali su se i delovali zapadni marksisti: Lukač, Korš, Gramši, Adorno, Markuze, Sartr, Altiser, dela Volpe, Koleti... itd., čije teorijsko-praktično (ne) delovanje predstavlja osnovni predmet analize. U kakvom je odnosu, prema radničkim partijama svojih zemalja, stajala većina pomenutih marksista, pokazuje Anderson u slučajevima Altisera i Lukača kada piše: »vodeći intelektualci, duboko životno povezani sa komunističkim pokretom, odbijajući da ga napuste ili da s njim raskinu, sklapali su prećutni sporazum sa svojim partijama, prema kome oni ne bi raspravljali o zvaničnoj politici ako njihovi teorijski radovi (bez obzira na njihove u krajnjoj liniji praktične implikacije) ne bi bili na-

padnuti«. (91)) Mudrost življenja, koja se zasniva (saobrazno Marksovoj intenciji) na sposobnosti stalnog revolucionarno-praktičnog preokretanja/prilagođavanja sveta ličnim ali istovremeno i opštjeljudskim interesima (jer su suštinski povezani), izgubila je potpuno svoj smisao pa se pretvorila u (malograđansku) taktiku koju onda Anderson vidi kao model u Lefevrovom slučaju, kada kaže da se on pridržavao principa: »... caru carevo, to jest politička lojalnost kombinovana sa intelektualnim radom, koji je dovoljno odvojen od glavnih problema revolucionarna strategije kako bi se izbegla direktna kontrola ili cenzura«. (87) Ovaj model, sigurno, nije karakterističan samo za zapadni marksizam. No, da li je on (što nije predmet Andersonovog razmatranja) manje ili više karakterističan i za socijalističke zemlje pitanje je koje se, čini nam se, nije postavljalo u dovoljno otvorenoj, pa time i kritičko-delatnoj formi.

Antipod ovakvom odnosu prema, da tako kažemo, zadacima epohe jeste Gramši. Zašto? »To je logično, nastavlja Anderson, jer je on jedini u svojoj ličnosti otelotvorio revolucionarno jedinstvo teorije i prakse onako kako to određuje klasno nasleđe«. (99) Gramši, po Andersonu, i inače zauzi-

ma izuzetno mesto u ce-loj tradiciji zapadnog marksizma, zato što nijedan mislilac posle njega »nikada nije ponovio isti redosled u stvaranju«. (99) »Iskustva iz pobune Italijanskih radnika 1919 — 1920. godine i organizacionog rukovodstva u Komunističkoj partiji Italije bila su, navodi pisac, za vreme dugog zatočeništva koje ga je zaštitilo od intelektualnih posledica staljinizacije van Italije... izvor kreativnosti njegovog uma«. (99)

Andersonovo shvatanje odnosa teorija-praksa, kako se ono (doduše nigde potpuno eksplicite) pokazuje u samom eseju, i koje ga dovodi i do neke vrste »sužene optike«, u mnogome je, čini se, potaknuto nekim Gramšijevim shvatanjima, pa otuda i posebno mesto poslednjeg. Jedno od takvih je i ono kad Gramši piše: »... da je čovek u svojoj suštini 'političar', jer on svoju 'čovječnost' i svoju 'ljudsku prirodu' ostvaruje svojim djelovanjem na svijesnom mijenjanju i upravljanju drugim ljudima«. (A. Gramši, *Historijski materijalizam i filozofija B. Crocea*, Zagreb, 1958, str. 55). Navedeni Gramšijevi stavovi otvaraju mogućnost takvom shvatanju po kome se revolucionarno može delovati, skoro isključivo, samo ako se deluje neposredno politički i teorijski, angažovano tema-

tizirajući aktuelna politička i ekonomska pitanja. Podosta od pomenu-tog shvatanja prepoznatljivo je u Andersonovim »Razmatranjima« III. Jedna od glavnih karakteristika zapadnog marksizma, proizišla kao konsekvencija tolerancije između marksističkih teoretičara i radničkih organizacija njihovih zemalja, jeste usredsređenost njegovog tematskog interesovanja na filozofiju. »Postepeno napuštanje ekonomskih i političkih struktura, kao osnovnih predmeta interesovanja, konstatuje autor, bilo je praćeno jednom temeljnom promenom — usredsređenost evropskog marksizma prema filozofiji«. (105) Ovo je pomeranje težišta interesovanja uslovljeno delimično i time što su svi odgovori na strateška pitanja proleterске borbe (gde prvenstveno spadaju ona iz domena ekonomske i političke sfere) bili prisvojeni od birokratizovanih vrhova radničkih organizacija. Ostavljajući po strani navedenu »vanjsku« okolnost (koje je svestan, samo je u ovom kontekstu direktno ne pominje), Anderson upozorava i na jedan unutar-marksistički razlog ovom širokom tematiziranju filozofskih pitanja. Radi se o kasnom otkrivanju Marksovih takozvanih *Ranih radova*, u kojima je, kao što je poznato, prisutan pretežno filozofski način

razmišljanja. Ovi Marksovi radovi, obelodanjeni uprkos upravo na početku ovog perioda, bili su zastupljeni u tolikoj mjeri, da se čak i kod njihovog prvog otvorenog odbacivanja — u Altisеровим esejima — njih ipak smatralo pretpostavkom za bilo kakvu raspravu o savremenom marksizmu.

Tako se stvorila, misli Anderson, paradoksalna situacija: »Dok se osnivač istorijskog materijalizma *progresivno* kretao od filozofije ka politici i, potom, ekonomiji, ... sledbenici te tradicije, koji su se javili posle 1920. godine, sve više su se od ekonomije i politike vraćali filozofiji, napuštajući tako *neposrednu obavezu* da se bave onim što je Marks u zrelim godinama veoma mnogo interesovalo (podvukao Đ. D.).« (109) U ovom se bavljenju filozofijom, nastavlja dalje Anderson, zapadni marksizam spetljao u dugu i iscrpljujuću raspravu u metodu. Pravi, »*progresivan*« put daljeg razvitka marksizma, kako to iz ovih stavova proizilazi, moguć je samo kroz dalje upotpunjavanje i razradu ekonomskih i političkih pitanja, pa je upravo to ona »*neposredna obaveza* koja se mora poštovati ako se želi ostati na Marksovom tragu. Ovakav stav ukazuje na izlišnost svakog preispitivanja osnovnih filozofskih pitanja marksisti-

zma, i s druge strane na svojevrsan način određuje, i Andersonov odnos prema pojmu marksizma.

Načelno neslaganje sa ovakvim odnosom prema marksizmu, to jest razvijanju Marksove intencije upotpunićemo i nekim konstatacijama, koje Anderson iznosi, a sa kojima se slažemo. »Neuspeh Treće internacionale, — piše na primer autor u poglavlju *Kontrasti i zaključci*, — čak i u Lenjinovim najboljim danima, da napravi bilo kakav prodor na anglosaksonske zemlje... ukazuje na stepen nepotpunosti Istorijskog materijalizma u vreme njegovih vrhunskih ostvarenja kao žive revolucionarne teorije«. (177) Da li je marksizam nepotpun i zato što se u zapadnim, razvijenim kapitalističkim zemljama, i pored predviđanja klasika, nije dogodila socijalistička revolucija i što su »represivni birokratski režimi, tutorišući proleterijat u Sovjetskom Savezu i Istočnoj Evropi, pretrpeli posle Staljinove smrti nekoliko uzastopnih kriza i preuređivanja, ali ne i fundamentalnu izmenu svoje strukture«? (72) Nije li, dakle, ovaj »povratak« na filozofska pitanja bio prouzrokovan temeljnim neuspehom ekonomskih i političkih programa? Da li se iz toga postavljao zahtev za novim preispitivanjima »filozofskog ute-

meljenja«, čime se neizbežno akutelizira i pitanje metodologije? Nije li (ne) opravdan rad marksista evropskog zapada na pretraživanju novih temelja ili bi trebali sizifovski graditi »čvrstu« zgradu na »nestabilnoj« podlozi? Načelno neslaganje nije eo ipso i potpuno odbacivanje. Anderson svojim tvrdnjama upozorava bar na jedan bitan problem — nepristupačnost filozofskog jezika širem krugu proleterijata, protiv koje su se klasici borili gdegod je to bilo moguće, a što su marksisti ove orijentacije, čini se, preterano zanemarili. Naravno, ovde se misli na jezik kao tehniku (način) pisanja i govorenja. Bitnije je, mislimo, ustanoviti, da li ovi mislioci govore jezikom proleterijata, to jest da li misle / deluju na procesu njegovog oslobađanja, a time i na revolucionarno-praktičnom prevazilaženju kapital-odnosa kao glavnog obeležja naše epohe. Da bi se konstatovalo kakav vrednosni predznak može nositi zapadni marksizam kada je u pitanju pomenuti problem, neophodno je bar delimično utvrditi stvarne teorijsko-praktične uslove, a time i zahteve vremena u kome je nastao i razvijao se. Iz te dimenzije tek postoje moguće promisliti pravu ulogu i značaj nepristupačnosti tehnike izražavanja.

IV. O odsustvu značajnijeg revolucionarnog gibanja masa, u tradiciji zapadnog marksizma došlo je do pomeranja interesovanja prema savremenoj buržoaskoj kulturi, piše Anderson i nastavlja zaključkom, da je tome »...više nego bilo što drugo... doprinelo uspešno obavljanje imperijalizma, povezano sa staljinizacijom komunističkog pokreta, koje je odredilo da najvažniji delovi buržoaske misli ponovo steknu relativnu vitalnost i superiornost prema socijalističkoj misli. (133) U ovom okretanju prema savremenoj buržoaskoj kulturi, može se prilično jasno prepoznati preovlađujuće kritičko intoniran odnos. Onda kada konkretna revolucionarna praksa izostane, jedini praktični odnos teorije jeste kritika stvarnosti. Anderson, čini nam se, neće ili ne želi da primeti otpor samog »materijala« mišljenja / delovanja i kritičnost kao jedino moguću formu revolucionarnog ispoljavanja mislilaca ovog »nerevolucionarnog« perioda. Taj »otpor materijala« mišljenja / delovanja, prvenstveno je izražen u kapitalizmu, koji se, naročito posle drugog svetskog rata, tako paradoksalno obnovio i povratio veru u sebe, predstavljajući se kao večni i jedino moguć opstanak ljudske zajednice, pa je upravo zato i bilo potrebno da

ga se razobličava kritičkim potenciranjem svega neljudskog što ga on kao poredak nosi u svojim, ipak neizmenjenim, temeljima. Taj zadatak, koji je pred njih postavljala epoha u kojoj su živeli, bar delimično su ispunili marksisti sa zapada kritikujući u svojim delima kako građansko društvo industrijski razvijenog zapada, tako i birokratizovani poredak postojećih socijalističkih zemalja. To, međutim, Anderson, shodno svom uopšteno negativnom stavu prema delatnosti zapadnog marksizma, skoro u potpunosti predviđa ili takvoj delatnosti ne pridaje veći značaj.

Ova nepristupačnost jezika, favorizovanje filozofije, kulture (naročito građanske) i umetnosti u teorijskim nastojanjima, koji, po Andersonu, predstavljaju glavne faktore razilaženja marksističkih teoretičara i radničkih masa, bili su izazvani pored potrebe za izbegavanjem cenzure i, nama se bar čini, potrebama teorijske prirode. Anderson., međutim, misli da je na to presudno delovao uticaj svih tipova »evropskog idealizma« (u koji svrstava većinu nemarksističkih teorijskih nastojanja). Ovim međusobne povezanosti zapadnog marksizma i evropskog idealizma, kako to Anderson nastoji pokazati na slučajevima Lukača, Markuzea, Sar-

tra, Altisera..., »bio je uvek složen i uključivao je i asimilaciju i odbacivanje, pozajmice i kritike«. (114) Nisu, međutim, bitni sami po sebi: ni odbacivanja, ni asimilacije, ni pozajmice, ni kritika. Šta je zaista bitno u odnosima između savremenih teoretičara svih orijentacija, na primeren način iskazuje Gajo Petrović kada, tematizirajući I. tezu o Foerbachu, piše: »Savremena filozofija predstavlja dinamički splet najraznovrsnijih odnosa, a ne skup točno raspoređenih filozofa... Ali nije najvažnija ni šarolikost filozofa, ni složenost njihovih misaonih odnosa. Najvažnija je ona jedna misao koju neki iskazuju (a mnogi zatamljuju): da nešto nije u redu u svijetu i da bi ga trebalo (ne samo u misli) promijeniti«. (G. Petrović, *Savremena filozofija*, Zagreb, 1979, str. 17).

Osa podele među savremenim misliocima mogla bi se smisleno postaviti tako da se, na izvestan način, razlikuje ono što misao o potrebi ljudske izmene sveta »iskazuje« i ono što je »zatamljuje«. Zapadni marksizam se našao u prividnoj krizi produkcije ideja, stoga što se počeo kritičkije odnositi prema svojim zadacima i time iskazivati netrpeljivost prema naivnom prosvetiteljskom optimizmu što su ga plasirale institucionalizovane

i birokratizovane radničke avangarde. Kada su se neke od nada i očekivanja izjalovila zapadni marksizam počeo je stvarati nove vizije da bi delovanje preusmerio prema novim nadama. Za Andersona su, izgleda, sve nade i vizije već postavljene u prošlosti, sa Marksom, a što se »činjenice« ne »slažu« sa njima u toliko gore po njih. Ipak, Anderson s punim pravom kritikuje pesimistički nastrojenu hladnu racionalnost akademskog marksizma, ističući nasuprot tome »Gramšijevo revolucionarno raspoloženje... izraženo u maksimi 'pesimizam razuma, optimizam volje'«. (158) Ako je kod Hegela misao dubila na glavi, pa ju je, zato da bi je osposobio za stvarnu izmenu sveta, Marks morao okrenuti na noge, ovde je ona da nastavimo metaforu, u nedostatku optimizma (što bi joj ga trebala uliti stvarna revolucionarna gibanja) koji bi je držao uspravno, i glavom i nogama bila čvrsto priljubljena za »realnost«, te tako suzila vidike i aspiracije.

U nedostatku stvarnog revolucionarnog gibanja, sa jedne strane, i optimizma u vidu smelijih zahteva teorije, s druge strane onemogućeno je delatno uzajamno ulivanje poverenja a time i motor napredovanja — suprotstavljanja. Mislioci

»klasične tradicije« stasali su u klimi revolucionarnog optimizma i jedinstva teorijskog delovanja i revolucionarnog gibanja, dok je na misliocene ovog perioda, pored staljinizma, izmenjene forme kapitalizma, »delovao« i nedostatak revolucionarnog talasanja. »Akademski marksizam« kritičke škole, strukturalizam i slične orijentacije zapadnog marksizma, misli Anderson, proizvod *su poraza* vere u širenje revolucije u razvijenom kapitalističkom svetu. Umesto revolucionarnog suprotstavljanja ovakvom razvoju događaja, marksisti zapada odabrali su, prema Andersonu, »prećutno sporazumevanje«. Međutim, stvarni će se značaj i uloga teorijsko / praktične delatnosti mislilaca ovog perioda moći bolje proceniti sa nešto veće istorijske distance. To svakako ne umanjuje ni Anderse nov doprinos, ni druge pokušaje te vrste.

Andersonova »Razmatranja...« nemaju koherentnu, strogo logički povezanu, unutrašnju strukturu, pa zato više liče na sabrane prizore o pojedinim pitanjima vezanim za razmatrani period mark-

sizma. Svi su ovi prizori delovi jedinstvenog kolaža koji se odlikuje Andersonovim odricanjem značajnije svetsko-istorijske uloge zapadnom marksizmu, čak štaviše on mu pridaje dekadentan značaj. Doduše, Anderson u »pogovoru« samokritički primećuje da tezama iz dela nedostaju neka bliža određenja i jasnost, bez čega i njihova logika postaje ograničena, pa je neophodno »aktivno« čitanje tih teza, jer bi u suprotnom mogle da budu »naučno neodržive a politički neodgovorne.« (184) Međutim, kroz »aktivno« čitanje / promišljanje zadrživena »bliža određenja« ne menjaju u suštini stav prema zapadnom marksizmu, koji i dalje ostaje odrećan i pored Andersonove težnje da izbegne ocenjivanje gdegod je to moguće.

Smelo pokrećući mnoga značajna pitanja, koja bi mogla biti predmet zanimljive i produktivne analize, ova knjiga — esej zadire u mnoge bitne odrednice, kako marksizma uopšte, tako i savremenog sveta.

Drago Đurić

FSHATI I KOSOVËS

Kontribut për studimin sociologjiko-demografik të evolucionit rural, »Rilindja«, Prishtinë 1985, fq. 277.

Literatura shkencore mbi gjendjen dhe tendencat e zhvillimit social, ekonomik, demografik, kulturor, infrastrukturor etj. të fshatit e të fshatarësisë te ne, me gjithë përpjekjet e bëra në studimin e tyre në këto dy deceniet e fundit, nuk është e mjaftueshme, duke pasur parasysh problemet e shumënduarshme ekzistuese, të cilat gjithnjë po rriten dhe ash-përsohen; studime për fshatin, fshatarësinë dhe bujqësinë kanë munguar veçanërisht për disa ter-ritore të vendit, të cilat janë kryesisht rurale e deri edhe agrare, siç është, për shembull rasti me KSA të Kosovës. Mirëpo, edhe këto njohuri jo të mjaftueshme shkencore-hulumtuese — në mungesë të përkujdesjes së nevojshme shoqërore — shumë pak janë zbatuar në praktikë. Është koha e fundit që shkenca shoqërore t'i kthehet më seriozisht studimit të fshatit, të mënyrës së gjithmbarshme të jetës në të dhe të bujqësisë dhe rezulta-

tet e saj të vihen në shërbim të praktikës jetësore dhe shoqërore me qëllim që jo vetëm të njihen por edhe të zgjidhen çështjet e fsheht, të fshatarësisë dhe të bujqësisë.

Në Kosovë fshati ka nisur shumë vonë të studiohet dhe atë vetëm kalimthi, më tepër në kuadër të çështjeve të tjera. Një pasqyrë të plotë të gjendjes dhe të zhvillimit të fshatit tonë, veçanërisht në aspektin sociologjiko-demografik, deri sot nuk e kemi. Studimi i dr. Hivzi Islamit »Fshati i Kosovës — kontribut për studimin sociologjiko-demografik të evolucionit rural«, është i pari i këtij lloji që i kushtohet studimit shkencor të fshatit, të strukturave dhe të jetës rurale. Ndonëse, ky autor kohëve të fundit, duke u marrë me lëvizjet, strukturat dhe asociacionet e tjera të zhvillimit demografik të Kosovës, ka botuar disa punime mbi aspekte të ndryshme të fshatit e të mënyrës së jetës në të, studimi në fjalë është vepër e parë

shkencore ku në mënyrë të tërësishme trajtohen një varg problemesh të fshatit tonë, para së gjithash të atyre demografike dhe sociologjike. Të gjitha këtyre problemeve autori u qaset në mënyrë empiriko-teorike. Përfundimet shkencore deri te të cilat ka arritur autori në këtë studim janë origjinale, ndërsa vepra është rezultat i punës shumëvjeçare të autorit.

Arsyet e studimit të fshatit tonë, qoftë në kompleksitetin e tij, qoftë në aspektet konkrete (sociologjike, demografike, ekonomike, etnologjike etj.), sipas autorit, qëndrojnë para së gjithash në faktin se Kosova hyri në periudhën e zhvillimit socialist kryesisht si territor fshatar (më se 80% të popullsisë rurale) dhe agrar (më se 80% të popullsisë bujqësore), veçoria themelore e të cilit ishte autarkia dhe homogjeniteti ekonomik, social, demografik dhe kulturor. Dhe kjo gjendje zgjati deri vonë pas luftës, kur popullata fshatare e Kosovës përpiquej ta siguronte minimumin jetësor, ekzistencën. Në anën tjetër, edhe sot në strukturën e popullimit të Kosovës dominon fshatarësia (popullsia rurale përbën rreth 2/3 e popullsisë së gjithëmbarshe të Krahinës; nga 1453 vendbanime 1419 janë fshatra), e cila, me gjithë transformimet që ka përjetuar dhe po për-

jeton në të gjitha segmentet e jetës shoqërore, po balafaqohet ende me një varg problemesh sociale, ekonomike, infrastrukturore, shëndetësore, arsimore etj. Në territorin fshatar të Kosovës më shumë se çdo kund tjetër në Jugosllavi po manifestohet dendësia e madhe agrare, tepricat e fuqisë punëtore, papunësia dhe gjysmëpapunësia; këtu ende po hasen mbeturinat e strukturave klasike sociale dhe të tipave tradicionale demografike, por edhe konflikti i ashpër midis të vjetrës dhe së resë.

Studimi është konceptuar në atë mënyrë që, pas një parathënie të thukët (fq. 5—8), përfshin dy pjesë: 1. *Fshati dhe shoqëria tradicionale kosovare dhe karakteristikat e tyre* (fq. 9—52) dhe 2. *Çështje të transformimit shoqëror të fshatit kosovar* (fq. 53—222). Studimi përmban edhe një përfundim të ngjeshur mbi rrjedhat, problemet dhe perspektivën e evolucionit rural të Kosovës (fq. 223—235), pastaj një listë të gjerë njësisht bibliografike dhe një shtojcë statistike me indikatorë më të rëndësishëm të zhvillimit rural sipas komunave.

Në pjesën e parë, pasi që mbi bazën e argumenteve shkencore i hedh poshtë tezat e antropogjeografisë e të historiografisë tendencioze mbi mos-ekzistimin e popullatës

shqiptare në Kosovë dhe në viset përreth para shek. XVII e XVIII, autori bën fjalë për përvijimin midis fshatit e shoqërisë tradicionale dhe fshatit e shoqërisë bashkëkohore, i cili përvijim është vetëm një supozim teorik, sepse në praktikë është vështirë të haset. Autori këtu shqyrton të gjitha problemet e strukturës shoqëro-ekonomike, tiparet e familjes e të raporteve të brendshme të saj dhe të pozitës së femrës në familje, në ekonominë shtëpiake dhe në fshat etj., karakteristike për periudhën paraindustriale. Karakteristikat kryesore të fshatit tonë të kësaj periudhe, sipas studimeve të autorit, janë: homogjeniteti për nga të gjitha determinantet e mënyrës së jetës, kur popullata fshatare i ruante të gjitha veçoritë e jetës klasike agrare dhe deri vonë në shekullin tonë përshkohej nga shumë mбетurina të marrëdhënieve gjysmëfeudale dhe feudale; dallimet sociale manifestoheshin vetëm në bazë pronësore (në fond të tokës, të kafshëve etj.); popullsia rurale, në mungesë të rrugëve, rrymës elektrike dhe elementeve të tjera të komunikimit gjeografik dhe shoqëror, ishte e izoluar dhe si e tillë ishte e ngulitur për vendin e lindjes, lëvizte vetëm në suaza lokale fshatare; brenda familjes realizoheshin të gjitha

funksionet kyçe (prodhuese, konsumuese, riprodhuese, socializuese, edukative, arsimore, mbrojtëse, shëndetsore etj.), ndërsa forma dhe institucionet më të rëndësishëm shoqëror në fshatin tradicional shqiptar ishte familja e madhe; tërë organizimi dhe jeta familjare dhe sociale e shqiptarëve rregullohej sipas normave e institucioneve të Kanunit të Lekë Dukagjinit; pozita e femrës në familje dhe shoqëri të tillë ishte shumë e rëndë, ku përveç funksionit të saj riprodhues, si funksion primar, ajo kishte obligime të mëdha edhe në ekonominë shtëpiake dhe në ekonominë bujqësore, kështu që fondi i kohës së saj të lirë reduktohej në minimum; kompleksi demografik ishte shumë karakteristik, identik me atë të popullatave paraindustriale, përtërirja e popullsisë shumë joracionale, ngase ekuilibri midis lindjes dhe shuarjes së jetës arrihej me humbje të mëdha njerëzish (mortaliteti i përgjithshëm arrinte nivelin mbi 30 promila në vit, ndërsa ai i foshnjave sillej mesatarisht deri 200 promila në vit); ekonomia bujqësore ishte e mbyllur e natyrore, ndërsa gjendja e fshatarësisë, sidomos e asaj shqiptare shumë e rëndë, e cila midis dy luftërave botërore sikur keqësohet edhe më tepër nga reforma agrare, kolonizimi dhe një varg

masash të tjera të presionit ekonomik e politik, ndërsa qëllimi kryesor ishte shpërngulja e shqiptarëve në Turqi dhe ndryshimi i përbërjes kombëtare të popullsisë në dëm të shqiptarëve.

Pjesa qendrore e studimit është pjesa e dytë, e cila i kushtohet problemit të transformimit shoqëror të fshatit kosovar. Kjo pjesë përmban pesë kapitlat: 1. *Zhvillimi i popullsisë fshatare të Kosovës pas Luftës së Dytë Botërore dhe procesi i transicionit demografik* (fq. 55—72); 2. *Lëvizja e popullsisë fshatare* (fq. 73—137); 3. *Struktura e popullsisë fshatare* (fq. 138—180); 4. *Familja, ekonomia familjare dhe ekonomia bujqësore* (fq. 181—198) dhe 5. *Çështje të urbanizimit dhe të standardit të vendbanimeve fshatare* (fq. 199—222). Në këto kapitla të studimit, siç po shihet, trajtohen të gjitha çështjet aktuale relevante demografike, sociologjike, infrastrukturore etj., duke u nisur nga procesi i transicionit demografik, komponentet vitale (nataliteti, mortaliteti, shtimi natyror), migrimet e popullsisë të të gjitha tipeve strukturat më të rëndësishme demografike dhe socialo-ekonomike të popullsisë e deri te familja, e cila po përjeton thyerje e çthurje të rëndësishme në të gjitha segmentet e saj, ekonomia shtëpiake

dhe ekonomia bujqësore, si dhe urbanizimi e standardi jetësor e shoqëror i vendbanimeve rurale të Krahinës.

Ndaj të gjitha problemet e fshatit e të fshatarësisë kosovare autori merr qëndrim kritik. Përmes analizës së shumë indikatorëve, ai konkludon se në periudhën e pasluftës u bënë ndryshime të mëdha socialo-ekonomike, demografike, infrastrukturore e arsimore, duke u zbërthyer struktura klasike agrare e fshatit dhe duke i zgjeruar grupet e reja socialo-profesionale e arsimore të popullsisë, pastaj elementet infrastrukturore, institucionet e standardit kulturor e jetësor, vlerat dhe pikëpamjet dhe kërkesat e nevojat e reja, por, në anën tjetër, konstaton autori, bujqësia u lë pas dore në krahasim me degët e tjera ekonomike, kurse fshati pas qytetit në çdo pikëpamje; në shumë fshatra nuk ka institucione elementare shoqëro-kulturore e shëndetsore dhe sisteme infrastrukturore, siç janë postat, bibliotekat, shtëpitë e kulturës, ambulancat, objektet sportive, as shitore me artikuj të konsumit të përditshëm, madje as shkolla të plota fillore, të palidhura mirë me rrugë, deri më 1985 edhe pa dritë elektrike etj.

Lënia pas dore e fshatit dhe e bujqësisë ndikoi që të zvogëlohet interesimi i

popullsisë fshatare për t'u marrë me prodhimtari agrare, prandaj edhe nisi ta braktisë bujqësinë dhe fshatin. Sipas autorit është vështirë sot të vihen në lëvizje të gjitha mekanizmat për të mbetur njerëzit në fshat dhe për t'iu kthyer bujqësisë, sepse mungojnë iniciativat, organizimi dhe kujdesi shoqëror. Prandaj, në shqyrtimet përfundimtare autori propozon që të ndërmerren një varg masash, siç janë forcimi i bazës materiale të ekonomive individuale bujqësore, sigurimi i bazës së gjerë sociale (sigurimi shëndetësor, pensional e invalidor), specializimi dhe profesionalizimi i bujqve, kooperimi dhe integrimi i bujqësisë individuale me sektorin shoqëror, sigurimi i shërbimeve agrare, zgjerimi i sistemeve urbane infrastrukturore, ngritja e qendrave për shkollimin e bujqve të rinj, komasacioni i tokës etj. Masat e politikës agrare, sipas autorit, duhet të sinkronizohen me masat e politikës sociale dhe kulturore në fshat etj.

Ky studim i dr. Hivzi Islamit hedh dritë mbi rrugët kyçe të tendencave të zhvillimit socialo-demografik dhe vë në pah të gjitha të arriturat në fshatin tonë, por edhe problemet me të cilat fshatarësia po ballafaqohet dhe të cilat do ta përcjellin për një kohë relativisht të gjatë, u mor

vesh, në qoftë se nuk ndërmerren masa të duhura për zgjidhjen e tyre. Studimi si i tillë paraqet një kontribut të madh shkencor për sociologjinë dhe demografinë e fshatit tonë. Rezultatet e nxjerra në këtë studim janë shumë të vlefshme dhe me relevancë shkencore, ndërsa prosedea e aplikuar metodologjike në hulumtimin e evolucionit rural të Kosovës është origjinale dhe mund të shërbejë si bazë solide për përparimin e mëtejshëm të metodologjisë në rrafshin e studimit të fshatit e të jetës në të. Në çdo sektor të shtjellimit të proceseve dhe të problemeve rurale është fuqimisht e pranishme qasja teorike dhe zbatimi i suksesshëm i të arriturave të teorisë bashkëkohore marksiste demografike dhe ruralo-sociologjike.

Për hartimin e këtij studimi autori ka shfrytëzuar literaturë të gjerë historike, demografike, sociologjike, ekonomike etj. në gjuhë të ndryshme, pastaj burime të shumta të statistikës së regjistrimeve të popullsisë, të asaj vitale etj. Duke shfrytëzuar një fond të madh të të dhënave, me mjeshtëri të rrallë ka bërë zgjedhjen, përpunimin, analizën, si dhe vlerësimin racional e objektiv shkencor të tyre. Rezultatet të cilat i ka arritur autori në këtë studim, hapin një varg pro-

blemesh për studime të mëtutjeshme dhe shërbejnë për përcaktimin e qëllimeve të zhvillimit të ardhshëm të fshatit e të fshatarësisë kosovare në tërë kompleksitetin e ty-

re, gjë që e vë studimin ndër veprat e rralla shken-
coro-kërkimore të këtij
lloji te ne dhe më gjerë.

Sherif Maloku

Ernst Bloh

TEZAT E MARKSIT MBI FOJERBAHUN

*Rilindja, Prishtinë, 1984, fq. 117.
(Përktheu Nexhat Kërnja)*

Në botim të »Rilindjes«, për herë të parë në gjuhën shqipe, u botua një vepër e *Ernest Bllohut* (Ernst Bloch), njërit ndër mendimtarët më të mëdhenj marksistë dhe jo vetëm marksistë, të këtij shekulli. Çështje e vërteta, ky botim është vetëm një kapitull i veprës më të rëndësishme, jetësore, të Bllohut *Parimi shpresë* (Das Prinzip Hoffnung).

Bllohu me mendjemprehtësi analizon pikëpamjet e Marksit të shfaqura në *Tezat mbi Fojerbahun*. Është fjala për njëmbëdhjetë teza, që i shkroi Marksi në Bruksel, më 1845, që i kishin mbetur në dorëshkrim dhe për herë të parë i botoi Engelsi më 1888, si shtojcë të veprës së tij *Ludvig Fojerbahu dhe fundi i filozofisë klasike gjermane*. Ndonëse, si shkruan edhe Engelsi në parathënie të kësaj vepre, ishin shënime të shkruara shpejt e shpejt, më tepër për nevoja personale të Maksit

e që nuk ishin të destinuara për shtyp, *Tezat* janë »me vlerë të paçmueshme si dokumenti i parë që përmban embrionin gjenital të një botëkuptimi të ri«. Duke u pajtuar me një vlerësim të kështillë Bllohu shton se *Tezat* »paraqesin ndarjen kështu të formuluar nga Fojerbahu, bashkë me paraqitjen fare origjinale të trashigimisë... Fakti se mori qëndrimin e proletariatit, bëri që Marksi të bëhej në mënyrën shkakesore-konkrete, pra me të vërtetë (me themel), humanist« (fq. 13).

Ky botim i veprës së Bllohut përmban një vërejtje hyrëse (që është një shënim i shkurtër i redaktorit të botimit serbo-kroatish të këtij punimi), kapitullin *Ndryshimi i botës ose njëmbëdhjetë tezat e Marksit mbi Fojerbahun*, që në vete përmban këto pjesë: *Koha e të shkruarit, Çështja e grupimit, Grupi njohësteorik: përceptimi dhe veprimtaria* (tezat 5, 1, 3),

Grupi antropologjiko-historik: vetëtjetërsimi dhe materializmi i vërtetë (tezat 4, 6, 7, 9, 10), *Grupi teoria-praktika: prova dhe rivërtetimi* (tezat 2, 8), *Parulla dhe kuptimi i saj* (teza 11) dhe *Pika e Arki-medit: dija që ka të bëjë jo vetëm me ato që kanë kaluar, por thelbësisht edhe me ato që vijnë*. Në shtojcë u botuan edhe Tezat në dy variantat e tyre (ai i Marksit dhe teksti i redaktuar i Engelsit), duke vënë për krahtekst origjinal (gjermanisht) edhe përkthimin shqip. U veprua kështu sigurisht me qëllim për të mbetur më afër tekstit burimor të Marksit dhe për të dëshmuar se nuk kanë bazë ato kritika qëllimkëqija të cilat variantin e Engelsit e shpallin si falsifikim të Tezave të Marksit. Blohu, me plot të drejtë, thotë se ndërhyrjet e Engelsit janë stilistike dhe nuk e çenojnë fare përmbajtjen e tyre.

Si mund të kuptohet edhe nga vetë titulli i pjesës *Koha e të shkruarit*, aty bëhet fjalë për kohën kur u shkruan Tezat, për veprat që i paraprijnë e në të cilat Marksi e zhvillon pikëpamjen e vet të mëvetësishme, por edhe për veprën *Ideologjia gjermane*, që është shkruar menjëherë pas tyre. Blluhu këtu flet për ndikimin që pati Fojerbahu në Marks, por edhe për dallimet thelbësore të pikëpamjeve të tyre.

Pjesa *Çështja e grupimit* bën fjalë për faktin e kompleksitetit dhe të vështirësisë së madhe të grupimit të Tezave, meqë ashtu të renditura, më tepër për nevoja vetjake, »ato kryqëzohen shumëfish, sjellin edhe përmbajtje të njëjta në vend tjetër, nuk e lënë gjithkund të dukshme bazën e renditjes dhe të radhës« (fq. 16). Blohu ngrihet kundër renditjes sipas numrave, përkatësisht, mënyrës formale të grupimit të Tezave, duke kërkuar që ai të bëhet në mënyrë filozofike, në bazë të »temave dhe të përmbajtjeve të tyre«.

Grupi i parë i Tezave është ai *njohtës — teorik*, që ka të bëjë me përceptimin dhe veprimtarinë (tezat 5, 1, 3). Këto në thelb paraqesin qëndrimin kritik të Marksit ndaj pikëpamjeve të deriatëhershme filozofike (qofshin materialiste apo idealiste) mbi njëmendësinë dhe mundësinë e kuptimit të saj.

Fojerbahu, duke dashur t'i kundërviejë pikëpamjes idealiste-abstrakte, si pikënisje merr *njohjen ndijore*. Mirëpo, kjo njohje në thelb është *pasive, soditëse* (vrojtuese). Blluhu, në mënyrë spirituoze, vëren se ai »dëshiron këmbët t'i shohë në truallin ndijor. Por teza 5, në rradhë të parë teza 1, shënojnë njëkohësisht se në ndieshmërinë e cila vrojton, çfarë Fojerbahu e

pranon si të vetmen, këmbët nuk mund të ecin ende, ndërsa vetë trualli mbetet i pakalueshëm» (fq. 18). Marks i shpjegonte se përceptimi i kulluar natyrisht »ndijimin nuk e rrok si veprimtari praktike njerëzore-ndijore« (teza 5). Anë në vepruese të njohjes, përkundër materializmit paramarksist, do ta zbulojë idealizmi, kuptohet vetëm në mënyrë abstrakte, meqë »veprimtarinë reale, ndijore, natyrisht se nuk e njeh si të tillë« (teza 1). Këtë anë vepruese e zbulon vetëm idealizmi që u zhvillua në shoqërinë borgjeze, meqë shoqëria në fjalë, për dallim nga ajo skllavo-pro-nare e feudale, nuk ka qëndrim përbuzës ndaj punës, veprimtarisë, por e afirmon atë. Këtë moment e shpreh më së miri filozofia klasike gjermane, e në veçanti *Fenomenologjia e frymës* e Hegelit. Sipas Marksit madhështia e kësaj veprë qëndron në faktin se ajo »kupton thelbin e punës, ndërsa njeriun veprues-njeriun e vërtetë, sepse është i njëmendtë — e kupton si rezultat të punës së tij vetjake« (fq. 21).

Pikënisje e materializmit të Marksit është praktika, përkatësisht raporti përherë lëkundës subjekt-objekti. Tezat në fjalë, por edhe Ideologjia gjermane, si vepër që vjen menjëherë pas tyre, tregojnë për këtë fakt. Një

fragment, që e merr Bllohu nga *Ideologjia gjermane* dëshmon më përakisht se pa dimensionin e punës, jo vetëm që nuk mund ta kuptojmë botën, por nuk ka kuptim as ekzistenca njerëzore. »Kjo veprimtari, kjo punë dhe ky krijim i pandërprerë ndijor, ky prodhim është në këtë masë bazë e tërë botës ndijore, e së tillës siç ekziston tash, sa që Fojerbahu, sikur të ndërpritej ajo qoftë edhe për një vit, do të shihte një ndryshim shumë të madh jo vetëm në botën e natyrës, por do të vërente shumë shpejt se nuk ka as botë të tërë njerëzish, as fuqi të tij (të Fojerbahut) vetjake të përceptimit, madje as ekzistencë të tij vetjake (fq. 23).

Materializmi i Marksit sigurisht nuk e harron epërsinë e natyrës së jashme, por thekson se nga ajo natyrë çfarë e has njeriu i parë ka mbetur fare pak. Fojerbahu nuk është në gjendje të kuptojë se natyra, duke iu falënderuar veprimtarisë, më nuk është e kulluar, »e virgjër«, por natyrë e ndryshuar, që në vete ka njerëz aktivë, përkatësisht natyrë e humanizuar. Njeriu duke vepruar e ndryshuar natyrën, ndryshon kushtet e jetës e të punës dhe me këtë ndryshon edhe vetveten. Duke e kuptuar këtë raport dialektik, të varësisë së ndërsjellë të njeriut e të

natyrës, të subjektit e të objektit, mund të tejkalohet teza mekaniciste e materializmit paraparak, sipas së cilës njeriu është rezultat i ndryshimit të rrethanave dhe të edukimit (shih teza 3).

Tezat 4, 6, 7, 9 e 10 përbejnë të ashtuquajturin grup antropologjiko-historik, ku trajtohet çështja e vetëtjetërsimit dhe e materializmit të vërtetë. Këtu Marksi tregon se sa jokonsekuent ishte Fojerbahu, me materializmin e tij, në shpjegimin e thelbit të njeriut dhe të zhvillimit historik të tij. Çështje e vërteta, duhet të theksohet se te Fojerbahu materializmi dhe historia janë fare të ndara mes vete, për çka flasim Tezat, por edhe veprat e tjera të Marksit. Bllohu e veçon një fragment nga vepra *Ideologjia gjermane* në të cilin thuhet: »Po qe se është materialist Fojerbahu, tek ai nuk përsëritet historia, ndërsa po qe se merr parasysh historinë, ai nuk është materialist« (fq. 35). Shkurt e shqip të themi se Fojerbahu, ndonëse është materialist në shpjegimin e qenësisë së botës dhe të njohjes së saj, në shpjegimin e njeriut dhe të historisë mbetet në pozita idealiste.

Teza bazë e këtij grupi është teza e 4, e cila si çështje thelbësore ka tjetërsimin. Çështje e vërteta, Fojerbahu kishte zbuluar vetëtjetërsimin në

trajtën e tij fetare, puna e të cilit qëndronte në faktin »që ta shpinte botën fetare në bazën e saj tokësore«. Meqë në fe njeriu kishte tjetërsuar thelbin e vet dhe të natyrës, detyrën e filozofisë Fojerbahu e sheh në kërkesën që t'ua rikthente atë thelb atyre. Mirëpo, sipas Marksit, kjo nuk mjafton, pikërisht për faktin se Fojerbahu mbeti në gjysmë të rrugës, meqë u ndal te ky »njeri genus abstrakt«, te ky njeri që fare nuk është zberthyer »në aspektin klasor-historik«. Për Marksit thelbi i njeriut nuk është kurrfarë përgjithësie, kurrfarë gjinie njerëzore abstrakte, por është »tërësi e marrëdhënieve shoqërore«. Fakti i vetëtjetërsimit fetar duhet të shpjegohet »me vetëoptimin dhe me vetëkundërthënie vetjake të kësaj baze shekullore (tokësore — Xh. Xh.). Vetë kjo pra, si vetë në vete, ashtu në kundërthënie e vet, duhet të kuptohet dhe të revolucionizohet praktikisht. Pra, p.sh., pasi që familja tokësore është zbuluar si e fshehta e familjes së shenjtë, tashti vetë ajo e para duhet të asgjësohet teorikisht dhe praktikisht« (teza 4).

Marksit, përkundër njeriut abstrakt të Fojerbahut, i kthehet njeriut të thjeshtë, të njëmendte, konkret-praktik. Njerëzit e dyzojnë botën meqë kanë vetëdije të copëzuar,

ndërsa vetëdija e tillë burimin e ka në përçarjet shoqërore. Ç'është e vërteta, jeta shoqërore në thelb është praktike, andaj Marks i duke analizuar marrëdhëniet borgjeze zbulon edhe trajta të tjera të tjetërsimit, pos atij fetar, tregon në rrugët e shndërrimit revolucionar të shoqërisë dhe të sendërtimit të marrëdhënieve njëmend njerëzore.

Tërësi të veçantë, sipas Bllohut, paraqesin *Tezat 2 dhe 8. Këto përbëjnë grupin teori-praktika*, që kanë të bëjnë me *provën dhe rivërtetimin*.

Marks i duke u nisur nga pikëpamja e njeriut si qenie e praktikës, të menduarit e kupton si trajtë të kësaj veprimtari njerëzore. Për të mendimi nuk është »i zbehtë dhe i pafuqishëm — thotë Bllohu. Teza e 2 e vë mbi perceptimin ndijor, me të cilin dhe mbi të cilin ai thejsht ngrihet« dhe se ai nuk synon »kah e përgjithshmja e keqe, abstraktja, por anasjelltas :ai e zbërthen pikërisht lidhjen e ndërmjetësuar, thelbësore, të dukurisë si lidhje që është ende e mbvllur për ndijimësinë e thjeshtë në dukuri« (fq. 37). Ç'është e vërteta, Marks i arrin deri te rezultati i kundërt me Fojerbahun: mendimi i tij i kuptuar kështu është konkret dhe anasjelltas, ndijimi, duke qenë i ndarë nga mendimi, është ab-

strakt. Së këndejmi, ndijimi dhe mendimi duhet të kuptohen si procese të lidhura ngushtë, që qëndrojnë në raport të ndërsjellë. Te Marks i mendimi duhet t'i kthehet përsëri perceptimit, për t'u provuar mbi të, si i gërshetuar, por ku perceptimi nuk është pasiv.

E vërteta nuk është vetëm raport teorie, por është absolutisht raport teori-praktikë. Në vend që praktika të kuptohet si e ngjitur pas teorisë apo edhe në provë teorie »të bëjë jetën e vet të mëvetësishme dhe që të mbetet edhe më tutje vetëmjaftueshmëri«, te Marks i që të dyjat »lëkunden alternativisht dhe duke u pleksur mes vete, praktika parakupton gjithashtu teorinë, ashtu siç liron edhe vetë sërish dhe kërkon teori të re për zgjatjen e një praktike të re. Mendimit konkret nuk i është dhënë askund vlerë më e madhe sesa këtu, kur është bërë dritë për vepër, edhe ku është kurorë e së vërtetës« (fq. 44).

Grup të veçantë përbën teza 11, të cilën Bllohu e cilëson si »më të famshme«, »më të rëndësishme« dhe »të formuluar më së thukti«. Kapitullin ku bën fjalë për këtë tezë ai e titullon »*Parulla dhe kuptimi i saj*«.

Në tezën 11, sipas Bllohut, pranohet se »ajo, që është e ardhshme, është më e afërta dhe më e rë-

ndësisshmja». Ndonëse ishte parajmëruar si folozofi e së ardhshmes, filozofia e Fojerbahut nuk mund të shpjerë përpara, pikërisht për shkak të karakterit të saj soditës, vrojtues, metafizik. Duke u ngritur kundër një filozofie të këtillë e cila »shpjegon kulluar antikuarisht botën«, Marksij kërkon që filozofia të zbulojë lidhjet e njëmendësisë, ligjësitë dialektike të saj. Filozofia duhet të jetë vepruese, që pashmangshmërisht të shpjerë në ndryshim. Ajo që është *e re në filozofinë marksiste*, që e cilëson nga çdo filozofi tjetër, është *misioni i saj proletar-revolucionar*.

Bllohu, pasi që bën fjalë për kuptimin e gabuar pragmatik dhe praktikist të tezës 11, do të tregojë në kuptimin e vërtetë të ndryshimit filozofik marksist. Në thelb ky është »ndryshim me njohjen e pandërprerë të lidhmërisë« dhe se ndodh »thelbësisht në horizontin e së ardhshmes«. Është karakteristik mendimi i Marksit i shfaqur në veprën *»Rreth kritikës së filozofisë hegeliane të së drejtës — Hyrje«* ku thuhet: »Filozofia nuk mund të realizohet pa suprimimin e proletariatit, proletaria ti nuk mund të suprimohet pa realizimin e filozofisë«. Bllohu shpjegon se ky suprimim, që është proces i gjatë, nuk duhet të kuptohet vetëm si suprimim i proletariatit si

klasë, por i proletariatit edhe si »simptomi më i shprehshëm i vetëtjetërsimit të njeriut« dhe se suprimimi i plotë përputhet vetëm me aktin e fundit të komunizmit.

Kapitulli përfundimtar, i këtij punimi, mban titullin *Pika e Arkimedit — dija që ka të bëjë jo vetëm me ato që kanë kaluar, porse thelbësisht edhe me ato që vijnë*. Edhe vetë titulli jep për të kuptuar se ç'është e re dhe c rëndësishme në pikëpamjen e Marksit, të shfaqur edhe në këto *Teza*.

Marksizmi apo siç e cilëson Bllohu »shkenca e dialektike-historike me tendencë« paraqet fillimin e filozofisë së revolucionit. Ai nuk do »vetëm të ndërtojë një vetëdije të saktë për faktin ekzistues«, vetëm t'i kthehet së kaluarës dhe të jetë vrojtuese e saj, por do të jetë pikëpamje kritike-krijuese, që shpreh raport përherë lëkundës teori-praktikë, që në të kaluarën gjen themelet e së tashmës e në të tashmen horizontin e së ardhshmes. Marksizmi si pikë Arkimedi, për historinë, merr punonjësin, me çka »zbulon jo vetëm çelësin e teorisë, porse edhe levën e praktikës« (fq. 66).

Bllohu me të drejtë vërejtë se »Vetëm horizonti i së ardhshmes, i tillë, çfarë pushton marksizmi, me horizontin e së kaluarës si hapësirë paraprake,

i jep realitetit përmasat e tij reale» (fq. 64). Kjo është porosia e *Tezave* në tërësi, ndërsa porosia e tezës 10 në trajtë më të hapët e më të vendosur është se »Pikëpamja e materializmit të vjetër është shoqëria »civile«, pikëpamja e të riut shoqëria njerëzore ose njerëzimi i shoqërizuar«. Ndryshimi i botës ka kuptim vetëm atëherë kur ai kryhet në botën e ndryshueshmërisë, madje të ndryshueshmërisë cilësore dhe se nuk ka kurrfarë bote të ndryshuar »pa horizont të kuptuar të mundësisë objektive reale në të«. Shpresta në dijen mbi jetën është bërë te Marksi ngjarje madje ngjarje e tillë që nuk ka përfunduar por është pah i vetëm përpara në botën e ndryshueshme dhe si e tillë implikon lumturinë. Porosia e *Tezave* është: »Njerëzimi i shoqërizuar në aleancë me natyrën, që i është ndërmjetësuar, është rindërtim i botës në vendlindje» (fq. 67) Të themi edhe këtë se me vendlindje Blluhu nënkupton situatën historike në të cilën hiqet tjetërsimi.

Në veprën *Tezat e Marksit mbi Fojerbahun Blluhu me mprehtësi, kulturë dhe vështrim të jashtëzakonshëm zbulon domethënien përherë filozofike në këtë tekst të thukët, zbulon vlerën e vërtetë të *Tezave*. Mund të themi me plot gojë se ai, deri më sot, ka dhënë një pa-*

rafitje ndër më të plotat dhe më të thellat, të *Tezave* në fjalë. *Analizat e tilla janë shumë të rralla në filozofinë marksiste dhe paraqesin kontribut të rëndësishëm për shpjegimin e mendimit burimor të Marksit.*

Veprën në fjalë e përktheu nga serbokroatishtja Nexhat Kërnja. Përkthimi, me disa përmirësime (që do të bëheshin me rastin e ribotimit), do të bëhej më cilësor. Kështu do të bëhej korrigjimi i gabimeve që janë përvjedhur në këtë botim si p.sh. në vend të fjalës »*Rrugës*« duhet të shkruhet »*Ruges*« (fq. 11), »*origjinar*« = »*gjinator*« (fq. 12), »*ndjenjë*« = »*kujtesë*« (fq. 61), »*praktika teknike*« = »*praktika teknike dhe politike*« (fq. 39), mandej fjalën »*njeriun*« duhet zëvendësuar me »*natyrën*« (fq. 15, rreshti i tretë nga fundi), fjalën »*materializmit*« duhet zëvendësuar me »*idealizmit*« (fq. 15, rreshti 8—9). Ka edhe fjalë të tjera, por edhe konstrukte fjalish që nuk janë përkthyer si duhet. Moment me rëndësi është fakti se përkthyesi për shumë fjalë të huaja, që po përdoren dendur në shtyp e në literaturë, gjen fjalë nga gurra popullore, ndënjëse edhe ky nuk është deri ndë fund këmbëngulës.

Në fund të këtij vështrimi do të thosha se botimi i kësaj vepre është shumë i qëlluar. Ajo është

të literaturë e domosdoshme jo vetëm për ata që merren më drejtpërdrejt me studimin e mendimit marksist, por edhe për të tjerët, veçanërisht për studentët e degëve të

ndryshme që dëgjojnë Filozofinë marksiste, Bazat e shkencës mbij shoqërinë ose ndonjë lëndë tjetër të shkencave shoqërore.

Xhafer Xhaferi

Muhamedin Kullashi

»KAH METAFILOZOFIA«

»Rilindja«, Prishtinë, 1985. fq. 172.

Kohë më parë në botim të »Rilindjes« (Redaksia e botimeve), doli libri i Muhamedin Kullashit »KAH METAFILOZOFIA«. Vepra në fjalë shënon njëfarë vazhdimësie të preokupimit të këtij autori me mendimin filozofik marksist të Anri Lëfevrit (Henri Lefebvre). Përveç veprës së zënë ngoje, Kullashi, deri më tani, botoi veprën »FILOZO-FEMA« (»Rilindja«, 1979.), por edhe shumë artikuj (studime) në revista të ndryshme e në periodikun tonë, ku krahas çështjeve të tjera dominon tema në fjalë. Në këtë libër, sikundër edhe në punimet e tjera, shquhet raporti përherë kritik e krijues marksist i këtij studiuesi ndaj mendimit filozofik të Lëfevrit.

Në librin »KAH METAFILOZOFIA« Kullashi përqëndrohet në dy temat boshte të filozofisë së Lëfevrit: në çështjen e suprimimit të filozofisë dhe në çështjen e të menduarit historik. Çështje e vërteta, autori do të tregojë në përpjekjet mendore të

Lëfevrit që të formësojë një pikëpamje të mëvetësishtme që nuk do të ishte më vetëm filozofike, por që do të ishte depërtim përtej suazave të filozofisë. Pikëpamjen e tillë Lëfevri do ta quajë *metafilozofike*. Me *metafilozofi* ai kupton »përpjekjet mendore që synojnë të dalin jashtë filozofisë tradicionale sistematike«. *Mendimi metafilozofik në thelb është mendim-veprim* (pensée-action) që merr pjesë në ndryshimin e botës së tjetërsuar ekzistuese. »Përpjekjet e Lëfevrit për tejkalimin e trajtave tradicionale të të menduarit — thotë Kullashi — nuk nënkupton braktisjen ose hedhjen e filozofisë tradicionale, por aq më tepër përmban kërkesën për rimendimin e temave dhe të problemeve të saj themelore, duke u nisur me këtë rast prej një pozite të re mendore-praktike« (fq. 11).

Kullashi duke dashur ta elaborojë këtë tezë themelore të filozofisë së Lëfevrit shtron shumë

pyetje, të cilave mundohet t'u japë përgjigje. Kështu një ndër pyetjet e para dhe më të rëndësishme që shtron ai, është pyetja: Mos është pikëpamja metafizike e Lëfevrit vetëm interpretim i filozofive të Hegelit, të Marksit dhe të Niçes, apo është një pikëpamje e mëvetësishme që i përvetëson momentet thelbësore të të menduarit të këtyre filozofive dhe përpiket t'i zhvillojë më tutje disa nga temat e çështjet e tyre, duke i ballafaquar me botën bashkëkohore, me çështjet e ndryshme e sprovimet e saj? Autori do të përgjigjet në këtë dhe në shumë pyetje të tjera duke bërë shkoqitjen sistematike të mendimeve të Lëfevrit të paraqitura në vepra të shumta, duke i ballafaquar ato me traditën filzofike, para së gjithash me mendimin e Hegelit, të Marksit dhe të Niçes, por edhe me mendimin bashkëkohor filzofik — me pikëpamjen strukturaliste të filzofisë marksiste të *Lui Altysorit* (Louis Althusser).

Libri i Kullashit »*KAH METAFILOZOFIA*«, me nëntitullin *Të menduarit historik dhe filzofia strukturore*, përbëhet prej dy pjesëve dhe përfundimit. *Pjesa e parë*, që mban titullin *Metamorfoza e filzofisë në metafizikë* përmban një hyrje dhe kapitujt: *Kritika e filzofisë, Filzofia dhe bo-*

ta dhe Konflikti ndërmjet dy interpretimeve: Lëfevri — Altysori, ndërsa pjesa e dytë, që titullohet, *Historia dhe strukturat përfshin këta kapitujt: Kriza e vetëdijes historike, Historia totale si histori e praxisit, Parahistoria, historia, phistoria, Historia dhe jeta e përditshme, Kriza e strukturalizmit dhe Mimesisi në modernitet*

Autori që në fillim analizon mendimin e Lëfevrit lidhur me »krizën e filzofisë« në botën bashkëkohore. Me »krizë« ai nuk kupton, si shumë mendimtarë të kohës, një gjendje vajtuese, që nënkupton lodhjen, shterrien dhe mungesën e perspektivës së të menduarit filzofik bashkëkohor, por dëshiron ta bëjë çështje filzofinë e cila vë në dyshim çdo gjë përveç vetës. Si pikënisje Lëfevri merr të dhëna se njëmendësia dhe filzofia gërshetohen ndërmjet vete, ndonëse ai nuk bëhet në kuptimin e pikëpamjes së Marksit për sendërtimin e filzofisë. Ai flet për shpërbërjen e filzofisë, por edhe për shpërbërjen e botës, për copëtimin e tyre gjithnjë më të madh, përkatësisht për vetëmjaftueshmërinë e filzofisë por edhe për indiferencën e botës ndaj saj. Mirëpo, qëndrimi mos-përfillës i botës ndaj filzofisë nuk do të thotë se filzofia nuk është e pranishme në të. Përkundrazi filzofia e pushton

botën, përbotërohet. Ky përbotërim »shkon krahas përbotërimeve të »sistemeve« të tjera: shtetit, teknikës, artit«, që në shkallë të fundit shpjen deri te automatizimi, që në vete ngërthen edhe proceset e degradimit, të prishjes së tyre.

Kullashi në vazhdim tregon në të dhënë se Lëfevri duke dashur ta zgjidhë kundërthënien ndërmjet filozofisë dhe botës filozofike, si kundërthënie nie thelbësore e botës dhe të njeriut bashkëkohor, arrin deri te kritika e Marksit lidhur me filozofinë e Hegelit, kritikë e cila hap një horizont të ri në bazë të të cilit bëhet i mundshëm vështrimi i botës historike të njeriut. Sipas Lëfevrit *horizonti që e hapin Marksit dhe Niçe është i paevitueshëm jo vetëm për ndriçimin e thelbit të botës bashkëkohore, por edhe për ndryshimin dhe kupitësimin e saj.*

Në kapitullin e dytë »Filozofia dhe bota« Kullashi shqyrton në mënyrë kritike çështjet, që i shtron Lëfevri: *se në ç'mënyrë është sendërtuar filozofia në botën bashkëkohore dhe çdo të thotë për filozofinë e botën ky sendërtim; a ka pushuar me këtë bota të jetë indiferente ndaj filozofisë e filozofia të jetë vetëm »plotësim ideal« i saj dhe së fundit a është suprimuar nga kjo kundërthënia bazë ndërmjet filozofisë dhe*

botës jofilozofike. Autori do të përqëndrohet veçmas në ato shqyrtime të Lëfevrit, në të cilat bëhet çështje raporti i filozofisë së Hegelit, Marksit e Niçes ndaj botës bashkëkohore Kështu, për Lëfevrin bota bashkëkohore është edhe *hegeliane, edhe marksiste, edhe niçeane.* Çdo njëra nga këto filozofi është përbotëruar, shpreh »diçka« nga bota moderne, »diçka« që është në formim e sipër.

Lëfevri mendimin e tij metafizifik e formon përmes një shtegtimi të gjatë nëpër traditën e tërësishme filozofike, veçmas i ndriçon me sukses dhe i asimilon në mënyrë kritike momentet thelbësore në mendimin e Hegelit, të Marksit e të Niçes, ndonëse, si konstaton me të drejtë Kullashi, ndonjëherë na befason me ca interpretime të qëndrimeve të tyre. Nga kjo traditë Lëfevri »mbledh atë që i jep gjallëri të menduarit kritik, i cili nuk dëshiron të jetë soditje e thjeshtë e botës, por mendim-veprim, që merr pjesë në humanizimin e botës« (fq. 53).

Në kapitullin vijues »Konflikti ndërmjet dy interpretimeve Lëfevri — Altyseri«, duke e ballafaquar pikëpamjet e Lëfevrit me pikëpamjen strukturaliste të filozofisë marksiste të Luj Aldyserit, autori do të tregojë në mëvetësinë e përparësinë e pikëpamjes së Lëfevrit,

tregon në të dhënë se kjo pikëpamje i afrohet mendimit burimor të Marksit. Ky përfundim do të dalë edhe më i dëshmuar në fund të librit, atëherë kur të elaborohet mendimi i Lëfevrit si mendim historik, përkundër atij strukturalist.

Kullashi në pjesën e dytë të këtij libri, që titullohet *»Historia dhe struktura«*, analizon mendimin historik të Lëfevrit. Mendimi në fjalë shpreh thelbin e mendimit metafizik dhe si i tillë, para së gjithash, do ta kuptojë historinë dhe proceset e formimit të saj. Mendimi metafizik nuk është ndonjë metaligjërje i filozofisë, sikundër edhe sugjeron termi, por është mendim që »mediton për mbarrimin e një bote historike nga pozita e një bote të mundshme esencialisht të ndryshme nga e tashmja, nga pozita e revolucionit« (fq. 71). Qenësore për të menduarit historik është e dhëna se edhe kur ai është i preokupuar me të kaluarën, në thelb orientohet kah e ardhshmja dhe e mundshmja. Për Lëfevrin e ardhshmja dhe e mundshmja janë dimensione pa të cilat nuk mund të kenë kuptim të qenunit njerëzor dhe bota në tërësi.

Në kapitullin *»Kriza e vetëdijes historike«*, sikundër sugjeron edhe titulli, shqyrtohet mendimi i Lëfevrit për krizën e tash-

me të mendimit historik dhe të vetëdijes historike. Këtu bëhet fjalë edhe për praninë e tendencave, shembull strukturalizmi, që shpjen »kah reduktimi dhe varfërimi i mëtejshëm i këtij dimensionit bazë të të menduarit evropian«. Lëfevri do të ripërtijë të menduarit historik, për të treguar edhe në *»daljen nga historia«*, përkatësisht në tejkalimin e historisë së deritashme, tejkalimin e trajtave të ndryshme të tjetërsimit të njeriut.

»Historia totale si histori e praxisit« është titulli i kaptinës së dytë, të pjesës së dytë, të këtij libri, ku autori tregon në përpjekjet e Lëfevrit lidhur me përtërirjen dhe zhvillimin e të menduarit historik në një *»skicë të historisë totale«*, e cila në thelb shpjegon formimin historik të njeriut dhe të botës së tij. Lëfevri, sikundër edhe Marks, ishte për ndryshimin rrënjësor të shoqërisë borgjeze, si shoqëri e tjetërsimit të shumëfishtë të njeriut, duke kërkuar shtegdaljen jo në masë të pjesërishme (ekonomike apo politike) por në një »revolucion total«.

Pasi tregon se kategoria e praxisit është kategori bazë e refleksioneve të Lëfevrit për *»historinë totale«*, Kullashi në vazhdim shpjegon se në çfarë kuptimi e përdor ai terminin e *praxisit*. Ai flet edhe për prirjen e

Lëfevrit që shpesh »t'i partikularizojë, t'i specifikojë dhe t'i relativizojë« nocionet e rëndësishme, gjë që ndodh edhe me nocionin e praxisit. Ka raste kur Lëfevri praxisin e përdor në kuptim që e përdor edhe Marks, si veprimtari përmes së cilës njeriu krijon vetëm dhe botën e vet, madje në kuptim më të ngushtë, ku përfshin veprimtarinë njerëzore (duke e përjashtuar raportin e njeriut me natyrën), ndërkaj veprimtarinë e njeriut si përvetësim të natyrës rreth njeriut e brenda vetë njeriut do t'i përfshinte poiesisi, por ka raste kur praxisi kuptohet si përsundim i natyrës e i proceseve shoqërore, e poiesisi si përvetësim jashtë njeriut dhe brenda vetë njeriut. Ndodh që praxisin e poiesisin t'i përfshijë brenda nocionit »produksion«, të kuptuar si vetëprodhim dhe vetëkrijim të njeriut, nocioni që mund të shërbejë për thellimin e mendimit historik, për »rishqyrtimin e historisë«, sepse »historia nuk është gjë tjetër veçse produksion i cili supozon se »qenia njerëzore« e merr mbi vete qenien e vet dhe nuk i shmanget luftës për vdekje (revolucionit) për të realizuar veten« (fq. 87).

Pasi në vazhdim tregon për dallimet por edhe për epërsinë e pikëpamjes së Lëfevrit mbi praxisin nga disa pikëpamje të tjera

(shembull të Sartrit, empiristëve, e pragmatistëve, dogmatizmit stalinist), Kullashi shpjegon sesi Lëfevri në përpjekjet e tij për të shkoqitur kompleksitetin e këtij nocioni, brenda tij fut dallime të shumëfishta, nivele si bie fjala dallon praxisin tërësor revolucionar nga ai i pjesërishëm apo praxisin »repetitiv« nga ai krijues. Kullashi heton edhe disa paqartësi e pasaktësi në shqyrtimet e Lëfevrit mbi praxisin. Kështu ndodh që Lëfevri e kundërvë praxisin me poiesisin e ndonjëherë i merr për një. Autori i librit, që e kemi në shqyrtim, shkakët e kësaj moskëmbëngulsi e kërkon në prirjen e Lëfevrit për t'i partikularizuar e specifikuar nocionet. Përkundër këtyre të metave e dobësive, Kullashi përfundon me plot të drejtë se nuk mund të zvogëlohet kontributi i rëndësishëm i Lëfevrit »në zhvillimin dhe thellimin e konceptit praxis, i cili paraqet njërën nga pikëmbështetjet kryesore të të menduarit marksist në ndriçimin e mundësive të vërteta njerëzore« (fq. 92).

Në fund të këtij kapitulli tregohet edhe në të dhënë se Lëfevri, qysh në punimet e para të tij, kishte hetuar rëndësinë thelbësore të çështjes së tjetërsimit dhe të shtjetërsimit. Ai »analizoi në mënyrë të shumanshme« çështjen në fjalë, »duke e begatuar teorinë e tje-

tërsimit me njohuri të reja, veçanërisht me ndriçimin e disa trajtave konkrete e specifike të tjetërsimit, karakteristike për njeriun modern dhe botën moderne» (fq. 93).

Në kapitullin »*Parahistoria, historia, posthistoria*« Kullashi do të ndalet te këto kategori dhe te disa pikëpamje që i zhvillon Lëfevri kur trajton çështjen e historisë. Derisa Marks i përdor kategoritë parahistori (që përfshin historinë e deritashme të tjetërsuar) dhe histori, Lëfevri mendon se periudha e parahistorisë mund të ndahet në *parahistori* (që përfshin shoqëritë agrare) dhe *histori* (shoqëritë industriale), ndërsa shoqërinë e mundshme, të ardhshme, të vërtetë njerëzore (urbane) e shënon me termin *posthistori*. Mirëpo, këto dallime më tepër terminologjike nuk e bëjnë thelbësisht të ndryshme pikëpamjen e Lëfevrit mbi historinë nga ajo e Marksit.

Në këtë kapitull autori i vlerëson drejt përpjekjet e Lëfevrit në drejtim të thellimit dhe të zhvillimit të pikëpamjes së Marksit mbi historinë, duke treguar edhe në vërejtjet që mund t'i bëhen, qoftë kur flet për periodizimin e historisë, për rolin, rëndësinë dhe karakteristikat e industrisë në botën bashkëkohore apo për ndonjë çështje tjetër.

Tema qëndrore e të menduarit metafizifik të Lëfevrit, në çka edhe qëndron pjesa më e rëndësishme e kontributit të tij specifik marksizmit bashkëkohor, është *kritika e jetës së përditshme*. Këtë temë Kullashi e paraqet në kuadër të kapitullit »*Historia dhe jeta e përditshme*«. Ai përqëndrohet në *shkoqitjen e idesë bazë të kritikës së përditshmërisë*, pa u ndalur edhe në hollësitë e saj, meqë ajo, si e thotë edhe vetë autori, do të ishte objekt i një analize të veçantë.

Lëfevri e bën çështje tërësinë e botës bashkëkohore si tërësi të përçarë, për të treguar edhe në mundësitë e ndryshimit të saj. Pasi që tregon në *kuptimet* që ia jep *përditshmërisë*, autori do të ndalet te një moment i rëndësishëm i analizës së Lëfevrit, pikërisht në *zbulimin e dimensionit të dyfishtë të përditshmërisë: në cektësinë dhe thellësinë, banalitetin dhe dramacitetin, autenticitetin dhe joautenticitetin*. Deri te kuptimi i saj mund të vihet vetëm përmes njohjes së tërë shoqërisë, ndërsa njohja e njërës dhe e tjetrës, sikundër edhe e veprimit të tyre të ndërsjellë, nuk është e mundshme pa »kritikën radikale« të tyre. Për tejkalimin e këtyre përçarjeve ai zgjidhjen e kërkon në *hapjen kah jeta politike*, në pjesëmarrjen aktive të je-

tës private në jetën shoqërore e politike. Me këtë njeriu i përditshëm bëhet qenie historike, jo në kuptim të shpërbërjes së individuale brenda kolektives, të shpërbërjes së sferës private në sferë shoqërore-politike, por në kuptim të ngritjes së individuale në nivel të shoqërores dhe të historikes, në sajë të vetëdijes dhe të veprimtarisë politike. Pasi ngjarjet historike të këtij shekulli, sikundër edhe tezat e Marksit, *flasin për thelbin e tjetërsuar të sferës politike, Lëfevri shtegdaljen, për tejkalimin e kësaj përçarjeje dhe të tjetërsimeve ekzistuese e kërkon në shuarjen e shtetit, përkatësisht në aktin revolucionar, që jep mundësi për të hapur botën e vërtetë një-rëzore.*

Në vazhdim të këtij kapitulli bëhet fjalë edhe për qëndrimin e Lëfevrit ndaj pikëpamjes filozofike të Sartrit mbi përditshmërinë (të përjetuarën). Lëfevri do ta kritikojë pikëpamjen e Sartrit, ndonëse në atë kritikë, si thotë Kullashi, »ka dhe nuk ka të drejtë«. Ka të drejtë kur kritikon pikëpamjen e Sartrit të paraqitur në veprën *»Qeniesimi dhe Hiçi«*, por nuk ka të drejtë derisa nuk e merr për bazë pikëpamjen e zhvilluar, të paraqitur në veprat e mëvonshme të tij. Pasi që i ballafaqon këto pikëpamje Kullashi përfundon, me të drejtë, se

pikëpamja bazë dhe orientimi mendor i Sartrit »është i afërt« me atë të Lëfevrit, sado që »zhvillohen dhe artikulohen nëpër rrugë mendore të ndryshme«.

Në kapitullin *»Kritika e strukturalizmit«* tregohet sesi Lëfevri i jep një kritikë të themeltë marksiste strukturalizmit, kur në vitet e gjashtëdhjeta e të shtatëdhjeta në Francë shfaqet kontesti ndërmjet strukturalizmit dhe marksizmit.

Kullashi vë në pah se Lëfevri strukturalizmin e përcakton si të menduar johistorik apo kundërhistorik. Kështu ndodh që brenda pikëpamjeve të ndryshme strukturaliste historia ose të reduktohet thelbësisht ose të flakët plotësisht. Në kritikën e këtyre pikëpamjeve Lëfevri, para së gjithash, mbështetet në pikëpamjen e Marksit mbi historinë. Për Marks sin formimi, pra edhe ai historik, është i pashtershëm. Formimi historik nuk është as »kontinuitet i kulluar«, as »diskontinuitet i kulluar«, as sintezë mekanike e tyre, por një lëvizje më e thellë e më e ndërlikuar, »lëvizje dialektike e shoqërisë dhe e historisë«, në të cilën njeriu i sendërtonte fuqitë e veta thelbësore, duke e formësuar botën në të cilën jeton dhe duke i dhënë kuptim të qenunit të vet në të.

Në vazhdim vihet në pah se Altyseri, në dallim nga strukturalistët e tjerë, temën e historisë e kupton si qendrore në pikëpamjen e Marksit, shqyrtohet teza bazë e tij (pikëpamja e historisë si proces pa subjekt) dhe ballafaqohet me pikëpamjen e Lëfevrit mbi historinë.

Pavarësisht nga e dhëna se pikëpamja e Altyserit për historinë si proces pa subjekt nuk mund të merret si plotësisht arbitrare ose e dështuar, nga se ka mbështetje në disa pohime të shfaqura në punimet e Marksit, Kullashi tregon se epërsinë e pikëpamjes së Lëfevrit ndaj saj.

Çështje e vërteta, Lëfevri *niset nga qëndrimi*, sipas të cilit *nocioni bazë i Marksit*, përmes të cilit e mendon historinë njerëzore dhe botën borgjeze, *është tjetërsimi*. Ai kërkon mbështetje në një *pozitë të re mendore-praktike*, e cila në mënyrë kritike e shikon thelbin e botës borgjeze dhe të tërë historisë së deritanishme, e cila jo vetëm që nxjerr në shesh trajtat e ndryshme të tjetërsimit, por edhe që shpie kah ndryshimi rrënjësor i botës ekzistuese jonjerëzore në një botë të vërtetë njerëzore. *Duke e flakur nocionin e tjetërsimit*, Altyseri ia mbyll vetes mundësinë që botën ekzistuese dhe marrëdhëniet ekzistuese t'i shohë ndryshe

veçse si »të natyrshme«, në thelb të pandryshueshme.

Lëfevri interpretimin e vet të Marksit e kupton si rrugë e cila shpie kah *praktika revolucionare*, përmes së cilës duhet të ndryshohet gjendja ekzistuese, ndërsa interpretimin e Altyserit si model të të menduarit i cili e shenjtëron gjendjen ekzistuese në emër të shkençës, i shenjtëron dhe i legjitimon trajtat e tjetërsuara të ekzistencës njerëzore si të natyrshme, të domosdoshme dhe të pazëvendësueshme. Ai zbulon karakterin ideologjik të ideologjisë strukturaliste, mendon se kritika e ideologjive nuk e zgjidh çështjen, por atë e zgjidh revolucionin »si lëvizje e cila do ta bartë në vete provën dhe të vërtetën e vet« (fq. 144).

Në kapitullin e fundit të librit »*Mimezisi në modernitet*«, duke folur për kuptimin e Lëfevrit mbi mimezisin, Kullashi shquan disa veçori të rëndësishme të modernitetit dhe të përditshmërisë, të këtyre »dy fytyrave të bashkëkohësisë«. Këtu zhvillohen disa teza interesante të Lëfevrit, por tregohet edhe në kufizimet e tyre. Kështu bie fjala tregohet se *moderniteti me pamjen e tij shumëngjyreshe e shkëlqyese* (përmes kulturës, artit, teknikës, reklamës) *e mbulon dhe e fsheh zymtësinë, monotoninë e për-*

ditshmërisë. Ç'është e vërteta, ajo bën »fetishizimin e aktuales, informatives, të drejtëpërdrejtës«.

Kullashi elaboron tezat e njohura të Lëfevrit për jetën e përditshme si ve-për (veprimtari e cila e njeh dhe e përfytyron vetën, i riprodhon dhe i përvetëson kushtet e veta, e në aspektin shoqëror kupton grupin shoqëror që merr në duar të veta dhe në përgjegjësi të vet fatin e vet shoqëror-vetëqeverisja), për »artin si instrument në transformimin e përditshmërisë« dhe për »fuzionin e artit e të përditshmërisë«, duke theksuar aspektet pozitive, por edhe dobësitë e tyre, që para së gjithash janë rrjedhojë e së dhënës se ato nuk janë përpunuar sa duhet dhe kështu lejojnë mundësinë e shpjegimeve të ndryshme, shpesh të kundërta.

Libri »KAH METAFILOZOFIA« përcillet edhe me një fjalë përmbyllëse të autorit.

Në fund të këtij vështrimi do të thosh se *vlera më e madhe dhe momentet më të rëndësishme të këtij studimi* do të ishin:

— *qëndrimi përherë kritik, shquarja e aspekteve pozitive por edhe e dobëive të pikëpamjes së Lëfevrit;*

— *njohja e veprimtarisë së tërësishme, përpunimi i opusit të gjerë krijues të Lëfevrit;*

— *ballafaqimi i pikëpamjeve të Lëfevrit me pikë-*

pamjet e tjera filozofike bashkëkohore si dhe

— *thellimi i analizave rreth disa çështjeve, të cilat ose nuk janë shqyrtuar ose nuk janë shkoqitur në masën e duhur nga studiues të mëparshëm.*

Mendoj se vetvetiu është e kuptueshme se asnjë studim, andaj as ky i Kullashit, nuk mund t'i përfshijë të gjitha çështjet e temat, aq më tepër në këtë rast kur autori shqyrtton pikëpamjet e Lëfevrit që zhvillohen brenda një opusi të gjerë të krijimtarisë (me mbi pesëdhjetë vepra të botuara), veçanërisht kur kemi para sysh »karakterin fragmentar« të mendimit të Lëfevrit, shprehinë që t'i përsërisë pikëpamjet e veta apo edhe t'i riformulojë idetë e qëndrimet, që idetë e njëjta t'i paraqesë në mënyra të ndryshme, shpesh pa i zhvilluar sa duhet. Për këtë është i vetëdijshëm edhe vetë Kullashi, gjë që do ta thotë në fjalën përmbyllëse të këtij libri.

Teksti komunikon lehtë me lexuesin, autori shkruan me një stil të përshtatshëm, përdor fjalë të qëlluara për nocionet e ndryshme filozofike. Megjithatë, duket se edhe ky, si kundër disa autorë të tjerë, madje edhe gjuhëtarë, nuk është aq këmbëngulës në përdorimin e fjalëve burimore shqipe në vend të fjalëve të huaja, si bie fjala: *sasi për kuantitet, cilësi (kualitet), thelb*

(esencë), thelbësore apo
qenësore (esenciale), tërë-
si (totalitet), risi (novum),

shndërrim (transformim)
e ndonjë fjalë tjetër.

Xhafer Xhaferi

In memoriam

VUJADIN JOKIQ

Nga fundi i nëntorit të v. 1986 vdiq në Beograd profesori shumëvjeçar i Universitetit të Prishtinës, filozofi dhe punëtori i shquar publik e kultural Vujadin Jokiq.

I lindur në Velikë, Mali i Zi më 1928, shkollën fillore e kreu V. Jokiq në vendlindje e të mesmen në Pejë. E ndërpreu këtë shkollim gjatë luftës, në të cilën babai i ra dëshmor që më 13 korrik 1941, vëllai iu vra në brigadat e para partizane kurse nëna ra viktimë e terorit më 1944. Pas luftës shkollën e mesme e vijoi në Ivangrad dhe në Sarajevë. Shërbeu ca kohë si arsimtar në Vllase-nicë, Zenicë, Podujevë e Pejë. Pasi kreu studimet e filofisë në Shkup, një kohë punoi në Bashkësinë e Universiteteve të Jugosllavisë, në Sekretariatin Republikan të Arsimit dhe në Entin për studimin e zhvillimit të kultu-rës në Beograd, ku udhëhoqi seksionin kërkimor.

Pas studimeve të shkallës së tretë zgjidhet docent në Fakultetin Filozofik të Prishtinës ku mban lëndën e Historisë së filozofisë dhe të Estetikës.

Vujadin Jokiqi ishte jo vetëm pedagog i shquar e i dashur për studentë dhe bashkëpunëtorë, por edhe punëtor i shquar shkencor e kultural. Interesimi dhe krijimtaria e tij përfshin fushën e filozofisë, të estetikës, të kulturologjisë dhe të kritikës letrare. Teza e doktoranturës së tij i kushtohet gjenezës së krijimtarisë së Tin Ujeviqit. Botoi nëntë vëllime të veçanta dhe studime, ese, vështrime e shqyrtime të shumta në revistat filozofike, sociologjike, kulturologjike dhe kritike-letrare. Përveç tezës së përmendur të doktoranturës, botoi edhe këto vepra: Simbolizimi; Poezia e dashurisë e Tin Ujeviqit; Pozita shoqërore e artistëve të lirë; Shqyrtime filozofike dhe kritike-letrare; Udhëkryqet e filozofisë bashkëkohore; Shikimi i Marksit për artin; Hyrje në filozofi dhe Filozofia dhe poezia. Këto vepra si edhe punimet e shumta të V. Jokiqit të botuara në revista të ndryshme

dhe që u kushtohen kryesisht problemeve të filozofisë së marksizmit dhe të filozofisë bashkëkohore, të estetikës dhe të letërsisë i karakterizon serioziteti shkencor, fuqia e theksuar e depërtimit në fenomenet që studion, një sensibilitet i shquar dhe ndjenjë e hollë e masës.

Vujadin Jokiqi që ndër themeluesit dhe kryeredaktorët e revistave »Kultura«, që trajton kryesisht probleme të teorisë dhe të sociologjisë së kulturës dhe të revistës »Književna kritika«, revista këto me peshë të konsiderueshme në jetën kulturele të vendit.

Veprimtaria pedagogjike e Vujadin Jokiqit liçhet kryesisht me Universitetin e Prishtinës ku si docent, profesor inordinar e më vonë si profesor ordinar punoi rreth 15 vjet. Në Prishtinë botoi punime të tij të shumta. Një kohë ishte edhe kryetar i Shoqatës së filozofëve të Kosovës. Mësim mbajti edhe në Fakultetin Pedagogjik të Universitetit »Velko Vllahoviq« të Titogradit e edhe në Fakultetin e Artit Dramaturgjik në Beograd, por bashkëpunimin me Fakultetin Filozofik të Prishtinës e kishte në radhë të parë. E edhe në vitet e fundit, në gjendje të vështirë shëndetësore dhe në situatat tjera të vështira, duke i përballuar dhe duke u ngritur mbi këto gjendje, me qëndrueshmëri dhe dinjitet të njeriut të ndershëm e të profesionit që ushtronte, ruajti kujtime, ndjenja dhe fjalë të mira e të singerta për mesin dhe bashkëpunëtorët me të cilët bashkëpunoi gjatë.

Asnjë përkujtim i Vujadin Jokiqit nuk do të ishte as përafërsisht i plotë pa u përmendur cilësitë e rralla njerëzore të tij, singëriteti e modestia, nderi dhe dinjiteti që e karakterizonin.

Fehmi Agani



NDËRRIME NË KËSHILLIN BOTUES DHE NË REDAKSINË E »THEMËS«

Në kuvendin e fundit të Shoqatës së Filozofëve dhe Sociologëve të KSA të Kosovës, të mbajtur më 5 qershor 1986, u bën disa ndërrime në përbërjen e redaksisë dhe të këshillit botues. Ramush Mavriqi kërkoi të lirohet nga detyra e anëtarit të redaksisë për shkak të disa obligimeve tjera. Isuf Berisha dha dorëheqje në detyrën e sekretarit të redaksisë pasi që Shoqata nuk ndërmori asgjë lidhur me parashtresën që ia pat dërguar kohë më parë Kryesisë së shoqatës e ku shtrohej çështja e plagiateve të Ali Didës. Anëtarë të rinj të redaksisë u zgjodhën Ibrahim Berisha e Enver Halilović, ndërsa sekretar i ri i redaksisë u zgjodhë Blerim Shala. Ali Dida kërkoi të lirohet nga detyra e kryetarit të këshillit botues të revistës. Shkëlzen Maliqi propozoi ta shkarkoi Ali Didën nga kjo detyrë e të mos e pranojë dorëheqjen e tij. Këtë propozim askush nuk e kontestoi. Kryetar i ri i këshillit botues u zgjodhë Ismail Berisha, ndërsa në vend të Rexhai Suroit, i cili kohë më parë shkoi në detyrë të ambasadorit të RSF të Jugosllavisë në Spanjë, anëtar i ri i Këshillit botues u zgjodh Ismail Hasani.

R e d a k s i a

THEMA

Revistë e shoqatës së Filozofëve dhe Sociologëve të KSA të Kosovës
Çasopis Društva Filozofa i Sociologa SAP Kosova

Numër 7 1986
Broj

Redaksia — Redakcija

Fehmi Agani
Murteza Luzha
Milenko Karan
Gani Bobi
Ibrahim Berisha
Enver Halilović
Dragoljub Živković, zëvendës kryeredaktori — zamenik glavnog urednika
Muhamedin Kullashi, kryeredaktor — glavni urednik
Blerim Shala, sekretar

Këshilli botues — Izdavački savet

Muslim Mulliqi
Milan Šešlia
Hajredin Hoxha
Nehar Shishko
Milovan Marković
Nait Vranezi, zëvendës i kryetarit — zamenik predsednika
Muhamedin Kullashi
Ismail Hasani
Ismail Berisha, kryetar — predsednik

Adresa e redaksisë — Adresa redakcije

Fakulteti Filozofik, Dega Filozofi-Sociologji, 38000 Prishtinë
Filozofski Fakultet, Odsek za Filozofiju i sociologiju, 38000
Pristina

Llogaria rrjedhëse 68400-678-4062
Ziro račun

Shoqata e Filozofëve dhe Sociologëve të Kosovës (për revistën
»Thema«)

Društvo Filozofa i Sociologa SAP Kosova (za časopis »Thema«)

Cmimi për një numër 300 din.
Cena poedinog broja

Dorëshkrimet nuk kthehen

Rukopisi se ne vraćaju

Redaksia pranon të mērkureve 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«
Mitrovicë e Titos
Stampa: RO za grafičku delatnost »Progres — S. Đorđević«
Titova Mitrovica

