

66571P

Thema

ekrem MURTEZAI
lino VELJAK
antonio GRAMSHI
muhamedin KULLASHI
shkëlzen MALIQI
zef MIRDITA
gajo PETROVIĆ
ali ALIU
dragoljub ŽIVKOVIĆ
gani BOBI
florie SELA
blerim SHALA
kadri METAJ

UDC 143 YU ISSN 0352-4078

THEMA 8-9:87

THEMA

REVISTË E SHOQATES SË
FILOZOFEVE DHE SOCIOLOGËVE
TË KSA KOSOVËS

CASOPIS DRUŠTVA FILOZOFA
I SOCIOLOGA SAP KOSOVA

PËRMBAJTJA — SADRŽAJ

50 vjetori i vdekjes së Antonio Gramshit	
Ekrem Murteza: Filozofi si histori dhe politikë	
Lino Veljak: Historijska sudbina i aktualnost djela Antonija Gramscija	
Antonio Gramshi: Socializmi dhe kultura	
PËR HISTORINË — O ISTORIJI	
Muhamedin Kullashi: Niçeja mbi historinë	
Shkëlzen Maliqi: Balkanizacija istorijskog argumenta	
Zef Mirdita: Figura të interpretimit të historisë	
ARTIKUJ — ČLANCI	
Gajo Petrović: Nedoumice o Engelsu	
Ali Aliu: Poetika e Aristotelit	
Dragoljub Živković: Problem polazne tačke Marksističke filozofije	
TRIBUNA — TRIBINA	
Gani Bobi: Paralogizmi iskrivljenog diskursa o Kosovu	
KATALOGU I »THEMES« KATALOG »THEME«	
K. Marks, F. Engels: Florie Sela — Kastrati: Ideologjia gjermane	
Gajo Petrović: Blerim Shala: Praksa/Istina	
Ekrem Murteza: Kadri Metaj: Bazat e Filozofisë Marksiste	

THEMA

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

CONTENTS

1	50 year of dead for Antonio Gramshci
3	Ekrem Murteza: Philosophy as History and Politics
9	Lino Veljak: Historical Destiny and Actuality of the work of Antonio Gramsci
25	Antonio Gramsci: Socialism and Culture
103	ABOUT HISTORY
105	Muhamedin Kullashi: Nietzsche on Historie Arguments
125	Shkëlzen Maliqi: Balkanization of history's arguments
143	Zef Mirdita: Figures of Interpretation of History
161	ARTICLES
163	Gajo Petrović: Perplexities on Engels
187	Ali Aliu: Poetics by Aristotle
197	Dragoljub Živković: The Problem of the Starting Point of Marxistic Philosophy
207	TRIBUNE
209	Gani Bobi: Paralogisms of Distorted Discourse about Kosovo
217	THE CATALOGUE OF »THEMA«
219	K. Marks, F. Engels: Florie Sela — Kastrati: German Ideology
231	Gajo Petrović: Blerim Shala: Practice/Truth
239	Ekrem Murteza: Kadri Metaj: Elements of Marxist Philosophy

EKZEMPLARI I DETYKULSHËM
OBAVEZNI PRIMERAK

50-VJETORI I VDEKJES SË
ANTONIO GRAMSHIT

50-GODIŠNJICA SMRTI
ANTONIO GRAMŠIJA

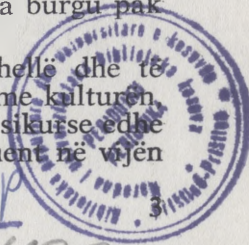
**ekrem
murtezai**

FILOZOFIA SI HISTORI DHE POLITIKË

Antonio Gramshi u lind në vitin 1891 në ujdhesën Sardinja dhe, për nga vija e babait të tij, kishte një zanafillë shqiptare-greke. Megjithëse i hendikepuar nga një fatëkeqësi, pasojë e së cilës ishte një deformim i rëndë fizik, A. Gramshi qysh në moshën e tij të hershme, si student i filologjisë në Universitetin e Torinos, u bë i njohur me aftësitë intelektuale dhe angazhimin e tij shoqëror progresiv. Së bashku me A. Taskon P. Tolatin, A. Bordigon etj., Gramshi themeloi dhe, më vonë, udhëhoqi Partinë Komuniste të Italisë. Si përfaqësues i Partisë Komuniste të Italisë, Gramshi një kohë ishte anëtar i Këshillit Ekzekutiv të Internacionales së Tretë Komuniste me seli në Moskë. Me të kthyer në Itali, pasi që në ndërkohë u zgjodh deputet në parlamentin italian, Gramshi u burgos dhe, pas hetimeve të gjata e të ndërlikuara, në vitin 1928, u dënua nga regjimi fashist i Benito Musolinit me njëzet vjet burgim. Qëllimi i burgimit të tij ishte që truri brilant i Gramshit, si shumë i rrezikshëm për kauzën e fashizmit, të prajë së funksionuari. Mirëpo, Antonio Gramshi, sikurse edhe shumica e komunistëve të tjerë anembanë botës, e shfrytëzoi qëndrimin në burg për lexime, persiatje, meditime, analiza dhe ngritje personale ideore e teorike. Rezultat i punës së tij intensive teorike në burgun fashist janë shënimet, letrat, vërejtjet, studimet e veprat e tij jashtëzakonisht të rëndësishme si për teorinë, ashtu edhe për luftën praktike revolucionare dhe socialiste. U lirua nga burgu pak para se të vdiste, në vitin 1937.

Me aftësitë e rralla, me mendjen e thellë dhe të mprehtë, me njohuritë e gjera të tij lidhur me kulturën, historinë, artin, gjuhën, filozofinë e të tjera, sikurse edhe me angazhimin e vazhdueshëm dhe konsekuent në vijën

Nr. inv. 66571P
Inv. br. 1249/180



e luftës revolucionare të klasës punëtore, Antonio Gramshi paraqet, pa fije dyshimi, njërin ndër marksistët, revolucionarët dhe liderët komunistë më të njohur jo vetëm në Italinë e gjysmës së parë të shekullit të XX, por edhe në tërë lëvizjen punëtore ndërkombëtare. Duke i përpunuar në mënyrë lucide veprat e Marksit, të Engelsit, Leninit, Antonio Labrioles, Zhorzh Sorelit, të Benedetto Kroçes etj., Gramshi ia doli që teorinë marksiste ta përvetësojë dhe ta zhvillojë më tutje në mënyrë konsekuente dhe krijuese. Së këndejmi, A. Gramshi është i pavitueshëm për të gjithë ata që duan ta kuptojnë drejt dhe, eventualisht, ta zhvillojnë më tutje marksizmin si teori të revolucionit socialist dhe si botëkuptim i klasës punëtore dhe forcave të tjera revolucionare.

Filozofia dhe arsyeja e shëndoshë

Megjithëse Gramshi ishte, para së gjithash, teoricien politik, ai i kushtoi kujdes të madh edhe filozofisë në përgjithësi dhe filozofisë marksiste në veçanti. Sipas A. Gramshit, filozofi dhe, rrjedhimisht, filozofia marksiste, në thelb është dhe duhet të jetë një histori dhe një politikë. Për ta provuar këtë, Gramshi vë në pah raportin ndërmjet filozofisë, në njërën anë, dhe të arsyes së shëndoshë, në anën tjetër. Gramshi konsideron se arsyeja e shëndoshë është e njëanshme, mekanike, e përcipët jositmore dhe »primitive«. Si e tillë, arsyeja e shëndoshë, ndryshe nga filozofia, është jokritike dhe e ngarkuar me paragjykime të shumta të një epoke, sikurse edhe me atë që është e përditshme, e rëndomtë. Ç'është e vërteta, as filozofia nuk është krejtësisht e liruar nga paragjykimet e ndryshme të epokës, por, megjithëkëtë, ajo është veprimtari mendore, e cila karakterizohet me një masë shumë të madhe të qëndrimit kritik, të sistematizimit. Si e tillë, filozofia është dhe duhet të jetë në gjendje të ngrihet mbi të përditshmen dhe të rëndomtën. Mirëpo, kjo nuk do të thotë kurrëse se filozofia është diç që qëndron »matanë« realitetit, jetës së përditshme shoqërore dhe se është e ndarë plotësisht nga arsyeja e shëndoshë. »Filozofia e praktikës«, siç e quan Gramshi marksizmin, përkatësisht filozofinë marksiste, jo vetëm që nuk e flak krejtësisht arsyen e shëndoshë, por, përkundrazi, synon të bëhet edhe vetë një »bërthamë e shëndoshë e arsyes së shëndoshë«, përkatësisht të bëhet një mendje e shëndoshë. Kuptohet, filozofia e praktikës përpiqet jo të zbrersë në nivelin e arsyes së shëndoshë, por, përkundrazi, arsyen e shëndoshë ta ngrisë në nivelin e filozofisë. Qëllimi kryesor i filozofisë së praktikës është që në këtë mënyrë të bëhet »historike«, »politike«, »kreative« apo, si do thoshte vetë Gramshi, »normë e aksionit kolektiv«, »normë aktive e sjelljes së rëndmotë të të gjithëve e jo

vetëm e një rrethi të ngushtë elitik të njerëzve, jo vetëm sjellje e intelektualëve. Në këtë mënyrë dhe në këtë pikëpamje filozofia vie e bëhet një histori dhe një politikë. Kështu Gramshi e siguron unitetin ndërmjet teorisë, përkatësisht filozofisë së praktikës, në njërën anë, dhe historisë e politikës, në anën tjetër. Të jesh filozof do të thotë jo vetëm të persiatësh në mënyrë spekulative dhe të izoluuar nga jeta e vërtetë, por, para së gjithash, të angazhohesh për ndryshimin e realitetit, të shoqërisë, njeriut, kulturës dhe të jetës shpirtërore në përgjithësi, duke krijuar në këtë mënyrë një njeri, një shoqëri, një kulturë të re. Së këndejmi, sipas Gramshit, filozofia, deshi ajo apo nuk deshi, me vetëdije apo pa ta, është, në të vërtetë, histori dhe politikë, përkatësisht vihet në shërbim të historisë dhe të politikës. Kjo vlen veçanërisht për filozofinë marksiste, e cila karakterizohet në mënyrë thelbësore me insistimin për ndryshimin revolucionar të botës së njeriut. Filozofia marksiste, »filozofia e praktikës« duhet të bëhet gjithnjë e më shumë jo vetëm normë e të menduarit, por (edhe më parë) një normë e »aksioneve kolektive« revolucionare, »normë aktive e sjelljeve«. Duke pasur parasysh këtë mision historik të saj, filozofia marksiste synon dhe deri diku ia del të sendërtojë unitetin dialektik dhe të pandashëm ndërmjet teorisë dhe praktikës. Në frymën e kësaj tërësie teori-praktikë, Gramshi u ngrit kundër tendencave, në thelb mekaniciste si, bie fjala, ato të Buharinit, të cilat nuk e hetojnë karakterin unik të marksizmit, përkatësisht të filozofisë marksiste, sikurse edhe kundër atyre pikëpamjeve të cilat teorinë dhe, rrjedhimisht, teorinë marksiste, e konsiderojnë gabimisht si shërbëtore të praktikës, si një produkt të thjeshtë dhe periferik të praktikës e jo si një pjesë më të vetëdijësuar të saj.

»Qeshja me zë e Gargantues«

Gramshi filozofinë marksiste e quajti »filozofia e praktikës« sigurisht jo vetëm për t'i mashtruar censorët vigjilentë të tij, por edhe më shumë për ta theksuar si atë që, sipas mendimit të tij, është thelbësore dhe kryesore në filozofinë e Marksit dhe të Engelsit — praktikën si veprimtari shoqërore e vetëdijshme qëllimore dhe ndijore e njeriut. Gramshi mendon se jashtë njeriut, si qenie shoqërore e praktikës, jashtë shoqërisë dhe historisë, si proces i vetëkrijimit të njeriut në sajë të punës, nuk ekziston asnjë realitetit objektiv si diçka që nuk varet nga njeriu, vullneti, vetëdija, mendimi dhe veprimtaria praktike e tij. Madje edhe vetë materia nuk është diçka absolutisht objektive, absolutisht e pavarur nga njeriu dhe raporti i tij aktiv ndaj natyrës. Ma-

teria paraqet një raport historik të njeriut ndaj natyrës, një kategori historike. Praksisi është burim i çdo ekzistence, madje edhe i ekzistencës së materies, të njeriut, të shoqërisë etj. Karakteri krijues, revolucionar dhe aktivistik i filozofisë marksiste (i »filozofisë së praktikës«) qëndron mu në faktin se ajo si pikënisje të veten e merr praksisin si veprimtari, në sajë të së cilës njeriu e krijon vetveten dhe historinë e vet. Gramshi ishte kundër paraqitjes, si e quan ai, »të tmerrshme« të realitetit objektiv të botës së jashtme. . . Publiku i gjerë nuk beson se mund të parashtrohet fare pyetja se a ekziston objektivisht bota e jashtme. Mjafton që kjo çështje të parashtrohet e të shkaktojë një qeshje me zë të Gargantues. Publiku beson se bota e jashtme është objektivisht reale, por pikërisht këtu parashtrohet pyetja: cila është zanafilla e këtij »besimi« dhe cila është vlera objektive e tij? Në të vërtetë, ky është një besim me zanafillë religjioze, madje edhe atëherë kur këtë besim e mbron ndokush që është indiferent ndaj religjionit, thotë Gramshi. Besimi në të ekzistuarit objektiv të botës së jashtme, si diçka që nuk varet nga njeriu dhe njerëzia, ka origjinë fetare dhe ka të bëjë me konceptin për zotin si diçka që ekziston jashtë dhe pavarësisht nga njeriu dhe natyra. Teza e Engelsit, sipas së cilës uniteti i botës qëndron jo në qenien. . . por në materialitetin e saj dhe se kjo provohet jo me disa fraza të zbrazta, por me zhvillimin e filozofisë së shkencave natyrore e shoqërore, e veçanërisht me praktikën shoqërore të njeriut, sipas Gramshit, është »embrion i pikëpamjes së drejtë« për objektivitetin. »Objektive — thotë Gramshi — prorre do të thotë »objektive njerëzore«, kurse kjo, në anën tjetër, ka kuptimin pikërisht të asaj që mund t'i përgjigjet konceptit »historikisht subjektive«, në të vërtetë, objektive do të thotë »subjektive në mënyrë universale«. Megjithatë, ndryshe nga Lluaka i ri, ai nuk e flakë krenësisht dialektikën e natyrës. Nëse natyra dhe materia janë kategori historike, kategori të praksisit, pra janë diçka të përfshira në historinë shoqërore, atëherë nuk ka asnjë arsye që mos ta pranojmë dialektikën objektive të natyrës, së paku si një rast të veçantë të dialektikës së historisë, si diçka »subjektive në mënyrë universale«.

Njeriu si varg procesesh e raportesh aktive

Në ujdin me historizmin universal, »historizmin absolut« dhe relativizmin historik të tij, Gramshi e trajton edhe vetë historinë, ligjshmërinë historike, njeriun, natyrën njerëzore, raportin ndërmjet bazës materiale dhe superstrukturës shoqërore, pastaj çështjen e njohjes së realitetit dhe të së vërtetës. As vetë historia dhe ligjshmëria

historike nuk është diçka objektive në kuptimin arsyeshëndosh dhe mekanicist të fjalës. Historia nuk zhvillohet sipas ligjeve gjoja objektive dhe universale, të cilat shpiejnë — përsëri gjoja — medoemos drejt një qëllimi, një caku, qoftë ai edhe më progresiv dhe më revolucionar. Historia, — thotë Marksi, — nuk realizon kurrfarë qëllimesh të veta, të cilat nuk janë edhe qëllime të njerëzve si qenie vepruese. Histori do të thotë veprimtari e njeriut në mbështetje të mendjes dhe vullnetit që shpiejnë nga arritja e qëllimeve të caktuara. Si e tillë, historia është vepër e njeriut dhe, rrjedhimisht, nuk ka kurrfarë historie të njëmendtë jashtë njeriut, mendjes, vullnetit, dijes, qëllimeve dhe veprimtarisë së tij ndijore. Së këndejmi është i kuptueshëm dhe i qartë qëndrimi negativ i Gramshit ndaj derterminizmit mekanicist, fatalizmit dhe përgjithësisht, ndaj bindjes se historia është e determinuar në mënyrë të domosdoshme dhe se, rrjedhimisht, di-sa objektiva, nëse janë progresivë, mund të arrihen pa angazhimin praktik të njeriut, të klasës, avangardës etj. Qëndrimi i Gramshit është aq më i kuptueshëm, pasi as filozofia marksiste dhe lëvizja punëtore e socialiste, veçanërisht në fazat e hershme të saj, nuk ka qenë immune ndaj pikëpamjeve të këtilla deterministe mekaniciste dhe fataliste. Determinizmi mekanicist dhe fatalizmi janë pikëpamje të të shtypurve dhe shpiejnë në pasivizëm, arbitrarizëm, imobilizëm, indiferentizëm, oportunitizëm etj. Dëpërtimi i determinizmit mekanicist dhe i fatalizmit është tregues i huazimit të një pikëpamjeje të huaj, të papajtueshme me pikëpamjen e njëmendtë marksiste dhe i nivelit të pamjaftueshëm të teorisë marksiste. Duke u nisur nga historizmi absolut dhe nga praktika shoqërore, si rrugë që çon drejt unitetit dialektik të subjektit dhe objektit, Gramshi iu kundërvu njëkohësisht edhe antropologjisë subjektive dhe idealiste, e cila njeriun e trajton si qenie subjektive, thjeshtë shpirtërore, sikurse edhe materializmit mekanicist dhe vulgar, i cili nuk e kupton njeriun si qenie shoqërore të praktikës, por atë e paraqet si një organizëm, si një mekanizëm. Gramshi mendon me të drejtë se çështja se »ç'është njeriu?«, a mund të jetë ai farkatar, krijues, subjekt i jetës së vet shoqërore është »çështja e parë dhe kryesore e filozofisë« në përgjithësi dhe e filozofisë marksiste në veçanti. Njeriu nuk është as dhunti e natyrës, as një qenie statike, pasive, soditëse. Nuk ekziston ndonjë natyrë e amshueshme e njeriut. Njeriu është rezultat i një vargu veprimesh aktive të tij. »Njeriun, — thotë Gramshi, — duhet kuptuar si një varg raportesh, procesesh aktive, në kuadrin e të cilit individualiteti, anipse është me rëndësi shumë të madhe, nuk është i vetmi element, për të cilin duhet pasur kujdes. Njerëzia, e cila pasqyrohet në secilin individualitet, përbehet nga elemente të ndryshme: 1) individ, 2) njerëzit

e tjerë, 3) natyra. Por, elementi i dytë (njerëzit e tjerë) dhe i tretë (natyra) nuk janë aq të thjeshtë siç mund të duket«. Gramshi konsideron se definicioni i njeriut si »gjithëmbarshtëri e raporteve shoqërore«, të cilin Marksi e paraqiti në »Tezat mbi Fojerbahun«, paraqet përgjigjen më të mirë të pyetjes se »ç'është njeriu?«. Nëse njeriu është »gjithëmbarshtëri e raporteve shoqërore«, siç thotë Marksi, atëherë, konkludon Gramshi, kjo do të thotë se nuk ekziston njeriu në përgjithësi, por vetëm njeriu konkret si qenie shoqërore, i cili ndryshon dhe zhvillohet në pajtim me ndryshimin dhe zhvillimin e raporteve shoqërore dhe të kushteve të ekzistencës.

Megjithëse veprat e tij nuk janë as të shumta, as aq të sistematizuara, megjithë paqartësitë dhe shkoqitjet jo të mjaftueshme të atyketushme, prapëseprapë veprat dhe pikëpamjet e Antonio Gramshit kanë një vlerë historike-dokumentare dhe aktuale teorike e metodologjike. Ato paraqesin një qasje të re dhe origjinale veprave të Marksit dhe Engelsit, çështjeve aktuale të revolucionit socialist, si fillim i mbarimit të tërë parahistorisë së shoqërisë njerëzore, një qasje që frymëzon për meditime dhe aksione revolucionare dhe që, si e tillë, nuk mund të injorohet në asnjë mënyrë. Lëvizja komuniste, në përgjithësi, dhe lëvizja bashkëkohore komuniste në Italinë e sotme, në veçanti, e cila, duke e vazhduar vijën mendore dhe revolucionare edhe të këtij marksisti, ia doli të bëhet më e gjera dhe më interesante në tërë Evropën Perëndimore, pa dyshim i detyrohet Antonio Gramshit dhe pikëpamjeve të tij për filozofinë, politikën, kulturën, artin, letërsinë, historinë e të tjera.

lino
veljak

HISTORIJSKA SUDBINA I AKTUALNOST DJELA ANTONIJA GRAMSCIJA

Prateći historijsku sudbinu djela pojedinih značajnih mislilaca može se mnogo toga doznati i o vremenu u kojem se ta sudbina ispunjava. Vremena se mijenjaju s naizgled fatalnom nužnošću, a o tim promjenama svjedoči i ono što se s djelima takvih mislilaca zbiva.

Jedan primjer takve vrste predstavlja i historijska sudbina djela velikoga talijanskog i evropskog revolucionara i mislioca *Antonija Gramscija*. Nakon što se Italija oslobodila od fašizma (koji je među svoje žrtve uvrstio i Gramscija), teorijski je prilog istaknutog vođe talijanskog komunističkog pokreta dospio u središte pažnje intelektualne javnosti u Italiji. Politička i teorijska recepcija Gramscijeva djela prolazila je u komunističkim i socijalističkim ambijentima kroz različite faze, koje svjedoče o metamorfozama radničkog pokreta u toj zemlji. Posebno je značajna instrumentalizacija toga djela u svrhe oslobađanja pojedinih segmenata spomenutog pokreta od staljinističke teorije i prakse, kao i od pretenzija dogmatskog marksizma-lenjinizma na idejni monopol i na status neprikosnovene teorijske paradigme.

Šezdesetih i sedamdesetih godina našega stoljeća Gramscijevo djelo, međutim, prestaje biti lokalnom talijanskom temom i postaje jednim od *najdiskutiranijih priloga antidogmatskom revolucionarnom mišljenju* u evropskim i svjetskim razmjerima. O tomu svjedoči nepregledna literatura koja je tih godina objavljena o Gramsciju u svijetu, literatura u kojoj je Gramscijevo djelo doživjelo najrazličitije (međusobno često sasvim kontrastne i kontradiktorne) interpretacije, ali u kojoj se može naći i jedna konstanta — htijenje da se u tom djelu iznađe

inspiracija za misaono i teorijsko utemeljenje takve radikalne promjene društva koja bi bila primjerena razvijenim zemljama Zapada.

Danas Gramsci nije više u središtu pažnje ni u Italiji ni u svijetu. Druga su to vremena, nadu u mogućnost preobrazbe antagonističkog i nehumanog svijeta u istinsku zajednicu po mjeri čovjeka zamijenili su postmodernistički cinizam pomiješan s rezignacijom i duh obnovenoga neokonzervatizma i nove desnice (koja je u Francuskoj, paradoksalno, obilato koristila Gramscija i dobrim dijelom strategiju svojega nastupa zasnovala na Gramscijevom učenju o kulturnoj hegemoniji). Nastupilo je vrijeme kada, čini se, samo desnica može legitimno govoriti o Gramsciju i instrumentalizirati elemente njegova kategorijalnog aparata; tko pokuša teoretizirati i misliti na Gramscijevu tragu sa stanovišta revolucije (ili barem emancipacije) može doživjeti vrlo olaku diskvalifikaciju: budući da se poziva na jednog pripadnika Treće internacionale, a zna se da je ova završila u staljinističkom teroru, taj će autor biti označen (to se nije dogodilo samo jednom evropskom intelektualcu) kao netko tko pokušava obnoviti onu ideologiju koja nužno rađa totalitarizam. Pri tom se gubi iz vida činjenica da je Gramsci bio jedan od prvih kritičara staljinističke teorije i prakse. Ta se činjenica ne gubi iz vida slučajno: Gramsciju se (kada se o njemu uopće i govori) uglavnom priznaje intelektualno i političko poštenje, ali ono (zajedno s njegovom kritikom staljinizma) postaje beznačajno pred činjenicom da je Gramsci pripadao komunističkom pokretu. Njegovo je djelo diskvalificirano već samom tom činjenicom¹.

Ako, međutim, hoćemo misliti nezavisno od »duha vremena« i protiv njega, ako hoćemo misliti u perspektivi vremena kada više neće biti samorazumljivo da individualistički egoizam može živjeti u skladu s permanentnim destruiranjem prostora razvijanja istinski slobodne i autonomne ličnosti, onda se ni Gramscijevo djelo ne može tako olako diskvalificirati i obezvrijediti. Time nije rečeno da se ono automatski mora afirmirati i reafirmirati u svim svojim momentima i segmentima: to bi bilo tek apstraktna (pa stoga i neplodna) opreka spomenutom obezvredivanju. Naprotiv, to se djelo mora kritički preispitati, kako bi se na temelju toga preispitivanja moglo ustanoviti u čemu se sastoji njegova zbiljska aktualnost (naravno, pod pretpostavkom da ono uopće i ima nekakvu aktualnost).

¹ Taj fenomen zaslužuje veću pažnju od one koja mu se u ovom kontekstu može pružiti. Zadovoljit ćemo se napomenom da se tekstovi u tom diskvalifikatorskom duhu mogu sresti npr. i u teorijskom organu Socijalističke partije Italije »Mond Operaio«. O kontekstu u kojemu se sve to zbiva usp. L. Veljak, »Neokonzervativizam i nova desnica«. *Revija za sociologiju*, 3—4, 1985.

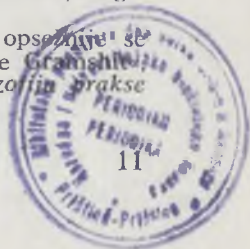
No, prije svega valja odbaciti jedan neprikladan pristup toga kritičkog preispitivanja. Taj se pristup sastoji u traženju »onoga što je živo i onoga što je mrtvo« u Gramscijevom djelu, dakle u jednom u osnovi mehaničkom razdvajanju »prihvatljivih« od »neprihvatljivih«, »živih« od »mrtvih« momenata toga djela. Gramsci, naime, što god da se o njemu reklo, nipošto nije bio mislilac koji je davao gotova rješenja, modele, aksiome i dogme, što bi ih se moglo primjenjivati ili odbacivati. Kao što je Cesare Luporini još 1958. s pravom upozorio, »Gramscijeva misao nije za onoga tko traži sistematizaciju formula, dogmatsko izlaganje marksizma«.² U cilju izbjegavanja takvog neadekvatnog pristupa potrebno je da se Gramsciju pristupi s obzirom na *historijski kontekst* njegova djela. To konkretno znači da se njegovo mišljenje mora valorizirati s obzirom na to što ono znači u kontekstu »marksizma Druge i marksizma Treće internacionale«, u kontekstu talijanskog i internacionalnog radničkog pokreta (npr. u kontekstu raznosmjernih procesa kojima je bio popraćen proces uspostavljanja Staljinova apsolutizma u Sovjetskom Savezu i u međunarodnom komunističkom pokretu). Pristupivši Gramscijevom djelu na taj način može se ustanoviti da ono nije značilo samo »kritiku Staljina — slijeva«,³ nego da je ono u nizu svojih aspekata jasna antiteza »ortodoksnom marksizmu« u svim njegovim varijantama, ali isto tako i antiteza »marksističkom revizionizmu« svih vrsta.⁴ Gramscijevo je djelo odlučno suprotstavljeno svim oblicima preobrazbe Marxova mišljenja u građansku ili »ispodgrađansku« ideologiju, u misao koja se udobno smjestila u fakticitet zatečenih oblika života i koja se unatoč čestim suprotnim, verbalno revolucionarnim proklamacijama, kao i unatoč povremene spremnosti na nasilno preuzimanje vlasti i na terorističku obranu osvojene moći — zadovoljava traženjem puteva modifikacije i transformacije društva u okviru građanskog (ili čak još-ne-građanskog) načina proizvodnje života, u okviru svijeta neumitno obilježenoga otuđenjem i postvarenjem.⁵

² C. Luporini, »La metodologia filosofica del marxismo nel pensiero di Antonio Gramsci«, u: *Studi gramsciani*, Ed. Riuniti, Roma, 1958, str. 37.

³ M. A. Macciocchi, *Per Gramsci*, Il Mulino, Bologna, 1974, str. 371.

⁴ Zanimljiv je pokušaj zapadnonjemačkoga socijalističkog teoretičara Detleva Albersa da Gramscijevo djelo aktualizira kao srodno djelu austrijskog socijaldemokrata Otta Bauera. Usp. D. Albers, *Versuch über Otto Bauer und Antonio Gramsci*, Argument — Verlag, Berlin, 1983.

⁵ O nekim momentima toga suprotstavljanja opsežnije se govori u autorovom tekstu »Filozofia e pratiche e Gramsciane« *Perparimi*, 4/1982, Usp. i IV poglavlje knjige *Filozofia e pratiche Gramsciane*, SIC, Beograd, 1983.



Kada se na taj način kontekstualizira Gramscijevo djelo, ustanovit će se da je on jedan od rijetkih mislilaca svojega vremena koji je pokušao ozbiljno aktualizirati istinski revolucionarne potencijale Marxova mišljenja, revolucionarne ne u smislu puke politike, ali ni u smislu isključivo socijalne revolucije, nego u smislu revolucije kao totalne preobrazbe čovjeka i društva. Nezavisno od konkretnih dometa toga aktualiziranja, Gramscijev pokušaj ostaje metodički značajan sve dok je na djelu htijenje da se revolucija misli u Marxovom smislu.

No, konkretni dometi Gramscijeva mišljenja nipošto ne smiju ostati izvan razmatranja (kao što se to ne smije događati ni s drugim relevantnim misliocima s kojima se Gramsci može uspoređivati — s Blochom, s Lukácsem, s Korschom, kao što se to ne može događati ni s misliocima koji su nastavili taj njihov posao, poput Marcusea, Lefebvrea ili Kosika). Možda će najprimjereniji način razmatranja tih dometa biti taj da se pažnja usredotoči na neke problematične momente Gramscijeve djela.

Jedan od takvih momenata sastoji se u Gramscijevu problematiziranju teme otuđenja. Premda je šira i intenzivnija diskusija o toj, moglo bi se reći središnjoj temi Marxova mišljenja, započela tek poslije drugoga svjetskog rata,⁶ Gramsci spada među rijetke mislioce koji su prije objavljivanja Marxovih *Ekonomsko-filozofijskih rukopisa* i *Grundrissa*, djela u kojima se najdirektnije raspravlja o alijenaciji, problematizirali barem neke aspekte otuđenja i razotuđenja. Gramscijeva revolucionarna praksa u razdoblju torinskog pokreta radničkih savjeta, kao i njegovi tadašnji napisi u listu *L'Ordine Nuovo* (Novi poredak) inspirirani su htijenjem da se prevlada otuđenost čovjeka u posredovanju političkih institucija na čelu s državom.⁷ Nadalje, u svojim je *Zatvorskim bilježnicama* Gramsci izričito tematizirao problem koji leži u osnovi njegovih napora da iznađe praktičke mogućnosti ukidanja otuđenja čovjeka u političkim institucijama. Vrijedi navesti odjeljak u kojemu Gramsci to čini: »Kolektivni je organizam sastavljen od pojedinih individua koje formiraju organizam ukoliko aktivno prihvaćaju hijerarhiju i određeno vodstvo. Ako svaki od pojedinih članova zamišlja kolektivni organizam kao sebi tuđ entitet, očito je da taj organizam faktički više ne postoji, nego on postaje utvara uma, fetiš. Bilo bi potrebno da se vidi nije li taj veoma prošireni način mišljenja ostatak katoličke transcendencije i starih paternalističkih režima: on je zajednički čitavom nizu organizma, od Države, do Nacije, do po-

⁶ Usp. G. Petrović, *Praksa/Istina*, Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske, Zagreb, 1986, str. 50.

⁷ Usp. A. Gramsci, *L'Ordine Nuovo 1919—1920*, Einaudi, Torino, 1954.

litičkih Partija. Prirodno je što se to događa s Crkvom, jer je, barem u Italiji, stoljetni rad vatikanskog centra usmjeren na uništavanje svakog traga unutrašnje demokracije i sudjelovanja vjernika u religioznoj aktivnosti sasvim uspio i postao je drugom prirodom vjernika, te determinirao upravo onaj poseban oblik katolicizma koji je svojstven talijanskom narodu. Ono što čudi i što je karakteristično jest to da se fetišizam te vrste reproducira u odnosu na »dobrovoljne« organizme »nejavnog« ili nedržavnog oblika kao što su partije i sindikati. To navodi na dualističko zamišljanje odnosa između pojedinca i organizma te na kritički stav spram organizma koji je izvanjski pojedincu (ako stav nije nekritičko oduševljeno obožavanje). U svakom slučaju fetišistički odnos. Pojedinaac očekuje da organizam nešto učini čak i ako on ne djeluje, pa ni ne pomišlja da bi organizam upravo nužno postao nedjelotvoran kada bi se takav njegov stav isuviše proširio. Pored toga valja priznati da — zato jer je veoma prošireno jedno determinističko i mehaničko shvaćanje povijesti (shvaćanje svojstveno općem mnijenju i vezano uz pasivnost širokih narodnih masa) — svaki pojedinac koji vidi da se unatoč njegova nedjelovanja ipak nešto zbiva biva naveden na to da zamišlja kako upravo iznad pojedinca postoji nekakav fantazmagorički entitet, apstrakcija kolektivnog organizma, neka vrsta autonomnog božanstva koje ne misli pomoću bilo koje konkretne glave, ali ipak misli, koje se ne kreće pomoću određenih ljudskih nogu, ali se ipak kreće, itd.«.⁸

Teško je osporiti zaključak da je na navedenom mjestu Gramsci doista temeljito zahvatio jedan bitan aspekt političkog otuđenja. To je promišljanje — uzme li se samo u obzir Gramscijevo nepoznavanje Marxovih *Manuskripata* — rezultat jednoga sasvim autohtonog napora da se pitanje fetišizma države, nacije, partije i sličnih »kolektivnih organizma« tematizira na primjerenom razini. No, izuzme li se još jedan odjeljak *Bilježnica* u kojemu Gramsci kritizira Orianijevu koncepciju »fetišističke povijesti«, čiji su protagonisti apstraktni i mitologijski »likovi« poput Federacije, Jedinstva, Revolucije ili Italije (pri čemu valja naglasiti da u toj kritici jedne konkretne fetišističke ideologije nema nikakvih principijelno novih momenata promišljanja problematike otuđenja koji već ne bi bili sadržani u prethodno navedenom pasusu),⁹ to je jedini trag eksplicitna promišljanja problematike otuđenja u *Bilježnicama*, Gramsci uopće ne tematizira ostale

⁸ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino, 1975, str. 1769—70 (to kritičko izdanje Gramscijevih *Zatvorskih bilježnica* koje je priredio V. Gerratana označava se standardnom kraticom Q).

⁹ Usp. Q, str. 1890.

aspekte marksovskog pojma otuđenja. Nadasve je značajna odsutnost problematike otuđenog rada. Valorizirajući Gramscijevo djelo njemački filozof H. H. Holz piše da za Gramscija »otuđenje znači da čovjek u vlastitim proizvodima i odnosima koje je sam stvorio ne može prepoznati sebe sama kao djelatna subjekta, već ih doživljava kao sebi tuđe stvari, konstelacije i moći kojima je prepušten i podlošan«.¹⁰ No, valja reći da, premda kod Gramscija možemo naći značajnih elemenata kritike onih koncepcija koje ne umiju prepoznati povijest kao ljudsko djelo, Holz ne izlaže na adekvatan način Gramscijev pristup problematici otuđenja. Iz Gramscijeva bi se djela naknadnim rekonstrukcijama dala izvesti jedna takva koncepcija otuđenja, ali isključivo otuđenja na političkom planu, isključivo političkog otuđenja. Time Gramsciju *izmiče cjelovitost Marxova pojma otuđenja* (taj se pojam temelji na analizi otuđenog rada, a bilo kakve tragove takve analize uzalud ćemo tražiti kod Gramscija). Odatle slijedi i nemogućnost uvida u totalitet otuđene zbilje, u logiku reprodukcije otuđenog života, u bit građanskog svijeta kao univerzalno otuđenoga i na otuđenju utemeljenoga epohalnog načina proizvodnje života, pa stoga i u cjelinu problematike samootuđenja.

Ta nemogućnost uvida u mehanizam reprodukcije totaliteta otuđene zbilje proizlazi upravo iz toga što Gramsci nije tematizirao otuđeni rad. Premda na više mjesta naglašava važnost odnosa Ricardo — Marx i jasno iskazuje svoju namjeru da se pozabavi Marxovom kritikom političke ekonomije i njezinim pretpostavkama,¹¹ on se ipak u *Bilježnicama* nije posvetio produbljenijem proučavanju te problematike, pa stoga ni nije dospio do onoga horizonta koji je Marxu omogućio pojmovno zahvaćanje totaliteta otuđene zbilje. Tzv. studij ekonomije (koji se kod Gramscija svodi na kritičko promišljanje »ekonomijskog faktora«) omogućio je Marxa da pojmi otuđenje koje leži u temelju epohalnog načina proizvodnje života: otuđenje polazi od otuđenog rada i robnog fetišizma, da bi univerzalno determiniralo onečovječivanje svih oblika građanskog opstanka. Stoga je za Marxa ukidanje otuđenog načina proizvodnje života (a to znači ukidanje otuđenog rada) osnovna pretpostavka mogućnosti univerzalnog razotuđenja. Odsutnost tematiziranja te fundamentalne dimenzije otuđenja onemogućuje Gramsciju da dospije do cjelovita uvida u bit otuđenja, ali ipak ne onemogućuje i da zahvati onaj aspekt otuđenja — političko otuđenje — čije razumijevanje u principu onemogućuje redukcionističko poimanje otuđenja kao fenomena svojstve-

¹⁰ H. H. Holz, *Strömungen und Tendenzen im Neomarxismus*, C. Hanser, München, 1972, str. 18.

¹¹ Usp. napose Q, str. 1479.

noga kapitalizma, ali ne i socijalizmu (tzv. »realnom socijalizmu«).¹² Gramscijeva je pozicija na taj način dvoznačna: tematizirajući jedan (nipošto beznačajan) aspekt otuđenja u vrijeme kada o pojmu otuđenja gotovo da i nema diskusija i suprostavljajući se takvim svojim tematiziranjem mehanicizmu i determinizmu, on je dao nezamisljiv prilog pokušajima oslobađanja teorije radničkog pokreta od ideologijskih naslaga »marksizma Druge i marksizma Treće internacionale«, dok je svojim propuštanjem tematiziranja otuđenog rada sveo Marxovu kritiku političke ekonomije na kritičku analizu »ekonomijskog faktora«, a ujedno i otvorio prostor za transformaciju same te kritike političke ekonomije u političku ekonomiju (u smislu tzv. političke ekonomije kapitalizma i političke ekonomije socijalizma). Ukoliko se odatle hoće ustanoviti aktualnost toga momenta Gramscijeva djela, ponovo će se ispostaviti njegova bitna ambivalentnost: s jedne je strane njegovo tematiziranje političkog aspekta otuđenja — u vrijeme kada se čini da je o otuđenju rečeno sve što se uopće može reći — danas aktualno u onoj mjeri u kojoj je ono suprotstavljeno redukcionizmu što je svojstven ideologiji »realnog socijalizma« (koja još uvijek nipošto nije stvar prošlosti, a čije tragove možemo sresti i u ponekim jugoslavenskim udžbenicima i priručnicima »osnova marksizma«); s druge je strane spominjana fundamentalna nedostatnost Gramscijeva tematiziranja otuđenja aktualna isključivo kao opomena i kao poticaj na kritičko razmatranje konzekvencija takve nedostatnosti (za koju Gramsci, dakako, nije odgovoran) u tzv. »marksističkoj političkoj ekonomiji«.

No, ta fundamentalna nedostatnost proizvodi i neposredne konzekvencije, koje se očituju u *bitnoj nedomišljenosti* nekih centralnih pojmova Gramscijeva mišljenja. Ograničimo se na dva takva pojma: pojam *prakse* i pojam *revolucije*. Najdublji smisao pojma prakse Gramsci vidi u revolucionarnoj praksi. Gramscijev je prilog aktualiziranju toga odlučnog pojma Marxova mišljenja nezao bilazan i dragocjen. Međutim, kao što je na simpoziju o Gramsciju održanom 1967. u Cagliariju primijetio K. Kosik, konkretnim izvođenjima u *Bilježnicama* »nedostaju objašnjenja o *smislu praxisa*, i slabo je poznato što zap-

¹² Na taj način tematiziraju pojam otuđenja autori službenoga istočnoevropskog (izvorno sovjetskog) udžbenika »marksističko-lenjinističke filozofije«, pri čemu je zanimljivo da oni uzimaju u obzir i politički aspekt otuđenja, svedoči ga, međutim, na proces otuđivanja građanske države od društva i naroda (usp. *Grundlagen der marxistisch-leninistischen Philosophie*, Dietz Verlag, Berlin, 1974, str. 512—3). Gramscijevo tematiziranje političkog otuđenja nespojivo je s takvim redukcionizmom i može poslužiti kao polazište za kritičku destrukciju ideologije koja se u tom redukcionizmu krije.

ravo ta filozofija praxisa želi reći». ¹³ Posebno je značajan nedostatak Gramscijeve elaboracije pojma prakse u tomu što nije provedeno razlikovanje između revolucionarnog smisla pojma prakse i tehničko-operativne prakse. To je napose očigledno kada Gramsci u *Bilježnicama* valorizira znanstveno-tehnički rad kao paradigmatičan oblik povijesne prakse. ¹⁴ Upravo zbog odsutnosti pojma otuđenog rada on pri tom sasvim previđa da je ta »tehno-praksa« pod danim pretpostavkama građanskog načina proizvodnje života nužno jedna otuđena djelatnost. ¹⁵ Budući da ne tematizira taj temeljni aspekt otuđenja u »ekonomskoj sferi«, Gramsci nekritički upotrebljava pojam prakse, brkajući aktivnost, praktičnost, objektivnost i rad (dakle jednu u biti obesmišljena funkcionalističku redukciju praktičke djelatnosti) s eminentno marksovskim pojmom povijesnotvorne, stvaralačke i samostvaralačke ljudske djelatnosti. Tu ne samo što nedostaje onaj smisao prakse kojim se — nakon što je pojmljeno da čovjek i svijet nisu nešto izvanjski dano nego su omogućeni upravo povijesnom praksom — radikalno prevladava dualizam kartezijske misli (jer se *res cogitans* i *res extensa* sada mogu objasniti kao apstrakcije povijesne zbilje i svesti na jedinstveni iskon) kroz poimanje bitka kao nastajanja, ozbiljenja jedinstva čovjeka i svijeta, njihova produciranja i reproduciranja, nego se upada u opasnost od mitizacije čovjeka kao radnog bića (*homo faber*) i rada kao eminentno ljudske djelatnosti (pri čemu se zanemaruje i previđa faktička otuđenost rada u funkciji proizvođenja viška vrijednosti). I ne samo to, nego se dospijeva u iskušenje koncipiranja revolucionarne prakse u skladu s modelima znanstveno-tehničke praktičnosti, usmjerene na djelotvornost i čistu funkcionalnost. A tada svaki govor o osmišljenoj revolucionarnoj praksi postaje zapravo *nemoguć*: revolucionarna se preobrazba društva svodi na uspostavljanje i održavanje poretka koji u skladu s imperativima funkcionalnosti reproducira dani način proizvodnje života. Ima li se u vidu historijski kontekst, te se konzekvence Gramscijeva nediferencirana poimanja prakse (koje u Gramscijevu djelu nisu prisutne u eksplicitnom obliku) mogu ispostaviti kao superiorne sovjetskom (nakon odus-

¹³ K. Kosik, »Gramsci i filozofija praxisa«, *Praxis*, 4/1967, str. 474.

¹⁴ Usp. Q, str. 1448—9.

¹⁵ Govoreći o »objektivnim uvjetima rada«, Marx u *Grundrissima* formulira jednu misao koja najdublje pogađa svaku (pa tako i Gramscijevu) tendenciju izjednačavanja »tehno-prakse« s paradigmom povijesne prakse: »Naglasak se ne stavlja na *opredmećenost*, već na *otuđenost*, odstupljenost, ustupljenost, na pripadanje ne radniku, već personificiranim uvjetima proizvodnje« (K. Marx, *Temelji slobode*, Naprijed, Zagreb, 1974, str. 317).

tajanja od NEP-a definitivno afirmiranom) konceptu (više prakticiranom, no ideologiziranom) primata politike nad privredom; no, zajedno s tim konceptom ni koncept koji bi se dao zasnovati na spomenutim konzekvencijama ne izlazi izvan horizonta zatečenosti i danosti. Utoliko se Gramsci danas ispostavlja kao mislilac koji ostaje *unutar* epohalno prezentnih antinomija suvremenosti, suvremen upravo po tom ostajanju.

Nadalje, u Gramscijevom se djelu mogu sresti i elementi znanstveno-tehničkog (preciznije: tehničko-operativnog) modeliranja revolucionarne prakse. Još je 1920. Gramsci tematizirao nove oblike proizvodnje (koji bi se imali uspostaviti nakon što revolucionarni proletarijat preuzme vlast) isključivo s obzirom na tehničko-ekonomističke zahtjeve društvenog funkcioniranja, a ne i s obzirom na ukidanje otuđenosti proizvodnog rada.¹⁶ Slično tomu, on u *Bilježnicama* analizira iskustvo torinskih pokreta tvorničkih savjeta, govoreći da su »upravo radnici bili nosioci novih i modernijih industrijskih zahtjeva« i da se tu afirmirao »novi tip čovjeka koji odgovara novom tipu rada i proizvodnog procesa«.¹⁷ Gramsci je tu s pravom uvidio neophodnost uzdizanja proizvodnih snaga društva kao pretpostavke za radikalnu izmjenu društvenih odnosa, ali je istodobno pokazao krajnju nekritičnost spram tzv. fordizma i tejlorizma (koje on podvodi pod jedinstveni pojam »amerikanizam«), ne videći da su ti tipovi organizacije rada izraz i plod logike proizvođenja viška vrijednosti u kojima otuđeni karakter rada maksimalno dolazi do izražaja (ne samo s obzirom na otuđenje rezultata rada, već napose i s obzirom na sam proizvodni proces). U skladu s time on potcjenjuje i negativne efekte automatiziranog rada,¹⁸ kojih je na spekulativnoj razini bio svjestan još i Hegel, kada je govorio o strojnom radu kojim čovjek obmanjuje prirodu, ali mu se to obmanjivanje osvećuje tako da čim više on oduzima prirodi i podređuje je sebi, tim niži postaje on sam;¹⁹ u tom smislu Marx piše o djelatnosti radnika koja je ograničena na puku apstrakciju djelatnosti, o radniku kao pridodatku stroju, itd.²⁰ Marx, kao što je poznato, odatle ne izvodi ludističke konzekvencije — ali niti apologiju moderne proizvodnje, nego ustraje pri tematiziranju otuđenog rada i pri razmatranju mogućnosti i pretpostavki njegova ukidanja. Gramsci je suočen sa situacijom relativne zaostalosti talijanske privrede, uzrokovane i nespremnošću talijanske buržoazije da

¹⁶ Usp. A. Gramsci, »Per un rinnovamento del partito socialista«, u: *L'Ordine Nuovo*, cit., str. 117.

¹⁷ *Q*, str. 2156 i 2146.

¹⁸ Usp. *Q*, str. 2171.

¹⁹ Usp. 6 W. F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie I*, F. Merner, Leipzig, 1932, str. 237.

²⁰ Usp. npr. *Temelji slobode*, cit., str. 283.

prione intenzivnijoj industrijalizaciji zemlje i modernizaciji njezinih proizvodnih snaga — pa u proletarijatu vidi potencijalnog nosioca te zadaće; no, cijena koju za to plaća jest ostajanje unutar onoga horizonta odakle se otuđenost rada ne može uočiti, već se, naprotiv, otuđeni rad nekritički uzdiže na rang povijesne prakse.²¹ A takvo postavljanje problema rezultira inzistiranjem isključivo na tehničkoj *funkcionalnosti* radne djelatnosti, uz istodobno *apstrahiranje* od *otuđenosti rada*, što dovodi do krajnjeg osiromašivanja problematike rada iz koje sasvim iščezava pitanje o *ljudskom* smislu rada. Tu se onda može i vidjeti stupanj Gramscijeva nazadovanja u pogledu te problematike spram Marxa, onoga Marxa koji u *Manuskriptima* piše: »Time što otuđeni rad čovjeku oduzima predmet njegove proizvodnje, oduzima mu njegov *rodni život*, njegovu zbiljsku rodnu predmetnost i pretvara njegova prednost pred životnijom u štetu na taj način što mu se oduzima njegovo anorgansko tijelo, priroda«. ²² S druge je strane, međutim, Gramsci (a ne Marx) tu mislilac koji se nalazi na razini tzv. moderne, u kojoj se sistematski potiskuju pitanja otuđenja, autentičnosti, smisla, itd. — a sve za volju besprizivnog primata principa efikasnosti. Utoliko bi se, u paradoksalnom obratu, moglo tvrditi da se Gramsci u tom pogledu iskazuje aktualnim prema onom kriteriju prema kojem je Marx — zastarjeli romantičar. No, za razliku od svih apologeta čiste efikasnosti (bili oni deklarirani funkcionalisti poput Talcotta Parsonsa ili maskirani ideolozi ove ili one vrste), Gramsci nikada neće princip efikasnosti postaviti kao nešto *samosvrhovito* i po sebi vrijedno, već se industrijalizacija, porast produktivnosti rada, itd. njemu javljaju kao *sredstva* koja su nužna za dosezanje cilja, a taj je cilj istoznačan kao i onaj koji je postavio Marx: razvijanje istinske zajednice po mjeri čovjeka.

Međutim, uslijed naznačenih nedomišljenosti Gramsci upada u daljnje poteškoće. On, među ostalime, svoje tehničko-operativno poimanje prakse proširuje i na samo određenje *smisla revolucionarne prakse*. Najdublji smisao revolucionarne prakse sastoji se u njezinoj usmjerenosti na oslobođenje čovjeka. Tu Gramscijevu intenciju ne može dovesti u pitanje ni najoštrij kritičar. U *Bilježnicama* ćemo, međutim, sresti i veći broj misli koje svjedoče da Gramsci povremeno i samu revolucionarnu praksu poima operativno-tehnički. Da bude jasno, ne radi se o onim

²¹ U okviru jugoslovenske filozofije konzekvencije takvoga ostajanja unutar spomenutog horizonta dovedene su do kraja u brisanju granice između rada i povijesne prakse, što se očituje u knjizi V. Sutlića, *Praksa rada kao znanstvena povijest*. Kulturni radnik, Zagreb, 1974.

²² K. Marx — F. Engels, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1967, str. 252.

mjestima gdje on promišlja strategijsko-taktičke aspekte revolucionarne prakse, nego o pojedinim izvodima koji imaju jedno načelnije i dublje značenje. Takav je slučaj s njegovim pojmom *novog konformizma*, koji je utemeljen na položaju »kolektiviteta u svijetu prvizvodnje« (dakako, ni tu nije tematizirano otuđenje imanentno tom svijetu),²³ a koji je najpreciznije određen na sljedeći način: »Koje je ishodište za novi svijet što se rađa? Svijet proizvodnje, rad. Maksimalni utilitarizam mora biti u temelju svake analize moralnih i intelektualnih ustanova koje valja stvoriti i načela koja valja širiti: kolektivni i individualni život moraju se organizirati u svrhu maksimalne produktivnosti proizvodnog aparata. Razvitak ekonomijskih snaga na novoj osnovi i progresivno uspostavljanje nove strukture sanirat će proturječja koja ne mogu izostati, te će, stvorivši novi »konformizam« odozdo, dopustiti nove mogućnosti samodiscipline, dakle i individualne slobode.«²⁴ Iz načina na koji Gramsci razmatra »novu osnovu« (tj. onu osnovu koja nastaje s političkom revolucijom proletarijata) proizlazi da privredni razvitak *sam po sebi* uklanja sva protuslovlja do kojih će doći u procesu izgradnje »novog svijeta«, pa stoga sveukupnost revolucionarne prakse u razdoblju nakon osvajanja vlasti treba — upravo utilitaristički (a možda bi bolje bilo reći: funkcionalistički) — usmjeriti na kvantitativan razvitak proizvodnih snaga. Drugim riječima, revolucija završava onoga časa kada je srušena vlast stare eksploatorske klase. No, revolucija (koja se tu tematizira u krajnje reduciranom smislu te riječi, onom smislu što dolazi do izražaja u riječi kao što je Oktobarska revolucija) ne prestaje — i u tomu i jest najveća razlika između Gramscija i onih ideologa koji apologetski brane »realni socijalizam« — zato što su preuzimanjem vlasti ostvareni svi ciljevi, nego zato što postrevolucionarno efikasno razvijanje proizvodnih snaga vlastitim automatizmom dovodi do uspostavljanja zajednice po mjeri čovjeka. Začuduje to *naivno povjerenje* u djelatnost proizvodnih snaga, napose ako se ima u vidu *briljantna kritika* koju je Gramsci izrekao na račun Buharinova svođenja povijesne dijalektike na proces u kojemu tehnička baza (tzv. objektivna strana proizvodnih snaga) determinira cjelinu povijesnog kretanja (odakle se u Buharinovoj viziji ljudska zajednica javlja kao mehanički rezultat tehničkog progressa pod pretpostavkom da tim progresom upravlja proletarijat ili njegova avangarda).²⁵ Zapravo, ta bi se Gramscijeva kritika Buharina mogla okrenuti i protiv naznačenoga Gramscijeva naivnog povjerenja u automatsku djelotvornost

²³ Q, str. 862.

²⁴ Q, str. 863.

²⁵ Usp. Q, napose str. 1422.

proizvodnih snaga. Na taj bi se način u Gramscijevu djelu očitovale obje alternative karakteristične za aktualno promišljanje problematike izlaska iz tzv. prethistorije u pravu povijest: viziji napretka koji sam po sebi rješava sve ljudske probleme (a ta je vizija u specifičnoj varijanti sadržana u onom što je označeno kao Gramscijevo naivno povjerenje) suprotstavlja se kritički stav utemeljen na svijesti o tomu da razvitak proizvodnih snaga jest nužan ali ne i dovoljan uvjet razrješavanja epohalno prezentnih antinomija društvenog bitka.

No, uslijed nedomišljenosti pojma prakse Gramsci upada u daljnje teškoće u trenutku kada postaje svjestan da ekonomijske promjene nisu dovoljne za revolucionarnu preobrazbu društva, pa inzistira na neophodnosti aktivne uloge subjektivnih snaga. Temeljnu subjektivnu snagu revolucionarne transformacije Gramsci vidi u proleterskoj partiji, ali samu tu partiju — slično Lukascu u *Povijesti i klasnoj svijesti*²⁶ — ponekad upravo deficira, pa tako govori kako ona treba u svijestima ljudi zadobiti »mjesto božanstva ili kategoričkog imperativa«, te postati »osnovom modernog laicizma i kompletne laicizacije cjelokupnog života i svih razmjera ponašanja«.²⁷ Krajnje je upitno može li se pomoću zadržavanja mjesta za bilo kakvo (pa makar i ovozemaljsko) božanstvo upostaviti nekakav oblik laicizma (i što bi taj laicizam zapravo trebao da znači), a isto tako je pitanje može li se takva formulacija kategoričkog imperativa kakvu Gramsci daje na citiranom mjestu tumačiti drugačije nego kao povratak na poziciju heteronomnog morala. Ipak, najproblematičnije je što nakon deifikacije partije uopće preostaje od revolucionarne prakse, ako se »postrevolucionarno« revolucionirajuće djelovanje svodi na unapređivanje materijalnih proizvodnih snaga i na prilagođavanje subjektiviteta tehničkim, imperativima proizvodnje, pogotovo ako tim prilagođavanjem rukovodi jedan (interioriziran) heteronoman princip (a taj nužno mora biti neka izvanjska, čovjeku nadređena i od njega otuđena sila, čak i ako ona slučajno izražava njegove najautentičnije interese). Na temelju toga moglo bi se zaključiti da je i u pogledu političke alijenacije (gdje je učinio značajan misaoni proboj kada je tematizirao taj aspekt otuđenja) Gramsci pao na nekritičko, funkcionalističko stanovište koje ne vodi računa o povijesnom smislu oslobođenja čovjeka, već se zadovoljava neosmišljenim ekonomijsko-političkim praktikizmom. No, stvar se može

²⁶ Usp. L. Veljak, »Geschichte und Klassenbewusstsein — Geschichtliches Denken oder totalitaristische Ideologie?«, u: G. Flieger, W. Schmied — Kowarzik (ur.), *Georg Lukács — Ersehnte Totalität*, Germinal, Bochum, 1986 (alb. prevod: »Historia dhe vetëdija e klasës: anticipimi ose kritikë anticipuese e stalinizmit«, *Përparimi*, 6/1985.

²⁷ *Q*, str. 1561.

postaviti i obrnuto: Gramsci se iz nekritičkoga funkcionalističkog stanovišta neosmišljenog praktikizma uzdigao do kritičkog uvida u političko otuđenje koje je u tom praktikizmu implicirano. Premda Gramsci u *Bilježnicama* ne suočava direktno ta dva radikalno oprečna gledišta, mnogo je više razloga koji govore u prilog opravdanosti ove druge teze. Prvo, po nekritičnosti bi Gramsci bio tek tipičan predstavnik svojega vremena (kada i takav mislilac poput Lukāsa u svojem najumnijem djelu *Povijest i klasna svijest* konstruira jednu pravu metafiziku partije), dok bi po uvidu u političko otuđenje on bio ekstremno rijedak slučaj mislioca koji je vidio — makar i u krajnje nepovoljnim tamničkim okolnostima, makar i na smrt bolestan — dalje i dublje od svojih suvremenika. Drugo, uvid u političko otuđenje formuliran je nakon bilješki iz kojih se mogu izvesti zaključci o Gramscijevoj nekritičnosti.

Naposljetku, čak i kada deificira partiju Gramsci se bitno razlikuje od teoretičara i praktičara staljnističkog kova. Gramsci partiju zamišlja isključivo kao sredstvo za postizanje slobode, a ne kao samosvrhu ili kao sredstvo za očuvanje ili učvršćivanje zatečenih odnosa (kao što je to slučaj sa Staljinovom koncepcijom partije). Premda iz Gramscijeva deificiranja partije slijedi redukcija revolucionarne politike na političku pragmatiku, ipak ta pragmatika ne zadobiva status samosvrhovite vrijednosti, nego ona ostaje sredstvom za nešto drugo, nešto što je s onu stranu lukavog prilagođavanja postojećem, prilagođavanja koje smjera tomu da izigra i porazi to postojeće. No, takva redukcija u sebi krije velike opasnosti, u prvom redu opasnost od preobrazbe sredstva u samosvrhu. Gramsci tek sasvim marginalno uočava tu opasnost, on nije domislio sve zamke dijalektike sredstvo — cilj. On, primjerice, nije postavio pitanje mogu li ljudi doista svojim snagama i svojim umom ovladati vlastitom sudbinom ako revolucionarna praksa *u sebi samoj* ne transcendirira logiku kojoj su se oni prethodno »taktički« ili pragmatički prilagodili, a to je logika permanentne reprodukcije otuđenja.

No, na temelju njegova djela, kako na temelju uvida u nedostatnosti koje to djelo obilježavaju, tako — još i više — na temelju onih misaonih proboja koji bar donekle poništavaju reduktivne efekte tih nedostatnosti, moguće je problematizirati i ono što Gramsci nije uradio. U tom je pogledu njegovo djelo iznimno poticajno.

U svojim je nedorečenostima Gramsci gotovo tipičan (ali ne prosječan, nego doista vrhunski) predstavnik »marksizma Treće internacionale«. Te se nedostatnosti i nedorečenosti ne smiju prešućivati — time se upada u opasnost od njihova reproduciranja, a samo Gramscijevo djelo može tek dobiti (a nipošto gubiti) na svojoj vrijednosti

i aktualnosti ako mu se pristupi kritički. Pored toga valja istaći i ono što je bitno: *nedomišljenosti i nedostatnosti* (neke su od njih u ovom članku ukratko ocrtane) *ne predstavljaju bitnu karakteristiku Gramscijeva mišljenja*. Ako je samo njegovo poimanje revolucije i nedomišljeno (pa i dvosmisleno i protuslovno), Gramsci je ipak bio i ostao — u svojoj intenciji, a često i u zbiljskom misaonom doprinosu — misliocem revolucije u njezinom najdubljem smislu. Pa ukoliko taj pojam, toliko blačen, kompromitiran, obesmišljavan i zloupotrebljavan, još uvijek ima svoje zbiljsko utemeljenje u povijesnom životu — a mora ga imati dokle se god ne odustane od projekta egzistencije po mjeri čovjeka i njegovih maksimalnih mogućnosti — utoliko i Gramscijevo djelo ostaje nezaobilaznim prilogom njegovoj misaonoj elaboraciji. Ako se svijet nije bitno izmijenio od Gramscijevih vremena — a unatoč svim pojavnim transformacijama i svim zbiljskim mijenama teško bi se moglo dokazati da živimo u nekom sasvim novom i drugačijem svijetu — onda sve ono u čemu je Gramsci pogodio bitne probleme toga našega svijeta (pa na specifičan način i ono u čemu je promašio ili bio nedovoljno precizan) i dalje ima svoju aktualnost, i dalje može služiti kao poticaj za misao i čin nemirenja s danošću. Gramsci je, uostalom, i osobnim primjerom pokazao kako to nemirenje treba izgledati.

Lino Veljak

DAS HISTORISCHE SCHICKAL UND
DIE AKTUALITÄT DES WERKS
ANTONIO GRAMSCIS

Gramscis Werk ist von ausserordentlicher Bedeutung für die Reaffirmation des authentischen Marxschen Denkens und für die Befreiung des Marxismus von dogmatischen, mechanizistischen und deterministischen Schichten. Gramsci gehört zu den wenigen Denkern seiner Zeit, die Entfremdung problematisiert haben; allerdings tat er dies ausschliesslich auf der Ebene der politischen Entfremdung. Diese Problematisierung, die er im Zusammenhang mit der Kritik am Fetischismus des Staates, der Nation, der Partei und anderer »kollektiver Organismen« vornahm, wird nicht bis zur umfassenden Einsicht in die Problematik der Entfremdung und der Verdinglichung ausgeweitet. Es fällt besonders ins Auge, dass entfremdete Arbeit nicht thematisiert wird, was durch seine Vernachlässigung der Kritik der politischen Ökonomie erklärt werden kann. Dies hat die grundlegende Ambivalenz des Praxisbegriffs von Gramsci zur Folge, die in seiner ungenügenden Unterscheidung zwischen revolutionärer und technisch-operativer Praxis, als auch in seiner gelegentlichen technisch-operativen Auffassung der revolutionären Praxis zum Ausdruck kommt.

antonio
gramshi

SOCIALIZMI DHE KULTURA

Para ca kohësh na ra në dorë një artikull, ku Enriko Leonia¹ me atë formë të mbyllur e të mjegullt, që përherë e më shpesh e ka bërë të vetën, përsëriste ca gjëra të stërthëna për kulturën dhe intelektualizmin në lidhje me proletariatin, duke u kundërvënë atyre *praktikën, faktin historik*, sipas të cilit klasa po e përgatit me duart e veta të ardhmen. Nuk na duket e kotë t'i kthehemi kësaj çështjeje, që është trajtuar edhe herë të tjera në »Thirrjen« dhe që pati veçanërisht në »Pararojën« e të rinjve në një trajtim më rreptësisht doktrinor gjatë polemikës midis Bordigës² nga Napoli dhe Taskës.³

Të sjellim ndër mend dy pasazhe: njëri, i një përfaqësuesi të romantizmit gjerman, Novalis (që jetoi nga 1772 deri më 1801), ku thuhet: »Çështja themelore e kulturës është ta zotërojë unin e vet transhendental, të jetë në të njëjtën kohë uni i unit të vet. Prandaj nuk na habit shumë mungesa e një të ndieri dhe e një të kuptuari të plotë të të tjerëve. Pa një të kuptuar të përkryer të vetes, nuk mund të njihen me të vërtetë të tjerët«.

Pesazhi tjetër, që po e përmbledhim, është Xh. B. Vikos.⁴ Vikoja (në shtojcën e parë rreth të folurit me gju-

¹ Sindikalist anëtar i Partisë Socialiste.

² Inxhinier napoletan, kreu i fraksionit të majtë të PK Italiane deri më 1926, kur mbizotëroi vija e Gramshit. U përjashtua për sektarizëm.

³ Anxhelo Taska (1892—1960), themelues, tok me Gramshin, i »Rendit të ri«. Më 1929 u përjashtua nga PK si deviator i djathtë.

⁴ Xhambatista Viko (1668—1744), autori i veprës »Parimet e shkencës së re mbi natyrën e përbashkët të kombeve« (1725), në të cilën u përpoq të zbulonte ligjet e zhvillimit të shoqërisë njerëzore. Marks i çmoi disa supozime gjeniale të Vikos, të cilat u morën dhe u zhvilluan më tej nga mendimtarët e shekujve XVIII—XIX.

hë poetike të kombeve të para në »*Shkencën e re*«) i bënë një interpretim politik thënies së famshme të Solonit, që më vonë e bëri të vetën Sokrati në sferën e filozofisë: »Njih vetveten«, duke shprehur mendimin se Soloni me atë thënie deshi t'u tërhiqte vëmendjen plebenjve, të cilët e pandehnin veten me *prejardhje shtazore*, kurse fisnikët me *prejardhje hyjnore*, që të thelloheshin në njohjen e vetvetes, për të zbuluar natyrën e tyre *njerëzore të njëjtë me atë të fisnikëve*, dhe, për pasojë, që të kërkonin *barazinë me ta në të drejtat qytetare*. Pastaj këtë vetëdije të barazisë njerëzore midis plebenjve dhe fisnikëve ai e vë si bazë dhe si arsye historike të daljes së republikave demokratike në lashtësi.

Nuk i përqaasëm ashtu kot dy pasazhet.

Na duket se në to janë çekur, në mos edhe shprehur e përcaktuar në vija të përgjithshme, caqet dhe parimet, mbi të cilat duhet të mbështetet një kuptim i drejtë i nocionit të kulturës edhe në lidhje me socializmin.

Duhet të çmësohemi dhe të heqim dorë nga të konceptuarit e kulturës si dije enciklopedike, e cila e sheh njeriun vetëm si një enë që duhet mbushur plot e përplot me të dhëna empirike, me fakte të papërpunuara e të palidhura, që ai duhet t'i sistemojë në trurin e vet si në kolonat e një fjalori për të pasur më vonë mundësi t'u përgjigjet në çdo rast ngacmimeve të ndryshme të botës së jashtme. Kjo lloj kulture është vërtet e dëmshme sidomos për proletariatin. Ajo vlen vetëm për të krijuar njerëz të shkëputur nga realiteti, njerëz që pandehin se qëndrojnë përmbi pjesën tjetër të njerëzimit, sepse kanë grumbulluar në kujtesë njëfarë sasive të dhënash e datash, të cilat i zbrazin në çdo rast për të ngritur një si barriere midis vetes dhe të tjerëve. Vlen për të krijuar atë farë intelektualizmi të mfishhtë e bajat, që aq rreptë e fshikulloi Romen Rolani, që ka pjellë një turmë të tërë mburraveccësh e mendjemëdhenjsh, më të dëmshëm për jetën shoqërore nga ç'janë mikrobet e tuberkulozit ose të sifilizit për bukurinë dhe shëndetin e trupit. Studentthi që di pak latinisht e histori, avokatuci që ka mundur t'u shkëputë një copë diplomë profesorëve të velur e moskokeçarës, do të pandehë se është ndryshe dhe më i zoti edhe se punëtori më i mirë i specializuar, i cili kryen në jetë një detyrë të caktuar e të domosdoshme dhe në vepërimtarinë e vet vlen njëqind herë më shumë nga ç'vlejnë të tjerët në sferat përkatëse. Por kjo nuk është kulturë, është pedanteri, nuk është mençuri por intelekt, dhe me plotë drejtë ka hasur në kundërshtim.

Kultura është diçka krejt tjetër. Është organizim, disiplinë e unit tënd të brendshëm, është zotërim i personalitetit tënd, është të fituarit e një vetëdije më të lartë, me anë të së cilës arrin të kuptosh vlerën tënde historike, rolin tënd në jetë, të drejtat dhe detyrat e tua. Por e gji-

thë kjo nuk mund të ndodhë nëpërmjet një evolucioni spontan, nëpërmjet veprimesh e kundërveprimesh që s'varren nga vullneti yt, sikurse ndodh në botën bimore e shtazore, ku çdo individ seleksionohet dhe i specifikon organet e veta në mënyrë të pavetëdijshme, sipas ligjit fatal të sendeve. Njeriu është kryesisht frymë, d.m.th. krijesë historike dhe jo natyrë. Ndryshe nuk ka si shpjegohet fakti përse, edhe pse gjithnjë ka pasur të shfrytëzuar e shfrytëzues, krijues pasurish dhe konsumatorë egoistë të tyre, ende nuk është vënë në jetë socializmi. Puna është se vetëm shkallë-shkallë, shtresa-shtresa, njerëzimi është bërë i vetëdijshëm për vlerën e vet dhe ka fituar të drejtën të jetojë pavarësisht nga skemat dhe nga të drejtat e pakicave të afirmuara historikisht më parë. Dhe kjo vetëdije është formuar jo duke pasur prapa hostenin brutal të nevojave fiziologjike, por nëpërmjet reflektimit plot mençuri, në krye nga ana e disave dhe pastaj nga ana e një klase të terë, përmbi arsyet e ca fakteve e përmbi mjetet më të mira për t'i shndërruar ato nga rrethanë shtypjeje në simbol rebelimi dhe rindërtimi shoqëror. Kjo do të thotë se çdo revolucion është paraprirë nga një punë e ngjeshur kritike, depërtimi kulturor, përhapjeje idesh nëpër bashkësi njerëzish, që më përpara tregoheshin të pandjeshëm ndaj tyre dhe mendonin vetëm si të zgjidhnin për vete ditë për ditë e orë për orë problemet personale ekonomike e politike, pa kurrfarë lidhjeje solidariteti me njerëzit e tjerë që ndodheshin në të njëjtat kushte. Shembulli i fundit, më i afërti për ne, pra, edhe më pak i ndryshëm nga rasti ynë, është shembulli i Revolucionit Francez. Periudha kulturore pararendëse, e njohur me emrin iluminizëm, mbi të cilën kanë hedhur aq baltë kritikët mendjelehtë të arsyes teorike,⁵ nuk qe fare ose, së paku, nuk qe krejtësisht një farfuritje mendjesh të cekëta enciklopedike, që flisnin serbes për gjithçka e për të gjithë, që pandehnin se ishin njerëz të kohës vetëm pse kishin lexuar »Enciklopedinë e madhe« të D'alambertit e të Didëroit, shkurt, nuk qe vetëm një dukuri intelektualizmi pedant dhe të thatë, si ai që shohim sot me sytë tanë dhe që e gjen zhvillimin e tij më të madh në universitetet popullore të dorës së fundit. Përkundrazi, qe një revolucion madhështor, me anë të të cilit, sikurse vëren hollë De Sanktisi në »Historinë e letërsisë italiane«, u formua në mbarë Evropën një si vetëdije e përbashkët, një si internacionale shpirtërore borgjeze, që i ndiente hallet dhe vuajtjet e gjithanshme dhe që ishte përgatitja më e mirë për kryengritjen e përgjakshme të mëpastajme në Francë.

Në Itali, në Francë, në Gjermani, diskutohej për të njëjtat gjëra, të njëjtat institucione, të njëjtat parime. Çdo komedi e re e Volterit, çdo pamflet i ri ishte si një

⁵ Këtu: të kulluar.

shkendijë që kalonte nëpër telat tashmë të tendosur ndërmjet shteteve, ndërmjet krahinave, dhe haste po ata për-krahës e po ata kundërshtarë kudo e njëkohësisht. Bajo-netat e ushtrive të Napoleonit e gjenin tanimë rrugën të shtruar nga një ushtri e padukshme librash, broshurash që ishin përhapur si luzmë prej Parisit, që nga gjysma e parë e shekullit XVIII dhe që kishin përgatitur njerëz e institucione për ripërtëritjen e domosdoshme. Më vonë, kur ngjarjet e Francës e forcuan ndërgjegjen e njerëzve, mjaftonte një trazirë popullore në Paris për të ndezur trazira të tilla në Milano, në Vjen e në qendrat më të vogla. E gjithë kjo duket e natyrshme, e vetvetishme për mendjelehtët, mirëpo do të ishte e pakuptueshme, po të mos njiheshin faktorët kulturorë, që ndikuan për krijimin e asaj gjendjeje shpirtërore: gati të ngrinte krye për një çështje që besohej se ishte e përbashkët.

Po kjo dukuri përsëritet sot lidhur me socializmin. Pikërisht nëpërmjet kritikës së qytetërimit kapitalist është formuar ose po formohet ndërgjegjja e njësuar e proletariatit, dhe kritikë do të thotë pikërisht ajo vetëdije e unit, që Novalisi e caktonte si qëllim të kulturës. Uni që u kundërvihet të tjerëve, që veçohet dhe që, duke i pasur caktuar vetes një qëllim, i gjykon faktet dhe ngjarjet jo vetëm në vetvete e për vete, por edhe si faktorë shtytës ose frenues. Të njohësh vetveten, do të thotë të jesh vetvetja, do të thotë të jesh zot i vetes, të dallohesh, të dalësh jashtë kaosit, të jesh një element i rregullt, por një element i rregullt dhe i disiplinës sate ndaj një ideali të caktuar. Dhe kjo nuk mund të arrihet po të mos njihen edhe të tjerët, historia e tyre, përpjekjet e njëpasnjëshme që ata kanë bërë për të qenë ata që janë, për të krijuar qytetërimin që kanë krijuar dhe të cilin ne duam ta zëvendësojmë me tonin. Do të thotë të kesh idenë se ç'është natyra dhe ligjet e saj për të njohur ligjet që drejtojnë botën shpirtërore. Dhe gjithçka të mësohet pa e humbur nga sytë qëllimin final, që është të njihet më mirë vetvetja nëpërmjet të tjerëve dhe të tjerët nëpërmjet vetvetes.

Në qoftë se është e vërtetë që historia e përbotshme është një zinxhir i tërë përpjekjesh që ka njeriu për t'u çliruar nga privilegjet, paragjykimet dhe idhujtaritë, atëherë nuk kuptohet se përse proletariati, që kërkon të shtojë edhe një hallkë tjetër në atë zinxhir, nuk duhet të dijë si, pse dhe kush ta ardhur përpara tij, si dhe ç'përfitim mund të nxjerrë nga të diturit e kësaj gjëje.

Arti dhe lufta për një qytetërim të ri

Raporti artistik vë në pah, sidomos në filozofinë e praktikës, naivitetin fodull të atyre papagajve, që kujtojnë

se me disa pak formulëza stereotipe kanë në dorë çelësin për të hapur të gjitha dyert (këta çelësa quhen »çelësa fals«).⁶

Dy shkrimtarë mund të paraqesin (të shprehin) të njëjtin moment historiko-shoqëror, por njëri mund të jetë artist, kurse tjetri një kalemxhi i rëndomtë. Të shterosh këtë çështje duke u kufizuar me një përshkrim të atyre gjërave që këta të dy paraqesin apo shprehin nga pikëpamja shoqërore, me fjalë të tjera, duke përmbledhur, pak a shumë mirë, karakteristikat e një momenti të caktuar historiko-shoqëror, do të thotë të mos e prekësh aspak problemin artistik. Të gjitha këto mund të jenë të dobishme e të nevojshme, bile janë patjetër, porse në një fushë tjetër: në atë të kritikës politike, të kritikës së zakoneve, në luftën për të shkatërruar e për të kapërcyer disa rryma ndjenjash e besimesh, disa qëndrime ndaj jetës dhe botës; por kjo nuk është kritikë dhe histori e artit dhe nuk mund të paraqitet si e tillë, ndryshe do të kishim një pështjellim e një prapambetje ose një amulli të koncepteve shkencore, me fjalë të tjera, pikërisht mosarritjen e atyre qëllimeve që vë përpara vetes lufta kulturore.

Një moment i caktuar historiko-shoqëror nuk është kurrë homogjen, përkundrazi, ai është i pasur me kontradikta. Ai fiton »personalitet«, është një »moment« i zhvillimit, për faktin se një veprimtari e caktuar themelore e jetës mbizotëron në të mbi të tjerat, përbën një »kulm« historik: porse kjo nënkupton një hierarki, një kontrast, një luftë. Ai që paraqet këtë veprimtari mbizotëruese, këtë »kulm« historik, paraqet doemos edhe momentin e dhënë; por si duhen gjykuar ata që paraqesin veprimtaritë e tjera, elementi e tjera. A nuk janë »paraqitës« edhe këta? Apo duhet të quajmë paraqitës vetëm atë që shpreh forcat dhe elementet në kontrast dhe në luftë, me fjalë të tjera, atë që paraqet kontradiktat e tërësisë historiko-shoqërore?

Sidoqoftë, duke u nisur ndoshta pikërisht nga të tilla premisa, ne mund ta kuptojmë më mirë raportin De Sanktis-Kroçe dhe polemikat për përmbajtjen dhe formën. Kritika e De Sanktisit⁷ është milituese, jo »ftohtazi« es-

⁶ Gramshi ka parasysh ata studiues pedantë që kujtonin se mjafton të dish disa formula marksiste për të zgjidhur çdo problem; sipas tij metoda dialektike materialiste kërkonte analizën konkrete historike të çdo dukurie dhe fakti. Për arsye të censurës, Gramshi përdor termin »filozofi e praktikës«, me të cilin nënkupton filozofinë marksiste-leniniste.

⁷ Françesko De Sanktisi (1817—1883), kritik letrar, filozof dhe pjesëmarrës i Risorxhimentos, që u zhvillua në Itali në shek. XIX. Luftoi kundër romantizmit reaksionar dhe obskurantizmit fetar për krijimin e një letërsie demokratike të lidhur me jetën e vendit. Autor një varg punimesh si: »Hulumtime kritike«, (*Saggi critici*, 1866), »Hulumtime të reja kritike« (*Nuovi saggi critici*, 1870) »Histori e letërsisë italiane« (*Storia di letteratura italiana*, 1870) etj. Trajtoi çështje të frëmymës popullore e të realizmit në letërsi etj.

tetike, ajo është kritika e një periudhe luftërash kulturore, kontrastesh ndërmjet konceptesh antagoniste të jetës. Analizat e përmbajtjes, kritika e »strukturës« së veprave, me fjalë të tjera, e koherencës logjike dhe historiko-aktuale të tërësive, të ndjenjave të paraqitura artistikisht, janë të lidhura me këtë luftë kulturore: pikërisht në këtë, me sa duket qëndron karakteri thellësisht njerëzor dhe humanizmi i De Sanktisit, që na e bëjnë kaq tërheqës këtë kritik akoma edhe sot. Na pëlqen kur ndiejmë tek ai atë zellin e zjarrtë të njeriut tendencioz, që ka bindje të forta morale e politike dhe nuk i fsheh ato, bile, as përpiket fare që t'i fshehë. Kroçja arrin t'i dallojë këto aspekte të ndryshme të kritikut, të cilat te De Sanktisi qenë bashkuar e shkruirë në mënyrë organike. Te Kroçja⁸ rrojnë gjithë ato motive kulturore, si edhe te De Sanktisi, veçse në periudhën e përhapjes dhe të triumfit të tyre; vazhdon lufta, porse për një stërhollim të kulturës (të një kulture të caktuar), jo për të drejtën e saj për të jetuar: pasioni dhe zjarri romantik janë fashitur e kthyer në një qetësi shpirtërore të epërme dhe në një butësi plot mirëdashje. Por edhe te Kroçja ky qëndrim nuk është i përhershëm: zë fill një fazë, në të cilën qetësia dhe butësia shpirtërore trazhohen dhe del në shesh një inat e një zemërim që me zor përmbahet: një fazë mbrojtjeje kjo, jo-agresive dhe e zjarrtë, pra e pakrahasueshme me atë të De Sanktisit.

Me fjalë të tjera, tipi i kritikës letrave që karakterizon filozofinë e praktikës⁹, na paraqitet nga De Sanktisi dhe jo nga Kroçja apo nga ndonjë tjetër (aq më pak pastaj nga Karduçi): ajo duhet ta shkrijë luftën për një kulturë të re, domethënë për një humanizëm të ri, kritikën e zakoneve, të ndjenjave dhe të botëkuptimeve, me kritikën estetike ose thjesht artistike, në një zell të apasionuar, qoftë, fundja, edhe në formën e sarkazmit. Në këto kohët e fundit, fazës De Sanktisi i është përgjigjur, në një shkallë më të ulët, faza e »Voçes«.¹⁰ De Sanktisi luftoi për krijimin ex novo¹¹ në Itali

⁸ Benedeto Kroçe (1866—1952), filozof dhe politikan borgjez italian, historian dhe kritik letrar, ideolog i borgjezisë liberale dhe armik i marksizmit. Duke u mbështetur në pikëpamjet e filozofit idealist francez Bergson, përpunoi parimet e estetikës intuitiviste, sipas së cilës arti ka qëllim në vetvete, vepra e artit është rezultat i përpunimit prej intuitës (fantazisë) të mbresave që ndodhen të fshehura në thellësitë e shpirtit.

⁹ »Me filozofi të praktikës« Gramshi ka parasysh botëkuptimin materialist.

¹⁰ »Voçe« (Zëri), revistë letraro-kulturore, dilte në Firencë nga viti 1908. Rreth saj u grumbulluan intelektualë të rinj, të pakënaqur nga gjendja e kulturës italiane, të cilët bënë përpjekje për ta përtërirë atë, por pa sukses. Që në krye revista karakterizohej nga një frymë e shfrenuar reaksionare, më pas u bë një organ i nacionalizmit borgjez dhe i militarizmit.

¹¹ Nga e para, rishtas (latinisht).

të një kulture të lartë kombëtare, në kundërvënie me vjeturinat tradicionale, retorikën dhe jezuitizmin (Guerraci dhe atë Breshani).¹² »Voçja« luftoi vetëm për përhapjen, në një shtresë të ndërmjetme, të po asaj kulture kundër provincializmit etj., etj. »Voçja« ka qenë një aspekt i kroçizmit militant, sepse ai deshi të demokratizonte atë që kishte qenë domosdoshmërisht »aristokratike« te De Sanktisi dhe që ruajtur »aristokratike« edhe te Kroçja. De Sanktisi i kishte vënë vetes detyrë të formonte një shtab kulturor, »Voçja« deshi të përhapte te oficerët var-tës të këtij shtabi po atë ton qytetërimi, prandaj pati një funksion, punoi në thelb dhe nxiti shpërthimin e një sërë rrymash artistike, në këtë kuptim, që ndihmoi shumë nje-rëz të rigjenin vetveten, ngjalli një nevojë më të madhe thellimi në vetvete dhe shprehjeje të sinqertë të kësaj bote shpirtërore, edhe nëse nga kjo lëvizje nuk doli asnjë artist i madh.

Rafaelo Ramati¹³ shkruan në »Italia leteraria«¹⁴ të 4 shkurtit 1934:

»Është thënë që për historinë e kulturës herë-herë mund të shërbejë më tepër njohja e një shkrimtari të vogël, sesa ajo e një shkrimtari të madh; kjo është pje-sërisht e vërtetë; sepse ndërsa te ky (*tek i madhi*) mbi-zotëron individi, që më në fund nuk i përket asnjë epoqe dhe mund të ndodhë, siç ka ndodhur, që t'i jepen sheku-llit ca cilësi që janë të tijat personale si njeri; tek ai tje-tri, tek i vogli, mjaft që të kemi të bëjmë me një mendje të vëmendshme dhe autokritike, dhe mund të dallojmë momentet e dialektikës të asaj kulture të veçantë me një qartësi më të madhe, meqenëse ato nuk arrijnë, ashtu si te shkrimtari i madh, të njësohen«. Problemi që fshikëm këtu gjen një jehonë, për çudi, edhe në artikullin e Alfre-do Garxhuolos¹⁵ »Nga kultura te letërsia«, në »Italia lete-raria« të 6 prillit 1930; në këtë artikull, si edhe në artikuj të tjerë të po asaj serie, Garxhuoloja tregon një ezauri-ment të plotë intelektual (një nga të rinjtë e shumtë pa »pjekuri«): ai është zhvtur krejt në bandën e »Italia le-teraries« dhe në artikullin e sipërpërmendur e bën të ve-tin këtë mendim të shprehur nga Xh. B. Anxholeti¹⁶ në pa-rathënien e antologjisë »Shkrimtarë të rinj«, të hartuar

¹² Françesko Guerraci (1804—1873), aktivist i shquar i revo-lucionit të 1848—1849-ës në Itali. Shkroi një varg romanesh, që dalloheshin për retorizmin dhe karakterin jo fort të natyrshëm të situatave dhe të ngjarjeve. Antonio Breshani (1798—1862), je-zuit ishte kundër romantizmit përparimtar. Shkroi një varg ro-manesh historike, të përshkruara nga fryma fetare.

¹³ Rafaelo Ramati (1905—1967), kritik, kroçian, më vonë u in-teresua edhe për probleme politiko-shoqërore.

¹⁴ E përjavshme (1929—1936).

¹⁵ Kritik (1876—1949). Këtu bëhet fjalë për një sërë artikujsh të tij rreth letërsisë bashkëkohore italiane.

¹⁶ Kritik e shkrimtar (1896—1961). Drejtues i »Italia letera-rias« (»Italisë letrare«).

nga Enriko Falkui¹⁷ dhe Elio Vitorini¹⁸: »Shkrimtarët e kësaj antologjie janë, pra, të rinj, jo sepse kanë gjetur forma të reja apo se kanë trajtuar subjekte të reja. Jo aspak. Ata janë të tillë sepse kanë për artin një ide të ndryshme nga ajo e shkrimtarëve të mëparshëm. Ose që të hidhemi menjëherë në thelbin e çështjes, sepse këta besojnë tek arti, ndërsa ata të tjerët besonin te shumë gjëra që nuk kishin të bënin fare me artin. Prandaj një risi e tillë mund ta lejojë formën tradicionale dhe përmbajtjen e vjetër, por nuk mund ta lejojë shmangien nga ideja thelbësore e artit. Se çfarë ideje mund të jetë kjo nuk është këtu vendi për ta përsëritur. Por të më lejohet që të kujtoj se shkrimtarët e rinj, duke kryer një revolucion, (!) që, ndonëse i heshtur (!), nuk është prapë më pak i bujshëm (!), synojnë të jenë, në radhë të parë, artistë, ndërsa pasardhësve të tyre u pëlqente të ishin moralistë, predikues, estetizantë, psikologjisë, hedonistë etj.«

Ligjërata nuk është shumë e qartë dhe e mirërenditur; nëse prej saj mund të nxirret diçka konkrete, kjo është prirja për njëfarë secentizmi¹⁹ programatik dhe asgjë tjetër. Ky koncept për artistin është një »vetëzotërim« i ri në të folur, është një mënyrë e re për të ndërtuar koncepte të vogla«. Dhe pikërisht ndërtues konceptesh të vogla e jo figurash janë pjesa më e madhe e poetëve të ngritur në qiell nga »banda«, me në krye Xhuzeppe Ungaretin (i cili përdor, ndër të tjera, një gjuhë mjaft të frëngëzuar e të pasaktë).

Lëvizja e »Voçes« nuk mund të krijonte artistë, *ut sic*,²⁰ kjo është e qartë, porse, duke luftuar për një kulturë të re, për një mënyrë të re jetese, ajo nxiste, në mënyrë të tërthortë, edhe krijimin e temperamenteve artistike origjinale, sepse në jetë ka edhe art. »Revolucioni i heshtur«, për të cilin na flet Anxholeti, ka qenë vetëm një varg llomotitjesh kafeneje dhe artikujsh të rëndomtë karakteristikë për gazetatat e standardizuara dhe revistëzat provinciale. Figura e »priftit të artit« nuk është ndonjë risi e madhe, edhe pse rituali ndryshon.

¹⁷ Enriko Falkui (1896—1961) kritik, kryesisht për letërsinë e shek. XX.

¹⁸ Elio Vitorini, (1908—1966), shkrimtar përparimtar, i cili nuk iu konformua regjimit fashist. Nga krijimtaria e tij në gjuhën shqipe janë përkthyer e botuar »Erika« dhe »Simploni i shkel syrin Frejusit«.

¹⁹ Secentizmi, term për të emërtuar një letërsi formaliste, boshe. Termi e ka origjinën nga letërsia italiane e shekullit XVII, e cila u shqua nga manierizmi, mënyra e stërholluar dhe artificiale e shprehjes artistike; u quajt edhe marinizëm sipas emrit të përfaqësuesit të saj kryesor Xhambatista Marino (1569—1615). Me »secentizëm« Gramshi ka parasysh poezinë formaliste dhe pa ide që kultivohej në Itali në vitet 30 dhe kishte si përfaqësues më në zë Ungaretin.

²⁰ Si të tillë, lat.

Del e qartë se duhet folur këtu, për të qenë të saktë, për një përpjekje për një »kulturë të re« dhe jo për një »art të ri« (në kuptim të drejtpërdrejtë). Ndoshta, për të qenë të saktë, nuk mund bile as të themi se luftohet për një përmbajtje të re të artit, sepse kjo nuk mund të mendohet në mënyrë abstrakte, e veçuar nga forma. Të luftosh për një art të ri, do të thotë të luftosh për të krijuar artistë të rinj individualë, gjë kjo që është absurde, sepse artistët nuk mund të krijohen në mënyrë artificiale. Duhet folur për luftë për një kulturë të re, domethënë për një jetë të re morale, e cila nuk mund të mos lidhet ngushtësisht me një kuptim të ri për jetën, gjersa ajo të mos jetë shndërruar në një mënyrë të re të ndjeri dhe të pari të realitetit, e pra në diçka që të lidhet thellë e ngushtë me »artistët e mundshëm« dhe me »veprat e mundshme të artit«.

Fakti që artistët individualë nuk mund të krijohen në mënyrë artificiale, nuk do të thotë për pasojë që bota e re kulturore, për të cilën luftohet, duke nxitur pasione dhe valë të ngrohta humanizmi, të mos lindë domosdoshmërisht »artistë të rinj«, nuk mund të thuhet, me fjalë të tjera, që ky dhe ai do të bëhen artistë, porse mund të pohohet se nga lëvizja do të lindin artistët të rinj. Një grup i ri shoqëror, që hyn në jetën historike me një qëndrim hegjemon, me një vetësiguri, të cilën më parë nuk e kishte, nuk mund të mos shpërthejë nga gjiri i tij personalitete, të cilat më parë nuk do të kishin gjetur dot një forcë të mjaftueshme për t'u shprehur në mënyrë të plotë në një drejtim të caktuar.

Të shikohet në vëllimin e B. Kroçes »Studime të reja mbi letërsinë italiane të viteve gjashtëqind« (1931) kapitulli²¹ në të cilin ai flet për akademitë jezuite të poezisë dhe i përqas ato me »shkollat e poezisë« të themeluara në Rusi.²² Po përse nuk i krahason me dyqanet e pikturës dhe të skulpturës të viteve 400-500? Mos ishin edhe ato »akademi jezuite«? Dhe përse vallë ajo që bëhej për pikturën dhe skulpturën nuk mund të bëhej edhe për poezinë? Kroçja nuk merr parasysh elementin shoqëror që »don të ketë« një poezi të vetën, elementin »pa shkollë«, që nuk e ka zotëruar, me fjalë të tjera, akoma »technikën« dhe as vetë gjuhën: në të vërtetë është fjala për një »shkollë« për të rritur, që edukon shijen dhe krijon ndjenjën e »kritikës« në kuptimin e gjerë të fjalës. Një piktor që »kopjon« një tablo të Rafaelos mos bën vallë »akademi jezuite«? Ai gien mënyrën më të mirë »për të depërtuar« në artin e Rafaelos, përpiqet ta rikrijojë atë etj,

²¹ Kapitulli XII, »Poezia latine në vitet gjashtëqind«, faqe 135—36.

²² Është fjala për rrethet letrare që u ngritën në Rusi pas Revolucionit Socialist të Tetorit për të kultivuar aftësinë e punëtorëve me prirje letrare.

etj. Dhe përse vallë të mos ishte e mundur të bëheshin ca ushtrime vargëzimi ndërmjet punëtorëve? A nuk do të ndihmonte kjo në edukimin e veshit ndaj muzikalitetit të vargut etj.?

Degjenerime artistike

Luixhi Volpiçeli,²³ në »Italia leteraria« të 1 Janarit 1933 (artikulli »Arti dhe feja«) vëren: »Ky (populli), mund ta themi në parantezë, e ka dashur kurdoherë artin më fort për atë çka s'është art, sesa për atë që është thelbësore për artin; dhe ndoshta pikërisht për këtë tregohet kaq mosbesues ndaj artistëve të sotëm, të cilët, duke kërkuar në art vetëm e vetëm artin e kulluar, arrijnë deri atje sa të bëhen enigmatikë, të pakuptueshëm, profetë veç për disa njohës të paktë«.

Vërejtje kjo pa strukturë e pa bazë: sigurisht populli do një art »historik« (në rast se s'duam të përdorim fjalën »shoqëror«), domethënë do një art të shprehur me terma kulture »të kuptueshëm«, d.m.th. të gjithëmbarshtëm ose »objektivë«, ose »historikë«, ose »shoqërorë, që është e njëjta gjë. Nuk do neolalizma²⁴ »artistike«, sidomos kur »neolalisti« është një budalla.

Më duket se problemi duhet shtruar gjithmonë duke u nisur nga pyetja: »Përse shkruajnë poetët? Përse pikturojnë piktorët? etj. Kroçja përgjigjet pak a shumë kështu: Për të kujtuar veprat e veta, sepse, sipas estetikës kroçiane, vepra artistike është »përfunduar, qoftë edhe kur ndodhet ende në trurin e artistit. Diçka që edhe mund të pranohej përafërsisht e në njëfarë kuptimi. Por, ama, vetëm përafërsisht e në njëfarë kuptimi. Në të vërtetë, të rikthehemi në çështjen e »natyrës së njeriut« dhe në çështjen »ç'është individi?«. Në qoftë se nuk mund të mendohet individi jashtë shoqërisë, pra në qoftë se nuk mund të mendohet asnjë individ që të mos jetë historikisht i përcaktuar, është e qartë se çdo individ, edhe artisti, si dhe çdo veprimtari e tij, nuk mund të mendohet jashtë shoqërisë, jashtë një shoqërie të caktuar. Prandaj artisti nuk shkruan apo pikturon etj., d.m.th. nuk i »shënon« së jashtmi fantazmat e tij vetëm »për t'i kujtuar«, për të mundur ta rijetojë momentin e krijimit, por është artist për faktin që shënon së jashtmi, objektivizon, historizon fantazmat e veta. Mirëpo çdo individ-artist është i tillë në një mënyrë pak a shumë të gjerë e përmblledhëse, pak a shumë »historike« a »shoqërore«. Ka »neolalistë« ose »zhargonistë«, d.m.th. nga ata që janë të vetmit që mund ta rijetojnë kujtimin e momentit të tyre krijues

²³ Studiues pedagogjie, simpatizues i fashizmit.

²⁴ Shih në këtë vëllim shkrimin e veçantë për neolalizin.

(po zakonisht ky është një iluzion, është kujtimi i një ëndrre ose i një dëshire të parealizueshme); ka të tjerë që u përkasin rretheve pak a shumë të gjera (që kanë një zhangon korporativ); dhe, së fundi, ka nga ata që janë të gjithëmbarshtëm, d.m.th. »kombëtarë-popullorë«. Estetika e Kroçes ka sjellë shumë degjenerime artistike, dhe nuk është e vërtetë se kjo ka ndodhur gjithmonë kundër synimeve dhe frymës së vetë estetikës kroçiane; për një pjesë të madhe degjenerimesh, po, por jo për të gjitha dhe veçanërisht për këtë degjenerim të rëndësishëm, lidhur me »individualizmin« artistik ekspresiv, antihistorik (ose antishoqëror ose antikombëtar-popullor.).

Seçentizmi i poezisë së sotme

Që një pjesë e poezisë së sotme është një »seçentizëm i kulluar«, kjo del nga rrëfimi i vetvetishëm i disa kritikëve ortodoksë të saj. Për shembull, Aldo Kapasoja²⁵ në një studim të vetin për Ungaretin, shkruan: »Atmosfera e shtangur nuk do të krijohej sikur poeti të ishte më pak lakonik...« Atmosfera e shtanguar të sjell ndër mend përkufizimin e njohur se »qëllimi i poetit është të mrekullojë«.²⁶ Megjithatë, mund të vërejmë se seçentizmi klasik, për fat të keq, ka gëzuar dhe vazhdon ende të gëzojë popullaritet (është gjë e njohur se sa i pëlqejnë njeriut të thjeshtë akrobacitë e figurave në poezi), ndërsa seçentizmi i tanishëm gëzon popullaritet në radhët e intelektualëve të kulluar.

Ungareti ka shkruar se poezitë e tij u pëlqenin bashkëlufëtartarëve të tij »nga populli«, dhe kjo mund të jetë e vërtetë. Kemi të bëjmë me një të pëlqyer të një karakteri të veçantë, të lidhur me mentalitetin se poezia »e vështirë« (e pakuptueshme) duhet të jetë me siguri e bukur dhe autori i saj — një njeri i madh, pikërisht sepse është i shkaputur nga populli dhe i pakuptueshëm, kjo ndodh edhe me futurizmin dhe është një aspekt i kultit të njerëzve për intelektualët (që në të vërtetë janë njëkohësisht të admiruar e të përbuzur).

Kritere metodike

Do të ishte absurde, të pretendohet që çdo vit ose çdo dhjetë vjet letërsia e një vendi të nxirrte një vepër si »Të fejuarit« ose si »Varret« etj. Pikërisht për këtë vepërimtaria kritike normale nuk mund të mos ketë kryesisht një karakter »kulturor« dhe të jetë një kritikë »e prirje-

²⁵ Kritik dhe poet i rrymës antikroçiane.

²⁶ Varg i Xh. B. Marinos (1569—1625).

ve«, në mos po ajo do të kthehet në një masakër të vazhdueshme (dhe në këtë rast si ta zgjedhësh veprën që duhet masakruar, shkrimtarin që do të provohet se është i huaj për artin? Ky duket një problem i papërfillshëm dhe, megjithatë, po ta vështrosh nga pikëpamja e organizimit modern të jetës kulturore, është një problem themelor). Një veprimtari kritike, që do të ishte vazhdimisht negative, e mbushur me qortime të hidhura, me përpjekje për të provuar se është fjala për »jo poezi« dhe jo për »poezi«, do të bëhej e mërzitshme dhe e pështirë: »zgjedhja« do të merrte pamjen e një gjuetie të njeriut ose do të quhej e e rastit, pra e parëndësishme.

Duket qartë se veprimtaria kritike duhet të ketë kurdoherë një aspekt pozitiv, në kuptimin se ajo duhet të vërë në pah, në veprën që merret në shqyrtim, një vlerë pozitive, e cila, në qoftë se nuk është artistike, prapë mund të jetë kulturore e, në këtë rast, nuk do të ketë asqëndrueshmëri në libër i veçantë, me përjashtim të rasteve të jashtëzakonshme, sesa grupet e punimeve të vëna në seri për një prirje kulturore të caktuar. Lidhur me zgjedhjen, kriteri më i thjeshtë, përveç intuitës së kritikut dhe shqyrtimit sistematik të të gjithë letërsisë, një punë kjo kolasale dhe pothuajse e pamundur që të kryhet individualisht, duket se është a i »suksesit të librit«, i marrë ky sukses në dy kuptime, si »sukses tek lexuesit« dhe si »sukses pranë botuesve«, që në disa vende ku jeta intelektuale kontrollohet nga organet qeveritare, ka gjithashtu kuptimin e vet, sepse tregon se çfarë drejtimi do të dëshironte t'i jepte shteti kulturës kombëtare.

Meqenëse »fragmente« poezie mund të gjenden kudo, si në »Dashurinë e ilustruar«, ²⁷ ashtu edhe në një vepër shkencore ngushtësisht të specializuar, kritiku duhet t'i njohë »të gjitha«, për të qenë në gjendje që të zbulojë »margaritarin« në llucë. Në të vërtetë, çdo kritik e ndien se bën pjesë në një organizatë kulturore, që vepron si një e tërë: ajo që i shpëton njerit, »zbulohet« dhe sinjalizohet nga një tjetër etj. Edhe vërshimi i »çmimeve letrare« nuk është veçse shfaqje, pak a shumë e organizuar mirë, me doza herë të vogla, herë të mëdha mashtrimi, e këtij shërbimi »sinjalizimi« kolektiv të kritikës letrare milituese.

Është për t'u shënuar se në disa periudha të caktuara historike veprimtaria praktike mund të përfshijë kokat më të mëdha krijuese të një kombi: në njëfarë kuptimi, në këto periudha të gjitha forcat më të mira njerëzore përqendrohen në punën strukturore dhe nuk mund të flitet akoma për superstrukturë: mbi këtë bazë, në Amerikë është ngritur teoria sociologjike, e cila duhet të përligjë mungesën e lulëzimit të një kulture humaniste

²⁷ Një prej gazetave që Gramshi i cilëson si »botime për kazermat«.

dhe artistike në Shtetet e Bashkuara. Sidoqoftë, kjo teori, për të dhënë të paktën përshtypjen e një përligjeje, duhet të jetë në gjendje që të shfaqë një veprimtari të gjerë krijuese në fushën praktike, megjithëse mbetet akoma pa përgjigje pyetja: në qoftë se kjo veprimtari »praktike-krijuese« ekziston dhe është vepruese, duke ngritur lart të gjitha forcat jetike, energjitë, dëshirat, pasionet e njeriut, si nuk ngre lart atëherë edhe energjinë letrare e nuk krijon kështu një epikë? Në qoftë se një gjë e tillë nuk ndodh, lind dyshimi i ligjshëm se është fjala atëherë për energji »burokratike«, për forca joekspansive në çdo drejtim, porse shtypëse e brutale: a mund të mendohet që ndërtesat e piramidave, skllëvër të vënë në punë me këmba, ta konceptonin në mënyrë lirike punën e tyre? Vlen të vihet në dukje se forcat që drejtojnë këtë veprimtari praktike vigane nuk janë shtypëse vetëm kundrejt punës prodhuese, gjë kjo që mund të kuptohet lehtë, porse ato janë shtypëse në çdo drejtim, gjë kjo që është tipike dhe bën që një energji e caktuar letrare, si, bie fjala, në Amerikë, të shfaqet tek ata që s'kanë fare prirje për organizimin e veprimtarisë praktike, të cilën duan ta nxjerrin si »epikë« në vetvete. Megjithatë, situata është akoma edhe më e keqe atje ku zbrazësisë artistike nuk i përgjigjet as edhe një veprimtari praktike-strukturore disi madhështore, dhe zbrazësia artistike justifikohet kështu me një veprimtari praktike, e cila »do të realizohet« në të ardhmen dhe do të prodhojë, nga ana e vet, një veprimtari artistike.

Në të vërtetë çdo forcë novatore është shtypëse lidhur me kundërshtarët e vet, por, përderisa çliron forca të fshehta dhe i fuqizon e i ngreh lart ato, ajo është ekspansive, dhe ekspansiviteti më tepër se çdo gjë tjetër është karakteri i saj dallues. Restaurimet, me çfarëdo emri që të paraqiten dhe, në mënyrë të veçantë, restaurimet që ndodhin në epokën e sotme, janë shtypëse në çdo drejtim: Atë Breshiani dhe letërsia breshianiane po bëhen sot mbizotërues. Psikologjia që e ka paraprirë një dukuri të tillë intelektuale, është ajo që lind nga paniku, nga një frikë kozmike prej forcave demoniake, që nuk kuptohen dhe që nuk mund, pra, të mbahen në kontroll veçse me një shtypje të gjithanshme. Kujtimi i këtij paniku (i fazës së tij akute) vazhdon për një kohë të gjatë dhe drejton vullnetin dhe ndjenjat e njerëzve: liria dhe spontaniteti krijues zhduken dhe mbetet mllefi, shpirti i hakmarrjes, verbimi budalla, i veshur me gojëmbëlsinë jezuite. Gjithçka bëhet praktike (në kuptimin e keq të fjalës), gjithçka është propagandë, polemikë, mohim i nënkuptuar, në formë mesquine, shpirtngushtë, shpeshherë i turpshëm dhe i neveritshëm, si bie fjala në »*Cifutin e Veronës*«.²⁸

²⁸ Roman i Breshianit.

Çështja e rinisë letrare të një brezi. Sigurisht, kur gjykohet një shkrimtarë, të cilit i shqyrtohet libri i tij i parë, duhet të kihet parasysh »mosha«, sepse gjykimi do të ketë të bëjë gjithmonë edhe me kulturën: fryti i papjekur i një të riu mund të çmohet si një premtim e të inkurajohet. Porse letërnxirjet nuk janë premtime, edhe në qoftë se duket sikur kanë të njëjtën shije me frytet e papjekura.

Të qenët një epokë

Në »Antologjinë e re« të 16 tetorit të vitit 1928, Arturo Kalca shkruan: »Duhet të pranojmë se që nga 1914 e këtej letërsia ka humbur jo vetëm publikun, që e furnizonte me ushqim (!), por edhe atë që e furnizonte me subjekte. Dua të them se në shoqërinë tonë evropiane, që po kalon tani një nga ato çastet më të trazuara të krizës morale e shpirtërore, të cilat përgatisin (!) ripërtëritjet e mëdha, filozofi, e, pra, domosdoshmërisht, edhe poeti, romancieri dhe dramaturgu shohin rreth tyre më fort një shoqëri »në të bërë e sipër« sesa një shoqëri të sistemuar e të ngurtësuar në një skemë përfundimtare (!) të jetës morale e intelektuale: më fort shajni zakonesh dhe jetë të vagullt e në ndryshim të vazhdueshëm sesa jetë dhe zakone të ngulitura e të organizuara mirë; më fort farëra e filiza sesa lule të çelura e fryte të pjekura. Kështu që, siç shkruante këto ditë në mënyrë të shkëlqyer drejtori i »Tribunës« (Roberto Forxhes-Davancati) dhe siç e përsëritën dhe bile e »intensifikuan« pas tij disa gazeta të tjera, »ne rrojmë në absurditetin më të madh artistik, në mes të të gjitha stileve dhe të të gjitha orvatjeve, pa pasur më aftësi për të qenë një epokë«.

Sa fjalë të panevojshme këto të Kalcës dhe të Forxhes-Davancatit. Mos vallë vetëm sot kemi një krizë historike të vërtetë? Dhe a nuk është, përkundrazi, e vërtetë se pikërisht në periudhat e krizave historike, pasionet, interesat dhe ndjenjat ndizen dhe kemi në letërsi »romantizmin«? Argumentet e të dy shkrimtarëve çalojnë dhe kthehen kundër argumentuesve: si është e mundur që Forxhes-Davancati të mos e vërë re se mungesa e aftësisë për të qenë një epokë nuk mund të kufizohet vetëm me artin, porse përfshin tërë jetën? Mungesa e një rendi artistik (në kuptimin e drejtë në të cilin duhet marrë kjo shprehje) është e bashkërenditur me mungesën e një rendi moral dhe intelektual, me fjalë të tjera, me mungesën e një zhvillimi historik të harmonishëm. Shoqëria vërtitet rreth vetes së saj si një qen që kërkon të kafshojë bish-tin e vet, porse kjo shajni lëvizjeje nuk është zhvillim.

*Neolalizmi,*²⁹ *si shfaqje patologjike e gjuhës* (e fjalorit) *individuale*. Por a nuk mund të përdoret ky term në një kuptim më të përgjithshëm, për të treguar një varg të tërë dukurish kulturore, artistike, intelektuale? Çfarë janë të gjitha shkollat dhe shkollëzat artistike e letrare, përveçse shfaqje të neolalizmit kulturor? Në periudhat e krizave neolalizmi shfaqet në mënyrën më të gjërë e më të shumëllojshme.

Gjuha dhe gjuhët specifike. Çdo dukuri kulturore, çdo veprimtari morale dhe intelektuale ka një gjuhë të vetën historikisht të përcaktuar: kjo gjuhë quhet edhe »teknikë«, edhe »strukturë«. Në qoftë se një letrar do të niste të shkruante me një gjuhë personale arbitrare (në qoftë se do të bëhej, me fjalë të tjera, një »neolalik« në kuptimin patologjik të fjalës) dhe do të imitohej nga të tjerët (çdonjëri me një gjuhë arbitrare), atëherë do të ishte fjala për një babiloni. Kjo gjë nuk ndodh me gjuhën (teknikën) e muzikës, të pikturës, të plastikës etj. Kjo çështje duhet menduar mirë e thellë.

Nga pikëpamja e historisë së kulturës e, pra, dhe të »krijimit« kulturor (nuk duhet ngatërruar me krijimin artistik, por përkundrazi duhet afruar me veprimtarinë politike: dhe në fakt në këtë kuptim mund të flitet për një »politikë kulturore«), ndërmjet artit letrar dhe formave të tjera të shprehjes artistike (figurative, muzikore, orkestrale etj.), ekziston një ndryshim që do të duhej të përcaktohej dhe të përpikësohej në një mënyrë teorikisht të argumentuar e të kuptueshme. Shprehja »verbale« ka një karakter ngushtësisht kombëtar, popullor, kulturor: një poezi e Gëtes, në origjinal, mund të kuptohet dhe të përjetohet në mënyrë të plotë vetëm nga një gjerman (ose nga një njeri që është »gjermanizuar«). Dantja mund të kuptohet e të përjetohet vetëm nga një italian me kulturë etj. Një statujë e Mikelanxhelos, një pjesë muzikore e Verdit, një balet rus, një tablo e Rafaelos etj., përkundrazi mund të kuptohen pothuajse menjëherë nga cilido qytetar i botës, qoftë edhe pa një horizont kozmopolit, qoftë edhe sikur të mos ketë dalë kurrë nga rrethi i ngushtë i një province të vendit të tij. Megjithatë, kjo punë nuk mund të jetë kaq e thjeshtë, siç mund të mendohet, po të qëndrohet vetëm në sipërfaqe të çështjes. Emocioni artistik që një japonez ose një lapon provon përpara një statuje të Mikelanxhelos ose duke dëgjuar një melodi të Verdit, është sigurisht një emocion artistik (po ai japonez, po ai lapon do të mbetej i pandjeshëm dhe i shurdhër, po të dëgjonte deklamimin

²⁹ Përdorimi i tepruar fjalësh të reja e të huaja.

e një poezie të Dantes, të Gëtes, të Shelit ose do të admironte vetëm artin e recituesit si të tillë); megjithatë, emocioni artistik i japonezit ose i laponit nuk do të ketë po atë intensitet e po atë ngrohtësi që ka emocioni i një itالياني mesatar dhe aq më pak pastaj i një itالياني të kulturuar. Kjo do të thotë se përbri a më mirë të themi nën shprehjen me karakter kozmopolit të gjuhës së muzikës, të pikturës etj., ekziston një thelb më i thellë kulturor, më i ngushtë, më »kombëtar-popullor«. Jo vetëm kaq: shkallët e kësaj gjuhe janë të ndryshme; kemi një shkallë kombëtare — popullore (dhe shpeshherë para saj një shkallë provinciale — dialektore — folklorike) pastaj shkallën e një »qytetërimi« të caktuar, që mund të përcaktohet në mënyrë empirike nga tradita fetare (p.sh. nga ajo e krishtere, porse e ndarë në katolike, protestante, ortodokse etj.), si edhe, në botën moderne, nga një »rrymë kulturore — politike« e caktuar. Gjatë luftës, p.sh., një orator anglez, francez, rus mund t'i fliste një publiku itاليان, në gjuhën e tij të pakuptueshme, për shkatërrimet që kishin kryer gjermanët në Belgjikë. Në qoftë se publiku simpatizonte oratorin, ai e dëgjonte me kujdes dhe »e ndiqte« atë, mund të themi, bile, se e »kuptonte«. Është e vërtetë, gojëtaria nuk ka si element vetëm »fjalën«, por edhe gjestin, edhe tonin e zërit etj., me fjalë të tjera, një element muzikor që transmeton lajtmotivin e ndjenjës mbizotëruese, të pasionit kryesor, dhe elementin orkestral: gjestin në kuptimin e gjerë të fjalës, që i jep ritmin e duhur valës së ndjenjës e të pasionit.

Për të përcaktuar një politikë të kulturës, këto vërejtje janë të domosdoshme; për një politikë të kulturës të masave popullore ato janë themelore. Ja arsyeja e »suksesit« ndërkombëtar të kinemasë sot dhe, më parë, të melodramës dhe të muzikës në përgjithësi.

Singeriteti (ose spontaneiteti) dhe disiplina

Singeriteti (ose spontaneiteti) a është vallë gjithmonë një gjë e mirë e me vlerë? Është një gjë e mirë e me vlerë në qoftë se është i disiplinuar. Singeritet (dhe spontaneitet) do të thotë maksimum i individualizmit. Individit është historikisht origjinal kur vë në pah e zbaton në mënyrën më të plotë »socialitetin«, pa të cilin ai do të ishte një »idiot« (në kuptimin etimologjik të fjalës³⁰), i cili, megjithatë, nuk largohet nga kuptimi vulgar e i zakonshëm).

Është shumë lehtë të jesh origjinal duke bërë të kundërtën e asaj që bëjnë të gjithë; kjo është diçka mekanike. Është shumëlehtë të flasësh ndryshe nga të tjerët, të jesh neolalik, por, përkundrazi, vështirë është të dalloesh

³⁰ Nga greqishtja e vjetër »idiotes«, që do të thotë »individ«.

nga të tjerët, pa bërë për këtë akrobacira. Pikërisht në kohën tonë njerëzit kërkojnë një origjinalitet dhe një personalitet me çmim të lirë. Burgjet dhe çmendinat janë plot e përplot me njerëz origjinalë dhe personalitete të fuqishme. Ta vësh theksin mbi disiplinën, mbi socialitetin dhe të kërkos, megjithatë, sineritet, spontaneitet, origjinalitet, personalitet, ja kjo është me të vërtetë e vështirë dhe e rëndë. Secili priret ta bëjë vetë veten arketip të »modës«, të »socialitetit«, dhe të hiqet kështu si një »model«. Prandaj socialiteti është pasojë e një lufte kulturore (dhe jo vetëm kulturore); është një fakt »objektiv« ose universal, ashtu siç nuk mund të mos jetë objektive dhe universale »domosdoshmëria«, mbi të cilin ngrihet ndërtesa e lirisë.

Në letërsi (art) kundër sineritetit dhe spontaneitetit ngrihet të qenët mekanik ose i llogaritur, gjë që mund të jetë një socialitet i rremë, me fjalë të tjera, pranim i ideve të gatshme e që janë bërë shprehi. Le të sjellim ndër mend shembullin klasik të Nino Berrinit, i cili »e skedon« të kaluarën dhe e kërkon origjinalitetin duke bërë ato që nuk figurojnë nëpër skedat. Parimet e Berrinit për teatrin: 1) Gjatësia e veprës: të përcaktohet mesatarja e gjatësisë, duke e përllogaritur atë në bazë të veprave që kanë pasur sukses; 2) studimi i mbylljeve: cilat mbyllje kanë pasur sukses dhe kanë korrur duartrokitje? 3) shqyrtimi i kombinimeve: p.sh., në dramën seksuale borgjeze, burri, grua, dashnori, të shikohen cilat kombinime janë shfrytëzuar më tepër dhe, duke i përjashtuar ato, të »shpiken« kombinime të reja, të gjetura në mënyrë mekanike. Kështu Berrini kishte zbuluar se një dramë nuk duhet të ketë më tepër se 50.000 fjalë, me fjalë të tjera, nuk duhet të zgjatë përtej një kohe të caktuar. Çdo akt ose çdo skenë kryesore duhet të arrijë kulmin në një mënyrë të dhënë dhe kjo mënyrë përcaktohet në mënyrë eksperimentale, sipas një mesatareje të atyre ndjenjave dhe të atyre nxitjeve që tradita ka treguar se kanë pasur sukses. Me këto kritere është e sigurt se nuk mund të kemi katastrofa tregtare. Porse a është ky një »socialitet« në kuptimin që thamë? Sigurisht jo. Kjo do të thotë të pajtohesh me atë që tashmë ekziston.

Disiplina është gjithashtu edhe një studim i së kaluarës, meqenëse e kaluara është një element i së tashmes dhe i së ardhmes, vec jo një element »pasiv«, por i nevojshëm, meqenëse është gjuhë, pra një element »uniformiteti« të nevojshëm dhe jo »uniformiteti« pasiv të dembelosur.

Vërejtje për folklorin

Xhovani Kroçioni (në vëllimin »Probleme themelore të folklorit«, Bolonjë, Xanikeli, 1928) e kritikon, si të turbullt e të pasaktë, ndarjen e materialit folkloristik të pro-

pozuar nga Pitreja më 1897 në parathënien e punimit »Bibliografia e traditave popullore«; dhe propozon një ndarje të tij në katër degë: art, letërsi, shkencë dhe moral i popullit. Por edhe një ndarje e tillë kritikohet si e pasaktë, si e papërcaktuar mirë dhe si tepër e gjerë. Rafael Ciampini në »Panairin letrar« të 30 dhjetorit të vitit 1928 pyet: »A është ajo shkencore? Në ç'mënyrë, p.sh., mund të përfshijmë atje paragjykimet? E çfarë do të thotë moral i popullit? Si mund të studiohet ai shkencërisht?

Mund të thuhet se gjer tani folklori është studiuar si domos si një element »piktoreesk« (në realitet, gjer më tani, është mbledhur vetëm material për erudicion, dhe shkenca, e folklorit ka qenë kryesisht studim i metodës për mbledhjen, seleksionimin dhe klasifikimin e këtij materiali, me fjalë të tjera, studimi i kujdesjeve praktike e i parimeve empirike të nevojshme për të zhvilluar me dobi një aspekt të veçantë të erudicionit, por me këtë nuk mohohet rëndësia dhe vlera historike e disa studiusve të mëdhenj të folklorit). Përkundrazi, do të duhej ta studiojmë atë si një »pikëpamje për botën e për jetën«, në një masë të konsiderueshme të pashprehur, të disa shtresave të caktuara (në kohë e në hapësirë) të shoqërisë, në kundërvënie (edhe kjo kryesisht e pashprehur, mekanike, objektive) me botëkuptimet »zyrtare« (ose në një kuptim më të gjerë, me botëkuptimet e pjesëve të shkolluara të shoqërisë, të përcaktuara historikisht), që i kanë zënë vendin njëra-tjetrës gjatë zhvillimit historik. (Që kënde, lidhja e ngushtë ndërmjet folklorit dhe »arsyes së shëndoshë«, që është folklori filozofik).

Edhe mendimi, edhe shkenca moderne i japin vazhdimisht elemente të reja »folklorit modern«, meqenëse disa nocione shkencore e disa mendime, të shkëputura nga tërësia e tyre dhe pak a shumë të shtrembëruara, bien vazhdimisht në dorë të popullit dhe »futen« në mozaikun e traditës (»Zbulimi i Amerikës« i Ç. Paskarelës tregon se si nocionet e përhapura nga manualët shkollore dhe nga universitetet popullore për Kristofor Kolombin dhe për një varg të tërë idesh shkencore ndodh që të përvetësohen nganjëherë në një mënyrë të çuditshme). Folklori mund të kuptohet vetëm si një pasqyrim i kushteve të jetës kulturore të popullit, megjithëse disa pikëpamje karakteristike të folklorit vazhdojnë edhe pasi kushtet kanë (ose duket se kanë) ndryshuar ose bëhen shkas për kombinime të çuditshme.

Kështu është e vërtetë që ekziston një »moral i popullit«, i kuptuar ky si një tërësi e caktuar (në kohë e në hapësirë) fjalësh të urta për sjelljen praktike dhe për zakonet që rrjedhin që andej ose që i kanë lindur ato, moral ky që lidhet ngushtë, ashtu si bestytnitë, me besimet reale fetare: ekzistojnë disa norma që janë shumë më të

fuqishme, më ngulmuese dhe më të efektshme sesa ato të »moralit« zyrta. Edhe në këtë sferë duhen dalluar disa shtresa të ndryshme: ato të fosilizuara, që pasqyrojnë kushte të një jete tashmë të kaluar e që janë, pra, konsevatore dhe reaksionare, si dhe ato që paraqesin një varg risish, shpeshherë krijuese dhe përparimtare, të shkaktuara në mënyrë spontane nga forma e kushte jete në proces zhvillimi dhe që janë në kundërshtim e janë thjesht të ndryshëm nga morali i shtresave drejtuese.

Çiampini mendon se Kroçioni ka shumë të drejtë, kur thotë se folklori duhet të mësohet patjetër nëpër shkollat, ku përgatiten mësuesit e ardhshëm, por pastaj nuk mendon se duhet shtruar çështja e dobisë së folklorit (ekziston padyshim një ngatërresë ndërmjet nocioneve »shkençë e folklorit«, »njohje e folklorit« dhe »folklor«, domethënë »ekzistencë e folklorit«; me sa duket Çiampini e ka fjalën në rastin e dytë pikërisht për »ekzistencën e folklorit«, kështu që mësuesi nuk do të duhej, sipas tij, të luftonte kundër botkuptimit ptolemeas, që është pikërisht ai i folklorit). Për Çiampinin folklori (?) është qëllim në vetvete ose dobia e tij e vetme është që t'i japë një populli elementët për një njohje më të thellë të vetes së tij (në këtë rast folklori duhet kuptuar si »njohje« dhe »shkençë e folklorit«). T'i studjosh paragjykimet, për t'i çrrënjësuar ato, kjo do të ishte për Çiampinin njëllë sikur folklori të vriste veten, sepse shkenca për të nuk është veçse një njohje e painteresuar, një qëllim në vetvete. Po atëherë përse të mësohet folklori në shkollat që përgatisin mësues? Për të shtuar kulturën e painteresuar të mësuesve? Për tu treguar atyre çfarë nuk duhet të shkatërojnë? Siç shihet, idetë e Çiampinit janë shumë të ngatërruara dhe në vetvete, të papërputhshme, sense, gjetiu, Çiampini pranon edhe vetë se shteti nuk është agnostik¹¹), por ka një koncept të tijin mbi jetën dhe ka për detyrë ta përhapë atë, duke i edukuar kështu masat kombëtare. Por kjo veprimtari formuese e shtetit, që shprehet jo vetëm në veprimtarinë e tij politike të përgjithshme, por sidomos në shkollë, nuk zhvillohet mbi hiqin e nga hiq: në realitet ajo është në konkurrencë e në kontradiktë me të tjera botëkuptime të shprehura e të pashprehura, ndërmjet të cilave është (as më i paktë, as më i dobët) edhe folklori, i cili ndërkaq duhet »të kapërcehet«. Të njohësh »folklorin«, kjo do të thotë, pra, për mësuesin të njohë cilat pikëpamje të tjera për botën e për jetën marrin pjesë në fakt në formimin intelektual e moral të brezave të rinj për t'i çrrënjësuar e për t'i zëvendësuar ato me koncepte që mbahen si më të larta.

S'ka dyshim që për t'ia arritur qëllimit do të duhej të ndryshohej fryma e kërkimeve folkloristike përveç thellimit dhe zgjerimit të tyre. Folklori nuk duhet të kon-

¹¹ indiferent, i painteresuar.

ceptohet si diçka e çuditshme, si një ekstravagancë a si një element piktoresk, por si diçka që është shumë serioze e që duhet trajtuar seriozisht. Vetëm kështu të mësuarit e tij do të bëhet më i efektshëm dhe do të bëhet shkas vërtet që të lindë një kulturë e re në gjirin e masave të gjera popullore, vetëm kështu do të zhduket, me fjalë të tjera, hendeku i madh që ekziston ndërmjet kulturës moderne dhe kulturës popullore ose folklorit.

Beletristika historike

Benedeto Kroçja në »Kritikën« e 20 nëntorit të vitit 1930, në një recensio të »Feinde Bismark«³² të Oto Vestfalit shkruan se arsyeja e suksesit që korrin vëllimet e Ludvigut³³ dhe »shumë të tjera të ngjashme me to, lind nga... njëfarë dobësimi dhe cektësie mendore, që lufta ka shkaktuar në botë«. Ç'do të thotë kjo? Po ta shikosh hollë, nuk do të thotë asgjë, hiçasgjë. Mendoj se kjo dukuri mund të shpjegohet në një mënyrë më realiste: Pas luftës, në botën e kulturës dhe të interesit për historinë ka dalë në sipërfaqe një shtresë shoqërore mjaft e rëndësishme, shprehësit letrarë të së cilës janë ca shkrimtarë të tipit të Ludvigut. Dukuria Ludvig do të thotë përparim apo regres intelektual? Mendoj se do të thotë përparim, por me kusht që ky mendim të kuptohet ashtu siç duhet: lexuesit e sotëm të »beletrikës historike« (sipas shprehjes së Kroçes) u përgjigjen atyre elementëve shoqërorë që në të kaluarën lexonin romanet historike, që e mësonin historinë në romanet e Dymait, të Hygoit etj. Prandaj mendoj se është fjala këtu për një »përparim«. Që të flitet për një dobësim e një cektësi mendore, do të duhej që historia e shkruar nga historianët të ishte zhdukur, por kjo nuk ka ndodhur; dhe ndodh, ndoshta, e kundërta, që, me fjalë të tjera, edhe historia serioze lexohet sot më tepër, siç dëshmon për këtë, të paktën në Itali, shtimi i botimeve historike (bie fjala, koleksionet Valeki dhe ato të »Italisë së re«), sot kemi një interesim më të madh intelektual për politikën e, pra, për historinë nga ana e shtresave mikroborgjeze që i kënaqin drejtpërsëdrejti kërkesat e tyre me »beletrikën historike«. Por një gjë është e sigurt: në organizimin e kulturës, përmasat relative të »historianëve seriozë« janë zvogëluar nga shkaku i daljes në skenë të Ludvigëve me shokë: Kroçja

³² »Armiq të Bismarkut«. (gjerm.)

³³ Emil Ludvig (1831—1941), shkrimtar dhe publicist borgjez gjerman. I njohur për një varg biografish në formë letrare mbi personalitete historike, si: »Gëte«, »Fati i Rembrandit«, »Napoleoni«. Në veprat e tij, Ludvigu u mbështet në pikëpamjen idealiste mbi rolin, vendimtar të individëve të shquar në procesin historik.

shpreh keqardhjen e tij për këtë fakt, që paraqet një »kri-
zë autoriteti« në sferën e shkencës dhe të kulturës së lar-
të. Funksioni i intelektualëve të mëdhenj, edhe pse mbe-
tet e pacenuar, gjen tani një mjedis shumë më të vështi-
rë për t'u afirmuar dhe për t'u zhvilluar: intelektual i
madh duhet gjithashtu të zhytet në jetën praktike, të bë-
het një organizator i aspekteve praktike të kulturës, në
qoftë se dëshiron të vazhdojë të drejtë; duhet të demo-
kratizohet, të jetë më aktual: njeriu i Rilindjes nuk është
më i mundur në botën moderne, në një kohë kur në his-
tori marrin pjesë në një mënyrë aktive dhe të drejtpër-
drejtë masa njerëzore përherë e më të mëdha.

Në të vërtetë dukuria Ludvig dhe »beletristika histo-
rike« nuk janë gjëra të reja të pasluftës: këto dukuri
përmbahen in nuce³⁴ te gazetaria, në gazetatat e mëdha po-
pulllore: pararendës të Ludvigut me shokë janë artikull-
shkruesit e faqes së tretë, shkrimtarët e skicave historike
etj. Pra, kjo dukuri është thelbësisht politike, praktike;
bën pjesë në atë varg lëvizjesh praktike, të cilat Kroçja
i përfshin nën termin e përgjithshëm të »antihistorizmit«,
që, po të shqyrtohet nga kjo pikëpamje, do të mund të
përcaktohej si një kritikë kundër disa lëvizjeve praktike,
që priren të bëhen histori, që nuk u ka qeshur akoma e
mira e bekuar e suksesit, që janë akoma disa episode të
shkëputura, e, pra, »abstrakte«, irracionale, të lëvizjes hi-
storike të zhvillimit të përgjithshëm të historisë botëro-
re. Harrohet shpesh (dhe kur kritiku i historisë *in fieri*³⁵
e harron këtë, kjo do të thotë se ai nuk është historian,
por njeri politik në veprim) se në çdo çast të historisë *in
fieri* kemi një luftë ndërmjet racionale dhe irracionale,
duke kuptuar për irracionale atë që në analizë të fundit
nuk do të triumfojë, që nuk do të bëhet kurrë histori
faktike, por që në realitet është edhe ajo racionale, sepse
është domosdoshmërisht e lidhur me racionalen, është
një moment i saj i pandashëm; se në histori, nëse trium-
fon gjithmonë e përgjithshmja, edhe »e veçanta« lufton që
të imponohet, dhe në analizë të fundit imponohet edhe
ajo, meqenëse përcakton njëfarë zhvillimi të caktuar të
së përgjithshmes e jo një zhvillim tjetër. Por në historinë
moderne nocioni »e veçantë« nuk ka më të njëjtin kup-
tim që kishte te Makiaveli dhe te Guicardin³⁶; nuk tregon
më thjesht interesim individual, sepse në historinë mo-
derne »individi« historiko-politik nuk është individi »bio-
logjik«, por grupi shoqëror. Vetëm kjo luftë, me përfun-
dimin e saj, e jo, bile, me përfundimin e saj imediat, por

³⁴ Në embrion.

³⁵ Në proces zhvillimi, që vazhdon të zhvillohet (lat.).

³⁶ F. Guicardini (1483—1540) nga Firencja historian dhe shkri-
mtar politik. Bashkë me Makiavelin, ai që në këtë drejtim ndër
më të rëndësishmit në Rilindjen italiane.

me atë që shfaqet në një fitore të vazhdueshme, do të na thotë se ç'është racionale e ç'është irracionale, do të tregojë se kush është »e denjë« të fitojë, sepse vazhdon dhe e kapërcen pas mënyrës së vet të kaluarën.

Koncepti i kombëtaro-popullores

Në një shënim të »Kritikës fashiste« të 1 gushtit të vitit 1930 shprehet keqardhja se dy gazeta të mëdha, njëra në Romë dhe tjetra në Napoli, kanë filluar botimin si shtojcë të këtyre romaneve: »Konti i Montekristos« dhe »Xhuzepe Balsamo« të Aleksandër Dymait-si dhe »Vuajtjet e një nëne« të Pol Fontenesë. Ja ç'shkruan »kritika«: »Tetëqinda frënge ka qenë, pa dyshim, një periudhë e artë për romanin shtojcë, por duhet të kenë një ide fort të cekët për lexuesit e tyre ato gazeta që ribotojnë romane të një shekulli më parë, a thua se shija, interesi, përvoja letrare të mos kenë ndryshuar aspak që atëherë gjer më sot. Jo vetëm kaq, por përse të mos kihet parasysh që ekziston, me gjithë mendimet e kundërta për këtë, një roman modern italian? Dhe të mendosh se këta njerëz janë gati të derdhin lot boje për fatin e mjerë të letërsisë amtare.

»Kritika« ngatërron disa kategori të ndryshme problemesh: atë të mospërhapjes në popull të së ashtuquajturës letërsi artistike me atë të mosekzistencës në Itali të një letërsie »popullore«, gjë që i »detyron« gazetatat të marrin materiale nga jashtë. (Sigurisht, asgjë nuk pengon nga pikëpamja teorike që të ekzistojë një letërsi popullore artistike, shembullin më të qartë në këtë drejtim na e jep »popullariteti« i romancierëve të mëdhenj rusë edhe sot e kësaj dite; por mungon në fakt si karakteri popullor i letërsisë artistike, ashtu edhe prodhimi vendas i letërsisë »popullore«, sepse mungon një përputhje botëkuptimore midis »shkrimtarëve« dhe »popullit«; me fjalë të tjera, ndjenjat popullore nuk përjetohen si ndjenja vetjake nga shkrimtarët, dhe, nga ana tjetër, as shkrimtarët nuk kanë një funksion »edukativ-kombëtar«, me fjalë të tjera, nuk kanë shtruar dhe nuk shtrojnë problemin e përpunimit të ndjenjave popullore, pasi t'i kenë përjetuar dhe t'i kenë bërë ato të tyre). »Kritika« as që i shtron këto probleme dhe nuk di të nxjerrë konkluzionet »realiste« nga fakti që nëse romanet e njëqind vjetëve më parë pëlqehen akoma, kjo do të thotë se shija dhe ideologjia e popullit janë pikërisht ato që kanë qenë njëqind vjet më parë. Gazetat janë organizma politiko-financiare dhe nuk i vënë vetes për qëllim të përhapin letërsi »në kolonat e tyre«, në qoftë se kjo letërsi nuk i shton të ardhurat e tyre. Romani shtojcë është një mjet për t'u përhapur në gjirin e masave popullore (le të kujtojmë shembullin

e »Lavoros« së Gjenovës, nën drejtimin e Xhovani Ansaldo, i cili ribotoi tërë letërsinë shtojcë frënge, në të njëjtën kohë, kur përpiquej t'u jepte pjesëve të tjera të gazetës së tij tonin e një kulture sa më të stërholluar, gjë kjo që do të thotë sukses politik dhe sukses financiar. Prandaj gazeta kërkon atë roman, atë tip romani që i pëlqen »me siguri« popullit, që do të sigurojë një klientelë »të vazhdueshme« e të përhershme. Njeriu i popullit blen vetën një gazetë, kur ndodh që e blen; zgjedhja e gazetës nuk është as personale, por shpeshherë e rrethit familjar: gratë ndikojnë shumë në këtë zgjedhje dhe ngulin këmbë për një »roman të bukur interesant« (gjë kjo që nuk do të thotë se edhe burrat nuk i lexojnë romanet, por janë sigurisht gratë ato që interesohen veçanërisht për romanin dhe për kronikën e ngjarjeve të ndryshme). Kjo ka bërë që gjithmonë gazetat thjesht politike ose teorike të mos kenë kurrë një përhapje të gjerë (duke përjashtuar këtu periudhat e ashpërsimit të luftës politike); ato blihen nga të rinjtë, burra e gra, pa halle tepër të mëdha familjare, të cilët interesohen shumë për fatin e pikëpamjeve të tyre politike, si edhe nga një numër i vogël familjesh mjaft kompakte përsa u përket ideve. Në përgjithësi, lexuesit e gazetave nuk bashkohen me mendimet e gazetës që ata blejnë ose ndikohen shumë pak prej saj; prandaj vlen të studiohet, nga pikëpamja e teknikës gazetareske, rasti i »Sekolos« dhe i »Lavoros«, të cilët botonin gjer në tri romane shtojcë për të arritur në një tirazh të lartë e të vazhdueshëm (nuk merret parasysh se për shumë lexues »romani shtojcë« është si »letërsia« serioze për njerëzit e shkolluar: të njëjti romani »që botonte »La Stampa«, ishte si një »detyrë mondane« në portineri, në oborr a në verandë; çdo seri bëhej shkas për »biseda«, në të cilat shkëlqente intuita psikologjike, aftësia logjike intuitive e »mendjeve më të ndritura« etj; mund të thuhet se lexuesit e romanit shtojcë interesohen dhe apasionohen pas autorëve të tyre me një sinqeritet shumë më të madh dhe me një interes shumë më të gjallë njerëzor, nga ç'interesoheshin në të ashtuquajturat sallone të kulturuar për romanet e D'Anuncios ose sot për veprat e Pirandelos.

Por problemi më interesant është ky: përse gazetat italiane të vitit 1930, në qoftë se duan të përhapen (a të ruajnë pozitën), duhet të botojnë romanet shtojcë të një shekulli më parë (ose ato moderne të të njëjtit tip)? Dhe përse nuk ekziston në Itali një letërsi e tillë »kombëtare«, megjithëse ajo me siguri sjell të ardhura të mira? Është për t'u vënë në dukje fakti se në shumë gjuhë termat kombëtare« dhe »popullore« janë sinonime ose aty afër (kështu në rusisht, kështu në gjermanisht, kështu në gjuhët sllave në përgjithësi; në frëngjisht fjala »kombëtar« ka një kuptim, në të cilin termi »popullor« është politikisht më i përpunuar, sepse lidhet me konceptin e »so-

vranitetit« :sovrانيتet kombëtar e sovrانيتet popullor kanë ose kanë pasur të njëjtën vlerë). Në Itali, termi »kombëtar« ka një kuptim shumë të ngushtë ideologjikisht dhe, sidoqoftë, nuk përputhet me termin »popullor«, sepse në Itali intelektualët janë larg nga populli, domethënë nga »kombi«, dhe janë lidhur, përkundrazi, me një traditë kaste, që nuk është shpartalluar kurrë nga ndonjë lëvizje e fuqishme politike popullore ose kombëtare nga poshtë; tradita është »libreske« dhe abstrakte, dhe intelektualit tipik modern e ndien veten më të lidhur me Anibal Karon,³⁷ ose me Ipolito Pindemonten,³⁸ sesa me një fshatar puliez ose sicilian. Termi »kombëtar« që përdoret sot lidhet në Itali me këtë traditë intelektuale dhe libreske e që këndej rrjedh ajo lehtësi e marrë dhe në thelb e rrezikshme për të quajtur »antikombëtar« këdo që nuk e ka këtë koncept arkeologjik e të brenjtur nga mola lidhur me interesat e vendit.

Le të shihen lidhur me këtë që thamë artikujt e Umberto Frakies në »Italia leteraria« të korrikut të vitit 1930, si edhe »Një letër drejtuar Umberto Frakies për kritikën« të Ugo Ojetit të »Pegazi« i gushtit të vitit 1930. Ankimet e Frakies janë shumë të ngjashme me ato të »Kritikës fshatare«. Letërsia »kombëtare«, e ashtuquajtur »artistike«, nuk është popullore në Itali. Kush e ka fajin? Publiku, që nuk lexon? Kritika, që nuk do t'i paraqesë e t'i lëvdojë publikut »vlerat« letrare? Gazetat, të cilat, në vend që të botojnë si shtojcë »romanin modern italian« botojnë, përkundrazi, një vepër të vjetër, siç është »Konti i Montekristos«? Por përse publiku nuk lexon në Itali, ndërsa në vende të tjera lexon? Dhe a është e vërtetë pastaj që në Itali njerëzit nuk lexojnë? A nuk do të ishte më e drejtë që problemi të shtrohej, përkundrazi, kështu: përse publiku italian lexon letërsinë e huaj, popullore e jopopullore, dhe nuk lexon, përkundrazi, atë italiane? A nuk ka qenë vetë Frakia që ka botuar disa ultimatume drejtuar botuesve, të cilët botojnë (e që, pra, duhet të shesin relativisht), vepra të huaja, duke iu kanosur atyre me masa shtetërore? Dhe në fakt, a nuk ka pasur nga ana e qeverisë një përpjekje për të ndërhyrë, të paktën pjesërisht nëpërmjet on. Mikele Bjan-kit, zëvendësministër i Punëve të Brendshme?

Ç'do të thotë fakti që populli italian lexon më me ëndje shkrimtarët e huaj? Kjo do të thotë se ai bie nën hegjemoninë intelektuale dhe morale të intelektualëve të huaj, se ai e ndien veten të lidhur më tepër me intelektualët e huaj, sesa me »vendalinjtë«, se me fjalë të tjera,

³⁷ Anibal Karo 1507—1566), humanist e poet, përkthyes i njohur i »Eneidës«.

³⁸ Ipolit Pindemonti (1753—1828), poet nga Verona, përkthyes i njohur i »Odisesë« dhe i »Gjeorgjikave« të Virgjilit.

nuk ekziston në vend një bllok kombëtar intelektual dhe moral, as hierarkik e aq më pak barazimtar. Intelektualët nuk dalin nga populli, edhe pse ndonjëri prej tyre është, rastësisht, me prejardhje popullore, nuk e ndiejnë veten të lidhur me të (pavarësisht nga retorika), nuk i ndiejnë dhe nuk i njohin nevojat, aspiratat dhe ndjenjat e tij; por janë, karshi popullit, diçka e shkëputur, që qëndron në hava, me fjalë të tjera, një kastë dhe jo një artikulacion me funksione organike i vetë popullit.

Kjo çështje duhet të shtrihet në tërë kulturën kombëtare popullore dhe të mos kufizohet vetëm me letërsinë rrëfimtare: të njëjtat gjëra duhet të thuhën edhe për teatrin, për letërsinë shkencore në përgjithësi (shkencat e natyrës, historia etj.). Përse në Itali nuk dalin shkrimtarë si Flamarioni.³⁹ Përse nuk ka lindur një letërsi për popullarizimin e shkencës si në Francë dhe në vendet e tjera? Këta libra të huaj, të përkthyer, lexohen e kërkohen dhe shpesh kanë një sukses të madh. Të gjitha këto tregojnë se e tërë »shtresa e shkolluar«, me veprimtarinë e vet intelektuale, është shkëputur nga populli-komb, jo sepse populli — komb nuk ka treguar dhe nuk tregon një interes të gjallë për këtë veprimtari në të gjitha shkallët e saj, nga ato më të ulëtat (romane të këqija shtojcë), deri në ato më të lartat (këtë e dëshmon fakti se kërkon librat e huaj të këtij lloji), por sepse elementi intelektual vendas është më i huaj sesa të huajt karshi popullit-komb. Ky problem nuk ka lindur sot ai është shtruar që me themelimin e shtetit italian, dhe ekzistenca e tij e mëparshme është një dokument për të shpjeguar vonesën e formimit politik kombëtar të bashkuar të gadishullit: libri i Ruxhero Bongit për karakterin jopopullor të letërsisë italiane. Edhe problemi i gjuhës, që është shtruar nga Manxoni, pasqyron këtë problem, problemin e unitetit intelektual dhe moral të kombit dhe të shtetit, duke e kërkuar këtë në unitetin e gjuhës.

Në Itali ka munguar gjithmonë dhe vazhdon të mungojë një letërsi kombëtare — popullore, rrëfimtare, apo e një zhanri tjetër (Në poezi kanë munguar tipat si Beranzheja⁴⁰ dhe në përgjithësi tipi i shansonierit⁴¹ frëng). Megjithatë, kanë ekzistuar shkrimtarë popullorë si individë, të cilët kanë pasur një sukses të madh: Gueraci ka pasur sukses dhe librat e tij vazhdojnë të botohen dhe të përhapen; Karolina Invernicija ka qenë lexuar dhe ndoshta

³⁹ Kamil Flamarion (1842—1925), astronom francez i njohur për shkrimet me karakter popullarizues shkencor.

⁴⁰ Pier — Zhan Beranzhe (1780—1857), poet francez me frymë popullore.

⁴¹ Këngëtar popullor (frëngj.)

vazhdon akoma të lexohet, ndonëse është e një niveli më të ulët se Pansonët dhe Montepenët. F. Mastriani⁴² është lexuar edhe ai etj., etj.

Në mungesë të një letërsie »moderne« të tyre, disa shtresa popullore nga ato të ulëtat i kanë përmbushur në mënyra të ndryshme kërkesat e tyre intelektuale dhe artistike, të cilat prapë ekzistojnë, qoftë edhe në një trajtë elementare dhe të pagdhendur; përhapja e romanit kalorësiak mesjetar — Mbretërit e Francës, Guerrnoja, i quajtur i Gjori — veçanërisht në Italinë Jugore dhe në malësitë. »Festat e majit« në Toskanë (subjektet e shfaqura në këto »festa të majit« janë nxjerrë nga libra, nga novela e sidomos nga gojëdhëna që janë bërë popullore, si bie fjala: »E urta e Ptolemeasve«; ekzistojnë botime të ndryshme për »festat e majit« dhe për repertorin e tyre).

Laikët dështuan në detyrën e tyre historike si edukatorë dhe përpunues të intelektualitetit dhe të ndërgjegjes morale të popullit-komb, ata nuk ditën t'i kënaqnin kërkesat intelektuale të popullit: pikërisht për faktin se nuk shprehën një kulturë laike, se nuk ditën të përpunonin një »humanizëm« të ri, të aftë që të përhapej deri në shtresat më të pagdhendura e më të paditura, siç ishte e nevojshme nga pikëpamja kombëtare, për faktin se kanë mbetur të lidhur mbas një bote të vjetruar, meskine, abstrakte, tepër individualiste ose të kastës. Përkundrazi, letërsia popullore frënge, që është më e përhapura në Itali, përfaqëson, në një shkallë më të madhe ose më të vogël, në një mënyrë më shumë ose më pak tërheqëse, këtë humanizëm modern, këtë laicizëm modern sipas mënyrës së vet: atë e përfaqësuan Gueraci, Mastriani dhe ata pak shkrimtarë të tjerë vendas popullorë. Por, nëse laikët dështuan, edhe katolikët nuk patën fat më të mirë. Nuk duhet të gënjehemi nga njëfarë përhapjeje që kanë pasur disa libra katolike, ajo i detyrohet organizimit të gjerë dhe të fuqishëm të kishës dhe jo një force të brendshme përhapjeje: librat dhurohen nëpër ceremonitë e panumërtat kishtarë dhe lexohen si ndëshkim, me detyrim ose nga dëshpërimi.

Bie në sy fakti se në fushën e letërsisë së aventurave katolikët nuk kanë ditur të shprehin veçse gjëra të dobëta, e pra ata kanë një burim të dorës së parë në udhëtimet dhe në jetën e trazuar e shpesh plot rreziqe të misionerëve. Megjithatë, edhe në periudhën kur romani gjeografik i aventurave pati përhapjen e tij më të madhe, letërsia katolike e këtij zhanri ka qenë e dobët dhe aspak e krahasueshme me letërsinë laike franceze, angleze dhe gjermane: ndodhitë e kardinal Masajës në Abisini përbëjnë librin më të shënuar; pastaj vjen vërshimi i labrave

⁴² F. A. Panson (1829—1871), K. de Montipen (1824—1902), F. Mastriani (1819—1891) autorë romanesh popullore e shtojcë.

të Ugo Mionit (ish-prift jezuit), që s'përmbushin asnjë lloj kërkesë. Edhe në letërsinë popullore shkencore katolikët nuk kanë ndonjë gjë të madhe, me gjithë astronomët e tyre të mëdhenj, si bie fjala atë Seki (jezuit), e me gjithë faktin që astronomia është shkenca për të cilën populli interesohet më shumë. Kjo letërsi katolike është mbushur plot e përplot me apologjetikë jezuitë dhe të mërzit me meskitinitetin e saj të trashë. Nivelit i ulët i intelektualëve katolikë, si dhe suksesi i paktë i letërsisë së tyre përbejnë një nga treguesit më kuptimplotë të hendeut të thellë që ekziston ndërmjet fesë dhe popullit; ky i fundit ndodhet në një gjendje tepër të mjerë indiferentizmi dhe mungese të një jete të gjallë shpirtërore: feja ka mbetur në gjendjen e paragjykitimit, por nuk është zëvendësuar nga një moralitet i ri laik e humanist, për shkak të pazotësisë së intelektualëve laikë (feja as është zëvendësuar, as është shndërruar dhe kombëtarizuar në brendinë e saj. Italia popullore ndodhet akoma në kushtet që u krijuan menjëherë nga Kënderreforma: feja është gërshetuar, të shumtën, me folklorin pagan dhe ka mbetur në këtë stad).

Romani shtojcë zëvendëson (dhe favorizon në të njëjtën kohë) fantazimet e njeriut të popullit, është një ëndërrim me sy hapur. Në »Kontin e Montekristos« kemi të gjitha elementet e nevojshme për nanuritjen e këtyre fantazive dhe për të dhënë kështu një narkotik, që ta zbutë ndjenjën e vuajtjes, të dhembjes etj., etj.

Karakteri jokombëtar — popullor i letërsisë italiane

Polemikat që lindën në periudhën e formimit të kombit italian dhe të luftës për unitetin politik e territorial dhe që kanë vazhduar e vazhdojnë të mendojnë të paktën një pjesë të intelektualëve italianë. Disa nga këto probleme, shumë të vjetra (si ai i gjuhës), zënë fill që në kohët e para të formimit të një uniteti kulturor italian. Ato kanë lindur nga ballafaqimi ndërmjet kushteve të përgjithshme të Italisë dhe atyre të vendeve të tjera, veçanërisht të Francës, ose nga pasqyrimi i kushteve specifike italiane, si bie fjala, fakti që gadishulli ka qenë selia e Perandorisë Romane dhe u bë selia e qendrës më të madhe të fesë së krishtere. Tërësia e këtyre problemeve është një pasqyrë e formimit të mundimshëm të një kombi italian të tipit modern, formim i kundërshtuar nga rrethanat e ekuilibrit të forcave të brendshme e ndërkombëtare.

Në klasat intelektuale dhe drejtuese nuk ka ekzistuar kurrë vetëdija se ka një lidhje ndërmjet këtyre problemeve, një lidhje bashkërenditjeje dhe nënrenditjeje. Askush nuk i ka paraqitur këto probleme si një tërësi të ndërlidhur dhe koherente, por secili prej këtyre është shtruar periodikisht sipas interesave polemike imediate, të shprehura jo gjithmonë qartë, pa dëshirën për t'i the-

lluar këto; prandaj trajtimi i tyre është bërë në një formë kulturore abstrakte, intelektualiste, pa një perspektivë historike të qartë dhe, për pasojë, pa perspektivën e një zgjidhjeje politiko-shoqërore konkrete e koherente.

Kur themi se nuk ka ekzistuar kurrë një vetëdije e unitetit organik të këtyre problemeve, duhet të merremi vesh mirë: ndoshta është e vërtetë se nuk ka ekzistuar kuraja për ta shtruar çështjen në mënyrë shteruese, sepse ishte frika se mos nga një shtruarje e tillë rreptësisht kritike dhe konsekuente rridhnin në mënyrë të drejtpërdrejtë rreziqe të mëdha për unitetin e jetës kombëtare; kjo druajtje e shumë intelektualëve italianë ka nevojë gjithashtu të shpjegohet dhe është karakteristike për jetën tonë kombëtare. Nga ana tjetër, duket e padiskutueshme se asnjëri nga këto probleme nuk mund të zgjidhet veçmas (meqenëse ato janë akoma aktuale e të gjalla). Prandaj një trajtim kritik dhe i paanshëm i tërë këtyre çështjeve, të cilat vazhdojnë ende t'i mundojnë intelektualët dhe të cilat duan bile t'i paraqesin sot sikur janë vënë në rrugën e një zgjidhjeje organike (uniteti i gjuhës, raporti midis artit dhe jetës, çështja e romanit dhe e romanit popullor, çështja e një reforme intelektuale e morale, domethënë e një revolucioni popullor që të ketë po atë funksion si edhe reforma protestante në vendet gjermanike dhe Revolucioni Frëng, çështja e »popullaritetit« të Risorxhimentos, e cila qenka arritur me luftën e 1915-1918 dhe me ndryshimet që erdhën pas saj, gjë që solli edhe një inflacion në përdorimin e termave »revolucion« dhe »revolucionar«) mund të na japë rrugën më të frytshme për zbulimin e tipareve themelore të jetës kulturore italiane dhe të kërkesave që ato shprehin dhe shtrojnë për zgjidhje.

Ja »katalogu« i çështjeve më të rëndësishme që duhen shqyrtuar dhe analizuar: 1) »përse letërsia italiane nuk është popullore në Itali?« (që të përdorim shprehjen e Ruxhero Bongit);⁴³ 2) a ekziston një teatër italian? Polemikë kjo e nisur nga Ferdinando Martini⁴⁴ dhe që duhet lidhur me polemikën tjetër mbi vitalitetin më të madh a më të vogël të teatrit dialektor dhe të atij në gjuhën zyrtare; 3) çështja e gjuhës kombëtare, ashtu siç u shtrua nga Aleksandro Manconi; 4) Nëse ka pasur një romantizëm italian; 5) a është e nevojshme të shkaktohet në Itali një reformë fetare si ajo e protestantizmit? Me fjalë të tjera, mungesa e luftërave fetare, të gjera e të thella, mungesë kjo e shkaktuar nga fakti se Italia ka qenë selia e papatit, kur shpërthyen ndryshimet e mëdha politike që

⁴³ Ruxhero Bongi (1826—1895), letrar, mik i Manconit, parlamentar i krahut të djathtë. Më 1856 botoi studimin »Përse letërsia italiane nuk është popullore në Itali«.

⁴⁴ F. Martini (1841—1928), gazetar dhe eseist. Ka qenë ministër i Arsimit dhe më vonë për kolonitë.

qëndrojnë në themel të shteteve moderne, ka qenë një burim përparimi apo prapambetjeje? 6) Humanizmi dhe Rilindja kanë qenë përparimtare apo regresivë? 7) Karakteri jopopullor i Risorxhimentos a, me fjalë të tjera, mosinteresi i popullit në periudhën e përpjekjeve për pavarësinë dhe unitetin kombëtar; 8) apolitizmi i popullit italian, që shprehet me ca fraza si »rebelizëm«, »subversivizëm«, »antietatizëm« primitiv dhe elementar; 9) mosekzistenca e një letërsie popullore në kuptimin e ngushtë të fjalës (romane shtojcë),⁴⁵ aventurash, shkencore, policore etj.) dhe »popullariteti« i vazhdueshëm i këtij tipi romani të përkthyer nga gjuhët e huaja, veçanërisht nga gjuha frënge; mosekzistenca e një letërsie për fëmijë. Në Itali romani popullor i prodhimit vendas është ai antiklerikal, si edhe biografite e cubave. Por kemi një rekord italian, atë të melodramës, e cila është në njëfarë kuptimi romani popullor i muzikuar.

Një nga arsyet për të cilat këto probleme nuk janë trajtuar haptazi dhe në mënyrë kritike, duhet kërkuar në paragjykimin retorik (me burim letrar), sipas të cilit kombi italian ka ekzistuar gjithmonë, që nga Roma e lashtë e gjer më sot, si dhe në disa iduj e mendjemadhësira intelektuale, që ndonse qenë »të dobishme« politikisht në periudhën e luftës kombëtare, si një motiv për t'i entuziazmuar njerëzit dhe për të përqëndruar forcat, janë të paafta nga pikpamja kritike dhe bëhen, në fund të fundit, një element dobësie, sepse nuk lejojnë të çmohet drejt munda i kryer nga breznitë që luftuan me të vërtetë për krijimin e një Italie moderne dhe sepse na shtyjnë drejt një farë fatalizmi e një farë pritjeje pasive të një të ardhmeje, e cila gjoja na qenka paracaktuar krejtësisht nga e kaluara. Disa herë të tjera këto probleme janë shtruar keq, nga shkaku i ndikimit të disa koncepteve estetike me burim kroçian, veçanërisht ato që kanë të bëjnë me të ashtuquajturin »moralizëm« në art, me »përmbajtjen« si diçka jashtë artit, me historinë e kulturës e cila nuk duhet të ngatërrohet me historinë e artit etj. Nuk arrihet të kuptohet konkretisht se arti është lidhur gjithmonë me një kulturë ose një qytetërim të caktuar dhe se duke luftuar për ta reformuar kulturën, arrihet në një modifikim të »përmbajtjes« së artit, punohet për të krijuar një art të ri, jo së jashtmi (duke pretenduar një art didaskalik, tezash, moralizues), porse nga brenda, sepse tërë njeriu ndryshon, kur ndryshojnë ndjenjat e tij, pikpamjet e tij dhe marrëdhëniet që gjejnë pasqyrim të domosdoshëm te njeriu.

⁴⁵ Roman shtojcë: me këtë term Gramshi emërtonte romanet që botohen me vazhdim në gazetatat.

Lidhja e »fudurizmit« me faktin se disa nga këto çështje kanë qenë shtruar keq dhe nuk janë zgjidhur, sidomos e futurizmit në formën më inteligjente, që i dhanë atij grupet fiorentine të »Laçerbës«⁴⁶ dhe të »Voçes«, me atë »romantizmin« e tyre ose sturm und drangun popullor. Dukuria e fundit; stërfshatëzimi.⁴⁷ Po qoftë futurizmi i Marinetit,⁴⁸ qoftë ai i Papinit, qoftë, më në fund ai i Stërfshatëzimit kanë hasur veç të tjerave edhe në këtë pengesë: mungesa e karakterit dhe e qëndrueshmërisë së inskenuesve të tyre dhe prirja prej karnavalesh dhe palaçosh e intelektualëve mikroborgjezë, shterpë e skeptikë.

Edhe letërsia krahinore ka qenë në thelb folkloristike dhe piktoreske; populli »i krahinës« shikohej me një frymë »kujdestarie«, nga jashtë, me mendje të esëlltë, me një frymë kozmopolitike si nga ca turistë, që kërkojnë mbresa të forta e origjinale për nga vërtetësia e tyre. Shkrimtarët italianë i ka dëmtuar »apolitizmi« i brendshëm, i lustruar me një retorikë kombëtare fjalëshumë.

Lidhur me këtë argument duhet studjuar vëllimi i B. Kroçes »Poezia popullore dhe poezia artistike. Studime mbi poezinë italiane nga Treqinda deri në Pesëqindën« Laterca, Bari 1933, Nocioni i popullores« në librin e Kroçes nuk është ai që shprehet në këto shënime: për Kroçen është fjala për një qëndrim psikologjik, sipas të cilit raporti ndërmjet poezisë popullore dhe poezisë artistike është si ai ndërmjet arësyes së shëndoshë dhe mendimit kritik, ndërmjet një mençurie të natyrshme dhe një mençurie të sprovuar, ndërmjet një pafajsie të dliër dhe një mirësie të mençur e të kujdesshme. Megjithatë, nga leximi i disa studimeve të këtij libri, të botuara në »Kritikën«, na duket se mund të nxjerrim si përfundim që, ndërsa ç'prej viteve '300 deri në vitet '500 poezia popullore ka edhe në këtë kuptim një rëndësi shumë të madhe, sepse lidhet akoma me një farë gjallërie të rezistencës së forcave shoqërore, të cilat u lindën me lëvizjen e ripërtëritjes«, që u vu re pas Njemijës dhe që pat kulmin e vet në

⁴⁶ Revistë letraro-artistike me frymë të hapur nacionaliste borgjeze, që dilte në vitet 1913—1914 në Firence; u përpoq për përhapjen e futurizmit dhe të rrymave të tjera dekadente.

⁴⁷ »Stërfshatëzimi« (strapaese), lëvizje letrare dhe kulturore, që lindi në vitet 30 në gjirin e disa intelektualëve fashistë, të cilët përfaqësonin synimet e borgjezisë së pasur dhe të mikroborgjezisë së fshatit. Ithtarët e saj iu kundërvunë formalistëve, kozmopolitëve, dekadentëve etj. dhe hodhën idenë se kultura e regjimit fashist duhej të mbështetej në traditat regresive të provincës italiane, në disiplinën e verbër, frymën e nënshtrimit të plotë ndaj autoritetit shtetëror, në lidhjen e ngushtë me rutinën, të cilat, sipas tyre, përbënin vlerat e çmuara morale kombëtare italiane.

⁴⁸ Filipo Tomazo Marinetti (1876—1944) i dha nismën futurizmit me shkrimin »Manifesti«, botuar te »Figaro« më 20 shkurt 1909. Përqafoi fashizmin dhe mori pjesë aktivisht në të.

Komunat, pas '500-ës këto forca i shohim të shthurren plotësisht dhe poezia popullore bie gjer në format aktuale në të cilat interesi popullor kënaqet prej *Guerin Meskinos*⁴⁹ dhe prej një letërsie të këtij kallëpi. Me fjalë të tjera, pas '500-ës, bëhet rrënjësore ajo shpëputje ndërmjet intelektualëve dhe popullit, që qëndron në themel të këtyre shënimeve dhe që ka patur një rëndësi kaq të madhe për historinë italiane moderne politike e kulturore.

Përmbajtja dhe forma

Afrimi i këtyre dy termave mund të marrë në kritiken artistike shumë kuptime. Duke pranuar se përmbajtja dhe forma janë e njëjta gjë etj., kjo nuk do të thotë prapë se nuk mund të bëhet dallim mes tyre. Mund të thuhet se kush ngul këmbë për »përmbajtjen«, lufton në të vërtetë për një kulturë të caktuar, për një botëkuptim të caktuar; kundër kulturave e botëkuptimeve të tjera; mund të thuhet edhe se historikisht, gjer tani, të ashtuquajturit »përmbajtistë«⁵⁰ kanë qenë »më demokratikë«, p.sh. nga kundërshtarët e tyre parnasianë,⁵¹ me fjalë të tjera, ata dëshironin një letërsi që të mos ishte për »intelektualët«, etj.

A mund të flitet për një përparësi të përmbajtjes ndaj formës? Mund të flitet në këtë kuptim: që vepra e artit paraqet një proces dhe ndryshimet e përmbajtjes janë edhe ndryshime të formës, porse është »më lehtë« të flitet për përmbajtje sesa për formë, sepse përmbajtja mund të »përmblihet« logjikisht. Kur thuhet se përmbajtja i paraprin formës, kjo do të thotë thjesht se gjatë përpunimit, përpjekjet e mëpastajme paraqiten me emërin e përmbajtjes dhe asgjë tjetër. Përmbajtja e parë që nuk kënaqte ishte edhe ajo formë dhe, në realitet, kur është arritur »forma« e kënaqshme, atëherë edhe përmbajtja është ndryshuar. Është e vërtetë se shpeshherë ata që llomotitin për formë etj. kundër përmbajtjes, janë krejt të zbrazët, vënë bashkë ca fjalë që nuk mbahen gjithmonë në këmbë, as nga ana gramatikore (bie fjala: Ungareti), dhe për teknikë, formë etj. kuptojnë një zhangon të zbrazët tipik për një tok kokëboshësh.

Edhe kjo duhet radhitur ndërmjet çështjeve të historisë kombëtare italiane dhe merr si e tillë ca forma të ndryshme: 1) ekziston një diferencë stili ndërmjet shkrimeve që i kushtohen publikut dhe të tjerave, p.sh. ndër-

⁴⁹ Roman popullor i Andrea de Barberinos (1370—1431).

⁵⁰ përkrahës të teorisë estetike, e cila i jep rëndësi të posaçme përmbajtjes së një veprë artistike.

⁵¹ pasues të një rryme letrare që u përhap në Francë nga mesi i shek. XIX për të ringjallur vlerat e kulluara të artit (»arti për art«).

mjet letrave dhe veprave letrare. Ke përshtypjen shpeshherë se ke të bësh me dy shkrimtarë të ndryshëm, kaq i madh është ky ndryshim. Në letrat (me disa përjashtime, si në rastin e D'Anuncios,⁵² që luan komedi edhe para pasqyrës, për veten e tij), në kujtimet dhe në përgjithësi në të gjitha shkrimet që i kushtohen një publiku të ngushtë dhe vetes mbizotëron përkorja, thjeshtësia, çiltërsia, ndërsa në shkrimet e tjera mbizotëron pompoziteti, stili oratorik, hipokrizia stilistike. Kjo »sëmundje« është përhapur kaq shumë, sa që i është ngjitur tashmë popullit, për të cilin, në fakt, »të shkruash«, do të thotë të hipësh mbi këmbalecë, të vishesh si për festë, të »shtiresh« duke përdorur një stil kumbues, shkurt të shprehesh ndryshe nga mënyra e zakonshme: dhe, meqenëse populli nuk është letrar dhe njeh nga letërsia vetëm libretin e operës së viteve tetëqind, ndodh kështu që njerëzit e thjeshtë nga populli »melodramatizojnë«. Dhe ja pra, në këtë rast, »përmbajtja« dhe »forma« kanë, përveç një kuptimi »estetik«, edhe një kuptim të tyre »historik«. Formë »historike do të thotë një gjuhë e caktuar, ashtu si termi »përmbajtje« tregon një mënyrë të caktuar të menduari jo vetëm historike, por edhe »të përkorë«, shprehëse, por pa grushte turinjve, të zjarrtë, por pa qenë nevoja që pasionet të kenë arritur në atë inkandeshencën e Otellos ose të melodramës, shkurt pa maskën teatrale. Mendoj se kjo dukuri vihet re vetëm në vendin tonë, si dukuri masive, kuptohet, sepse shfaqje të veçanta të saj i hasim kudo. Por duhet të kemi kujdes: sepse vendi ynë është ai vend ku konvencionalizmit barok ia zuri vendin konvencionalizmi arkadik: porse gjithmonë teatër e konvencion. Duhet thënë se këto vitet e fundit punët kanë marrë mjaft për mbarë: D'Anuncioja ka qenë e fundit krizë sëmundjeje e popullit italian, dhe gazeta, për nevojat e veta, ka pasur meritën e madhe që »racionalizoi« prozën. Porse e ka varfëruar dhe ngushtuar, e ky është gjithashtu një dëm. Fatkeqësisht, në popull, krahas »futuristëve anti-akademikë«, ekzistojnë edhe »seçentistët« e rinj. Nga ana tjetër, këtu është fjala për një çështje historike, për të shpjeguar të kaluarën dhe jo për një luftë thjesht aktuale, për të luftuar disa të keqija aktuale, sido që edhe këto nuk janë zhdukur krejtësisht dhe i rigjejmë akoma, sidomos në disa aspekte (fjalime solemne, veçanërisht të përmortshme, patriotike, mbishkrime *idem*⁵³ etj.).

Dhe të mos thuhet se nuk është nevoja të merremi me një çështje të tillë; përkundrazi, formimi i një proze të gjallë e shprehëse, në të njëjtën kohë të përkorë e të

⁵² Gabriele D'Anuncio (1863—1938), shkrimtar dekadent, njëri nga propaganduesit më të zjarrtë të planeve të imperializmit italian. Përsëndeti ardhjen në fuqi të fashizmit dhe u bë poeti zyrtar i regjimit.

⁵³ Po të tilla. (lat.).

matur duhet të jetë njeri prej qëllimeve kulturore që duhen shtruar. Edhe në këtë rast forma dhe shprehja përputhen, dhe të ngulësh këmbë në »formën«, nuk është veçse një mjet praktik për të punuar mbi përmbajtjen, për të përfutur një dobësim të retorikës tradicionale, që shkatërron çdo formë kulture, mjerisht edhe atë »anti-retorike«!

Pyetjes nëse ka ekzistuar një romantizëm italian mund t'i përgjigjemi në mënyra të ndryshme, sipas kuptimit që i jepet fjalës »romantizëm«. S'ka dyshim se termit »romantizëm« i janë dhënë shumë përcaktime. Porse neve na intereson vetëm një nga këto përcaktime dhe nuk na intereson pikërisht aspekti »letrar« i problemit. Romantizmi ka marrë, ndërmjet shumë kuptimesh të tjera, edhe atë të një raporti a të një lidhjeje të posaçme ndërmjet intelektualëve dhe popullit, kombit; me fjalë të tjera, është një pasqyrim i veçantë i »demokracisë«. Në këtë kuptim neve na intereson problemi për Italinë, dhe ai është lidhur me ato probleme që ne i mblodhëm dhe i rreshtuam gjer këtu: nëse ka ekzistuar një teatër italian, çështja e gjuhës, përse letërsia nuk ka qenë popullore etj? Është e nevojshme, pra, që në letërsinë e pafund mbi romantizmin të veçojmë këtë aspekt e të interesohemi për këtë, teorikisht e praktikisht, pra si për një fakt historik dhe si për një prirje të përgjithshme, që mund të bëhet shkak për një lëvizje aktuale, për një problem aktual që duhet zgjidhur. Në këtë kuptim, romantizmi i paraprin, e shoqëron, e sanksionon dhe e shtjellon tërë atë lëvizje evropiane që u pagëzua me emrin Revolucion Frëng: përbën aspektin sentimental-letrar të këtij revolucioni (më fort sentimental sesa letrar, në kuptimin që aspekti letrar ka qenë vetëm një pjesë e shprehjes së rrymës sentimentale, që ka përshkruar tërë jetën ose një pjesë shumë të rëndësishme të jetës, dhe nga kjo jetë vetëm një pjesë shumë e vogël ka mundur të gjejë shprehjen e vet në letërsi).

Hetimet, pra, duhet të vërtiten mbi historinë e kulturës dhe jo mbi historinë e letërsisë a, më mirë akoma, mbi historinë e letërsisë për aq sa ajo bën pjesë dhe është një aspekt i një historie më të gjerë të kulturës. E pra, pikërisht në këtë kuptim romantizmi nuk ka ekzistuar kurrë në Itali, dhe, në rastin më të mirë, manifestimet e tij kanë qenë të pakta, tepër të rralla dhe në çdo rast, me një aspek tjesht letrar.⁵⁴

⁵⁴ Mbi këtë pikë është e nevojshme të sjellim ndër mend teoritë e Tieriut dhe jehonën e tyre te Manxoni. Teoritë e Tieriut përbëjnë pikërisht një nga aspektet më të rëndësishme të këtyre manifestimeve të romantizmit, për të cilat flitet këtu. (Shën, autorit). Ogysten Tieri (1795—1856), historian francez, pasues i Sen-Simonit.

Duhet parë se si edhe në Itali këto diskutime kanë marrë një aspekt intelektual dhe abstrakt: »Pelazgët« e Xhobertit, popullsitë »pararomake« etj., në fakt asgjë që të kishte njëfarë lidhjeje me popullin e gjallë aktual, për të cilin interesohej, përkundrazi, Tieriu dhe historiografia politike e afërme me të.

Ajo që ka rëndësi këtu është fakti që të kërkohet një lidhje me popullin, me kombin, që të quhet i nevojshëm një unitet joskllavërues, i cili i detyrohet një bindjeje pasive, porse një unitet aktiv, i gjallë. Ky unitet i gjallë ka munguar në Itali: ka munguar, të paktën, gjer në atë masë sa ky të bëhej një fakt historik, prandaj del kështu qartë kuptimi i pyetjes: »A ka ekzistuar një romantizëm italian?«

Italia dhe Franca

Mund, ndoshta, të thuhet se tërë jeta intelektuale italiane gjer më 1900 (e pikërisht gjer në formimin e rrymës kulturore idealiste Kroçes-Xhentile), përsa u përket prirjeve të saj demokratike, pra përsa i përket dëshirës që të marrë kontakt me masat popullore (edhe nëse nuk ia del dot mbanë gjithmonë), është thjesht një jehonë e valës demokratike frënge, që lindi nga revolucionin e vitit 1789; artificialiteti i kësaj jete qëndron në faktin se në Itali ajo nuk i kishte pasur premisat historike, premisa këto që në Francë, përkundrazi, ekzistonin.

Në Itali s'ka ndodhur asgjë e ngjashme me revolucionin e vitit 1789 dhe me luftërat që erdhën pas tij; megjithatë, në Itali »flitej« njëlloj sikur të tilla premisa të kishin ekzistuar. Porse kuptohet që një të folur i tillë nuk mund të bëhej veçse me gjysmë goje. Nga një pikëpamje e tillë, merret vesh qartë domethënia »kombëtare«, ndonëse fare pak e thellë, e rrymave konservatore e reaksionare përballë atyre demokratike: këto të fundit qenë »zjarre të mëdha kashte«, me shtrirje të madhe sipërfaqësore; kurse të parat qenë me një shtrirje të vogël, porse të rrënjosura mirë dhe të fuqishme. Në qoftë se kultura italiane gjer më 1900 nuk studiohet si një dukuri provincializmi francez, atëherë ajo mund të kuptohet fare pak. Porse, megjithatë, duhet bërë një dallim: bashkë me admirimin »për punët« e Francës, është përzier këtu edhe një ndjenjë kombëtare antifranceze: jetohet me jehonën e tyre e në të njëjtën kohë ndihet urrejtje për ta. Kjo, të paktën, ndërmjet intelektualëve. Në popull ndjenjat »frënge« nuk janë të tilla, ato shfaqen si një »arsye e shëndoshë«, si gjëra vetjake të vetë popullit, dhe populli është frankofill apo frankofob, si ta ndërsejnë për këtë forcat sunduese. Ishte diçka e volitshme të bëje të besoj se revolucionin e vitit 1789, meqenëse ndodhi në Francë, që njëlloj sikur të kishte ndodhur në Itali, për aq sa ishte

e volitshme të përfitoje nga idetë frënge për të udhëhequr me to masat: dhe ishte diçka e volitshme të përfitoje nga antijakobinizmi i tërbuar për t'u ngritur kundër Francës, kur kjo ishte e nevojshme.

Letrarë dhe »bohemë« artistikë

Duhet vënë në dukje se si në Itali koncepti i kulturës është thjesht libesk: gazetat letrare merren me librat ose me ata që shkruajnë libra. Artikuj përshtypjesh për jetën kolektive, për mënyrat e të menduarit, për »shenjat e kohës«, për ndryshimet që ndodhin në zakonet, etj. nuk vihen re kurrë.

Ndryshimi ndërmjet letërsisë italiane dhe letërsive të tjera. Në Itali mungojnë shkruarit e kujtimeve dhe janë të rrallë jetëshkruarit e autobiografët. Mungon interesi për njeriun e gjallë, për përvojën e jetës («Gjëra të shikuara» të Ugo Ojetit⁵⁵ përbëjnë në fund të fundit, atë kryevepër të madhe, rreth së cilës ka nisur të flitet që kur Ojeti u bë drejtor i »Korriere dela sera«, me fjalë të tjera, i organizmit letrar që i paguan më mirë shkrimtarët e u jep atyre më shumë famë. Edhe në »Gjërat e shikuara« flitet veçanërisht për shkrimtarë, të paktën në ato që unë kam lexuar vite më parë). Është një shenjë tjetër e shkëputjes së intelektualëve italianë nga realiteti popullor-kombëtar.

Për intelektualët kjo vërejtje e Precolinit, shkruar në 1920: »Intelektuali këtu te ne pretendon të bëjë jetën e parazitit. E quan veten si një zokth, i krijuar për një kafaz të artë, që duhet të ushqehet me miell, krunde e kokrra elbi. Përbuzja që ekziston akoma për gjithçka që i ngjan sado larg punës, përkëdheljet që vazhdojnë t'i bëhen konceptit romantik të një frymëzimi që duhet pritur nga qielli, ashtu sikundër Pitja priste të pushtohej nga fuqitë e epërme, janë simptoma të qelbura kalbëzimi të brendshëm. Duhet që intelektualët të kuptojnë se koha e këtyre maskaradave pak interesante ka kaluar. Këtu e pas disa vjetësh nuk do të lejohet që të ketë në letërsi njerëz të sëmurë a të padobishëm«.

Intelektualët e konceptojnë letërsinë si një »profession« të veçantë, që duhet »të sjellë të ardhura«, edhe kur nuk prodhohet asgjë aty për aty, e që duhet, pos asaj, të japë të drejtën për një pension. Por kush e vendos që Filani është me të vërtetë një »letrar« dhe se shoqëria mund ta mbajë atë në pritje të »kryeveprës«? Shkrimtari pre-

⁵⁵ Ugo Ojeti (1871—1946), prozator, kritik dhe gazetar, përfaqësues tipik i atyre intelektualëve italianë, të cilët iu konformuan regjimit fashist. Autor veprash, me vlerë të rëndomtë artistike, që lexoheshin për të kaluar kohën.

tendon të drejtën që të rrijë »pa punë«, *otium et non negotium*,⁵⁶ të udhëtojë, të merret me fantazime, pa pasur kokëçarje me karakter ekonomik. Kjo mënyrë të menduari lidhet me mecenatizmin e oborreve, në këtë rast të keqinterpretuar, sepse letrarët e mëdhenj të Rilindjes jo vetëm shkruanin, por edhe merreshin me një punë çfarëdo (edhe Ariostoja, letrar në kuptimin e plotë të fjalës, kishte një sërë detyrash administrative dhe politike); një përfytyrim, pra, i rremë dhe i gabuar për letrarin e Rilindjes. Sot letrari është profesor ose gazetar, ose thjesht letrar (në kuptimin që priret të bëhet i tillë, në qoftë se është nëpunës etj.) Mund të thuhet se »letërsia« përbën një funksion shoqëror, porse letrarët, të marrë veç e veç, nuk janë të nevojshëm për këtë funksion, ndonëse një gjë e tillë mund të duket paradoksale. Por kjo është e vërtetë në kuptimin që, ndërsa profesionet e tjera janë kolektive dhe funksioni shoqëror shpërndahet në individë të veçantë, një gjë e tillë nuk ndodh në letërsi.

Mbetet çështja e »çirakllëkut«, por a mund të flitet për një »çirakllëk« artistiko-letrar? Funksioni intelektual nuk mund të shkëputet nga puna prodhuese e përgjithshme, as edhe për artistët, përveçse atëherë kur ata kanë provuar se janë vërtet prodhimtarë »artistikisht«. Një gjë e tillë nuk do ta dëmtojë »artin«, përkundrazi, ndoshta, do t'i bëjë mirë: do të dëmtojë vetëm *bohemën* artistike e kjo nuk do të jetë një gjë e keqe: përkundrazi!

Miratimi nga kombi ose nga »mendjet e ndritura«

Ç'duhet të ketë më tepër rëndësi për një artist, miratimi i veprës së tij nga »kombi« apo nga »mendjet e ndritura«? Por a mund të ketë një dallim ndërmjet »mendjeve të ndritura« dhe »Kombit«? Fakti që çështja është shtruar dhe vazhdon të shtrohet në këto terma, flet në vetvete për një situatë të caktuar historike shkëputjeje ndërmjet intelektualëve dhe kombit.

Po nga kush gjykohej »mendjet e ndritura«? Çdo shkrimtar ose artist ka »mendjet e tij të ndritura«, me fjalë të tjera, kemi këtu një copëzim të intelektualëve në grupe dhe sekte »mendjesh të ndritura«, copëzim që varet pikërisht nga mosafrimi i tyre me kombin — popull, nga fakti se »përmbajtja« ndjenjore e artit, bota kulturore është e shkëputur nga rrymat e thella të jetës popullore — kombëtare dhe mbetet kështu e copëzuar e pa kuptim. Çdo lëvizje intelektuale bëhet ose ribëhet kombëtare, në qoftë se vihet re një »shkuarje te populli«, në qoftë se ka ekzistuar një fazë »Reforme« dhe jo vetëm një fazë »Rilindjeje« dhe nëse fazat »Reformë-Rilindje« vijnë një-

⁵⁶ Limonti dhe jo punë. (lat.)

ra pas tjetrës në mënyrë organike dhe nuk përputhen me faza historike të veçanta (si në Itali, ku ndërmjet lëvizjes së komuneve (Reforma) dhe asaj së Rilindjes pati një pauzë historike nga pikëpamja e pjesëmarrjes së popullit në jetën publike).

Edhe sikur të fillohej duke shkruar »romane shtojcë« dhe vargje melodrame, pa një periudhë shkruarjeje në popull, nuk ka »Rilindje« e nuk ka letërsi kombëtare.

Shije melodramatike

Si të luftojmë shijen melodramatike të njeriut të thjeshtë italian, kur ky i drejtohet letërsisë, por sidomos poezisë? Ai kujton se poezia karakterizohet nga disa tipare të jashtme, ndër të cilat mbizotëron rima dhe gjëmi-mi i thekseve prozodike, por sidomos nga solemniteti i fryrë, oratorik dhe nga sentimentalizmi melodramatik, me fjalë të tjera, nga shprehja teatrale e lidhur kjo me një fjalor barok.

Njëra nga arsyet e kësaj shijeje duhet kërkuar në faktin që ajo është formuar jo gjatë leximit dhe meditimit intim e individual të poezisë dhe të artit, por nëpërmjet manifestimeve kolektive, oratorike dhe teatrale. Dhe përse u përket manifestimeve »oratorike«, nuk duhet t'u referohemi vetëm mbledhjeve popullore famëkeqe, porse një vargu të tërë manifestimesh të tipit qytetar e fshatar. Në provincë, p.sh., ndiqet shumë oratoria e përmoshme, si dhe ajo e preturave dhe e gjykatave (bile edhe ajo e gjyqeve të pajtimit); të gjitha këto manifestime kanë një publik të tyre »tizofësh« me karakter popullor dhe një publik që përbëhet (për gjyqet) nga ata që presin radhën e tyre, dëshmitarë etj. Në disa seli preturash, sallat janë kurdoherë plot me këta elementë, që ngulitin në mendje frazat e spërdredhura dhe fjalët solemne, ushqehen me to dhe i mbajnë mend. Kështu edhe në varrimet e njerëzve të mëdhenj, ku shkojnë shumë njerëz vetëm për të dëgjuar fjalimet që mbahen aty. Konferencat në qytete kanë po atë qëllim e po ashtu edhe gjyqet etj. Teatrot popullore, me shfaqjet e tyre të ashtuquajtura të arenës (dhe sot ndoshta filmat me zë, por edhe didaskalitë e filmave të vjetër pa zë, të përpiluar të gjithë me një stil melodramatik), kanë një rëndësi të dorës së parë në krijimin e kësaj shijeje dhe gjuhës që i përshtatet asaj.

Kjo shije mund të luftohet në dy mënyra kryesore: me kritikën e pamëshirshme të saj, si edhe duke përhapur libra me poezi të shkruara ose të përkthyer në një gjuhë jo »të stërholluar« dhe ku ndjenjat e shprehura të mos jenë retorike ose melodramatike.

Kam treguar shkurtimisht, në një shënim tjetër, se si në Itali muzika ka zëvendësuar deri diku, në kulturën popullore, atë shprehje artistike që në vende të tjera na jepet nga romani popullor dhe se si gjenitë e muzikës kanë gëzuar atë popullaritet që, përkundrazi, u ka munguar letrarëve.

Duhet gjurmuar: 1) nëse lulëzimi i operës në muzikë përputhet në të gjitha fazat e zhvillimit të saj (domethënë jo si shprehje individuale artistesh të veçantë gjeniale, por si fakt, si dukuri historike-kulturore) me lulëzimin e epikës popullore të përfaqësuar nga romani. Më duket se po: romani dhe melodrama e kanë zanafillën e tyre në vitet shtatëqind dhe lulëzojnë në pesëdhjetëvjeçarin e parë të shekullit XIX, me fjalë të tjera, ato përputhen me shfaqjen dhe shtrirjen e forcave demokratike popullore-kombëtare në tërë Evropën; 2) nëse përhapja e romanit popullor anglo-francez në Evropë përputhet me atë të melodramës italiane.

Përse »demokracia« artistike italiane ka pasur një shprehje muzikore e jo një shprehje »letrare«? Fakti që gjuha e muzikës nuk ka qenë kombëtare, por ndërkombëtare, a mund të lidhet me mungesën e karakterit popullor-kombëtar të intelektualëve italianë? Në një kohë kur në çdo vend ndodh një kombëtarizim i ngushtë i intelektualëve vendas, dhe kjo dukuri vihet re edhe në Itali, ndonëse në një masë jo aq të gjerë (edhe shtatëqinda italiane, sidomos në gjysmën e saj të dytë, është më fort »kombëtare« sesa ndërkombëtare, intelektualët italianë vazhdojnë funksionin e tyre evropian nëpërmjet muzikës. Mund të thuhet ndoshta se fabula e libreteve nuk është kurrë »kombëtare«, por evropiane, në dy kuptime: ose sepse »intriga« e dramës shtjellohet në të gjitha vendet e Evropës e më rrallë në Itali, duke u nisur nga gojëdhëna a romane popullore, ose sepse ndjenjat e pasionet e dramës pasqyrojnë ndjeshmërinë e veçantë evropiane të shtatëqindës dhe të romantizmit, me fjalë të tjera, një ndjeshmëri evropiane, që nuk përputhet, megjithatë, me elemente të shquar të ndjeshmërisë popullore të të gjitha vendeve, nga e cila në fakt kishte marrë me të dyja duart rryma romantike. Ky fakt duhet lidhur me popullaritetin e Shekspirin, si edhe me atë të tragjedianëve grekë, personazhet e të cilëve, të pushtuar nga pasione elementare, xheloz, dashuri atërore, hakmarrje etj., janë thelbësisht popullorë në çdo vend). Mund të thuhet prandaj se raporti melodramë italiane — letërsia popullore anglo-franceze nuk është nga pikëpamja e kritikës i disfavorshëm për melodramën, meqenëse është fjala për një raport historiko-popullor dhe jo kritiko-artistik. Verdi nuk ka si të krahasohet, të themi kështu, me Euxhen Synë si artist,

edhe pse duhet thënë se popullariteti i Verdit mund të krahasohet vetëm me atë të Sysë, ndonëse për estetizantët (vagnerianë) aristokratë të muzikës, Verdi zë të njëjtin vend në historinë e muzikës si edhe Syja në historinë e letërsisë. Letërsia popullore në kuptimin e keq të fjalës (tipi Sy e kompani) është një degjenerim politiko-komercial i letërsisë kombëtare-popullore, si model i së cilës shërbejnë pikërisht tragjedianët grekë dhe Shekspiri.

Kjo pikëpamje për melodramën mund të jetë edhe një kriter për të kuptuar popullaritetin e Metastazios, si domos si një shkrimtar libretesh.

Popullariteti i letërsisë italiane

Erkole Rexhoja shkruan:^{56a} »Suksesi i paktë që kanë ndër ne librat italianë, qofshin edhe të shkëlqyer, në krahasim me atë të shumë librave të huaj, duhet të na shtyjë të mendojmë se arsyet e popullaritetit të paktë të letërsisë sonë në Evropë janë, me sa duket, po ato që e bëjnë atë pak popullore edhe ndër ne; se prandaj, në fund të fundit, ne nuk kemi se si t'u kërkojmë të tjerëve atë që ne, të parët, nuk presim nga letërsia jonë. Sipas gjykimit të të huajve që na simpatizojnë, letërsisë sonë i mungojnë në përgjithësi disa cilësi modeste dhe të nevojshme, i mungon orientimi, drejtimi për nga *njeriu i mesëm* për nga *njeriu i ekonomistëve?!«*; dhe është pikërisht për arsye të vetive të saj, të të gjitha atyre elementeve që përbëjnë origjinalitetin, ashtu edhe vlerën e saj, që ajo nuk arrin dhe as do të mund të arrijë populloritetin që gëzojnë letërsitë e tjera të mëdha evropiane«. Rexhoja vë në dukje se artet figurative italiane (harron muzikën) janë, përkundrazi, popullore në Evropë dhe qëndron përpara dilemës: ose ndërmjet letërsisë dhe arteve të tjera italiane qëndron një hendek i madh dhe ky hendek është e pamundur të shpjegohet, ose, përkundrazi, ky fakt duhet shpjeguar me disa arsye të dorës së dytë, joartistike dhe pikërisht në këtë mënyrë: ndërsa artet figurative (dhe muzika) flasin një gjuhë evropiane universale, letërsia është e kufizuar brenda caqeve të gjuhës kombëtare.

Nuk më duket që ky mendim të jetë i drejtë: 1) sepse ka ekzistuar një periudhë historike, në të cilën edhe letërsia italiane ka qenë popullore në Evropë (Rilindja), përveç arteve figurative e bile bashkë me to: me fjalë të tjera, tërë kultura italiane ishte popullore; 2) sepse në Itali jo vetëm letërsia, por as artet figurative nuk janë popullore (dhe, përkundrazi, janë popullorë Verdi, Puçini, Maskanji etj.); 3) sepse popullariteti i arteve figurative italia-

^{56a} »Antologjia e re«, 1 tetor 1930: »Përse letëria italiane nuk është popullore në Evropë«.

ne në Evropë është relativ: shtrihet vetëm tek intelektualët dhe në disa zona të tjera të popullsisë evropiane; janë popullorë, sepse lidhen me disa kujtime klasike e romantike; por jo si arte, 4) përkundrazi, muzika italiane është popullore si në Evropë, ashtu edhe në Itali. Artikulli i Rexhos vazhdon mbi binarët e retorikës së zakonshme, ndonëse aty-këtu përmban ndonjë vërejtje të hollë.

»Të përunjurit«

Kjo shprehje: »të përunjurit, është karakteristike për të kuptuar qëndrimin tradicional të intelektualëve italianë kundrejt popullit dhe, pra, kuptimin e »letërsisë për të përunjurit«. Tek intelektualit italian shprehja »të përunjur« tregon një raport mbrojtjeje prej ati e prej perëndie, ndjenjën »e vetëkënaqur« të një epërsie vetjake të padiskutueshme, një marrëdhënie si ndërmjet dy racash, nga të cilat njëra mbahet e lartë dhe tjetra e ulët, një raport si ndërmjet të rriturit dhe fëmijës në pedagogjinë e vjetër ose, më keq ekoma, një raport prej »Shoqërie për mbrojtjen e kafshëve« ose prej ushtrie anglosaksone të shpëtimit kundrejt kanibalëve të Papuazisë.

Manxoni dhe »Të përunjurit«

Qëndrimi »demokratik« i Manxonit⁵⁷ ndaj »të përunjurve« (në »*Të fejuarit*«) si qëndrim me prejardhje »të krishtere« dhe që duhet lidhur me interesat historiografike që Manxoni kishte marrë prej Tjeriut e prej teorive të këtij lidhur me kontrastin që ekziston ndërmjet racave (mundëse dhe të mundura), të shndërruar në kontrast ndërmjet klasave.⁵⁸ Këto teori të Tieriut të Manxoni ndërlikohen ose marrin të paktën disa aspekte të reja në diskutimin rreth »romanit historik«, si roman që paraqet persona të »klasave të varura« që nuk kanë »histori«, historia e të cilave, me fjalë të tjera, nuk lë gjurmë në dokumentet historike të së kaluarës.

Karakterit »aristokratik« i katolicizmit manxonian shfaqet nëpërmjet »keqardhjes« hokatare për figurat e

⁵⁷ Aleksandro Manxoni (1785—1873), shkrimtar romantik, autor lirikash politike, tragjedish etj. Vepra e tij më e njohur është romani »*Të fejuarit*« (1827) në të cilin përfaqësit e vegjëlisë u përshkruan me simpati, por te vegjelia Manxoni çmonte durimin dhe frymën e nënshtrimit.

⁵⁸ Këto teori të Tieriut duhen parë në lidhjen e tyre me romantizmin e me interesin e tij artistik për mesjetën dhe për zanafillën e kombeve moderne, me fjalë të tjera, në marrëdhëniet ndërmjet racave gjermane pushtuese dhe racave neolatine të pushtuara (Shën. i autorit).

njerëzve nga populli (gjë kjo që nuk vihet re te Tolstoi), si bie fjala: atë Galdinoja (në krahësim me atë Kristoforon), rrobaqepësi, Rencja, Anjezja, Perpetoja, vetë Luçia etj.

Ja se ç' thotë Krispoliti për Manxonin: »Populli rrëmben tërë zemrën e tij, por ai nuk ulet kurrë gjersa ta miklojë atë; përkundrazi e vështron me atë syrin e rreptë, me të cilin vështron pjesën më të madhe të atyre që nuk janë popull«.

Por nuk është fjala se ne duam që Manxoni ta miklojë popullin; kështu është fjala për qëndrimin e tij psikologjik ndaj personazheve të veçanta që janë »njerëz të popullit«: ky qëndrim është një qëndrim thjesht prej kaste, qoftë edhe në atë formën e vet fetare katolike; njerëzit e popullit për Manxonin nuk kanë »jetë të brendshme«, nuk kanë personalitet moral të thellë; ata janë »kafshë«, dhe Manxoni është »dashamirës« ndaj tyre po me atë dashamirësi të një shoqërie katolike për mbrojtjen e kafshëve. Në njëfarë kuptimi Manxoni na kujton epigramin për Pol Burzhenë,⁵⁹ se për Burzhenë një grua duhet të ketë të paktën 100.000 franga të ardhura që të ketë njëfarë psikologjie. Nga kjo pikëpamje, Manxoni (edhe Burzheja) është katolik i kulluar; tek ai nuk gjejmë asgjë të përbashkët me frymën »popullore« të Tolstoit. Qëndrimi i Manxonit ndaj figurave të tij të popullit është qëndrimi i kishës katolike ndaj popullit: një qëndrim dashamirës nga lart poshtë dhe jo qëndrim vëllazërimi njerëzor. Vetë Krispoliti, në frazën që cituam, rrëfen në mënyrë të pavetëdijshme këtë »anësi« (ose »njëanshmëri«) të Manxonit: Manxoni shikon »me sy të rreptë« tërë popullin ndër kohë që shikon me sy të rreptë edhe »pjesën më të madhe të atyre që nuk janë popull«: ai gjen »shpirtmadhësi«, »mendime të larta, »ndjenja të fuqishme« vetëm në disa pjesëtarë të klasës së lartë dhe në asnjë nga njerëzit e popullit, i cili në tërësinë e tij është në një gjendje të ulët shtazore.

Që në këtë rast nuk ka ndonjë rëndësi të madhe fakti që »të përunjurit« luajnë një rol të dorës së parë në romanin e Manxonit, kjo është e saktë, siç thotë edhe Krispoliti. Manxoni e vendos »popullin« në romanin e tij jo vetëm nëpërmjet personazheve kryesore (Rencja, Luçia, Perpetua, atë Galdinoja, etj.), por edhe nëpërmjet tërë masës së vet (trazirat në Milano, fshatarë, rrobaqepësi etj.): por pikërisht qëndrimi i tij ndaj popullit nuk është »popullore-kombëtar«, por aristokratik.

⁵⁹ Pol Buzhe (1852—1935), shkrimtar borgjez francez. Veprat e tij, të përshkuara nga idetë nacionaliste dhe të katolicizmit, karakterizohen nga një psikologjizëm i stërholluar dhe jo i natyrshëm.

Mund të tregohet se »katolicizmi«, edhe në njerëz të lartë dhe »jojezuitë« si Manxoni (Manxoni kishte patjetër një damar jansenist dhe antijezuit), nuk kontribuoi për krijimin në Itali të »popullit-komb«, as edhe gjatë romanizimit, përkundrazi që një element antikombëtar-popullor dhe vetëm i stërholluar. Krispoliti përmend vetëm faktin se Manxoni e pranoi për njëfarë kohe idenë e Tieriut (për Francën) lidhur me luftën racore në gjirin e popullit (longobardët e romakët, ashtu si në Francë frankët dhe galët), si një luftë ndërmjet të përunjurve dhe të fuqishmëve.

Adolfo Faxhi, në »Marxokon« e 1 nëntorit të vitit 1931, bën disa vërejtje mbi sentencën *vox populi, vox Dei*⁶⁰ në »Të Fejuarit«. Kjo sentencë është cituar dy herë (sipas Faxhit) në roman: një herë në kapitullin e fundit dhe vihet në gojë të don Abondios lidhur me markezin që i zuri vendin don Rodrigos: »Dhe pastaj nuk mund të thoni se është njeri i madh. E them e dua ta them... Por edhe sikur ta mbyllja gojën, kjo nuk do të sillte kurrfarë dobie, sepse flasin të gjithë dhe *vox populi, vox Dei*«. Faxhi vëren se ky proverb solemn përdoret nga don Abondioja në një mënyrë ca emfatike, ndërsa ai ndodhet në atë gjendje shpirtërore fatlume nga shkaku i vdekjes së don Rodrigos, etj., nuk ka, pra, një rëndësi a domethënie të veçantë. Në rastin e dytë sentenca në fjalë gjendet në kapitullin XXXI, ku flitet për murtajën: »Edhe shumë mjekë, duke i bërë jehonë zërit të popullit (*a ishte edhe në këtë rast zëri i zotit?*), i vinin në lojë urimet ndjellzeza, paralajmërimet hakërruese të një pakice, etj: këtu sentenca është vënë në italisht dhe në kllapa, me një ton ironik. Në »Të fejuarit« (kap. III i vëllimit IV, botimi Leska) Manxoni shkruan gjatë për idetë që mbahen zakonisht për të vërteta në një epokë a në një tjetër nga njerëzit dhe përfundon se, nëse sot mund të duken si qesharake idetë që u përhapën në popull gjatë kohës së murtajës në Milano, nuk mund ta dimë që këto ide të sotme nuk do të duken po kaq qesharake nesër. Ky arsyetim i variantit të parë të romanit është përmbledhur në tekstin përfundimtar në këtë pyetje të shkurtër: »A ishte në këtë rast zëri i zotit?«

Faxhi bën një dallim ndërmjet rasteve në të cilat për Manxonin zëri i popullit nuk është në *disa raste zëri i zotit* dhe atyre ku mund të jetë i tillë. Nuk është zëri i zotit »kur është fjala për ide a, më mirë të themi, për njohuri të veçanta, të cilat mund të përcaktohen vetëm nga shkenca dhe nga përparimet e saj, të vazhdueshme, por kur është fjala për ato parime të përgjithshme dhe për ato ndjenja që janë të përbashkëta për nga vetë natyra për të gjithë njerëzit dhe që të vjetrit i përmbledhnin

⁶⁰ Zëri i popullit, zëri i zotit (lat.)

në atë shprehjen e mirënjohur *conscientia generis humani*.⁶¹ Por Faxhi nuk e shtron në një mënyrë shumë të saktë çështjen, e cila nuk mund të zgjidhet, po të mos i referohemi fesë së Manxonit, katolicizmit të tij. Kështu për mend, p.sh., mendimin e famshëm të Perpetuait shfaqur nga Abondios, mendim ky që përputhet me atë të kardinal Boromeos. Por në këtë rast nuk është fjala për një çështje morale ose fetare, por për një këshillë urtësie praktike, të diktuar nga një logjikë më se e rëndomtë. Fakti që kardinal Boromeos dhe Perpetuai u përputhen mendimet nuk ka atë rëndësi që kujton Faxhi. Po më duket se kjo lidhet me kohën dhe me faktin që autoriteti kishtar kishte një fuqi politike dhe një ndikim të madh. Fakti që Perpetuai mendon se don Abondoja duhet të kërkojë ndihmën e kryepeshkopit të Milanos, është diçka e natyrshme (kjo shërben vetëm për të treguar se don Abondoja e kishte humbur atë çast toruan dhe se Perpetuai e kishte më të fortë në këtë rast »ndjenjën e shoqërisë«), siç është e natyrshme që Federiko Boromeoja të fliste në këtë mënyrë. Në këtë rast zëri i zotit as që ka të bëjë fare. Po kështu nuk ka rëndësi edhe rasti tjetër: Rencoja nuk beson në efikasitetin e betimit që ka bërë Luçia për të mbetur e virgjër dhe, në këtë pikë, ai është dakord me atë Kristoforin. Edhe këtu është fjala për »kazistikë«⁶² dhe jo për moral. Faxhi shkruan se Manxoni ka dashur të shkruajë një roman për »të përunjurit«, por kjo ka një domethënie më të gjerë nga ç’kujton, me sa duket, Faxhi. Ndërmjet Manxonit dhe »të përunjurve« ekziston një hendek ndjenjash: »të përunjurit« përbëjnë për Manxonin një »problem historiografie«, një problem teorik, të cilin ai pandeh se mund ta zgjidhë me »romanin historik«, me aftësinë e romanit historik për t’iu afruar së vërtetës. Për këtë arsye »të përunjurit« shpeshherë paraqiten si »maska« popullore me një dashamirësi tallëse, veç, ama, tallëse. Dhe Manxoni është tepër katolik për të menduar se zëri i popullit është zëri i zotit: ndërmjet popullit dhe zotit qëndron kisha, dhe zoti nuk mishërohet te populli, por te kisha. Që zoti mund të mëshirohet te populli, këtë mund ta besojë Tolstoi, por jo Manxoni.

Sigurisht, ky qëndrim i Manxonit ndihet nga populli, prandaj edhe »Të fejuarit« nuk ka pasur kurrë popullaritet; nga pikëpamja e ndjenjave populli e ndiente Manxonin larg nga vetëvetja dhe librin e tij si një libër devotshmërie, por jo si një epike popullore.

⁶¹ Ndërgjegjja e racës njerëzore (lat.)

⁶² Në teologjinë katolike, shqyrtim metodik i sjelljeve njerëzore, qoftë edhe hipotetik, për të caktuar normën e moralit spekulativ që duhet zbatuar për secilën prej tyre.

Në Letër Umberto Frakies për kritikën («Pegazigusht, 1930) Ugo Ojet)⁶³ bën dy vërejtje të rëndësishme. Ai na kujton se si Tibodeja⁶⁴ e ndan kritikën në tri klasa: në atë të kritikëve profesionistë, në atë vetë të autorëve dhe të *des honnêtes gens*,⁶⁵ me fjalë të tjera, të një publiku »të shkolluar«, që, në fund të fundit, është bursa e vërtetë e vlerave letrare, meqenëse në Francë ekziston një publik i gjerë, i cili ndjek me vëmendje të gjitha ngjarjet e letërsisë. Në Itali, sipas Ojetit, mungon kritika e publikut (me fjalë të tjera, mungon a është tepër i rrallë një publik mesatar i shkolluar, siç ekziston në Francë), »mungon bindja ose, po të doni, iluzioni që ky (shkrimtari) kryen një punë me rëndësi kombëtare, dhe, madje ata më të mirët, një punë me rëndësi historike; sepse, ashtu siç shkruani edhe Ju (Frakia), »çdo vit e çdo ditë që kalon ka patjetër letërsinë e saj, e kështu ka qenë edhe do të jetë gjithmonë, ndaj është absurde që të pritet a të parashikohet, a të urohet për nesër ajo që është sot. Çdo shekull, çdo pjesë shekulli i ka lëvdur gjithmonë veprat e veta; bile është prirur ta zmadhojë rëndësinë, madhështinë, vlerën dhe jetëgjatësinë e tyre«. Vërtet, por jo në Itali etj., etj.

Vërejtja tjetër e Ojetit është kjo: »Popullariteti i paktë i letërsisë sonë të së kaluarës, d.m.th. i klasikëve tanë. Është e vërtetë: në kritikën angleze dhe frënge lexohen shpeshherë krahasime ndërmjet autorëve të gjallë dhe klasikëve etj. etj«.

Kjo vërejtje është themelore, në qoftë se duhet dhënë një gjykim historik për kulturën e sotme italiane: e kaluara në të nuk rron në të tashmen, nuk është element thelbësor i së tashmes, me fjalë të tjera, në historinë e kulturës kombëtare nuk ka vijueshmëri dhe unitet. Pohimi i një vijueshmërie dhe i një uniteti është vetëm një pohim retorik ose ka thjesht vlerën e një propagande për të mbushur mendjen, s'është veçse një akt praktik, që synon të krijojë në mënyrë artificiale atë që nuk ekziston, që nuk është një realitet në veprim. (Njëfarë vi-

⁶³ »Ojeti merr shkas nga Letra e hapur e Umberto Frakies, drejtuar hirësisë së tij Xhoakino Volpes, botuar në »Italia letteraria« të 29 qershorit 1930 dhe që i referohet fjalimit të Volpes, mbajtur në seancën e Akademisë, në të cilën u shpërndanë disa çmime. Volpja kishte thënë, ndër të tjera: »Nuk po shikojmë të lindin vepra të mëdha në pikturë, vepra të mëdha historike, romane të mëdha. Por ai që shikon me kujdes, vë re në letërsinë e sotme disa forca të fshehura, që synojnë të ngrihen lart, disa realizime të mira e premtuese«. (Shën. i autorit.)

Volpja ishte historian i lidhur fort me fashizmin.

⁶⁴ Albert Tibode (1874—1936) kritik dhe eseist francez.

⁶⁵ E njerëzve të ndershëm (frëngj.).

jueshmërie dhe uniteti u duk sikur ekzistonte që nga Risorxhimentoja deri te Karduçi dhe te Paskoli, për të cilët ishte i mundur një kthim prapa deri te letërsia latine; ata u prishën me D'Anuncion dhe me ata që erdhën pas tij). E kaluara, duke përfshirë këtu edhe letërsinë, nuk është një element i jetës, por vetëm një element kulture libresco e shkollareske; kjo pastaj do të thotë se ndjenja kombëtare është e re a mbase duhet thënë që ajo është vetëm në formim e sipër, duke ripohuar kështu se në Itali letërsia nuk ka qenë kurrë një dukuri kombëtare, porse ka pasur kurdoherë një karakter »koz-mopolit«.

Nga letra e hapur e Umberto Frakies, drejtuar hirësisë së tij Xh. Volpes, mund të nxirren edhe disa fragmente të tjera tipike: »Do të mjaftonte vetëm pak më shumë guxim vetëmohimi(!), besim për ta kthyer lavdatën me gjysmë goje që Ju i bëtë letërsisë së sotme, në një lëvdatë të hapur e të qartë, për të thënë se leterësia e sotme italiane ka jo vetëm forca të fshehta, por edhe të zbuluara, të dukshme (!), të cilat presin (!) vetëm që të vihen re (!) e të njihen si të tilla nga të gjithë ata që i injorojnë, etj., etj«. Volpja i kishte parafrazuar disi »seriozisht« ato vargjet lozonjare të Xhustit: »Heronj, heronj, ç'po bëni ju? Po shtrydhim trutë për atë që vjen pas«, dhe Frakia qahet me hidhërim që këto shtrydhje trush nuk janë çmuar si të tilla.

Frakia u është kanosur shumë herë botuesve, që shtypin tepër përkthime, me masa ligjore korporativiste, të cilat do të mbrojnë shkrimtarët italianë (duhet përmendur urdhëresa e zëvendësministrit të Punëve të Brendshme on. Bjanki, që pastaj »u interpretua« dhe në fakt u anulua, dhe që lidhej me një fushatë në shtyp të Frakies). Arsyetimi i Frakies që cituam më sipër: çdo shekull çdo pjesë shekulli ka letërsinë e vet, dhe nuk mjaftohet vetëm me kaq, por edhe e ngre lart atë, aq sa në historitë e letërsisë është dashur t'u jepej vendi i merituar shumë veprave tepër të lëvduara dhe që sot pranohet se nuk vlejnë asgjë. Në përgjithësi, kjo është e drejtë, por që këndej duhet të nxirret si përfundim se periudha e sotme letrare nuk di ta shpjegojë kohën e vet, është e shkëputur nga jeta kombëtare reale, kështu që edhe pa »arsye praktike« ngrihen në qiell disa vepra, të cilat më vonë mund të pranohet se s'kanë pasur asnjë vlerë artistike, sepse »prakticiteti« i tyre tashmë është kapërcyer. Por a është e vërtetë që nuk ka libra të lexohen shumë? Ka, por janë libra të huaj e do të kishte edhe më tepër sikur të përktheheshin, si bie fjala: librat e Remarkut etj. Në të vërtetë, koha e sotme nuk ka një letërsi që t'u përshtatet nevojave të saj më të thella dhe më elementare, sepse letërsia ekzistuese, me përjashtime

të rralla, nuk është e lidhur me jetën popullore kombëtare, por me disa grupe të vogla që janë për jetën kombëtare si miza të mërzitshme.

Frakia qahet nga kritika, e cila merr si pikënisje vetëm kryeveprat e mëdha dhe është stërholluar në përsosjen e teorive estetike etj. Por, sikur librat të shqyrtoheshin nga pikëpamja e historisë së kulturës, ai do të qahet përsëri, bile ca më tepër, sepse përmbajtja ideologjike dhe kulturore e letërsisë së stome është pothuajse zero dhe, për më tepër, kontradiktore e mjaft jezuite.

Nuk është gjithashtu e vërtetë (siç shkruan Ojeti në letrën që i dërgon Frakies), se në Itali nuk ekziston »një kritikë e publikut«, ajo ekziston, por sipas një mënyre të veçantë, sepse publiku lexon shumë dhe kështu zgjedh ndërmjet veprave që ka në dispozicion. Pse ky publik parapëlqen akoma Aleksandër Dymain dhe Karolina Invernicion⁶⁶ dhe sulet me etje mbi romanet e verdha? Nga ana tjetër, kjo kritikë e publikut italian ka një organizim të vetin, që përfaqësohet nga botuesit, nga drejtorët e gazetave dhe të periodikëve popullorë; shfaqet në repertorët e trupave teatrale etj., etj. Dhe nuk është fjala këtu për ksenomani qind për qind, sepse në muzikë po ai publik do Verdin, Puçinin, Maskanjin, të cilët, siç del qartë, nuk kanë shokët përkatës në letërsi. Jo vetëm kaq, por jashtë shtetit publiku pëlqen shpesh Verdin, Puçinin, Maksanjin edhe më tepër nga muzikantët e vet kombëtarë dhe të kohës.

Ky fakt është prova më e qartë se në Itali ekziston një farë hendeku ndërmjet publikut dhe shkrimtarëve dhe nëse publiku kërkon »letërsinë e tij« jashtë kufijve të vendit, e kërkon sepse e ndien atë më fort »të veten«, sesa letërsinë e ashtuquajtur kombëtare. Në këtë fakt qëndron një problem i qenësishëm i jetës kombëtare. Nëse është e vërtetë që çdo shekull a pjesë shekulli ka letërsinë e vet, nuk është gjithmonë e vërtetë se kjo letërsi prodhohet në vetë bashkësinë kombëtare. Çdo popull ka letërsinë e vet, por ajo mund t'i vijë nga një popull tjetër, me fjalë të tjera, populli që thamë mund t'i jetë nënshtruar hegjemonisë intelektuale e morale të popujve të tjerë. Shpeshherë ky është paradoksi më i dukshëm për shumë prirje monopoliste me karakter nacionalist dhe shtypës; sepse, ndërsa thurin plane madhështore hegjemonie, nuk vënë re se janë bërë vetë objekt hegjemonish të huaja, ashtu sikurse, ndërkohë që bëjnë plane imperialiste, në realitet janë bërë objekt i imperializmeve të tjerë. Nga ana tjetër, mbase qendra politike udhëheqëse e kupton fare mirë gjendjen, se letrarët, në këtë rast, nuk e ndihmojnë qendrën udhëheqëse politike

⁶⁶ K. Invernicio (1858—1916), autore romanesh shtojcë.

në këto përpjekje, dhe kokat e tyre boshe jepen me hov të madh pas lëvdatave nacionaliste, për të mos ndier kështu peshën e hegjemonisë nga e cila varen dhe shtypen.

Ajo që është »interesante« në art

Duhet të përkthehet mirë se çfarë duhet të kuptohet me fjalën »interesante« në artin në përgjithësi dhe në letërsinë tregimtare dhe në teatrin në veçanti.

Elementi »interessant« ndryshon sipas individëve ose grupeve shoqërore, ose masës në përgjithësi: është, pra, një element i kulturës e jo i artit etj. Por mos është për këtë arsye një fakt krejt i huaj e i shpëputur nga arti? Nga ana tjetër, arti vetë ngjall interes, është interesant në vetvete, meqenëse përmbush një kërkesë të jetës. Më tej: përveç këtij tipari më intim të artit, të qenit, me fjalë të tjera, interesant në vetvete, çfarë elementesh të tjera »interesante« mund të paraqesë një vepër anti, p.sh., një roman, një poemë ose një dramë? Teorikisht një numër të pafund. Por ato që »ngjallin interes nuk janë të pafund. janë pikërisht vetëm elemente që mendohet se ndikojnë më drejtpërsëdrejti në »suksesin« e atypëratyshëm ose të mëvonshëm (në një periudhë të dytë) të romanit, të poemës, të dramës. Një gramatikan mund të interesohet për një dramë të Pirandelos, sepse do të dijë sa elemente leksikore, morfologjike e sintaktike të dialektit sicilian Pirandeloja fut ose mund futë në gjuhën letrare italiane: ja një element »interessant«, që nuk ndikon shumë në përhapjen e dramës në fjalë. »Metrika barbare«⁶⁷ e Karduçit ishte një element interesant për një rreth më të gjerë, për korporatën e letrave profesionale dhe për ata që synonin të bëheshin të tillë; qe, pra, një element »suksesi« të atypëratyshëm mjaft të madh, që ndikoi në përhapjen e disa mijëra kopjeve me vargjet e shkruara në metra barbarë. Këto elemente »interesante« ndryshohen sipas kohëve, klimave kulturore dhe sipas reagimeve personale.

Elementi më i qëndrueshëm, përse i përket »interesi«, është sigurisht interesi »moral« pozitiv dhe negativ, me fjalë të tjera, për pajtim ose për kontradiktë: »i qëndrueshëm« në njëfarë kuptimi, d.m.th. në kuptimin e »kategorisë morale« e jo të përmbajtjes konkrete morale. Lidhur ngushtë me këtë është elementi »teknik« në njëfarë kuptimi: i veçantë, d.m.th. »teknik« si një më-

⁶⁷ Metrikë, që synonte të jepte në italisht kumbimin dhe masën e metrikës antike dhe që do t'u kishte tingëlluar e huaj, »barbare« të vjetërve, sepse nuk bazohej në gjatësinë e zanoreve, sikurse metrika antike.

nyrë për ta bërë të kuptueshme në një mënyrë sa më të atypëratyshme dhe më dramatike përmbajtjen morale, konfliktin moral të romanit, të poemës, të dramës; kështu kemi në dramën përmbysjet«, në roman »intrigën« kryesore etj. Të gjitha këto elemente nuk janë domosdoshmërisht artistike, por as nuk janë domosdoshmërisht joartistike. Nga pikëpamja e artit, ato janë në njëfarë mënyrë »asnjanëse«, me fjalë të tjera, »jashtë artit«: janë të dhëna të historisë së kaluarës, dhe pikërisht nga kjo pikëpamje duhen vlerësuar.

Që ndodh pikërisht kështu, që është pikërisht kështu, kjo provohet nga e ashtuquajtura letërsi komerciale, tregtare, e cila është një degë e letërsisë popullore — kombëtare: karakteri »tregtar« përcaktohet nga fakti që elementi »interesant« nuk është »naiv«, »spontan«, i shkrirë në mënyrë intime me konceptimin artistik, por i kërkuar, nga jashtë, mekanikisht, i dozuar në mënyrë industriale, si një element i sigurt »suksesi« të atypëratyshëm. Kjo do të thotë në çdo rast se edhe letërsia tregtare nuk duhet të mos përfillet në historinë e kulturës; përkundrazi ajo ka një vlerë shumë të madhe pikërisht nga kjo pikëpamje, sepse seksesi i një libri të letërsisë tregtare tregon (dhe shpeshherë është i vetmi tregues që ekziston) se cila është »filizofia e epokës«, me fjalë të tjera, se ç'tërësi ndjenjash dhe botëkuptimesh mbizotëron në turmën »e heshtur«. Kjo letërsi është një »drogë« popullore, është një »opium«. . .

Nga kjo pikëpamje mund të bëhej një analizë e »Kontit të Montekristos« të Aleksandër Dymait, që është ndoshta më »droguesi« nga të gjithë romanet popullore: cili është ai njeri i popullit që nuk beson se i është bërë një padrejtësi nga njerëzit e fuqishëm dhe nuk fantazon për »ndëshkimin« që duhet t'u japë atyre? Edmond Dantesi i jep atij modelin, »e deh« me ekzaltim, i zë vendin besimit në një drejtësi qiellore, në të cilën ai nuk beson më »sistematikisht«.

Të shihet lidhur me këtë artikulli *Mbi interesin i Karlo Linatit*⁶⁸, në »Librat e ditës« të shkurtit të vitit 1929. Linati bën pyetjen, se ç'shtë ai *quid*,⁶⁹ që i bën librat interesantë, dhe si përfundim nuk gjen asnjë përgjigje. Dhe është e vërtetë që një përgjigje e saktë nuk mund të gjendet, të paktën ashtu si e kupton këtë Linati, i cili do të donte ta gjente *quidin* për të qenë në gjendje a për t'i vënë të tjerë në gjendje që të shkruanin libra interesantë. Linati thotë se problemi është bërë këto kohët e fundit »urgjent« dhe kjo është e vërtetë, si kundër edhe është e natyrshme që të jetë kështu. Ka

⁶⁸ Karlo Linati (1874—1946), tregimtar dhe eseist.

⁶⁹ Diçka, gjë lat.).

pasur njëfarë zgjimi të ndjenjave nacionaliste, prandaj është e shpjegueshme që të shtrohet problemi përse librat italianë nuk lexohen, përse ata mbahen si» të mërzhit-shëm« e, përkundrazi, quhen »interesantë« librat e huaj etj.

Zgjimi nationalist le të kuptohet se letërsia italiane nuk është »kombëtare«, në kuptimin që ajo nuk është popullore, dhe se populli pëson hegjemoninë e huaj. Kjo ka sjellë tërë ato programe, polemika e përkrahje, që, megjithatë, nuk japin asgjë. Do të ishte e nevojshme, përkundrazi, një kritikë e pamëshirshme e traditës dhe një përtërirje kulturoro — morale, nga e cila do të lindte një letërsi e re.

Por kjo pikërisht nuk mund të ndodhë për shkak të kontradiktës: zgjimi nationalist ka marrë kuptimin e një ekzaltimi të së kaluarës. Marineti është bërë akademik dhe lufton kundër traditës së makaronave⁷⁰.

Ndjenja »aktive« kombëtare e shkrimtarëve

Një fragment nga Një letër Piero Parinit për shkrimtarët sedentare e Ugo Ojetit (në »Pagazin« e shtatorit të vitit 1930): »Si është e mundur që ne italianët, që kemi dhënë kontributin e punës sonë në të katër anët e botës, dhe jo vetëm të punës së krahut, dhe që, nga Melbourne e deri në Rio-de-Zhaneiro, nga San-Franciskoja deri në Marsejë, nga Lima deri në Tunizi, kemi një rrjetë të dendur kolonish tona, të jemi të vetmit që nuk kemi romane, në të cilat të paraqiten zakonet dhe ndërgjegjja jonë në kontrast me ndërgjegjen dhe zakonet e atyre të huajve, midis të cilëve na ka qëlluar të jetojmë, të luftojmë, të vuajmë dhe herë-herë të fitojmë? Në çdo vend të botës gjen italianë me pozitë të lartë a të ulët, punëtorë krahui ose bankierë, minatorë ose mjekë, kamerierë ose inxhinierë, muratorë ose tregtarë. Letërsia jonë tepër letrare i injoron ata, bile i ka injoruar gjithmonë. Në qoftë se nuk mund të ketë një roman ose një dramë pa një konflikt gjithnjë në zhvillim mes njerëzish, a ka konflikt më të thellë dhe më konkret se ky ndërmjet dy racave, nga të cilat ajo më e vjetra, me fjalë të tjera, ajo më e pasura me zakone dhe me rite prej kohësh që s'mbahen mend është çatdhesuar dhe është shtrënguar të rrojë pa ndonjë mbështetje tjetër përveç energjiive dhe qëndrueshmërisë së vet?«

Shumë vërejtje dhe shumë shtojca mund të bëhen. Në Itali ka ekzistuar gjithmonë një sasi shumë e madhe

⁷⁰ Aludohet për një polemikë që u ndez më 1930 midis Bontempelit dhe Marinetit pro e kundër makaronave.

botimesh për mërgimin si një dukuri ekonomiko-shoqërore. Kësaj nuk i përgjigjet një letërsi artistike, porse çdo mërgimtar përmban në vetvete një dramë ende pa u nisur nga Italia. Fakti që letrarët nuk merren me mërgimtarët duhet të na habitë më pak fakti tjetër se ata nuk merren me ta përpara se të mërgojnë, nuk merren me kushtet që i detyrojnë të mërgojnë etj., nuk merren, me fjalë të tjera, me lotët dhe me gjakun që ka nxjerrë në pah në Itali, akoma më parë se jashtë shtetit, mërgimi në masë. Nga ana tjetër, duhet thënë që, nëse është e paktë (dhe, për më tepër, retorike) letërsia për italianët në dhe të huaj, e paktë është edhe letërsia për vendet e huaja. Që të ishte e mundur, siç shkruan Ojeti, të paraqitej kontrasti ndërmjet italianëve të emigruar dhe popullatave të vendeve të imigrimit, do të duhej të njiheshin në të njëjtën kohë edhe këto vende, edhe. . . vetë italianët.

Letrarë të kulluar

Populli (ajme), publiku (ajmë). Politikanët aventurierë pyesin me çehren e një njeriu që i di punët me rrënjë: »Populli! Po ç'është ky populli? Po kush e njeh atë? Po kush e ka përcaktuar atë ndonjëherë?«, dhe ndërkaq s'bëjnë gjë tjetër veçse shpikin lloj-lloj trukesh për të siguruar shumicën e votave (sa e sa komunikata kemi pasur në Itali, nga vitet 24 gjer në 29, për të lajmëruar ndryshimet, që do të bëheshin në ligjet elektorale? Sa e sa projekt-ligje të reja elektorale, të paraqitura e të tërhequra prapë? Do të ishte interesante të përpilonim edhe vetëm listën e tyre). Të njëjtën gjë thonë edhe letrarët e kulluar: »Një e keqe që kanë sjellë idetë romantike është se ato e ngrënë publikun në rangun e gjyqtarit. Kush është publiku? Kush është ky? Kjo kokë e madhe e gjithëdijshme, kjo shije e hollë, kjo ndershmëri absolute, kjo perlë, ku është vallë?« (Xh. Ungareti, »Il resto del Karlino«, 23 tetor 1929). Por ndërkaq ata kërkojnë të vendoset një proteksion kundër përkthimeve nga gjuhët e huaja dhe, kur shesin një mijë kopje të një libri, u bien kambanave të fshatit të tyre.

(Por »populli« ka shërbyer si titull për shumë gazeta të rëndësishme, pikërisht për ato që sot pyesin »çfarë është ky popull?« Pikërisht për ato gazeta që mbajnë titullin »Popull«).

Tipa të ndryshëm të romanit popullor

Ekziston njëfarë larmie tipash në romanin popullor dhe duhet shënuar që, edhe pse të gjithë këta tipa

gëzojnë në të njëjtën kohë njëfarë përhapjeje, njëfarë suksesi, prapë njëri prej tyre mbizotëron në një masë të madhe mbi të tjerët. Nga ky mbizotërim mund të vërehet një ndryshim i shijeve themelore, ashtu sikundër nga njëkohëshmëria e suksesit të tipave të ndryshëm mund të provohet se ekzistojnë në popull shtresa të ndryshme kulturore »tërësi ndjenjash« të ndryshme, që mbizotërojnë në këtë ose në atë shtresë, »modele« të ndryshme »heronjsh« popullorë. Të përpilosh një listë të këtyre tipave dhe të përcaktosh historikisht suksesin e tyre relativisht më të madh a më të vogël, kjo ka rëndësi lidhur me qëllimet që i ka vënë vetes ky studim: 1) tipi Viktor Hygo, Ëzhen Sy («Të mjerët», »Misteret e Parisit«), me një karakter të spikatur ideologjiko-politik, me një pajisje demokratike, që lidhet me ideologjitë e vitit 1848; 2) tipi sentimental jopolitik në kuptimin e ngushtë të fjalës, në të cilin gjen shprehje ajo që mund të përcaktohet si »demokraci sentimentale« (Rishburg, Dëkursel etj); 3) tipi që hiqet se paraqet një intrigë të kulluar, por që ka një përmbajtje ideologjike konservatoro — reaksionare (Montepen); 4) romani historik i A. Dymait dhe i Ponson dy Terrait, që, përveç karakterit historik, ka edhe një karakter ideologjiko-politik, porse më pak të spikatur; sidoqoftë, Ponson dy Terrai është konservator reaksionar, dhe ngritja në qiell e aristokratëve dhe e shërbëtorëve të tyre besnikë ka një karakter fort të ndryshëm nga veprat historike të Aleksandër Dymait, i cili prapë nuk ka një pajisje demokratiko-politike të spikatur, por është më tepër i përshkruar nga ndjenja demokratike të përgjithshme e »pasive« dhe shpeshherë i afrohet tipit »sentimental«; 5) romani policor në aspektin e tij të dyfishtë (Lëkok, Rokambole, Sherlok Holms, Arsen Lupen; 6) romani ngjethës (fantazma, kështjella të mistershme etj., etj.): Ana Radklif; 7) romani shkencor i aventurave, gjeografik, që mund të jetë tendencioz ose thjesht me intrigë (Zh. Vern, Busënar).

Secili nga këta tipa ka pastaj aspekte të ndryshme kombëtare. Mund të vërehet se si në prodhimin tërësor të çdo vendi përfshihet në mënyrë të tërthortë një ndjenjë kombëtare jo e shprehur në mënyrë retorike, por e futur me shkathtësi në tregim. Te Verni dhe te francezët ndjenjat antiangleze, që lidhen me humbjet e kolonive dhe me mllëfin për disfatat në det, janë shumë të gjalla: në romanin gjeografik të aventurave, francezët nuk ndeshen me gjermanët, por me anglezët. Ndjenjat antiangleze janë të gjalla edhe në romanin historik e, bile, edhe në atë sentimental (p.sh. Zhorzh Sandi; reagi-mi ndaj Luftës Njëqindvjeçare dhe vrasjes së Zhanë D'Arkës, si edhe fundit të Napoleonit).

Në Itali asnjë nga këta tipa nuk ka pasur shkrimtarë (të shumtë) me njëfarë rëndësie (jo rëndësi letrare, por vlerë »komerciale«, shpikjeje, ndërtimi mendjehollë intrigash, të stisur vërtet, por të përpunuar me njëfarë pjekurie). As romani policor, që ka pasur një sukses kaq të madh ndërkombëtar (dhe financiar për autorët e për botuesit), nuk ka pasur shkrimtarë në Itali; e megjithatë, shumë romane, sidomos me karakter historik, kanë marrë për subjekt Italinë dhe ngjarjet historike të qyteteve, të krahinave, të institucioneve, të njerëzve të saj. Kështu, historia e Venecies me organizmin e saj politik, gjyqësor, policor u ka dhënë dhe vazhdon t'u japë lëndë të bollshme romancierëve popullorë të të gjitha vendeve, me përjashtim të Italisë. Njëfarë suksesi ka pasur në Itali letërsia popullore për jetën e cubave, por veprat e saj kanë një vlerë shumë të ulët.

Tipi i fundit dhe më i ri i librit popullor është jeta e letrarizuar, që shpreh, sidoqoftë, një përpjekje të pavetëdijshme, për të kënaqur kërkesat kulturore të disa shtresave popullore më të zhvilluara nga ana kulturore, të cilat nuk kënaqen me historitë e tipit të Dymait. Edhe kjo letërsi nuk ka në Itali shumë përfaqësues (Maxukeli, Çezare Xhardini etj.). Shkrimtarët italianë jo vetëm nuk mund të krahasohen, për nga numri, pjelloria dhe dhuntitë e kënaqësisë artistike, me francezët, me gjermanët, me anglezët, por, çfarë është akoma edhe më kuptimplote, ata i zgjedhin subjektet e tyre jashtë Italisë (Maxukeli dhe Xhardini në Francë, Eukardio Momilianoja në Angli) për t'iu përshtatur shijes popullore italiane, e cila është formuar pas romaneve historike, sidomos franceze. Një letrar italian nuk do të shkruante kurrë një jetëshkrim të letrarizuar të Mazanielos, të Mikele di Landos, të Kola di Rienços,⁷¹ pa e ndier për detyrë që ta mbushte atë plot e përplot me »justifikime« të mërzitshme retorike, që njerëzit të mos kujtojnë... të mos mendojnë... etj. Është e vërtetë se suksesi i jetëve të letrarizuara, i ka shtyrë shumë botues që të nisin botimin e një sërë kolanash jetëshkrimore, por është fjala këtu për libra që qëndrojnë ndaj jetës së letrarizuar, ashtu sikundër »Murgesha e Monxës« qëndron ndaj »Kontit të Montekristos«; është fjala për të njëjtën skemë jetëshkrimore, shpeshherë të saktë nga pikëpamja filologjike, që mund të gjejë, të shumtën, ndonja një mijë lexues, por nuk mund të bëhet popullore.

⁷¹ Protagoniste kryengritjesh popullore; Mazanieloja në Napoli më 1647 kundër, spanjollëve, Mikele di Landoja, në Firencë me kryengritjen e Çiompëve më 1378, Kola di Riencoja në Romë më 1347 dhe 1354.

Është për tu shënuar se disa nga tipat e romanit popullor që përmendëm më sipër gjejnë jehonë në teatër, dhe sot në kinema. Në teatër suksesi i madh i Dario Nikodemit i detyrohet sigurisht faktit që ai ka ditur të dramatizojë subjekte e motive që janë lidhur së tepërmi me ideologjinë popullore; kështu, bie fjala, te »Copa e Mbetur«, te »Pupla«, te »Fluturimi«, etj. Edhe te Xhoakino Forcanoja ekziston diçka e tillë, por pas modelit të Ponson dy Terrait, me prirje konservatore. Vepra teatrale që ka pasur në Itali suksesin më të madh popullor është »Vdekja civile« e Xhakometit me karakter italian: ajo nuk pati imitues me vlerë (gjithnjë me kuptimin joletrar të fjalës). Në sferën e teatrit mund të vihet re se si një varg i tërë dramaturgësh me vlerë të madhe letrare mund t'i pëlqejnë së tepërmi edhe publikut popullor: »Shtëpia e kukullës« e Ibsenit pëlqehet shumë nga populli i qytetit, meqenëse ndjenjat e paraqitura në të dhe qëndrimi moral i autorit gjejnë një jehonë të thellë në psikologjinë popullore. E çfarë do të jetë tjetër i ashtuquajtur *teatër i ideve*, veçse kjo: paraqitja e pasioneve në lidhjen e tyre me zakonet, dhe me zgjidhje dramatike, që të paraqesin një pastrim shpirtëror »progresiv«, që të paraqesin dramën e pjesës më të përparuar intelektualisht dhe moralisht të një shoqërie e që të shprehin zhvillimin historik që ndodh brenda vetë zakoneve ekzistuese? Por këto pasione dhe kjo dramë duhet të paraqiten e jo të shtjellohen si një tezë, si një fjalim propagandistik, me fjalë të tjera, autori duhet të jetojë në botën reale, me të gjitha kërkesat e saj kontradiktore, dhe jo të shprehë ndjenja të marra vetëm nga librat.

»Heronjtë« e letërsisë popullore

Një nga qëndrimet me karakteristike të publikut popullor ndaj letërsisë është ky: nuk ka rëndësi emri dhe personaliteti i autorit, por personi i protagonistit. Heronjtë e letërsisë popullore, kur kanë hyrë në sferën e jetës intelektuale popullore, shkëputen nga prejardhja e tyre »letrare« dhe fitojnë vlerën e një personazhi historik. Tërë jeta e tyre, nga lindja e gjer në vdekje, ngjall interes, dhe kështu shpjegohet suksesi i »vazhdimëve«, edhe nëse ata paraqiten artificiale; me fjalë të tjera, mund të ndodhë që krijuesi i parë i tipit në vepërën e tij e bën të vdes heroin, ndërsa »vazhduesi« e bën të rrojë sërish, duke i dhënë kështu një kënaqësi të madhe publikut, i cili apasionohet përsëri dhe e ripërtrinë figurën, duke e zgjatur atë me materialin e ri që i është paraqitur. Nuk është fjala për një »personazh

historik» në kuptimin e ngushtë të kësaj shprehjeje, ndonëse ndodh gjithashtu edhe një gjë e tillë: që disa lexues popullorë nuk janë në gjendje të bëjnë një dallim ndërmjet botës efektive të historisë së kaluar dhe botës fantastike dhe diskutojnë për personazhet e romaneve ashtu siç do të bënin për ata që kanë jetuar, por në një mënyrë të figurshme, për të kuptuar që bota fantastike fiton në jetën intelektuale popullore një konkretësi përrallore të veçantë. Kështu ndodh p.sh., që hasen përzierje ndërmjet romanesh të ndryshme, sepse personazhet i ngjajnë njëri-tjetrit: treguesi popullor bashkon në një hero të vetëm aventurat e heronjve të ndryshëm dhe është i bindur që kështu duhet vepruar për të qenë »inteligjent«.

Për romanin policor

Romani policor ka lindur në periferi të letërsisë për »ngjarjet e jashtëzakonshme«. Me këtë letërsi lidhet, nga ana tjetër, edhe romani i tipit të »Kontit të Montekristos«; a nuk është fjala edhe këtu për »ngjarje të jashtëzakonshme« të letrarizuara, të ngjyrosura me ideologjinë popullore përmbi ushtrimin e drejtësisë, veçanërisht në rastin, kur me të gërshetohet pasioni politik? Rodeni në »Çifutin endacak« a nuk është tipi i organizatorit të »intrigave të kobshme«, që nuk ndalet përpara asnjë krimi e vrasjeje, dhe, nga ana tjetër, principi Rodolf⁷² a nuk është, përkundrazi, »miku i popullit«, që bën të dështojnë të tjera intriga e krime? Kalimi nga një tip i tillë romani në ata kryekëput aventurash shënohet nga një proces skematizimi të intrigës së kulluar, e spastruar kjo nga çdo element ideologjie demokratike dhe mikroborgjeze: nuk ka më luftë ndërmjet popullit të mirë, të thjeshtë e bujar dhe fuqive të errëta të tiranisë (jezuitët, policia e fshehtë, që vepron në emër të shtetit ose sipas ambicieve e princërve të veçantë etj.), por vetëm luftë ndërmjet kriminelëve profesionistë ose të specializuar dhe forcave të rendit ligjor, private ose publike, në bazë të ligjit të shkruar.

Seria e »ngjarjeve të jashtëzakonshme«, në koleksionin e famshëm francez, gjeti pasqyrim edhe në vendet e tjera; u përkthye në italisht të paktën pjesërisht koleksioni francez, lidhur me gjyqet me famë evropiane, si ai i Fualdesit për vrasjen e korrierit të Lionës etj.

Veprimtaria »gjyqësore« ka ngjallur e vazhdon të ngjallë interes, qëndrimi i publikut ndaj aparatit të drejtësisë (gjithmonë i diskredituar, gjë kjo që shkon në fa-

⁷² Te »Misteret e Parisit« të È. Sysë.

vor të policit privat e diletant), si edhe ndaj keqbërësit ka ndërruar shpesh ose, të paktën ka marrë nuanca të ndryshme. Keqbërësi i madh është paraqitur shpeshherë përmbi aparatin gjyqësor, madje si përfaqësues i drejtësisë »së vërtetë«: ndikimi i romantizimit, »Cubat« e Shilerit: tregimet e Hofmanit⁷³, Ana Radklif, Votrëni i Balzakut.

Tipi i Zhaverit në »Të mjerët« është interesant nga pikëpamja e psikologjisë popullore: Zhaveri ka gabuar nga pikëpamja e »drejtësisë së vërtetë«, por Hygoi na e paraqet atë në mënyrë simpatike, si »njeri me karakter«, besnik ndaj detyrës »abstrakte«, etj.; nga Zhaveri ka lindur ndoshta një traditë, sipas së cilës edhe polici mund të jetë »i respektueshëm«. Gaborioi⁷⁴ vazhdon riabilitimin e policit me »zotin Lëkok«, i cili i hap rrugën Sherlok Holmsit. Nuk është e vërtetë që anglezët në romanin »gjyqësor« paraqesin »mbrojtjen e ligjit«, ndërsa francezët paraqesin ngritjen në qiell të keqbërësit. Është fjala këtu vetëm për një kalim »kulturor«, që i detyrohet faktit që kjo letërsi përhapet edhe në shtresa të shkolluara të popullsisë. Le të kujtojmë se Syja, që lexohet së tepërmi nga demokratët e klasave të mesme, ka shpikur një sistem të tërë shtypjeje të kriminalitetit profesionist.

Në këtë letërsi policore kanë ekzistuar gjithmonë dy rryma; njëra, mekanike, e intrigës, tjetra, artistike: Cestertoni është sot përfaqësuesi më i madh i aspektit »artistik«, ashtu siç që një kohë Poe; Balzaku me Votrënin merret me keqbërësit, por nuk është »teknikisht« një shkrimtar romanesh policore.

Mund të shihet lidhur me këtë libri i Anri Zhagoit, »Vidok«, botimi Berzhe — Levrol, Paris, 1930. Vidoku i dha nisëm Votrënit të Balzakut dhe Aleksandër Dymait (e hasim pak edhe te Zhan Valzhani i Hygoit e sidomos te Rokamboli). Vidoku u dënua me tetë vjet burg si fabrikues monedhash false për një pakujdesi të tijën; njëzet arratisje nga burgu etj., etj. Në vitin 1812 hyri në policinë e Napoleonit dhe komandoi 15 vjet me radhë një skuadër agjentësh, që u krijua posaçërisht për të; u bë i famshëm për arrestimet e tij të bujshme. Si u shkakua nga Lui Filipi, krijoi një zyrë private detektivësh, por pa ndonjë sukses të madh; ai ishte i zoti të punonte vetëm në radhët e policisë shtetërore. Vdiq në vitin 1857. Ka lënë *Kujtimet* e tij, që nuk janë shkruar vetëm nga ai e në të cilat ka shumë gjëra të fryra dhe mburrje.

⁷³ E. T. Hofman (1776—1822), Shkrimtar romantik reaksionar gjerman.

⁷⁴ E. Gaborio (1832—1873), tregimtar francez.

Mund të shihet artikulli i Aldo Soranit, *Konan Dojli dhe sukcesi i romanit policor në »Pegazin«* e gushtit të vitit 1930: shumë me rëndësi për analizën që i bëhet kësaj lloj letërsie dhe për specifikimet e ndryshme që ka pasur gjer tani. Kur flet për Çestertonin dhe për serinë e novelave të atë Braunit, Sorani nuk merre parasysh dy elemente kulturore, që, përkundrazi, duket se janë thelbësorë; a) nuk cek aspak atmosferën qesharake, që shfaqet sidomos në vëllimin *Pa fajësia e atë Braunit* dhe që është, përkundrazi, një element artistik, i cili e ngre novelën policore të Çestertonit në ato raste kur shprehja ka dalë, ndonëse jo gjithmonë, e përsosur; b) nuk thotë asgjë për faktin se novelat e atë Braunit janë »apologji« të katolicizmit dhe të klerit të Romës, që është edukuar të njohë të gjitha skutat e shpirtit njerëzor nëpërmjet rrëfimit dhe nëpërmjet funksionit si udhëheqës shpirtëror dhe si ndërmjetës midis njeriut e hyjnisë, kundër »scientizmit«⁷⁵ dhe psikologjisë pozitiviste të protestantit Konan Dojl. Sorani në artikullin e vet na flet për orvatjet e ndryshme, sidomos anglosaksone, dhe më të rëndësishme nga pikëpamja letrare, për ta përsosur teknikisht romanin policor. Arketipi⁷⁶ është Sherlock Holmsi, me dy karakteristikat e tij themelore; si shkencëtar dhe si psikolog; bëhen përpjekje për të përsosur njërën ose tjetrën nga këto dy karakteristika ose që të dyja së bashku. Çestertoni ka ngulur këmbë pikërisht në elementin psikologjik, në lojën e gjykimeve induktive dhe deduktive me figurën e atë Braunit, por duket se e ka tepëruar përsëri në prirjen e vet me tipin e poetit — polic Gabriel Gale.

Sorani skicon një kuadër të suksesit të pazakontë të romanit policor në të gjitha shtresat e shoqërisë dhe përpiqet të përcaktojë zanafillën e tij psikologjike: ky roman, qenka, sipas tij, një shprehje e revoltës kundër mekanicitetit dhe standardizimit të jetës moderne, një mënyrë për t'u arratisur nga monotonia e përditshme. Por një shpjegim i tillë mund të jepet për të gjitha format e letërsisë, qofshin këto populllore e artistike: prej poemës kalorësiake (Don Kishoti a nuk përpiqet të arratiset, edhe ai, bile praktikisht, nga monotonia dhe nga standartizimi i jetës së përditshme të një fshati spanjoll?), deri te romani shtojcë i llojeve të ndryshme. Atëherë pra, tërë letërsia dhe tërë poezia nuk qenkësh tjetër veçse një drogë kundër banalitetit të përditshëm? Sidoqoftë, artikulli i Soranit është i domosdoshëm për një studim të ardhshëm më organik rreth këtij lloji të letërsisë popullore.

⁷⁵ Scientizmi është një variant i pozitivizmit.

⁷⁶ Kryemodeli, shembulli i parë e i mirëfilltë.

Problemi: përse është përhapur letërsia policore? është një aspekt i veçantë i një problemi më të përgjithshëm: përse është përhapur letërsia joartistike? Pa dyshim për arsye praktike e kulturore (politike e morale), dhe kjo përgjigje e përgjithshme është më e sakta nga të gjitha brenda caqeve të saj të përafërta. Por a nuk është e vërtetë që edhe letërsia artistike përhapet gjithashtu për arsye praktike ose politike e morale dhe vetëm në plan të dytë për arsye të shijes artistike, të kërkimit dhe të shijimit të së bukurës? Në realitet librat lexohen për motive praktike (dhe duhet parë përse disa motive përgjithësohen më shumë nga të tjerat) dhe rilexohen për arsye artistike. Emocioni estetik nuk lind pothuajse kurrë me leximin e parë. Kjo vihet re dhe më tepër në teatër, ku emocioni estetik përbën një »përqindje« fare të vogël të interesit të spektatorit; sepse në skenë ndërhyjnë elemente të tjera, shumë prej të cilave nuk i përkasin fare sferës intelektuale. Në raste të tjera emocioni estetik në teatër nuk lind nga vepra letrare, por nga interpretimi i aktorëve dhe i regjisorit: por në këto raste duhet që teksti letrar i dramës, që i jep shkas interpretimit, të mos jetë »i vështirë« dhe i kërkuar psikologjisht, por të jetë, përkundrazi, »elementar e popullor«, në kuptimin që pasionet që paraqiten atje të jenë sa më thellësisht »njerëzore« dhe nga përvoja e gjallë (hakmarrje, nder, dashuri prindërore, etj.), prandaj analiza bëhet e ndërlikuar edhe në të tilla raste.

Aktorët e mëdhenj të dikurshëm duartrokiteshin te »Vdekja civile«, te »Dy jetimet«, te »Koshi i Xha Martinit« më tepër sesa në disa intriga të ndërlikuara psikologjike: në rastin e parë, duartrokitjet ishin pa rezerva; në të dytin, më të ftohta dhe ishin të destinuara ta vëçonin aktoren e dashur nga populli, nga vepra e paraqitur etj.

Një justifikim i ngjashëm me atë të Soranit lidhur me suksesin e romaneve popullore gjendet edhe në një artikull të Filipo Burcios për »Tre musketirët« e Aleksandër Dymait (botuar në »Stampa« e 22 tetorit të vitit 1930 dhe ribotuar me fragmente nga »Italia leteraria« e 9 nëntorit). Sipas Bucios të »Tre musketerët« janë një personifikim shumë i goditur, si »Don Kishoti« dhe »Orlandoja i tërbuar«, i mitit të aventurës, me fjalë të tjera, i diçkaje thelbësore për natyrën njerëzore, që duket se po largohet dalngadalë e pa pushim nga jeta moderne. Sa më tepër që ekzistenca bëhet racionale (apo mos është më mirë të themi e racionalizuar me përdhunë, sepse, në qoftë se është racionale për grupet sunduese, nuk është e tillë për ato që sundohen; dhe sepse është lidhur me veprimtarinë ekonomiko-praktike, kështu që përdhuna ushtrohet, qoftë në mënyrë jo të drejtpërdrej-

të, edhe mbi shtresat »intelektuale«?) dhe e organizuar, sa më tepër që disiplina shoqërore bëhet e hekurt dhe detyra që i caktohet individit e saktë dhe e parashikueshme (porse jo e parashikueshme për drejtuesit, siç vihet re gjatë krizave dhe katastrofave historike), aq edhe më tepër zvogëlohet hapësira për aventurë, ashtu si ai pylli i lirë i të gjithëve brenda mureve të vogla mbytëse të pronës private. . . Teilorizmi⁷⁷ është një gjë fort e bukur dhe njeriu një kafshë e adaptueshme, porse ndoshta mekanizimi i tij ka një kufi. Sikur të më pyetnin se cilat janë arsytet e thella të shqetësimit që ka pushtuar Perëndimin, unë do të përgjigjesha pa nguruar: dobësi i fesë dhe vdekja e frymës së aventurës. Do të fitojë teilorizmi apo do të fitojnë *Musketierët*? Kjo është një çështje tjetër, dhe përgjigjen, që këtu e tridhjetë vjet më parë dukej e sigurt, është më mirë ta mbajmë pezull. Në qoftë se qytetërimi i sotëm nuk do të përmbysset, do të shikojmë ndoshta ca përzierje interesante të të dyve.

Çështja shtrohet kështu: Burcioja nuk merr parasysh faktin se gjithmonë ka ekzistuar një pjesë e madhe njerëzish veprimtaria e të cilëve ka qenë gjithmonë e teilorizuar dhe e disiplinuar në mënyrë të hekurt; ata janë përpjekur të dalin nga caqet e ngushta të organizimit ekzistues, që i shtypte, me anë të fantazisë dhe të ëndrrës. Aventura më e madhe, »utopia« më e madhe që njerëzimi ka krijuar kolektivisht, feja, a nuk është ajo një mënyrë për t'u arratisur nga »bota tokësore«? dhe a nuk është pikërisht në këtë kuptim që Balzaku na flet për llotarinë si opium i mjerimit, frazë kjo e rimarrë pastaj edhe nga të tjerët? Por më e rëndësishmja nga të gjitha në këtë mes është se përkrah don Kishotit ekziston Sanço Pança, që nuk do »aventura«, porse siguri jete dhe se pjesa më e madhe e njerëzve torturohen pikërisht nga ideja e pamundësisë së »parashkimit të së nesërme«, nga paqëndrueshmëria e jetës së tyre të përditshme, pra, me fjalë të tjera, nga një tepri »aventurash« të mundshme.

Në botën moderne ky problem merr nuanca të ndryshme nga e kaluara, për arsye se racionalizimi shtrëngues i ekzistencës i godet për herë e më tepër klasat e mesme dhe intelektuale në një shkallë të padëgjuar; por edhe për ato është fjala jo për rënie të aventurave, por për një karakter tepër aventuror të jetës së përditshme, me fjalë të tjera, për një pasiguri tepër të madhe të ekzistencës; lidhur kjo me bindjen se kundër një pasigurie të tillë nuk ka asnjë mjet individual mbrojtjeje: prandaj

⁷⁷ Organizim çnjerëzor i punës, i përpunuar nga F. U. Teilori (1856—1915) për të pakësuar pauzat midis proceseve të punës nëpërmjet automatizimit të saj.

njerëzit lakmojnë një aventurë »të bukur« dhe interesante, sepse i detyrohet iniciativës së tyre vetjake, të lirë, dhe jo aventurën »e shëmtuar« dhe që të revoltonte, sepse u detyrohet kushteve që të tjerët vendosin pa pyetur.

Justifikimi i Soranit dhe i Burçios vlen për të shpjeguar edhe »tifon« e sportdashësve, me fjalë të tjera, shpjegon shumë gjëra e në fakt nuk shpjegon asgjë. Kjo dukuri është po aq e vjetër, sa edhe vetë feja dhe është poliedrike, jo e njëanshme: ka edhe një aspekt pozitiv, me fjalë të tjera, dëshira për t'u »edukuar«, duke njohur një mënyrë jetese që mendohet se është më e lartë se e jotja, dëshirën për ta ngritur personalitetin tënd, duke ngritur sytë nga disa modele ideale, dëshirën për të njohur sa më shumë botë e njerëz nga sa është e mundur në disa kushte të caktuara jete etj.

Letër për Çehovin

I dashur Delio,⁷⁸

kam marrë veshë nga mëmë Julka se letra ime e fundit (mos, mbase, edhe ndonjë tjetër?) të ka ngjallur njëfarë pakënaqësie. Pse s'më ke shkruar asgjë për këtë? Kur në letrat e mia ka diçka që s'të pëlqen, është mirë që të ma bësh të ditur e të më shpjegosh arsyet e tua. Ti je shumë i shtrenjtë për mua dhe unë nuk dua të të shkaktoj asnjë hidhërim: ndodhem kaq larg dhe nuk mund të të përkëdhel e të të ndihmoj, ashtu si do të ma donte zemra, për të zgjidhur problemet që lindin në mendjen tënde. Duhet të ma përsëritësh pyetjen që më kishe bërë njëherë lidhur me Çehovin dhe për të cilën nuk të kam kthyer përgjigje: tani nuk më kujtohet fare. Në rast se ti ke qenë i mendimit se Çehovi është një shkrimtar shoqëror, ke pastur të drejtë, por nga kjo nuk duhet të të rritet mendja, sepse Aristoteli me kohë e ka thënë se të gjithë njerëzit janë kafshë shoqërore. Mendoj se ti ke dashur të thuash diçka më shumë, d.m.th. që Çehovi shprehte një gjendje të caktuar shoqërore, shprehte disa aspekte të jetës në kohën e vet, dhe i shprehte në mënyrë të tillë, sa që ai duhej konsideruar si një shkrimtar »përparimtar«. Kështu mendoj unë. Çehovi, me mënyrën e vet, me format e dhëna të kulturës së vet, ka ndikuar për likuidimin e figurës së shtresave të mesme, të intelektualëve, të mikroborgjezëve si mbartës të historisë ruse dhe të së ardhmes së saj: ata pandehnin, në jetë, se ishin protagonistë të kushedi çfarë risish të mre-

⁷⁸ I biri i Gramshit, i cili asokohe ndodhej në B. S. bashkë me të ëmën

kullueshme, ndërsa Çehovi i tregoi ashtu si ishin, shpirt-vegjël, fshikëza të mbushura me gaz kutërbues, burim komiciteti dhe qesharakësie. Po ti si e ke menduar? Më shkruaj për këtë. Vetëkuptohet se me pak fjalë nuk mund të thuhet gjithçka për Çehovin.

Jam i kënaqur nga letra jote dhe, ca më tepër, i kënaqur ngaqë ndihesh më mirë, ngaqë kacavirresh mu-reve për të parë eklipsin, nga që do të lahesh e do të shënitësh nëpër pyll e ngaqë do të mësosh italishten. Të forcohesh, do të thotë të bësh diçka.

Të përqafoj fort, i shtrenjti im
babi⁷⁹

Balzaku

Të shihet artikulli i Pol Burzhesë »Idetë politike e shoqërore të Balzakut« në »Të rejat letrare« të 8 gushtit të vitit 1931. Burzheja e nis artikullin e vet duke vënë në dukje se si sot u jepet një rëndësi gjithmonë e më e madhe ideve të Balzakut: »Shkolla tradicionaliste (domethënë reaksionare), të cilën ne e shikojmë të rrëtet nga dita në ditë, e vë emrin e tij përbri atij të Bonaldit, të Lë Pleit dhe të vetë Tenit«⁸⁰.

Por nuk ka qenë kështu në të kaluarën. Sent — Bëvi⁸¹ në artikullin e »Lyndi« kushtuar Balzakut pas vdekjes së tij, nuk flet fare për idetë e tij politike e sociale. Teni, që e admironte si romancier, i mohoi atij çdo rëndësi si doktriner. Deri edhe vetë kritiku katolik Karo, andej nga fillimi i Perandorisë së Dytë, i konsideronte të parëndësishme idetë e Balzakut. Floberi shkruan se idetë politike e shoqërore të Balzakut nuk ia vlejnë të shqyrtohen: »Ai ishte katolik, legjitimist, pronar, — shkruan Floberi, — një bablok i vërtetë, por i dorës së dytë. Zolai shkruan: »S'mund të ketë asgjë më të çuditshme se ky përkrahës i pushtetit absolut, talenti i të cilit është në thelb demokratik dhe që ka shkruar vepër në revolucionare«⁸².

Kuptohet, pra, artikulli i Burzhesë. Është fjala që të gjendet te Balzaku zanafilla e romanit pozitivist, por

⁷⁹ Rusisht në origjinal.

⁸⁰ (frëngjisht, në tekst). Lui dë Bonald (1754—1840), monarkist e katolik, Hipolit Ten (1828—1893), filozof e historian pozitivist.

⁸¹ SH.A. dë Sent-Bëv (1804—1869), kritiku më i njohur francez i romantizmit.

⁸² Citimet e Floberit dhe të Zolait janë dhënë në frëngjisht nga Gramshi.

reaksionar, shkenca në shërbim të reaksionit (si puna e Morrait⁸³, që, nga ana tjetër, është edhe fati më i saktë i pozitivizmit të shpikur nga Konti.⁸⁴

Balzaku dhe shkenca. Të shihet parathënia e përgjithshme e »Komedisë njerëzore«, ku Balzaku shkruan se natyralizmi do të ketë meritën e pavdekshme, që tregoi se »kafsha është një parim që e merr trajtën e vet të jashtme a, më mirë të themi, ndryshimet e trajtës së saj në ambientin ku i ka qëlluar të zhvillohet. Nga këto ndryshime rrjedhin speciet zoologjike. I armatosur me këtë sistem, unë vura re se shoqëria i ngjete natyrës. A nuk nxjerr edhe ajo nga njeriu, sipas ambienteve ku veprimi i tij shtjellohet, po aq njerëz të ndryshëm sa ç'janë edhe llojet zoologjike? Pra, kanë ekzistuar dhe do të ekzistojnë në çdo kohë specie shoqërore ashtu siç ekzistojnë edhe speciet zoologjike. Ndryshimi ndërmjet një ushtari, një punëtori, një administratori, një të papuni, (!) një dijetari, një burri shteti, një tregtari, një detari, një poeti, një varfanjaku (!), një prifti janë po aq të mëdha sa ato që dallojnë mes tyre ujkun, luanin, gomarin, korbin, peshkaqenin, lopën e detit, delen«.⁸⁵

Që Balzaku i ka shkruar këto gjëra, që, bile, ka besuar në to seriozisht e që ëndërronte të ndërtonte krejt një sistem të tërë shoqëror mbi themelin e këtyre metaforave, nuk na habit dhe as e zvogëlon, sado pak, madhësinë e Balzakut si artist. Ajo që ka rëndësi në këtë mes është se sot Burzheja dhe, siç thotë ai, »shkolla tradicionaliste« bazohet pikërisht mbi këto fantazira të varfra »shkencore« për të ndërtuar sisteme politiko-shoqërore pa justifikimin e një veprimtarie artistike. Duke u nisur nga këto premisa, Balzaku ngre problemin e »përsosjes në kulm të këtyre specieve shoqërore« dhe të harmonizimit të tyre, por meqenë se »speciet« janë krijuar nga mjedisi, atëherë do të duhet »të ruhet« dhe të organizohet mjedisi i dhënë për të ruajtur e për të përsosur specien e dhënë. Nuk kishte faj Floberi kur shkruante që nuk ia vlen barra qiranë të diskutohet për idetë shoqërore të Balzakut. Dhe artikulli i Burzhes tregon vetëm se sa shumë është fosilizuar shkolla tradicionaliste frënge.

Por nëse tërë »sistemi« i ngritur nga Balzaku nuk ka kurrfarë rëndësie si një »program praktik«, me fjalë të tjera, nga ajo pikëpamje sipas së cilës e shqyrton Burzheja, prapë tek ai vëmë re mjaft elemente që paraqesin interes për rindërtimin e botës poetike të Balzakut, të

⁸³ Sh. Morra (1868—1952), gazetar e politikan francez, monarkist e katolik. U vu në shërbim të nazistëve.

⁸⁴ Ogyst Kont (1798—1857), themelues i pozitivizmit.

⁸⁵ Frëngjisht në tekst.

botëkuptimit të tij për sa ky botëkuptim është realizuar artistikisht, të »realizmit« të tij, i cili, megjithëse ka një zanafillë ideologjike reaksionare, restaurimi, monarkike etj., prapë është një realizim në veprim. Dhe kuptohet admirimi që patën për Balzakun themeluesit e filozofisë së praktikës: që njeriu është tërësia e kushteve shoqërore, në të cilat ai është zhvilluar e jeton, që për ta »ndryshuar« njeriun duhet të ndryshohet kjo tërësi kushtesh, këtë Balzaku e rroku me intuitën e vet në një mënyrë të qartë. Që »politikisht dhe nga pikëpamja sociale« ai është një reaksionar, kjo del në pah vetëm nga pjesa joartistike e shkrimeve të tij (mendime, parathënie etj.), që edhe kjo »tërësi kushtesh« ose, ndryshe, »mjedis« është kuptuar »në mënyrë natyraliste«, edhe kjo është e vërtetë; në fakt Balzaku i paraprin një rryme të caktuar letrare franceze etj.

Goldoni

Përse Goldoni është popullor akoma edhe sot? Goldoni është pothuaj »rast i vetëm« në traditën letrare italiane. Qëndrimet e tij ideologjike: demokratike para se të lexonte Rusonë dhe para Revolucionit Frëng. Përmbajtja popullore e komedive të tij: gjuhë popullore në shprehjen e vet, kritikë e mprehtë e aristokracisë së korruptuar dhe të kalbëzuar.

Konflikti Goldoni—Karlo Goci⁸⁶. Goci reaksionar. *Përrallat* e tij të shkruara për të provuar që populli s'le marrëzi pa besuar e që prapë kanë sukses; në të vërtetë edhe *përrallat* kanë një përmbajtje popullore, ato përbëjnë një aspekt të kulturës popullore ose të folklorit, në të cilin elementi i mrekullueshëm e i pabesueshëm (i paraqitur si i tillë në një botë përrallore) është gjithashtu një pjesë përbërëse (suksesi i »Një mijë e një netëve« akoma edhe sot etj.)

Ugo Foskoloja dhe retorika

Varret duhet të konsiderohen si »burimi« më i madh i traditës kulturoro-retorike, që shikon te përmendoret një motiv për himnizimin e lavdive kombëtare. »Kombi« nuk është populli ose e kaluara që vazhdon te »populli«, por është, përkundrazi, tërësia e sendeve materiale që sjellin ndër mend të kaluarën; një deformim i

⁸⁶ Karlo Goci (1720—1806), mbrojtës i komedisë së vjetër dhe i një teatri ku të mbizotëronte elementi magjik e fantastik kundër realizmit të teatrit të Goldonit

çuditshëm, që mund të shpjegohet në fillim të viteve 800, kur ishte fjala për të zgjuar disa energji të fshehta e për ta entuziazmuar rininë, por që është pikërisht një »deformim«, sepse është shndërruar në një motiv thjesht dekorativ, të jashtëm, retorik.

Frymëzimi i Varreve nuk është te Foskoloja i një-llojtë me atë të së ashtuquajturës poezi varresh: është një frymëzim »politik«, siç shkruan edhe ai vetë në let-rën që ia dërgon Gijonit.

Letër për këngën e dhjetë të »Ferrit«

Burgu i »Turit«, 21 shtator 1931

Shumë e dashura Tatianë,

. . . tani do të përpiqem të të tregoj përmbledhtazi atë skemën e famshme. Kavalkantja dhe Farinata. De Sanktisi në studimin e tij për Farinatën vë në dukje ashpërsinë që karakterizon këngën e dhjetë të »Ferrit« të Dantes, për faktin se Farinata, pasi na paraqitet heroikisht në pjesën e parë të episodit, në pjesën e fundit bëhet një pedagog a, që ta themi me termat e Kroçes, Farinata nga poezi bëhet strukturë. Kënga e dhjetë tradicionalisht konsiderohet kënga e Farinatës, prandaj edhe ashpërsia që vë në dukje De Sanktisi ka qenë dukur gjithmonë e drejtë. Kurse unë mendoj se në këngën e dhjetë paraqiten dy drama, ajo e Farinatës dhe ajo e Kavalkantes dhe jo vetëm drama e Farinatës. Është e çuditshme që ermeneutika⁸⁷ dante-ske, ndonëse kaq e hollësishme dhe bizantine⁸⁸, nuk ka vënë re asnjëherë që Kavalkanteja ndërmjet epikuria-nëve të arkave të përflakura është i ndëshkuari i vër-tetë, d.m.th. i ndëshkuari me një ndëshkim të drejtpër-drejtë e personal dhe që Farinata merr pjesë nga afër në këtë rast »duke mos e bërë mall atë qiell.⁸⁹ Ligji i përputhjes së ndëshkimit me fajin te Kavalkantja dhe te Farinata është ky: meqë kanë dashur të shikojnë në të ardhmen, atyre u hiqet teorikisht mundësia e njohjes së ngjarjeve të kësaj bote të një kohe të caktuar, me fja-lë të tjera, ata rrojnë në një kon të errët, nga qendra e të cilit shikojnë në të kaluarën përtej një caku të cak-tuar, dhe shikojnë në të ardhmen përtej po një caku të caktuar. Kur Dantja u afrohet, pozita e Kavalkantes dhe e Farinatës është kjo: ata e shikojnë Guidon të gjallë në të kaluarën, por e shohin të vdekur në të ardhmen. Mi-

⁸⁷ Shkenca e interpretimit të librave dhe veprave të vjetra.

⁸⁸ Këtu: e stërholluar.

⁸⁹ Në këngën e dhjetë në vend të fjalës »qiell« është »ferr«.

rëpo Guidoja në çastin e dhënë është i vdekur apo i gjallë? Është i kuptueshëm ndryshimi ndërmjet Kavalkantes dhe Farinatës. Farinata, kur dëgjon të folmen fiorentine, bëhet përsëri njeriu politik, heroji gibelin; kurse Kavalkantja e mban mendjen vetëm te Guidoja dhe, kur dëgjon të folmen fiorentine, ngrihet për të marrë vesh nëse ai është i gjallë apo i vdekur atë çast (ata mund ta marrin vesh këtë nga të porsaardhurit). Drama e drejtpërdrejtë e Kavalkantes është shumë e shpejtë, por me në formë të parëfyeshme. Ai, pyet menjëherë për Guidon dhe shpreson se mos është me Danten, por kur, nga ana e poetit, që nuk e di mirë ç'ndëshkim i është dhënë atij, dëgjon »pati«, foljen në të kaluarën, pas një britme zemërcjerrëse, »në shpinë ai ra e krye më s'çoi përpjet«. Ashtu siç ka ndodhur që në pjesën e parë të episodit, »mospërfillja e Guidos« është vënë në qendër të kërkimeve nga të gjithë fabrikuesit e hipotezave dhe të kontributeve, edhe në pjesën e dytë tërhoqi vëmendjen parashikimi i Farinatës për mërgimin e Dantes. Sipas mendimit tim, rëndësia e pjesës së dytë qëndron sidomos në faktin se ajo na e ndriçon dramën e Kavalkantes, na jep të gjitha elementet thelbësore, që e venë lexuesin në gjendje ta rijetojë atë. A është, pra, për këtë arsye një poezi e të pathënshmes, e të pashprehshmes? Nuk e besoj. Dantja nuk heq dorë nga paraqitja e drejtpërdrejtë e dramës, sepse kjo është pikërisht mënyra e tij për ta paraqitur atë. Është fjala për një »mënyrë shprehjeje« dhe mendoj se mënyrat e shprehjes mund të ndryshojnë në kohë, ashtu siç ndryshon gjuha në kuptimin e ngushtë të fjalës: (Vetëm Bertoni kujton se është kroqian duke rinxjerrë atë teorinë e vjetër të fjalëve të bukura e të fjalëve të shëmtuara, si një risi në gjuhësi, të marrë nga estetika e Kroçes). Më kujtohet se më 1912, kur ndiqja kursin e historisë së artit, që mbahej nga profesor Toeska, u njoha me riprodhimin e tablosë pompeiane, ku paraqitet Medea duke asistuar në vrasjen e fëmijëve që pati me Jasonin. Ajo i ka sytë të lidhur dhe, me sa më kujtohet, Toeska tha, se kjo ishte një mënyrë të shprehuri e të vjetërve dhe se Lesingu te Laokoonti (po citoj ashtu si mbaj mend nga leksioni) nuk mendohet se ky ishte një artifis prej artisti të pazot, por mënyra më e mirë për të dhënë përshtypjen e dhimbjes së pafund të një prindi, që, po të paraqitej materialisht, do të fiksohej në një ngërdheshje. Edhe shprehja e Ugolinos: »pastaj më e fortë se dhimbja që urija«, i përket kësaj lloji gjuhe dhe populli e kuptoi atë si një vello që hidhej mbi një baba që hante të birin. S'ka asgjë të përbashkët ndërmjet këtyre mënyrave të të shprehurit që përdor Dantja dhe atyre të Manxonit. Kur Rencjo sjell ndër

mend Luçinë, pasi kërkon kufirin venecian, Manxoni shkruan: »Nuk do të përpiqemi të tregojmë ç'ndjeu atë çast«. Por Manxoni kishte thënë më parë se për riprodhimin e racës sonë të nderuar, kishte në botë dashuri me të tepërt, kështu që s'ishte nevoja të flitej për të edhe nëpër libra. Në fakt Manxoni nuk deshte ta paraqiste në vepër dashurinë për arsye thjesht praktike dhe ideologjike. Nga ana tjetër, që traktati i Farinatës është i lidhur ngushtë me dramën e Kavalkantes, këtë na e thotë vetë Dantja, kur e përfundon: »M'i tregoni atij, që aty ra, se i biri gjallë është prap si e la dikur«. (Edhe i biri i Farinatës, por ky, i rrëmbyer i tëri nga luftërat mes partive, nuk jep shenjë tronditjeje për lajmin ogurzi, që rrjedh vetvetiu nga fjala »pati«, pra, që Guidoja kishte vdekur. Kavalkantja ishte më i ndëshkuari dhe për të fjala »pati« donte të thoshte fund i ankthit të dyshimit, nëse Guidoja në atë çast që gjallë apo vdekur). Mua më duket se ky interpretim është një goditje për vdekje e tezës së Kroçes për poezinë dhe strukturën e »Komedisë hyjnore«. Pa strukturë nuk do të kishte as poezi, e prandaj edhe struktura ka një vlerë poetike. Kjo çështje lidhet me një çështje tjetër: çfarë rëndësie artistike kanë vallë didaskalitë në veprat për teatër. Risitë e fundit që i janë bërë artit të teatrit dhe që synojnë t'i japin një rëndësi përherë e më të madhe drejtuesit të shfaqjes, e shtrojnë këtë çështje në një mënyrë përherë e më të vendosur. Autori i dramës lufton me aktorët dhe me drejtuesin e shfaqjes nëpërmjet didaskalive, të cilat i japin atij mundësinë t'i karakterizojë më mirë personazhet, autori do që ndarja e tij të respektohet dhe interpretimi i dramës, nga ana e aktorëve dhe nga ana e drejtuesit (që janë përkthyes nga një art në një tjetër dhe në të njëjtën kohë kritikë) të përputhet me vizionin e tij. Në »Don Zhuanin« e XH. B. Shout, autori jep si shtojcë edhe një manual të vogël të shkruar nga Xhon Taneri, protagonisti, për të saktësuar më mirë figurën e protagonistit dhe për t'i dhënë mundësi aktorit që t'i qëndrojë më besnik imagjinatës së autorit. Një vepër teatri pa didaskali është më tepër një lirikë, sesa një paraqitje personash të gjallë në konflikt dramatik; didaskalia ka përfshirë pjesërisht monologët e dikurshëm etj. Nëse në teatër vepra e artit vjen si një pasojë e bashkëpunimit të shkrimtarit me aktorët, bashkëpunim ky që njësohet estetikisht nga drejtuesi i shfaqjes, didaskalitë, nga ana e tyre, kanë gjatë procesit krijues një rëndësi të qenësishme, meqenëse kufizojnë arbitraritetin e aktorit dhe të drejtuesit të shfaqjes. Tërë struktura e »Komedisë hyjnore« ka pikërisht këtë funksion shumë të lartë, dhe, nëse është

të e drejtë që të bëjmë këtu një dallim, duhet të tregohemi, sidoqoftë, shumë të kujdesshëm në çdo rast I shkrova të gjitha këto, ashtu si më erdhën, duke pasur pranë vetëm një botim të vogël, »Hoepli« të Dantes. Kam studimet e De Sanktisit dhe »Danten« e Kroçes. Lexova të »Leonardoja« e 28-tës një pjesë të studimit të Luixhi Rusos, botuar në revistën e Barbit dhe që bën fjalë (në pjesën që lexova) për tezën e Kroçes. Kam gjithashtu dhe numrin e »Kritikës« me përgjigjen e Kroçes. Po këtë artikull kam shumë kohë pa e parë, para se të formuloja bërthamën kryesore të kësaj skeme. Profesor Kozmoja do të mund të më tregojë, nëse është fjala për zbulimin e një diçkaje tanimë të njohur, apo nëse në këtë skenë ka vërtet diçka që do të mund të shtjellohej, sa për të kaluar kohën, në një shënim të shkurtër.

... Të përqafoj me dashuri.
Antonio

Gëtja dhe miti i Prometeut

Mund të bëhej një parashtrim i fateve letrare, artistike dhe ideologjike të mitit të Prometeut, duke studiuar se si paraqitet ai në kohëra të ndryshme dhe ç'tërësi ndjenjash dhe idesh kërkohet të shprehet sintetikisht me anë të tij për çdo rast të veçantë. Përsa i përket Gëtes, po përmbledh këtu disa elemente fillestare, duke i nxjerrë nga një artikull i Leonelo Vinçentit (*Prometeu* të »Leonardoja« i marsit të vitit 1932). Në këtë ode Gëtja donte të jepte thjesht një »mitologji« në vargje apo të shprehte qëndrimin e vet aktual e të gjallë kundrejt hyjnisë, kundrejt zotit të krishterë? Në vjeshtë të vitit 1773 (kur shkroi »*Prometeun*«) Gëtja i zmbapste i vendosur të gjitha orvatjet që bënte miku i tij Lavater për ta kthyer në fenë e krishterë: »*Ich bin kein Christ*«. ⁹⁰ Një kritik modern (H. A. Korfvärren (sipas fjalëve të Vinçentit): »Le të mendohet se këto fjalë drejtohen kundër një (!) zoti të krishterë, le të zëvendësohet emri i Zeusit me konceptin anonim (!!) të zotit dhe atëherë do të ndihet se me sa frymë revolucionare është mbushur kjo odë«. (Fillimi i odes: »Mbuloje qiellin tënd, o Zeus, me perde resh dhe, ashtu si çunakun që u pret kokën gjembaçëve, qëlloi mbi lisa e kulme malesh. Por tokën time ma lër, edhe kasollen time, që s'ma ngrite ti, edhe vatrën time, flakën e së cilës e ke zili. S'di gjë tjetër nën diell më të mjerë nga ju, o perëndi!«) Historia fe-

⁹⁰ Unë nuk jam i krishterë. (gjerm.)

tare e Gëtes. Zhvillimi i mitit të prometeut në shekullin XVIII, nga formulimi i parë i Sheftsbërit («*A poet is indeed a second maker, a just Prometheus under Jove*»⁹¹ deri tek ai i «*Sturmer und Dranger*», që e mbart Prometeun nga fusha e fesë në atë të përvojës artistike. Valceli ka mbrojtur pikërisht karakterin thjesht artistik të poezisë së Gëtes. Por të gjithë mendojnë se si pikënisje ai ka marrë përvojën fetare. »Prometeu duhet të vendoset në një grup shkrimesh »Muhameti«, »Prometeu«, »Satiri«, »Çifuti endacak«, »Fausti«) të viteve 1773-74. Gëtja deshte të shkruante një dramë mbi Prometeun, nga e cila ka mbetur vetëm një fragment. Julius Rihteri (*Zur Deutung der Goetheschen Prometheusdichtung*⁹²) thotë se ideja është më e hershme se drama dhe se jep vetëm disa elemente të saj, ndërsa më parë. E Shmidi ishte i mendimit se odja ishte kuintesenca e fragmentit dramatik me të njëjtin titull, kuintesencë kjo e nxjerrë nga poeti, atëherë kur kishte hequr dorë nga shkruarja e dramës. Ky përpikësim është mjaft i rëndësishëm nga ana psikologjike, sepse mund të shihet kësh-tu se si frymëzimi i Gëtes është zbehur: 1) pjesa e parë e odes, në të cilën mbizotëron elementi titanik, i rebelimit; 2) pjesa e dytë e odes, në të cilën Prometeu mbyllet në veten e tij dhe mbizotërojnë elemente të njëfarë dobësie njerëzore; 3) orvatja për të shkruar dramën, që dështon ndoshta sepse Gëtja nuk arrin të gjejë dot më fokusin e figurës së tij, i oili edhe tek odja që zhvendosur dhe kishte krijuar një kontradiktë të brendshme. Rihteri kërkon të gjejë pikat e takimit ndërmjet veprës letrare dhe gjendjeve shpirtërore të poetit, që dëshmo-hen në letrat e tij dhe në »Poezia dhe e vërteta«. Te »Poe-zia dhe e vërteta«, ai nisat nga një vërejtje e përgjithshme: njerëzit duhet të mbështeten, në fund të fundit, te forcat e tyre. Siç duket, as edhe vetë Hyu, në çastet kur nevoja është më e madhe, nuk mund t'ua shpërblejë nje-rëzve adhurimin, besimin e dashurisë që kanë për të: pra duhet të ndihmojnë vetveten. »Baza më e sigurt e pava-rësisë sime më ka dalë gjithmonë *talenti im krijues*«. »Kjo situatë u konkretizua në një figurë. . . figura e lash-të mitologjike e Prometeut, që, si u shkëput nga *perëndi-të*, ndërtoi me duart e tij një botë të tërë. E ndieja fare mirë se mund të krijosh diçka të madhe *vetëm duke u izo-luar*. Dhe, meqë duhej të bëja pa ndihmën e njerëzve, u ndava ashtu si Prometeu, edhe nga perënditë« — ashtu siç e kërkonte gjendja e tij shpirtërore ekstreme dhe e veçantë — shton Vinçenti, por nuk më duket se në ras-

⁹¹ Një poet është me të vërtetë një krijues i dytë, tamam një Promete nën Jupiterin. (angl.)

⁹² »Rreth interpretimit të poezisë së Gëtes për Prometun.«

tin e Gëtes mund të flitet për ekstremizëm dhe veçanti. »E preva petkun e lashtë të Titanit pas shtatit tim dhe, pa e menduar dy herë, fillova të shkruaja një dramë, ku paraqitet armiqësia që ndizet mes Prometeut dhe perëndive, kur ai krijon vetë me dorë të tij njerëz e u jep jetë atyre me ndihmën e Minervës... »(Vinçenti shkruan: »Kur Gëtja shkruante këto fjalë, fragmenti dramatik që zhdukur prej shumë vjetësh (ç'do të thotë që »zhdukur«?) dhe ai nuk e mbante mend mirë atë. Ai kujtonte se odja, që i kishte mbetur, duhet të ishte një monolog i tij«). Odja paraqet një situatë krejt të ndryshme nga ajo e fragmentit. Tek odja rebelimi piqet në çastin kur edhe shpallet; është një shpallje lufte, që përfundon me fillimin e veprimeve luftarake. »Këtu po rri e po krijoj njerëz etj.« Kurse në dramë lufta tashmë ka shpërthyer. Logjikisht fragmenti i dramës vjen pas odes, por Vinçenti nuk është kategorik, ashtu si Rihteri. Për të, »nëse është e vërtetë që ideologjikisht fragmenti dramatik paraqet një ecje përpara në krahasim me oden, nuk është më pak e vërtetë edhe ajo që fantazia e poetëve mund të kthehet në ca pozita, që dukeshin si të kapërcyera, dhe të rikrijojë prej tyre diçka të re. Le të heqim dorë, fundja, nga ideja se odja përbën kuintesencën e dramës; por le të mjaftohemi, duke thënë që situatat te drama e te odja qëndrojnë mes tyre si diçka më e ndërlikuar ndaj diçkaje tjetër më të thjeshtë«. Vinçenti vë në dukje antinominë që ekziston te odja: — dy strofat e para që përmbajnë një tallje dhe e fundit një sfidë — por pjesa qëndrore ka një ton tjetër: Prometeu kujton fëmijërinë e vet, lajthitjet, dyshimet, ankthet rinore: »flet një i zhgënjyer nga dashuria«. Këto ëndrra të lulëzuara nuk do të na i heqë dot nga mendja qëndrimi syptatrembur që shfaqet prapë në strofën e fundit. Në fillim na kishte folur një Titan; por ja që nën maskën titanike spikatin tiparet e *brishta* (!) të një djaloshi me zemër të plagosur nga dashuria«. Një fragment nga »Poezia dhe e vërteta« është veçanërisht domethënëse për personalitetin e Gëtes: »Fryma titanike e gjiganteske qiellpërmbysëse nuk më jepte lëndë për krijimin tim poetik. Më përshtatej më mirë paraqitja e asaj *qëndrese paqësore*, plastike dhe sa më durimplote, që e njezh dhe e pranon fuqinë e autoritetit, por njëkohësisht do të dëshironte t'i qëndronte asaj përbri« (kjo pjesë justifikon shkrimin e shkurtër të Marksit për Gëten dhe hedh dritë mbi të). Fragmenti dramatik tregon, sipas mendimit tim, se titanizmi i Gëtes duhet të vendoset pikërisht në sferën e letërsisë dhe të lidhet me aforzimin: »Në krye që veprimi«, në qoftë se për veprim do të kuptohet veprimtaria karakteristike e Gëtes, domethënë krijimi artistik. Vërejtja e Kroçes, që përpiqet t'i përgjigjet pyetjes për-

se drama ka mbetur e papërfunduar: »Ndoshta në vetë linjën e atyre skenave shihet vështirësia, shihet një pengesë për kryerjen e saj, dualizmi, me fjalë të tjera, ndërmjet Gëtes rebel dhe Gëtes si kritikues i rebelimit«. (Për këtë të rishihet studimi i Vinçentit, që ndonëse është i mbushur me pasaktësira e kontradikta, paraqet prapë disa vërejtje mjaft të mprehta).

Në realitet fragmenti dramatik mendoj se duhet të studiohet më vete ai është shumë më i ndërlikuar se odja dhe lidhja që mban me oden qëndron më tepër në mitin e jashtëm të Prometeut, sesa në një lidhje intime e të domosdoshme. Rebelimi i prometeut është »konstruktive«, Prometeu shfaqet jo vetëm në aspektin e tij si një titan që ngre krye, por sidomos si një »homofaber«, ⁹³ i vetëdijshëm për veten e tij e për kuptimin e rëndësishëm që ka vepra e vet. Për Prometeun e fragmentit, perënditë nuk janë aspak të pafund, të tërëfuqishëm. »A mund të më bëni që të shtrëngoj në grushtin tim hapësirën e gjerë të qiellit dhe të tokës? A mund të më ndani nga vetja ime? A mund të më bëni të rrok botën? Merkuri përgjigjet duke ngritur supet: Çt'i bësh fatit! Atëherë pra, dhe perënditë qenkan shërbëtorë. Mirëpo Prometeu a nuk e ndjen veten të lumtur tashmë në punishten e vet, mes krijesave të veta? »Këtu është bota ime, gjithësia ime. Këtu unë ndiej se jam«. Merkurit i kishte thënë se qe bërë i vetëdijshëm, që i vogël, për ekzistencën e vet fizike, kur kishte vënë re se këmbët e tij ishin në gjendje të mbanin trupin dhe duart e tij shtriheshin të preknin hapësirën. Epimeteu e kishte akuzuar për veçim, se nuk e qmonte atë ëmbëlsinë e madhe të shkrirjes në një të vetme me perënditë, me të afërmit, me botën dhe me qiellin. »E kam dëgjuar këtë histori« — përgjigjet Prometeu, sepse ai nuk mund të kënaqet më me atë unitet që e përfaqëson nga jashtë, por duhet të krijojë një unitet tjetër, që të burojë nga brenda. Dhe ky unitet mund të burojë vetëm »nga ai rreth të cilin e mbush veprimtaria e tij«.

Rreth »Makbethit«

Rreth »Makbethit«. Në një skicë për Shekspirin, botuar këto kohët e fundit, Romen Rolani ka shprehur padashur një mendim, që është vlerësimi kritik më i mirë i tragjicitetit të autorit anglez: »Shekspiri, kur i krijon personazhet e veta nuk stërmundohet; futet në zemrën e secilit dhe rivesh mendimin e tij, formën e tij, botën e tij të vogël; ai nuk punon kurrë nga jashtë«.

⁹³ Njeriu farkëtues, krijues. (lat.)

Bien poshtë kështu të gjitha interpretimet e Makbethit, që kritika gazetareske ka gatuar kohët e fundit për publikun. Ajo nuk është një tragjedi e tmerrit, as e frikës, as e ambicies, siç është quajtur herë pas here; por vetëm tragjedia e Makbethit, e një njeriu, e një karakteri, të përcaktuar mirë në hapësirë e në kohë. Ai i vetëm e mbush tërë dramën dhe është heroi i saj. Është kështu, pra, një vullnet, për këtë s'ka dyshim; një vullnet që nxitet për të vepruar nga bota e jashtme, por këto nxitje ai i shkrin në personalitetin e tij e i bën të vetat, pa humbur asnjë thërrime nga liria shpirtërore, që është karakteristike, për të gjithë njerëzit dhe pa të cilën nuk mund të ketë tragjedi. Shekspiri e ka vendosur në një ambient historik, në një kohë e në një vend ku edhe e mbinatyrshmja ishte një element i realitetit, ishte një pjesë e gjallë e ndërgjegjës së njerëzve, prandaj pikërisht për këto arsye ky element i mbinatyrshëm nuk është mekanik, nuk është një abstraksion i ftohtë, nuk është një marifet i mirë për të nxjerrë nga faktet disa elemente suksesi; ai është pa dyshim një ekzistencë, një integrim i nevojshëm i dramës.

E shohim këtë dramë të shtjellohet me një logjikë të brendshme, të patundur. Profetizimet e shtrigave në aktin e parë shënojnë fillimin e saj. Makbethi në fillim është në mëndyshe, ngurron, madhështia e fatit që e pret e trondit deri në thelb të shpirtit të tij njerëzor, i lëkund, por nuk i shkatëron menjëherë në ndërgjegjen e tij ligjet morale, që përbëjnë themelin e saj prej graniti.

*Në dashtë fati të më bëjë mbret,
ma jep kurorën pa lëvizur unë.⁹⁴*

Por realiteti e mbërthen si një darë; e shoqja bëhet nxitje e vullnetit të tij të pasigurt e të lëkundur. Ledi Makbethi, një krijesë më pak e ndërlikuar, më e thjeshtë, të cilën pikërisht për këtë arsye fati e këput menjëherë lehtë e pa gjetur rizistencë, është nga ato qenie njerëzore, të cilat nuk e ndajnë mendimin nga veprimi. Vetëm në aktin e katërt, pasi shkaku që ai vërviti në botë ka sjellë pasoja që ai nuk mund t'i parashikonte, edhe Makbethi katandiset, si qenie, në një konceptim të tillë të thjeshtë.

⁹⁴ Akti I, skena III.

*Që këtë çast kullosht' e zemrës sime
ka për të qenë dhe kullosht' e dorës.*⁹⁵

Makbethi ka gjetur në këtë çast veten e tij: por në përmjet sa e sa ngjarjesh të përgjakura! Vrasja e mbretit dhe rojave të këtij i hoqi lëvozhgën e parë të humanitetit të tij. Gremina ndolli greminën sipas domosdoshmërisë së saj tragjike. Për një çast duket se e pushton marrëzia, që e torturon me fantazmën e Bankos. Por ai, me vullnetin e vet të fuqishëm, e mposhti këtë joshje të sëmurë të vetëdijes. E shoqja është kthyer tashmë në një hije, viktimë alucinacionesh të përgjakshme; luftëtari skocez nuk përpëlitet më, nuk ngurron më. Gjithçka e kundërshton, por ai është i sigurt në fatin e vet:

Ka qenë profetizimi i dytë i shtrigave ai, që ia dha këtë siguri: asnjë forcë tokë-ore nuk mund t'i godasë krimet e tij. Dhe Makbethi i këput të gjitha fijet që e lidhin jetën e njeriut me atë të njerëzve të tjerë. Asgjë nuk e ngjeth. Vdekja e ledi Makbethit, të cilën e deshte aq shumë, nuk i nxjerr asnjë rënkim nga buzët. Zemra e tij është ngurosur; ka mbetur gjallë vetëm vullneti i tij mizor.

Ledi Makbethi përmbysët përpara pamjes së fantazmave, që vetë i ka shkaktuar. Është një njeri i dobët, në fund të fundit, që vetëm egërsimi e ka shndërruar në një furi të mbrapshtë. Ashtu sikundër në romanin e tij grotesk Shamisoja⁹⁶ personifikon në fantazmën që ikën ndërgjegjën e Peter Shlemilit, edhe Shekspiri paraqet në mënyrë plastike në vdekjen e gjumit ndërgjegjebrejtnjen e gruas. Dhe gjumi e vret atë tufë nervash që përpëlitën, nëpër të cilat kandili i jetës lëshon herë pas here vetëm ndonjë feksje të pasigurt.

Gjaku rrjedh lumë në këtë tragjedi; mund të të shpifet makthi i së keqes, po që se e përjeton tërësisht. Mbreti Duncan, të dy trimat e tij, Bankoja, ledi Makdaf dhe tërë familja e saj vdesin, e të gjithë këta të vdekur janë të nevojshëm për aksionin fatal, në bazë të premisave. Një gorgonë e tmerrshme ia ka marrë mendjen Makbethit; Brankoja kuptoi menjëherë që nga parashikimi i parë i shtrigave:

*Dhe shpesh, që të na kap'e të na prishë,
na thotë të vërtetën djall'i ferrit,
me profka të pafajshme na fiton
dhe na përmbys n'avushëm më të thellë.*⁹⁷

⁹⁵ Akti IV, skena I.

⁹⁶ Adalbert Shamiso (1781—1838), poet e tregimtar gjerman.

⁹⁷ Akti I, skena III.

Por është e nevojshme që Makbethi ta shikojë tërë humnerën ku është gremisur, që të bindet vetë për këtë. Që të tronditet, duhet ta shikojë pyllin të lëvizë e të shohë një njeri të lindur falë instrumenteve të kirurgut; vetëm atëherë, kupton se sa e kotë është siguria e tij. Vetëm atëherë titani i së keqes ndien se gjithçka është shembur përreth tij e bëhet përsëri i dobët, frikacak, me një fjalë, përsëri njeri. Dhe drejtësia e godet.

Ruxheri do të na japë sonte këtë vepër madhështore të Shekspir. Kjo është një ngjarje artistike, kundrejt së cilës nuk mund të qëndrojnë të huaj as lexuesit tanë, të cilët, përkundrazi, duke qenë më pak të korruptuar nga pikëpamja intelektuale, janë më të denjë se kushdo tjetër që të rindiejnë drithmat e pasionit të tragjedianit anglez. A do të munden vallë Ruxheri dhe bashkëpunëtorët e tij të na japin tërësisht këto drithma, këtë jetë intensive që pritet nga shkatërrimi, nga një kasaphanë e pafrytshme? Do ta shohim.

(23 maj 1916)

Teatri i Pirandelos

Një shënim i moshës së re i Luixhi Pirandelos, botuar nga »Antologjia e re« e 1 Janarit të vitit 1934 dhe shkruar nga Pirandeloja gjatë viteve 1889-90, kur ishte akoma student në Bon: »Ne qahemi që letërsisë sonë i mungon akoma dramaciteti dhe, lidhur me këtë, thuhet shumë e shumë gjëra dhe propozohen shumë e shumë të tjera, ngushëllime, nxitje, sinjalizime, projekte të lloj-lloj gjepurash të tjera, ndërsa plaga e vërtetë as vihet re, as nuk duan ta vënë re. Mungon një botëkuptim për jetën e për njeriun. E megjithatë, ne kemi kohë boll për t'ia kushtuar epikës dhe dramës. Ç'aleksandrinizëm⁹⁸ shterp e budalla, ky yni!«

Por ndoshta ky shënim i Pirandelos nuk bën gjë tjetër veçse i mban ison diskutimeve të studentëve gjermanë për nevojën në përgjithësi të një *Weltanschauung*⁹⁹ dhe është shumë më i cekët nga sa mund të pandehet. Sidoqoftë, Pirandeloja vetë ka formuar një botëkuptim për jetën e për njeriun, porse ky është »individual«, i paafte për një përhapje kombëtare — populllore, ndonëse prapë ka pasur një rëndësi të madhe »kritike« për dobësimin e një tradite të vjetër teatrale.

Personaliteti artistik i Pirandelos. Diku në një vend tjetër kam vënë në dukje se si në një gjykim kritiko-historik për Pirandelon, elementi »histori e kul-

⁹⁸ Qëndrim në letërsi, që shikon kryekëput vetëm formën dhe përsosjen e saj.

⁹⁹ Botëkuptim (gjermanisht.)

turës« duhet të vihet përmbi elementin »histori e artit«, me fjalë të tjera, që në veprimtarinë letrare pirandelianë vlera kulturore qëndron mbi vlerën estetike. Brenda suazës së përgjithshme të letërsisë bashkëkohore, roli i Pirandelos ka qenë më i madh si »novator« i klimës intelektuale, sesa si krijues veprash artistike: ai ka kontribuar shumë më tepër nga futuristët në »çprovincializimin« e »njeriut italian«, në krijimin e një qëndrimi »kritik« modern, në kundërshtim me qëndrimin »melodramatik« tradicional dhe tipik për shek. XIX.

Por çështja është prapë shumë më e ndërlikuar, sesa mund të duket nga këto shënime. Dhe ajo shtrihet kështu: vlerat poetike të teatrit pirandelian (dhe teatri është trulli më i përshtatshëm për Pirandelon, shprehja më e përkryer e personalitetit të tij poetiko-kulturore) nuk duhet vetëm të veçohen nga veprimtaria e tij me karakter kryesisht kulturor, intelektual — moral, por duhet të kufizohen edhe më: personaliteti artistik i Pirandelos është i shumanshëm dhe i ndërlikuar. Kur Pirandeloja shkruan një dramë, ai nuk shpreh »në mënyrë letrare«, domethënë me anë të fjalës, veçse një aspekt të pjesshëm të personalitetit të tij artistik. Ai »duhet« ta plotësojë »tekstin letrar« me veprën e tij prej kryekomiku¹⁰⁰ e regjisori. Drama e Pirandelos arrin të fitojë tërë ekspresivitetin e saj vetëm kur »recitimi« do të drejtohet nga Pirandeloja si kryekomik, me fjalë të tjera, ku Pirandeloja do të ketë ditur të ngjallë tek aktorët një mënyrë shprehjeje të caktuar teatrale dhe kur Pirandeloja si regjisor do të ketë krijuar një raport të caktuar estetik ndërmjet grupit të njeerëzve që do të recitojnë dhe aparatit material të skenës (drita, ngjyrat, mizanskena në kuptimin e gjerë të fjalës). Me fjalë të tjera, teatri pirandelian lidhet ngushtë me personalitetin fizik të shkrimtarit dhe jo vetëm me vlerat artistiko-letrare »të shkruara«. Pas vdekjes së Pirandelos (me fjalë të tjera, nëse Pirandeloja, përveçse si shkrimtar, nuk vepron edhe si kryekomik e si regjisor), çfarë do të mbetet vallë nga teatri i Pirandelos? »Një skenë« e përgjithshme, që mund të përqaset në njëfarë kuptimi me veprat teatrale para Goldonit, me »protektet« teatrale, por jo me »poezinë« e përjetshme. Mund të thuhet se kjo ndodh për të gjitha veprat e teatrit, dhe kjo deri diku është e vërtetë. Por vetëm deri diku. Është e vërtetë që një tragjedi e Shekspirit mund të ketë interpretime të ndryshme teatrale, sipas kryekomikëve dhe regjisorëve, me fjalë të tjera, është e vërtetë se çdo tragjedi e Shekspirit mund të bëhet »protekt« për shfaqje teatrale me origjinali-

¹⁰⁰ Udhëheqësi i një trupe teatri, i cili pajtonte edhe aktorët.

tete të ndryshme: por mbetet kurdoherë i patundur fakti se tragjedia »e shtypur« në libër dhe e lexuar individualisht ka një jetë të saj artistike të pavarur, që mund të abstraktohet nga recitimi teatral: ajo është poezi dhe art edhe jashtë teatrit e shfaqjes. Por një gjë e tillë nuk ndodh me Pirandelon: teatri i tij rron estetikisht, në pjesën e tij më të madhe, vetëm nëse »paraqitet« në skenë e nëse paraqitet duke pasur për kryekomik e regjisor vetë Pirandelon (të gjitha këto të kuptohen me shumë kripë).

Morali dhe zakonet

Ema Gramatika, me rastin e mbrëmjes që u dha për nder të saj, ringjalli, para një publiku të madh zonjash e zotërinjsh, Norën e »Shtëpisë së kukullës« të Ibsenit. Drama, me sa dukej, që e re për shumicën e spektatorëve. Dhe shumica e spektatorëve, nëse i duartrokiti me bindje e me simpati dy aktet e para, qëndroi, përkundrazi, e çoroditur dhe e pandjeshme në aktin e tretë, ku duartrokiti shumë pak: vetëm një bis, më tepër për interpretuesin e shquar, sesa për krijesën e lartë që fantazia e Ibsenit nxori në dritë. Përse publiku mbeti i pandjeshëm; pse nuk ndjeu asnjë drithmë simpatie përpara veprimit thellësisht moral të Nora Helmarit, që braktis shtëpinë, burrin, fëmijët për të kërkuar në vetmi veten e saj, për të gërmuar e për të gjetur në thellësinë e unit të saj rrënjet e shëndosha të qënies së saj morale, për të përmbushur detyrat që secili ka më parë ndaj vetes sesa të tjerëve?

Drama, që të jetë me të vërtetë e tillë dhe jo një xëllim i padobishëm fjalësh, duhet të ketë një përmbajtje morale, duhet të jetë paraqitja e një konflikti të domosdoshëm ndërmjet dy botëve të brendshme, ndërmjet dy botëkuptimeve, ndërmjet dy jetëve morale. Meqenëse konflikti është i domosdoshëm, drama ndikon menjëherë mbi shpirtat e spektatorëve dhe këta e përjetojnë atë në tërësinë e saj, në të gjitha motivimet e saj, nga ato me të thjeshtat e deri tek ato më ngushtësisht historike. Dhe, duke përjetuar botën e brendshme të dramës, ata përjetojnë edhe artin e saj, trajtën e saj artistike, që i ka dhënë asaj bote një jetë konkrete, që e ka konkretizuar atë botë nëpërmjet paraqitjes së gjallë e të sigurt të individualiteteve njerëzore që vuajnë, gëzojnë, luftojnë për t'u ngritur vazhdimisht mbi veten e tyre, për ta përmyësuar vazhdimisht burimin moral të personalitetit të tyre historik, aktual, të kredhur në jetën e botës. Përse atëherë spektatorët, zonjat dhe zotërijtë që parmbremë panë të shjellohej e sigurt, e domosdoshme, e do-

mosdoshme po nga pikëpamja njerëzore, drama shpirtërore e Nora Helmarit, nuk patën në një moment të caktuar rezonancë ndjenjash me shpirtin e saj, porse mbetën si të çoroditur e, madje, si të pakënaqur nga përfundimi. Janë imorale këto zonja e zotërinjë apo është imoral humaniteti i Henrik Ibsenit? As njëra, as tjetra. Por ndodhi vetëm një revoltë e zakoneve tona kundër një morali që është shpirtërisht më njerëzor. Ndodhi vetëm një revoltë e zakoneve tona (dhe do të thosha e zakoneve që përbëjnë jetën e publikut italian), që paraqesin një rrobë morale tradicionale të borgjezisë sonë të madhe e të vogël, bazuar në pjesën më të madhe në skllavërinë, në nënshtrimin ndaj mjedisit shoqëror, në maskimin hipokrit të kafshës njeri, të kësaj tufe nervash e muskujsh të futur në këllëfin e një lëkure plotë të kruara epshndjellëse, revoltë kundër disa zakoneve të tjera, kundër një tradite tjetër, më të lartë, më shpirtërore, më pak shtazore. Kundër disa zakoneve të tjera, sipas të cilave gruaja dhe burri nuk janë vetëm muskuj, nerva e lëkurë, por janë, së pari, botë shpirtërore, sipas të cilave familja nuk është më vetëm një institucion ekonomik, por është, në radhë të parë, një botë morale në veprim, e cila realizohet nëpërmjet shkrirjes intime të dy shpirtirave që gjejnë te njeri-tjetri atë që u mungon secilit veç e veç; sipas të cilave gruaja nuk është më vetëm femër që ushqen me trupin e vet këlyshët e vegjël dhe ndien për ta një dashuri që është mbrojtur me të ngjethura mishi e ndezje të gjakut, por është një krijesë njerëzore më vete, që ka një ndërgjegje të sajën, që ka nevoja të saja, që ka një personalitet njerëzor krejt të sajën dhe një dinjitet për të qenë e pavarur.

Zakonet e borgjezisë së madhe dhe asaj të vogël të vendeve Neolatine revoltohen, nuk arrijnë ta kuptojnë dot një botë të ndërtuar në këtë mënyrë. E vetmja mënyrë e çlirimit femëror që mund të kuptohet nga zakonet tona, është ajo e gruas që bëhet cocote.¹⁰¹ »Pochade« është me të vërtetë i vetmi veprim dramatik femëror që zakonet tona mund të kuptojnë; arritja e lirisë fiziologjike dhe seksuale. Nuk dilet jashtë rrethit të mbyllur të nervave, të muskujve dhe të lëkurës së ndjeshme.

Është shkruar shumë këto kohët e fundit për frymën e re që lufta paska ngjallur në borgjezinë italiane. Të gjitha llafe. Është ngritur në qiell heqja e normës së epërsisë familjare të burrit¹⁰² si një provë e njohjes së kësaj fryme të re. Por kjo normë ka të bëjë me gruan si person i një kontrate ekonomike, jo si një humanitet

¹⁰¹ (fr.) Koketë

¹⁰² normë sipas të cilës burrit i njihej e drejta e vendosjes për çështjet e familjes.

universal. Është një reformë që ka të bëjë me gruan borgjeze si zotëruese e një prone dhe nuk i ndryshon marrëdhëniet mes sekseve dhe as i prek, qoftë edhe përciptazi, zakonet. Këto nuk kanë ndryshuar, dhe nuk mund të ndryshonin as nga lufta. Gruaja e vendeve tona, gruaja që ka një histori, gruaja e familjes borgjeze mbetet si më parë një skllave, pa një jetë morale të thellë, pa nevoja shpirtërore, e nënshtruar edhe atëherë kur duket rebele, akoma më skllave kur gjen të vetmen liri që i lejohet lirinë e koketërisë. Mbetet femra që ushqen me trupin e vet këlyshët e vegjël, kukulla që është aq më e dashur, sa më budallaçkë që të jetë, që çmohet e lëvdohet aq më shumë, sa më tepër të heqë dorë nga vetja e saj, nga detyrat që duhej të kishte ndaj vetes së saj, për t'iu kushtuar të tjerëve. Hipokrizia e sakrificës bamirëse, kjo është një nga pamjet e tjera të këtij inferioriteti të brendshëm të zakoneve tona.

Zakonet tona. Me fjalë të tjera, zakonet që janë të rëndësishme në historinë e sotme, sepse janë zakonet e klasës që është vetë protagonistja e historisë. Por pranë tyre ekzistojnë edhe ca zakone të tjera në formim e sipër, ca zakone që janë me tonat, sepse janë të klasës së cilës i përkasim ne. Zakone të reja? Jo, po thjesht e vetëm ca zakone që identifikohen më mirë me moralin universal, që pajtohen tërësisht me moralin universal, i cili është i tillë sepse është thellësisht njerëzor, sepse është mbrojtur më tepër me spiritualitet sesa me shtazëri, më tepër me shpirt se sa me ekonomi a me nerva e muskuj. Koketat e mundshme nuk mund ta kuptojnë dramën e Nora Helmarit. Atë mund ta kuptojnë, sepse e jetojnë çdo ditë, vetëm gratë e proletariatit, gratë që punojnë, gratë që prodhojnë diçka më tepër, e cila diçka nuk është pjesë e këtij qytetërimi të ri,¹⁰³ nuk është ngjethje e pashore e kënaqësisë seksuale. E kuptojnë, p.sh.; dy gra proletare që njoh unë, dy gra që nuk kanë pasur nevojë as për divorcin e as për ligjin për të gjetur veten e tyre, për t'i krijuar vetes një botë ku të kuptoheshin më mirë e ku të mprehnin më tepër, nga pikëpamja njerëzore, personalitetin e tyre. Dy gra proletare, të cilat, me pëlqimin e plotë të bashkëshortëve të tyre, që nuk janë zotërinj, por punëtorë të thjeshtë e pa hipokrizira u larguan nga familja e shkuan secila me burrin që paraqiste më mirë gjysmën tjetër të tyre dhe vazhduan miqësinë e vjetër, pa krijuar situata bokaçeske, që janë një trashëgim më fort i borgjezisë së madhe dhe asaj së vogël të vendeve Neolatine. Ato nuk do të qeshin në mënyrë trashamane me krijesën që fantazia e Ibsenit ka nxjerrë në dritë, sepse do të shikonin tek një motër të tyre

¹⁰³ Qytetërimin borgjez.

në shpirt, një dëshmi artistike se aktin e tyre e kuptojnë gjetiu sepse, është në thelb moral, sepse është aspiratë e shpirtrave fisnike për një humanitet më të lartë, zakonet e të cilit të jenë një realizim i plotë i jetës së brendshme, të jenë një gërmim në thellësi të personalitetit vetiak dhe jo një hipokrizi e poshtër, një gudulisje nervash të sëmura, një shtazëri e majmur skellevërisht të shndërruar në padronë.

22 mars 1917

Përkthyen nga italishtja: P. Zhej -- Sh. Çuçka

Marrë nga: Antonio Gramshi, *Shkrime për kulturën*, Tiranë, 1981

PËR HISTORINË

O ISTORIJI

muhamedin kullashi

NIÇEJA MBI HISTORINË

Shekullin e kaluar e cilëson zhvillimi deri atëherë i paparrë i disiplinave të ndryshme shkencore (natyrore e shoqërore), zbatimi i shpejtuar i njohurive të tyre në proceset tekniko-teknologjike dhe tronditjet e mëdha sociale e politike. Ndryshimet që u shkaktuan nga ky zhvillim i hovshëm nuk u kufizuan vetëm në njerin apo në tjetrin segment të jetës shoqërore të njeriut modern, por u shfaqën në vetë themelet e qytetërimit modern, në mënyrën e të jetuarit të njeriut. Veçori karakteristike e frymës së asaj kohe ishte një *besim* i pakufijshëm në fuqinë e *arsyes shkencore*, në aftësinë e saj që të gjejë zgjidhje për të gjitha problemet që e mundojnë njeriun e shoqërinë, madje një eufori nga fitoret e saj në mbisundimin e forcave të natyrës dhe në transformimin e kushteve të jetesës. Njëri nga mendimtarët që e bëri çështje në mënyrën më radikale jo vetëm vlerën dhe kuptimin e të mbërrimeve shkencore e kulturore të kohës së vet, por vetë rrjedhën historiko-shoqërore, orientimin dhe domethënien e saj, është pa mëdyshje Fridrih Niçe. Ky filozof-poet, i keqkuptuar e i keqinterpretuar si rrallëkush tjetër, e pa *ndryshe* këtë rrjedhë, e kuptoi dhe e përjetoi ndryshe nga shumë bashkëkohanikë të tij, e në veçanti ndryshe nga *rryma dominante pozitiviste-scientiste*. Në tërë veprën e Niçes shpalohet një qëndrim kritik ndaj kohës së vet, ndaj determinanteve kyçe të saj.

Në këtë shkrim do të orvatemi ta shkoqisim këtë qëndrim kritik të Niçes ndaj kohës së vet në saje të analizës së një vepre të tij karakteristike — *Shqyrtime jobashkëkohore* (Unzeigemässe Betrachtungen), përkatësisht të vëllimit të saj të dytë me titull *Mbi dobinë dhe dëmin e historisë për jetën* (Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, 1874).

Megjithëse të kuptuarit dhe interpretimi i pikëpamjeve të Niçes që shtrohen në këtë vepër supozon edhe njohjen e veprave që i paraprijnë (sidomos *Lindja e tragjedisë*, 1872), si dhe të veprave të mëvonshme (në veçanti *Dija e gëzuar*, 1882, *Kështu fliste Zaratustra*, 1883 dhe *Vullneti për fuqi*, 1883—1888), ku thellohen e zgjerohen ato pikëpamje, për shkaqe metodike do të përqëndrohemi në punimin i cili e problematizon dhe e tematizon *historinë*. Mirëpo, shtjellimet e Niçes as në këtë vepër jo aq voluminoze nuk kufizohen vetëm në problemin e historisë: ato zgjerohen në persiatje për kuptimin e shkencës në përgjithësi, të kulturës, të qytetërimit modern evropian, të mënyrës së të jetuarit të njeriut modern. Për ta theksuar relevencën dhe mëvetësinë e këtij koncepti të Niçes do të jetë e nevojshme ta vëmë atë në relacion me konceptione të tjera të rëndësishme të kohës së tij: me atë të Hegelit, të cilin e kritikonte ashpër dhe me atë të Marksit, të cilin për çudi nuk e njihte fare. Shqyrtimi i pikëpamjeve të Niçes, sidomos po të merret parasysh intenca bazë e mendimit të tij, nuk arrin dot ndonjë kuptim nëse kufizohet vetëm në një analizë historiko-filozofike, nëse nuk na ndihmon edhe neve sot në persiatjet tona për këto probleme.

Pozita nga e cila Niçeja e bën këtu çështje historinë (në dy kuptimet e saj: si *realitet* dhe si *dije* për atë realitet) nuk i përket as filozofisë së historisë, as historiografisë e as aksiologjisë. Kjo pozitë, që duhet të nxjerret në shesh gjatë trajtimit të pikëpamjeve të Niçes, buron nga ai fundament filozofiko-poetik i mendimit të tij që i tejkalon disiplinat tradicionale filozofike. Si dallim nga shumica e veprave të Niçes, që shquhen me një stil aforistik, josistematik e fragmentar në dukje, ky tekst përmban një prirje të theksuar kah sistematizimi i pikëpamjeve, kah një stil diskursiv-racional, sado që as këtu mendimi i Niçes nuk zhveshet nga imazhet e metaforat poetike.

Historia — jeta

Përse i quan Niçeja këto shqyrtime të vetat »jobashkëkohore?« Dëshiron ai kështu t'i shmanget disi *bashkëkohësisë* në të cilën jetonte, të ikë prej saj në një të kaluar më të bukur e më të dëshirueshme? C'është e vërteta. Niçe ishte i magjepsur me një të kaluar — jo me mesjetën idilike feudale pas së cilës vajtonin disa poetë romantikë — por me një të kaluar më të largët: me botën antike greke, me filozofinë poetike të saj, me artin e saj, me jetën apoloniane e dionisiane. Mirëpo Niçeja e dinte se ikja apo kthimi në të ishte i pamundur. Orientimi *jobashkëkohor* i mendimit të Niçes shpreh së pari një dis-

tancë dhe një kundërvënie ndaj kohës së tij, me qëllim që ta kuptojë më mirë atë. Mirëpo, ky qëndrim nuk është vetëm njohës, atë nuk e cilëson thjesht një racionalizëm »objektiv«. Niçeja synon të nxjerrë në shesh si e *përjeton* kohën e vet, pozitën e njeriut në shoqërinë moderne, ankthin dhe shpresat e tij. Ky *përjetim* jo vetëm që nuk e përjashton momentin njohës-racional, madje e përmban atë në një nivel të lartë, por e ka të gërshtetuar me vizione të fuqishme intuitive e emotive të realitetit shoqëror e historik.

Orientimin *kundër* kohës së vet Niçeja e kupton si orientim »për kohën dhe në dobi të një kohe të ardhshme«. ¹ Ai e problematizon këtu në radhë të parë funksionin dhe rolin e *arsimimit historik* për njeriun modern evropian, përkatësisht rrymën e saj dominante — *historicismin pozitivist*, për të cilin historia s'është veçse një zhvillim drejtvizor, një përparim përherë i vazhdueshëm e i pandalshëm. Pastaj ai i tematizon disa *tipe qendrimesh* ndaj *historisë*, të kuptuar si *realitet* dhe si *dije*.

Sa është i thellë dallimi midis konceptcionit të Niçes mbi historinë nga konceptcionet dominante të kohës së tij shihet që në pasuset e para të këtij teksti. Ndryshe nga pozitivistët, bie fjala, që dituritë historike (dhe ato shken-core në përgjithësi) i shohin jo vetëm *të dobishme për jetën*, por edhe u pranojnë atyre epërsinë dhe rolin prijës në jetën e njeriut, Niçeja mendon se arsimimi historik modern i kundërvihet jetës, se nën peshën e tij jeta e njeriut modern është »fishkur dhe degjeneruar«. Këtë fenomen modern Niçe do ta shpjegojë në saje të analizës së disa »simptomeve të çuditshme të kohës«. ²

Si bën që studimi i shumanshëm e i thelluar i historisë të shkaktojë venitjen e jetës? Athua freskia dhe gjallëria e jetës ruhet duke hequr dorë nga dija dhe duke jetuar në drejtpërdrejshmërinë natyrore? Ç'është e vërteta njeriut bashkëkohor, të venitur nga arsimimi historik Niçeja ia kundërvë këtu imazhin poetik të kafshës që loz, që s'di se »ç'është dje e ç'është sot«, ³ që jeton në harresë dhe është e lumtur. Kjo s'do të thotë se Niçeja na ofron si alternativë jetën shtazarake: ai kështu e vë në pah një mungesë të njeriut, mosaftësinë e tij për të harruar — për t'u shpëputur nga e kaluara, e cila e rëndon dhe e ndrydh duke ia absorbuar energjinë jetësore. Kjo shpëputje nuk nënkupton hedhjen dhe braktisjen e plotë të historisë, por një *qëndrim rrënjësisht tjetër* ndaj saj. Ky qëndrim kërkon nga historia që të mos jetë kundër jetës, por në shërbim të jetës, në dobi e jo në dëm të jetës. Mirëpo, siç do parë, »dobinë« dhe »jetën« Niçeja e kupton

¹ Fridrih Niçe, *O koristi i šteti istorije za život*, Grafos, Beograd, 1979, fq. 7.

² Po aty, fq. 5.

³ Po aty, fq. 7.

ndryshe nga shumë bashkëkohanikë të tij. Pra, s'është fjala për hedhjen e historisë por për përkufizimin e kushteve kur ajo vjen e bëhet e dëmshme për jetën: »është një shkallë e studimit të historisë, e pagjumësisë, përtypjes, interesit për historinë, kur dëmtohet e shkatërrohet jeta dhe kjo vlen si për individin, popullin a kulturën«. ⁴ Për ta përcaktuar shkallën dhe kufirin kur duhet të harrohet e kaluara që të mos bëhet e dëmshme nevojitet të njihet »sa është e madhe fuqia plastike e një njeriu, populli a kulture«. ⁵ Me »fuqi plastike« Niçeja nënkupton aftësinë e transformimit e të asimilimit të asaj që është »e kaluar« dhe »e huaj«, aftësinë e rikrijimit të trajtave të reja, pasi të jenë shkatërruar të vjetrat. ⁶ Kjo fuqi plastike është pra negacion i përvetësimit pasiv jo vetëm i së kaluarës, po i çdo gjëje që është lëndë e veprimtarisë së njeriut.

Për shpjegimin e mëvetësisë së konceptionit të vet Niçeja e fut këtu në përdorim konceptin »johistorikja«. Me të emërtohet »mjeshtëria dhe aftësia e të harruarit dhe e inkorporimit brenda një horizonti të kufizuar«. Këtë koncept Niçe na sqaron edhe me imazhe e metafora që janë mjete karakteristike të mendimit të tij poetik: ajo *johistorikja* i ngjet një atmosfere e cila na kaplon, në të cilën jeta zë fill, e pa të cilën ajo shkatërrohet. ⁷ Ajo është »re e mjegullt që na rrethon edhe arrin deri te një shndritje shkëlqyese« dhe »themel mbi të cilën fare mund të lindë diçka e vërtetë, e shëndoshë dhe e madhe, diçka vërtet njerëzore«. ⁸ Me këtë koncept, pra, Niçeja nënkupton mediumin e veprimtarisë krijuese të njeriut në sajë të së cilës ky e transformon një rrjedhë stihike ngjarjesh e faktesh, historinë si proces natyror të domosdoshëm në një hapësirë të mirëfilltë njerëzore të përshtatshme për krijimtari: aty zë fill jeta që krijon trajta të reja duke i rrënuar trajtat e vjetra. ⁹ »Johistorikja« nuk shpreh, pra, synimin për të ikur nga historia apo injorimin e saj. Niçeja ishte studiues i pasionuar i historisë së vjetër e të re jo vetëm të Evropës por edhe të popujve të Lindjes. Me këtë koncept Niçe emërton një qëndrim specifik ndaj historisë, qëndrim i cili duhet të evitojë zvetnimin e bastardhimin e jetës së njeriut modern nën peshën e diturive historike. Si dallim nga entuziasmi i përhapur në kohën e tij për gjithfuqinë e dijes, e veçmas të asaj historike, Niçeja e sheh atë si »pafuqi e sëmundje të kohës«, të kohës që vuan nga »ethet shkatërruese historike«. ¹⁰

Si dhe përse e kaluara dhe njohja e saj bëhen barrë e rëndë që e shtyp dhe e ndrydh jetën? Përgjigjejn e Niçes

⁴ Po aty, fq. 9.

⁵ Po aty.

⁶ Po aty.

⁷ Po aty, fq. 11.

⁸ Po aty, fq. 11.

⁹ Po aty.

¹⁰ Po aty, fq. 6.

në këtë pyetje e gjejmë në analizën që ua bën ai *pesë aspekteve* kryesore në të cilat paraqitet dëmtimi e rrezikimi i jetës së njeriut modern nga tepria dhe stërngarkimi me histori.

Eunukët dhe haremi historik

Së pari, kjo tepëri shkakton përçarjen e kundërshtinë midis *brendisë* e *jashtësisë*, midis *mendimit* e *veprimit*. Ky fenomen është karakteristik për botën moderne, ai ishte i panjohur në botën antike greke. Çka shpreh kjo kundërshti? Për Niçen kjo kundërshti do të thotë se dija e njeriut të arsimuar modern është bërë një *dije e brendshme joaktive*, dije që nuk korrespondon me botën, nuk vepron në të. Ky arsimim nuk është *i gjallë*, ngase mbetet si »një proces i brendshëm«,¹¹ një dije prej së cilës nuk bëhet asgjë, një »njohje e ftohtë pa pasoja«. ¹² Veprimi për të cilin Niçeja thotë se mungon nuk është veprimi instrumental e pragmatik që del nga dija pozitiviste — në këtë kuptim njeriu nuk ka qenë asnjëherë më parë më aktiv. Veprimin për të cilin e ka fjalën Niçeja e cilëson me fjalë të Gëtes: »praktikë më e lartë«. Është fjala pra, për një veprimtari që dëshmon forcat krijuese të njeriut, që i rritë dhe i begaton ato në saje të humanizimit e të kuptimësismit të botës së tij, që ajo të mos jetë botë e huaj dhe e zymtë, që në vend të gjurmëve të shëmtisë e të varfërisë të mbajë gjurmët e bukurisë dhe të begatisë së »brendësisë« së njeriut.

Arsimi modern nuk është arsimim i mirëfilltë ngase paraqitet si një grumbull i rëndë faktesh të gëlltitura pasivisht nga njeriu i arsimuar. Këtë njeri të arsimuar Niçeja e krahason këtu me gjarprin boa, i cili pasi t'i ketë gëlltitur kunilat, shtrihet në diell dhe nuk bën më asnjë lëvizje.¹³ Në mënyrë të ngjashme njeriu i arsimuar nuk vepron në botën ku jeton, brendësia e tij nuk *ndikon* në jashtësi, nuk i rrënon strukturat e vjetra të jetës për t'i formësuar të reja. Veprimi të cilin ai e jashtëson s'është veçse një »konventë irelevante, një imitim i mjerë apo madje një budallallëk i trashë«. ¹⁴ Mungon veprimi i mirëfilltë, i cili do të krijonte diçka të vlefshme në botën e njeriut. Kjo përçarje është edhe *shkak* edhe rrjedhim i shpirtit të dobët të njeriut modern, i personalitetit të tij të dobët, i pafuqisë së tij që *ta formësojë* shpirtin e vet dhe botën e jashtme. Njeriu modern si personalitet i dobët është i frikshëm e i pasigurt, zhytet në brendësi që s'është

¹¹ Po aty, fq. 30.

¹² Po aty, fq. 37.

¹³ Po aty, fq. 29.

¹⁴ Po aty, fq. 32.

veçse një grumbull kaotik njohurish që nuk veprojnë në jashtësi. Ai është bërë gati »apstraksion i thjeshtë« dhe »hije«, ai s'ka personalitet por »maskohet si njeri i arsimuar, si shkencëtar, si poet, si politikan«.¹⁵ Atij i mungon guximi e vendosmëria për një veprim të mirëfilltë. Pasojat e kësaj përçarjeje midis brendësisë e jashtësisë janë të tilla saqë Niçe pyet: »athua këta janë ende njerëz, ose ndoshta makina mendore për të shkruar e për të folur«.¹⁶ Në këtë kontekst edhe filozofia del si »monolog i dijshtëm i shëtitesit të dijshtëm, pre e rastësishme e individit, sekret i fshehtë i dhomës apo dërdëllisje e parrezikshme midis pleqve akademike dhe fëmijëve«.¹⁷ Kështu Niçja e shpreh mungesën e guximit dhe të vendosmërisë së njeriut modern që të jetësojë mendimin, që të realizojë pajtimin midis mendimit e veprimit, midis idealeve dhe realitetit. Pikërisht për këtë Niçe i quan njerëzit e arsimuar modern »brez i eunukëve që ruajnë haremën e madh historik — botën«.¹⁸ Arsimimi modern historik si dije e brendshme jovepruese del si arsimim shterp e i zbrazët, me gjithë peshën e vet të rëndë kuantitative, ngase bën që bartësit e tij vetëm ta ruajnë botën (si eunukët haremën), ngase janë të paafte ta ndryshojnë, ta transformojnë e ta formësojnë sipas ideve e idealeve, t'i japin botës një trajtë vërtetë njerëzore.

Po këtë mungesë e kufizim të dijes moderne, e artikuloi disa decenie më parë, në mënyrë të ngjashme, Marksi në kritikën që ia bëri karakterit soditës të filozofisë. Ky karakter soditës del sheshazi në faktin se »dija bëhet i vetmi raport lëndor i filozofisë«, ajo vetëm »i riprodhon në mendime momentet kyçe të historisë« (e drejta, shoqëria, shteti etj.), e nga ky riprodhim thjesht mendor ato mbesin të paprekura e të pandryhuara. Tjetërsimi real i njeriut e i shoqërisë nuk tejkalohet vetëm në mendime, sado që mendimi është kusht i domosdoshëm për suprimimin faktik të tjetërsimit. Dallimin midis qëndrimit soditës dhe qëndrimit krijues ndaj botës Marksi e krahason me dallimin midis onanisë dhe dashurisë së mirfilltë seksuale. Ai kërkon që filozofia ta kapërcejë »vetëmjaftueshmërinë e vet të brendshme« që nga »drita e brendshme« të bëhet »flakë që djeg e që bartet jashtë«,¹⁹ kërkon nga mendimi filozofik që ta frymëzojë veprimin i cili e ndryshon botën e tjetërsuar bashkëkohore në një botë humane. Bie në sy edhe një ngjashmëri midis Marksit e Niçes në vlerësimin e natyrës së dijes të vendësve të vet

¹⁵ Po aty, fq. 36.

¹⁶ Po aty, fq. 38.

¹⁷ Po aty, fq. 37.

¹⁸ Po aty.

¹⁹ Karl Marks, *Razlika između Demokritove i Epikurove filozofije prirode*, Beograd, 1963, fq. 25

— gjermanëve. Për Marks sin »gjermanët në politikë kanë menduar atë që popujt e tjerë e kanë bërë«,²⁰ ndërsa Niçeja do të thotë se »për gjermanët nuk mund të gjykojmë në saje të veprave të tyre, por në saje të mendimeve e të ndjenjave të tyre ... e këto i gjejmë në librat e tyre«.²¹

Kritika e qëndrimit objektivist

2. Nën peshën e tepërisë së diturive historike një kohë formon iluzionin se »virtytin më të rrallë, drejtësinë, e ka në shkallën më të lartë se të gjitha kohërat e tjera«.²² Në fakt Niçeja këtu e problematizon natyrën dhe vlerën e »qëndrimit objektiv« ndaj historisë, pretendimin e shkenccës moderne në përgjithësi dhe të historisë në veçanti, se ka arritur qëndrim objektiv në një shkallë të lartë. »Objektivizmi« do ta imitonë drejtësinë — »atë bërthamën më fisnike« të atij synimi kah e vërteta.

Qëndrimi objektiv(-ist) paraqitet në disa variante. Niçe i përkufizon këto variante me koncepte por edhe me imazhe e metafora. Kështu, bie fjala, qëndrimin objektiv të historianit modern Niçeja e krahason me »lyrën ku jehojnë kohërat e personalitetet më të ndryshme. Ai bëhet »pasiv kumbues« i tyre por nuk arrin t'i kapë »tonet kryesore origjinale historike«,²³ ato që nxisin vepra. Në nivel më të ulët janë zemërgjerësia e toleranca²⁴ si variante të qëndrimit objektiv që pretendojnë se e interpretojnë historinë pa pasione e pa paragjykime. Në nivel edhe më të ulët bënë pjesë edhe ai »lloj i tmerrshëm« i historianëve që janë të vyeshtë e madje edhe rigorozë në punën e tyre, por kanë koka të kufizuara.²⁵ Edhe te këta vullneti për të gjykuar objektivisht mbetet i parealizuar, ngase u mungon fuqia e të gjykuarit, kështu që gjykimet e tyre dalin të gabuara.

Në suazë të këtij orientimi hyjnë edhe ata »historianë naivë«, që mendojnë se »të shkruash në pajtim me kohën tënde«, do të thotë të jesh objektiv, të kesh të drejtë. Ata quajnë objektivizëm: futjen e mendimeve dhe të veprave të së kaluarës në kallëpet e çastit aktual. Këto kallëpe i marrin si masë të të gjitha të vërtetave, kështu që të kaluarën ia përshtasin trivialitetit të të tashmes.²⁶

Qëndrimi objektiv, në cilindo variant që paraqitet, pretendon se i shikon ngjarjet e së kaluarës me një shikim »të pastër«, i cili as nuk shton e as nuk u heq gjë

²⁰ Karl Marks, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1961, fq. 87.

²¹ F. Niçe, *O koristi i šteti istorije za život*, fq. 32.

²² Po aty, fq. 41.

²³ Po aty, fq. 43.

²⁴ Po aty.

²⁵ Po aty, fq. 43—44.

²⁶ Po aty, fq. 44.

atyre ngjarjeve dhe se këto nuk ndikojnë në asnjë mënyrë në subjektivitetin e bartësëve të tij (historianëve objektivë). Niçeja ndërkaq, mendon se historiani në përpjekjet e veta që të depërtojë në esencën e ngjarjeve e të veprave të së kaluarës s'mund ta flakë dhe s'ka si ta flakë *subjektivitetin* e vet; ai nuk mund të jetë as indiferent ndaj objektit të njohjes. Veç kësaj, për Niçen është »besyttni të besosh se imazhi të ai (historiani, M. K.) i paraqet gjërat, e riprodhon empirikisht esencën e gjërave«.²⁷ Vetëdija e tij nuk është pasqyrë ku do të pasqyroheshin mekanikisht gjërat e ngjarjet. Kjo s'do të thotë se Niçeja ofron si alternativë qëndrimin »subjektivist« dhe se e sheh si të vërtetë historiografinë e cila mbështetet në relativitetin e subjektivizmit. Kritikën e »qëndrimit objektiv« dhe të pretendimeve të saj Niçe e mbështet në një konceptin i cili e tejkalon këtë kundërshti *subjektivizëm-objektivizëm*: »Vetëm nga fuqia më e madhe e të tashmes bën ta interpretoni të kaluarën; vetëm në tendosjen më të madhe të cilësive tuaja më fisnike do t'ia qëlloni se ç'është e vlefshme për të njohur e për të ruajtur, e ç'është e madhe në të kaluarën«.²⁸ Këtu fillon të dalë në shesh veçantia e pikëpamjes së Niçes, fillon të hetohet pozita e cila e bën Niçen të dallohet nga filozofë të tjerë që merren me problemin e historisë dhe nga historianët e shumtë. Kjo pikëpamje e bën çështje vetë *mundësinë e interpretimit të vërtetë të historisë*. Kur dhe si mund ta njohim të kaluarën në esencën e saj, kur zhvishet ajo para shikimit tonë? Përtej qëndrimeve »objektiviste« e »subjektiviste«, që e shohin të kaluarën si një objekt të caktuar njëherë e përgjithmonë e i cili duhet të zbërthehet e të përpunohet me metoda »objektive« apo »subjektive«, zbulohet qëndrimi i Niçes për të cilin e kaluara mund të shihet e të ndriçohet vetëm nga pozita e atij që është i kthyer kah ardhmëria, e atij që ka fuqi krijuese dhe që vepron në mënyrë krijuese: »Nëse prapa shtytjes historike nuk vepron kurrfarë shtytjeje ndërtuese, nëse nuk shkatërrohet dhe nuk bëhet gati që ndonjë ardhmëri e gjallë, e shpresuar, të ndërtojë mbi trollin e spastruar shtëpinë e vet«.²⁹ Vetëm në »saje të fuqisë që e kaluara të përdoret për jetën dhe që nga ajo e mbaruara sërish të krijohet historia *njeriu bëhet njeri*«.³⁰ Pra, e kaluara zbulohet në esencën dhe vërtetësinë e saj vetëm për subjektin i cili ka fuqi krijuese të krijojë diçka historikisht të rëndësishme për të tashmen dhe ardhmërinë. Siç shihet, te Niçe *mundësia e njohjes së historisë është e lidhur ngushtë me mundësinë që njeriu të bëhet njeri*, të formëso-

²⁷ Po aty.

²⁸ Po aty, fq. 48.

²⁹ Po aty, fq. 50.

³⁰ Po aty, fq. 11.

het si njeri. Veprimtaria krijuese me të cilën njeriu duke e formësuar një ardhmëri të re e formëson e edhe veten, i bën të mundur që t'i çilet edhe e kaluara, jo si send i vdekur, por si medium ku shihen përpjekjet krijuese të njeriut që të ndërtojë një botë vërtet njerëzore dhe gjithë ajo që e ka penguar këtë synim. »Njerëzit historikë« sipas Niçes »shikojnë mbas vetëm në mënyrë që në sajë të studimit të procesit të deritashëm ta kuptojnë të tashmen dhe në mënyrë më të zjarrtë ta dëshirojnë ardhmërinë«.³¹ Studimi i tyre i historisë nuk gjendet »në shërbim të njohjes së pastër, por të jetës«.

3. Aspekti i tretë i dëmit të tepërisë së arsimimit historik paraqitet në rrënimin e instikteve (forcave jetësore) të individit e të popullit, në pengimin e të pjekurit (formimit) të tyre. Në kohën moderne, në dallim nga renesanca dhe antika greke, nuk kërkohet formimi i themeltë i personalitetit të shumanshëm e harmonik, por formimi i shpejtuar i njerëzve të arsimuar në mënyrë që sa më parë të bëhen të përshtatshëm për punë të dobishme. Pra, nuk synohet formimi i individit, por aftësimi i tillë i tij që e bën të përdorshëm e të shfrytëzueshëm për »tregun e punës«. Rrjedhojat e arsimit të tillë Niçeja i formulon kështu: »Nëse njerëzit do të duhej të punojnë në fabrikat shkencore dhe të punojnë para se të piquen, atëherë për një kohë të shkurtër shkenca po ashtu do të shkatërrohet si edhe robërit që janë shfrytëzuar para kohës në atë fabrikë«.³² Raportet brenda të cilave vepron brezi i ri i shkencëtarëve Niçe i cilëson me »ato folje ndihmëse të egoizmit«, me një »zhargon të skllavopronarëve dhe të punëdhënësve« : »fabrika«, »ndarja e punës«, »tregu i punës«, »oferta«, »shfrytëzimi« etj.³³ Si rezultat i orientimit të tillë të shoqërisë moderne që t'i formojë dijetarët e rinj në atë mënyrë që të jenë sa më parë të shfrytëzueshëm i bën ata, ndryshe nga dijetarët antikë — ato natyra të fuqishme e harmonike — që të paraqiten si »pula të shterrura«,³⁴ të cilat, ç'është e vërteta, »gjithnjë e më tepër korrisin, sepse më shpesh bëjnë ve«, por vezët e tyre janë bërë gjithnjë më të vogla (sado që librat e tyre janë bërë gjithnjë më të trasha«.³⁵ Këto vrojtime të Niçes nxjerrin në shesh kufizimet karakteristike të *orientimit* të shkencës moderne, të *rolit* dhe të *funksionit* të saj në shoqërinë moderne. Këto kufizime vijnë e bëhen edhe më të theksuara në shekullin XX dhe prodhojnë pasoja edhe më të rënda. Aspekte të ndryshme të kësaj problematike i

³¹ Po aty, fq. 13.

³² Po aty, fq. 53. Pikëpamje të ngjashme zhvillon më vonë Edmund Huserli në veprën e tij »*Mbi krizën e filozofisë evropiane dhe fenomenologjia transcendentale*« (1936).

³³ Po aty, fq. 55.

³⁴ Po aty, fq. 54.

³⁵ Po aty, fq. 55.

ndriçuan në mënyrë kritike mendimtarët më të rëndësishëm të shekullit XX: Bllohu, Horkhajmeri e Adorno, Sartri, Lëfevri etj.

Vetëdija ironike dhe fitoret e njerëzimit

4. Arsimimi modern historik prodhon nga vetja edhe një »lloj të thinjurit të lindur« dhe ua ngulit bartësve të vet bindjen në »pleqërinë e njerëzimit«. ³⁶ Rrënjën e kësaj bindjeje Niçeja e gjen në frymën teologjike mesjetare të shprehur në thënien »memento mori« (kujtoje vdekjen). Arsimimi i tillë historik del si zbavitje pleqnore, kthim kah e kaluara, mbyllje në të, kërkim i ngushëllimit brenda saj, nëpërmjet kujtimeve. ³⁷ Të metën kryesore të kësaj bindjeje (se shpejt do të vijë fundi botës) Niçe e sheh në faktin se frika dhe rezignimi që dalin prej saj i paralizojnë shtytjet krijuese të njeriut, shpresat e tij. Feja, kështu »të gjitha qeniet e gjalla i dënon të jetojnë në aktin e pestë të tragjedisë«, ³⁸ ajo është armiqësore ndaj çfarëdo përpjekjeje të njeriut që të krijojë diçka të re, të veprojë lirisht. Në ndikimin e kësaj bindjeje e frymë historiani modern përfundon se mirë është të dihet tashti, në këto çaste të fundit, se ç'ka ndodhur pasi që është shumë vonë të bëhet diçka më e mirë. ³⁹ Kështu »sensi për histori i bën shërbëtorët e vet pasivë e retrospektivë«. ⁴⁰

Sado e dëmshme të jetë kjo bindje, për Niçen »edhe më e tmerrshme dhe më shkatërruese« ⁴¹ është bindja *hegeliane* se qëllimi i fundit i krejt historisë së deritashme është realizuar në shoqërinë e sotme, se të gjitha idealet e synuara tashti janë bërë realitet. Kjo për Niçen do të thotë që gjendjen e mjerueshme të botës bashkëkohore ta shikosh si arritje më të lartë të historisë, si »fund të historisë botërore«. Sipas Niçes *Hegeli* e ka mbjellë dhe përhapur atë »idolatri ndaj fakticitetit«, ndaj »fuqive të historisë, që i shtyn njerëzit t'i përkulen e t'i nënshtrohen çdo fuqie ekzistuese: një qeverie, opinionit publik, mendimit të shumicës etj. ⁴² Ky »religjion i fuqive historike« ndikon që njerëzit ta pranojnë realitetin ashtu si është, t'i përshtaten atij dhe të heqin dorë nga çfarëdo ndryshimi. Më vonë do parë sesa kjo kritikë e Niçes e godet He-

³⁶ Po aty, fq. 57.

³⁷ Po aty.

³⁸ Po aty, fq. 58.

³⁹ Po aty.

⁴⁰ Po aty.

⁴¹ Po aty, fq. 61.

⁴² Po aty, fq. 62.

gelin, koncepcionin bazë filozofik të tij për historinë, e sa e godet një orientim të hegelizmit që u formua pas vdekjes së Hegelit.

5. Tashti të shohim edhe aspektin e pestë të fenomenit që e shqyrton Niçja. Krahas euforisë me rezultatet e shkencave moderne, e veçanërisht historisë, në frymën e kohës moderne Niçja heton edhe një si »vetëdije ironike«, një si »parandjenjë fluturuese dhe frikë se ndoshta së shpejti do t'i vijë fundi«⁴³ kësaj euforie të njohurisë historike. Njeriu modern e ironizon veten, fitoret e veta, i kapluar nga një »disponim i mbremjes« dhe nga frika se s'do të ketë më ardhmëri. Kjo ironi kalon në cinizëm atëherë kur e arsyeton tërë rrjedhën e historisë, ua përshtat »nevojave të përditshme të njeriut modern, sipas kanonit cinik: pikërisht ashtu është dashur të jetë siç është tash, i këtillë e jo ndryshe është dashur të bëhet njeriu siç janë tani njerëzit dhe kundër kësaj »duhet«, askush s'guxon të ngrihet«.⁴⁴

Ky qëndrim që e pranon rrjedhën e historisë si të domosdoshme dhe ua përshtat interesave triviale të aktualitetit (interesave politike e ekonomike të strukturave sunduese, bie fjala), ky qëndrim pasiv e apologjetik që e legjitimon një rrjedhë faktike si të pashmangshme për Niçen është jo vetëm i papranueshëm por edhe i kundërt me synimet krijuese të njeriut, me gjakimin e tij për një botë të mirëfilltë njerëzore. Të pranohet ai fakticitet i së kaluarës dhe të tashmës do të thotë t'i nënshtrohes një procesi të verbër, gati natyror, që e ka ndrydhur dhe i ndrydh forcat jetësore të njeriut, e bën të kufizuar e të varfër jetën e tij. Ky nënshttrim implikon braktisjen e ardhmërisë, meqë s'ka ardhmëri nga pozita e tillë që heq dorë nga veprimtaria krijuese me të cilën njeriu e formëson veten dhe botën e vet. Mirëpo, kjo krijimtari s'mund të realizohet pa rënimin dhe pa transformimin e strukturave të vjetra (ekonomike, politike, kulturore) pa u drejtuar »kundër historisë, përkatësisht kundër fuqisë së verbër të realitetit«.⁴⁵

Njeriu modern i mungon arsimimi i mirëfilltë, me gjithë njohuritë e shumta që i ka, ai nuk di të shikojë e të dëgjojë në mënyrë të mirëfilltë, ngase i mungon forca jetësore që i është tretur nën ndikimin e »thartirës azotike historike«,⁴⁶ do të thotë prirjes së theksuar analitike, e cila shpërbën gjithçka në pjesët përbërëse, por s'është në gjendje të krijojë diçka prej atyre pjesëve. Njeriu modern vuan nga sëmundja e fjalëve dhe i zhveshur nga përjetimet burimore (për veten, pozitën e vet, raportet e veta

⁴³ Po aty, fq. 64.

⁴⁴ Po aty.

⁴⁵ Po aty.

⁴⁶ Po aty, fq. 56.

me të tjerët dhe botën). Ai ndoshta ka të drejtë të thotë për veten *Cogito, ergo sum* (Mendoj, pra jam) por jo edhe *Vivo, ergo cogito*⁴⁷ (Jetoj, pra mendoj), ngase ai është »qenie mendore« por jo edhe »qenie e gjallë«. Gjallëria për të cilën Niçeja e ka fjalën s'është thjesht gjallëri biologjike, jetë e kafshës, por jetë e plotë njerëzore, që nuk është vetëm jetë njohëse, ngase supozon *unitetin harmonik* të shqisave, emocioneve, arsyes, vullnetit, imagjinatës. Tëmën e kundërshtisë dija-jeta Niçe do ta thellojë në veptrat e mëvonshme. Këtu duhet të ceket megjithatë se Niçeja nuk e kritikon dijen si të tillë, arsimimin si të tillë, kulturën si të tillë, por dijen, arsimin dhe kulturën moderne, përkatësisht ato veçori të tyre që në vend se ta begatojnë qenien e njeriut, jetën e tij, e ndrydhin dhe e varfërojnë atë. Ato e dëmtojnë *fuqinë plastike* të jetës së njeriut përkatësisht aftësinë e tij që ta përvetësojë e ta transformojë realitetin e caktuar, të realizojë pajtimin e shqisave, mendimit, emocioneve, imagjinatës, trupit në një tërësi harmonike e vitale.⁴⁸

Mirëpo Niçe nuk ndalet në këtë kritikë të gjendjes ekzistuese të arsimit, kulturës, jetës së njeriut modern. Ai nuk kënaqet as vetëm me projektimin e një gjendjeje të dëshirueshme ideale, por thekson se »ajo gjendje ideale nuk mundet vetëm të përfytyrohet, por duhet të pushtohet e të realizohet«.⁴⁹

Kultura — dekorim apo stil i të jetuarit?

Rrugëdaljen nga kjo gjendje e mjerë e njerëzimit modern — gjendje të cilën njerëzit praktikë e realistë e vlerësojnë të mirë e të lumtur — Niçeja e mbështet në mundësitë e *rinisë*, përkatësisht, te ajo pjesë e saj e cila nuk është *thyer e zvetnuar* ende nën peshën e arsimit e të kulturës moderne. Ajo jo vetëm se nuk magjepset me pamjen dhe rezultatet e tyre por ndien *gërdi* ndaj tyre. Kjo ndjenjë e *gërdisë* është reagim i *jetësorës* te të rinjtë ndaj asaj që synon ta ndrydhë e ta shuajë atë. Kjo ndjenjë u shërben si pikënisje të rinjve që të vetëdijësohen për faktin se arsimi modern synon t'i çrrënjosë instiktet e tyre më të fuqishme: zjarrin e tyre, krenarinë, gjakimin e tyre që të formohen si personalitete të gjithanshme, ndjenjën e tyre për drejtësinë, guximin e vendosmërinë e tyre. Gërdia ndaj arsimit, kulturës dhe mënyrës së jetesës moderne, si hap mohues, është hap i parë që duhet të çelë rrugën e kërkimit të arsimit, kulturës dhe jetës së mirëfilltë njerëzore. Rinia duhet t'i zbulojë *nevojat e veta të*

⁴⁷ Po aty, fq. 80.

⁴⁸ Po aty.

⁴⁹ Po aty, fq. 78.

vërteta, ta zgjojë në vete »urinë dhe etjen e vërtetë« për dije e jetë. Mirëpo, epërsia duhet t'i takojë jetës: dija duhet të jetë në shërbim të jetës, të zbulimit të mënyrave të ndryshme e të begatshme të të jetuarit.⁵⁰

Arsimi i ri dhe kultura e re ndërkaq s'mund të krijohen për Niçen pa i shkatërruar së pari arsimimin e kulturën moderne, që e kanë dëmtuar shëndetin si të individit ashtu edhe të popullit. Kulturën e një populli Niçeja e kupton si »unitet të stilit artistik në të gjitha shfaqjet jetësore të një populli«.⁵¹ Në formimin e këtij koncepti Niçeja u frymëzua në radhë të parë nga kultura antike greke të cilën ia kundërvë kulturës moderne si dekorim i jetës, dekor i cili e maskon jetën, e fsheh shëmtinë e saj duke i dhënë një shkëlqim të rremë. Kultura autentike realizon harmoninë midis shqisave, arsyes, imagjinatës e emocioneve, harmoninë midis mendimit e veprimit, e nuk është ndonjë »lule letre. . . e rreme dhe e pafrytshme«.⁵²

Qëndrimet ndaj historisë

Krijimi i arsimit dhe i kulturës së re nuk nënkupton hedhjen apo braktisjen e historisë, por kërkon një qëndrim tjetër ndaj saj. Pasi të jetë shëruar nga »sëmundja historike« njeriu modern e përvetëson në mënyrë të trefishtë historinë: në mënyrë *monumentale*, *antikuare* dhe *kritike*.

Mënyrën e parë të përvetësimit e cilëson qëndrimi i njeriut veprues e të fuqishëm ndaj së kaluarës: kërkimi i çasteve të mëdha, ngjarjeve të mëdha, veprimtaria e personaliteteve të mëdha e të fuqishme. Njeriu i tillë i shikon ato çaste si momente të gjalla e të ndritshme të së kaluarës që përbëjnë një vargmal nëpër shekuj — »vargmalin e njerëzimit«. Ai beson se ajo e madhe dhe e vlefshme, që dikur u realizua, mund të realizohet dhe duhet të realizohet edhe në të tashmen: në fakt, kjo është teza kryesore e *historisë monumentale*.⁵³ Qëndrimi ndaj realitetit që del nga pikëvështrimi i kësaj historie është një qëndrim krijues që kërkon ballafaqimin me realitetin, luftën e vendosur që në të të krijohet diçka e rëndësishme, e vlefshme, diçka që e mbush me kuptim jetën e njeriut e të shoqërisë. Rezistencat në të cilat has ky qëndrim janë të mëdha: atij i kundërvihet jeta e »rëndomtë«, shprehitë e formuara, çdo gjë »e vogël dhe e ulët që i mbush të gjitha buxhakët e botës«.⁵⁴ Njerëzit që frymëzohen nga historia

⁵⁰ Po aty.

⁵¹ Po aty, fq. 30.

⁵² Po aty, fq. 77.

⁵³ Po aty, fq. 17.

⁵⁴ Po aty, fq. 17.

monumentale dallojnë nga ato »kafshë të frikësuarë e jetëshkurtera që dëshirojnë vetëm një gjë: të jetojnë me çdo kusht«.⁵⁵ Ata nuk pranojnë çfarëdo jete, nuk u nënshtrohen kushteve të caktuara, për ta jeta vlen të jetohet vetëm po të arrijë një kuptim.

Ky qëndrim supozon aftësinë që të dallojë në të kaluarën atë që është e madhe dhe e vlefshme nga ajo që vetëm duket se nuk është e tillë. Pa këtë aftësi historia monumentale mund të shndërrohet në një *fiksion mitik*. Nga pikëshikimi i tillë mitik s'mund të dalë asnjë e tashme e vlefshme: edhe kjo merr karakter mitologjik. Nevoja për të gjetur me çdo kusht mite në të kaluarën, e ushqen nevojën që ta formësojë edhe të tashmen sipas atyre miteve.⁵⁶

Historia monumentale deformohet edhe atëherë kur bie »në duar dhe në kokë të egoistëve të aftë dhe gjakpërësve fantastë«: këta nuk do të ngurojnë të nxisin luftëra, konflikte të ashpëra, pa i peshuar pasojat, vetëm e vetëm që disa të hyjnë në historinë monumentale.⁵⁷

Niçëja përmend edhe një mënyrë tjetër të deformimit të historisë monumentale: në duart e njerëzve të pafuqishëm e joveprues ajo shërben për të dëshmuar se ajo monumentalia nga e kaluara është këtu dhe s'ka nevojë të krijohet sërish e madje as që mund të krijohet tashti. Ata shfaqin një admirim ndaj veprave të mëdha të së kaluarës (bie fjala, veprave artistike). Prapa këtij admirimi Niçëja heton një urrejtje ndaj njerëzve krijues, ndaj veprave të tyre: pikërisht pse duan të provojnë se veprat e rëndësishme s'mund të lindin më, ata ndiejnë mëri ndaj krijimtarisë. Admirimi i tyre ndaj veprave të së kaluarës është fals, ata s'mund ta ndiejnë as ta shijojnë bukurinë dhe madhështinë e veprave të mëdha mu pse duan t'ia mbyllin derën krijimtarisë që do të depërtojë në tashmen e në të ardhmen. Moton e tyre kryesore (»Të vdekurit le t'i varrosin të gjallët«)⁵⁸ ata e realizojnë me vetë mënyrën e jetesës së tyre. Këta njerëz, pikërisht pse janë të mbyllur ndaj mundësive për krijimtari të re, janë njerëz të vdekur, ndërsa qëndrimi i tyre ndaj veprave të mëdha të së kaluarës (ngase janë të mëdha e të vlefshme ato edhe janë të gjalla) është qëndrim e veprim i varrmihësve.⁵⁹

Historinë antikuare, ndërkaq, e cilëson respekti e dashuria ndaj një trashëgimie në të cilin individ i kërkon origjinën e vet, të qytetit të vet apo të popullit të vet. Hulumtimin e kësaj trashëgimie historiani antikuar e bën me pijetet të thellë. Ai kërkon në të gjurmët që hedhin

⁵⁵ Po aty.

⁵⁶ Po aty, fq. 19.

⁵⁷ Po aty, fq. 20.

⁵⁸ Po aty, fq. 21.

⁵⁹ Po aty, fq. 21.

dritë në origjinën e tij dhe të popullit të tij. Në veprat apo në mbeturinat e veprave të së kaluarës (arkitektura-
le, letrare, muzikore apo në ndonjë ngjarje historike) ai i
kërkon rrënjët e veta, shpjegimin për gjendjen e tij të
tashme, veçoritë karakteristike të frymës së vet dhe të
popullit të vet.⁶⁰ »Historinë e qytetit të tij e sheh si histo-
ri të veten; ai i kupton muret, derën e rrënuar, rregullo-
ren e kuvendit të qytetit, festën popullore si ditar me ima-
zhe të rinisë së vet dhe në gjithë ato sërish gjen forcën,
zellin, kënaqësinë, gjykimin e vet, marrëzinë dhe sjelljet
e veta të pagdhendura«.⁶¹

Mirëpo, sipas Niçes, horizonti i historisë antikuare
është tejet i kufizuar: »ajo nuk e sheh shumicën e gjëra-
ve, e atë pak që e sheh, e sheh së afërmi dhe në mënyrë
të veçuar; ajo nuk mund t'i matë ato prandaj gjithë ato
i merr si njësoj të rëndësishme dhe çdo detaj e shikon si
shumë të rëndësishëm. Veçimi i historisë së një individi,
rajoni a populli nga kontestet më të gjera, mbyllja brenda
një horizonti të kufizuar përbën, pra, mungesën e pa-
rë të historisë antikuare. Kjo mungesë merr trajtën e një
të mete edhe më të madhe atëherë kur historiani antikuar
heq dorë nga çfarëdo kriteri për të matur e vlerësuar të
kaluarën (me të cilën merret), kur e sheh të vlefshme çdo
gjë që i përket asaj trashëgimie dhe kur e flak çdo për-
pjekje për të krijuar diçka të re. Braktisja e çfarëdo kri-
teri të vlerësimit bën që pieteti ndaj gjërave të vlefshme
të së kaluarës të shndërrohet në respekt të verbër të çdo
gjëje që i përket një tradite të caktuar. Kështu historia
antikuare tashti nuk i shërben jetës por e »balsamon
atë«.⁶²

Trajtën më »të neveritshme« historia antikuare e
merr kur reduktohet në një »mani të verbër koleksionis-
te«, në një »grykësi të pangopshme« me çdo gjë të vjetër,
që ndien kënaqësi madje edhe në »gëlltitjen e pluhurit të
cikërrimeve të parëndësishme bibliografike«.⁶³

Mirëpo, historia antikuare, edhe pa u bastardhuar në
ndonjerën prej këtyre trajtave që e deformojnë natyrën e
saj, përmban në vete një kufizim esencial: »ajo vetëm di
ta ruajtë jetën e jo edhe ta krijojë atë«. Ky kufizim, që del
nga vetë natyra e historisë antikuare, bën që ajo t'i pen-
gojë synimet dhe përpjekjet për krijimin e së resë.⁶⁴

Llojin e tretë të historisë, *historinë kritike* e cilëson
qëndrimi i cili e dënon të kaluarën me qëllim që të kri-
jojë hapësirën për lindjen e trajtave të reja të jetës. His-
toriani kritik dënon gjithë ata nga e kaluara që mund të

⁶⁰ Po aty, fq. 22.

⁶¹ Po aty, fq. 24.

⁶² Po aty, fq. 25.

⁶³ Po aty.

⁶⁴ Po aty.

jetë pengesë për krijimin e vlerave të reja. Rreziku kryesor që i kërcënohet këtij qëndrimi del sheshazi në flakjen e çdogjiëje tradicionale si të dëmshme për jetën. Duke braktisur çfarëdo kriteri në vlerësimin e së kaluarës e duke flakur çdogjë që i përket së kaluarës, ky qëndrim kështu i ngjet asaj trajte të deformuar të historisë anti-kuare, e cila, duke braktisur gjithashtu çfarëdo kriteri, çmon si të vlefshme çdo gjë që i përket së kaluarës.⁶⁵

Në analizën e këtyre tri llojeve të historisë, si tri mënyra të përvetësimit të së kaluarës, Niçeja përkufizon nga njëra anë kushtet («trollin» dhe «horizontin») kur ato janë të dobishme për jetën e nga ana tjetër kushtet (kufirin) kur ato marrin trajta të tilla që ndikojnë në dëmtimin e jetës. Sido që të jetë, çdo herë për Niçen kriter për të vlerësuar rëndësinë e historisë (të realitetit apo dijes për atë realitet) është *jeta*, jo si proces i thjeshtë biologjik, por jeta e begatshme e njeriut, jeta e tij e kuptimtë.

Rrugëdalja nga nihilizmi

Në kërkimin e rrugëve për tejkalimin e mjerimit (nihilizmit) të njeriut e të shoqërisë moderne Niçeja tërë shpresën e vet e mbështet te *individët e mëdhenj*, te *personalitetet e fuqishme krijuese* që përbëjnë një urë përtej rrjedhës së furishme të të ndodhurit». ⁶⁶ Këta individë të fuqishëm ngrihen lart mbi masat dhe u kundërvihen atyre. Masat për Niçen meritojnë njëfarë vëmendjeje vetëm si »kopje të zbehta të njerëzve të mëdhenj«, si »rezistencë ndaj të mëdhenjve« dhe si »vegla të tyre». ⁶⁷ Këtë konceptcion *elitist* të Niçes e hasim edhe në veprat e tij të tjera. Pikëpamja e Niçes lidhur me raportin *individi-masa* nxjerr në shesh në mënyrë më të dukshme kufizimin kryesor të mendimit të Niçes: mungesën e vizionit për forcat reale shoqërore që mund të realizojnë tejkalimin e nihilizmit të botës qytetare. Si të arrihet transformimi rrënjësor i arsimit, kulturës, shoqërisë moderne, mënyrës së të jetuarit, nëse e vetmja mbështetje janë individët e rrallë? Si mund të krijohet hapësira për mënyrat e ndryshme të begatshme të të jetuarit, nëse »masat« reduktohen në »vegël« të njerëzve të mëdhenj? Nëse pjesës më të madhe të popullsisë i mohohet mundësia e realizimit të jetës së plotë, si mund të ndërrohet *rrënjësisht* bota moderne qytetare? Këtë kufizim të mendimit të Niçes e vërejmë më mirë nga pozita që ngërthen konceptcioni i Marksit mbi historinë e revolucionin, brenda të cilit edhe raporti *individi-masa* shikohet ndryshe. Transformimi revolucionar i

⁶⁵ Po aty, fq. 26.

⁶⁶ Po aty, fq. 69.

⁶⁷ Po aty, fq. 72.

botës për Marks sin s'mund të bëhet pa angazhimin e shumanshëm të »masave«. Mirëpo, ato nuk janë diçka »amorfë«, nuk janë lëndë që duhet të përpunohet nga duart e mjeshtërve të aftë. Marksi nuk i glorifikon masat, së paku jo ashtu si janë, në fakticitetin e tyre. Përkundrazi, proletariati (si pjesë dërmuese e popullsisë), brenda konceptcionit të Marksit, kuptimin e veprimtarisë së vet historike e sheh jo vetëm në zhdukjen e të kundërtës së vet — klasës poseduese e sunduese (dhe të gjitha strukturave ekonomike, sociale, kulturore që i kanë vendosur ato), por edhe në vetësuprimimin e vetes. Ky vetësuprimim i proletariatit për Marks in është kusht i domosdoshëm që të lindë shoqëria e re vërtetë njerëzore. Proletariati duhet ta suprimojë veten, ngase paraqet »humbjen e plotë të njeriut«, »mjerimin e vetëdijshëm për mjerimin e vet fizik e shpirtëror« dhe pikërisht për këtë ai synon »ta rri-fojë njeriun total«. Pikërisht nëpërmjet këtij procesi revolucionar të shkatërrimit të shoqërisë së vjetër dhe të krijimit të shoqërisë së re, »masa« transformohet prej gjendjes së »humbjes së plotë të njeriut« në një bashkësi të lirë të individëve të lirë, bashkësi ku »zhvillimi i lirë i çdo individi është kusht për zhvillimin e lirë të të gjithëve«. ⁶⁸

Kritika që i bën këtu Niçeja Hegelit duket se më tepër e godet një rrymë konservatore të hegelizimit që u bë me ndikim në gjysmën e dytë të shekullit XIX, sesa vetë Hegelin. Disa studiues të shquar të mendimit të Niçes konstatuan se ai nuk e kishte pas njohur veprën burimore të Hegelit por më tepër ato interpretime »të djathta« në sajë të të cilave e kishte formuar mendimin për Hegelin. Se ky konstatim nuk është i pabazë shihet edhe nga fakti se konceptcioni mbi historinë të cilin Niçeja e kritikon si të Hegelit dallon, në të vërtetë, nga konceptcioni i Hegelit mbi historinë, së paku ashtu si është shtruar në disa vepra të tij kryesore *Fenomenologjia e frymës*, *Logjika*, *Enciklopedia e shkencave filozofike* etj. Konceptcioni i mirëfilltë i Hegelit mbi historinë jo vetëm se nuk është i kundërt me atë të Niçes, por madje herë herë është i ngjashëm me të. Kjo ngjashmëri e afri hetohet po ta përmendim termin e konceptin *Geschichtlichkeit* (të cilat i krijoi vetë Hegeli) si dhe dallimin midis koncepteve *Geschihte* dhe *Historie*. Njeri nga njohësit më të mirë të filozofisë klasike gjermane te ne Millan Kangërga vë në pah se Hegeli i pari e bëri dallimin midis këtyre dy koncepteve. Me »*Geschihte*« Hegeli emërton atë »burim të gjallë, origjinë të vërtetë dhe troll autentik të jetës njerëzore«, ndërsa me *Historie* »atë të mbaruarën e të ngurtësuarën, atë që është e dhënë, që paraqitet në trajtë të fakteve të

⁶⁸ Karl Marksi, *Manifesti i partisë komuniste*, Rilindja, Prishtinë, Fridrih Engelsi.

rastësishme historike, atë që i takon së kaluarës». ⁶⁹ Me *Geschichtlichkeit* ndërkaq Hegeli emërton atë që e bën historinë histori vërtetë njerëzore, do të thotë ato çaste historike që kanë një peshë e relevancë të veçantë për vetëformësimin e njeriut. Do ta përmendim edhe një ngjashmëri të çuditshme midis këtyre mendimtarëve aq të ndryshëm përkaq shumë pikëpamje të tyre. E pamë se Niçej: e vlerëson historinë (si realitet e dije) në saje të konceptit *jeta e jetësorja* (si kriter). Në fazën e zhvillimit të vet të hershëm Hegeli, duke shtjelluar problematikën e historisë e përdorë konceptin *Lebendingkeit* (jetësorja) më të cilën Hegeli shprehë atë që është *e gjallë* në histori dhe që nxitë veprimtarinë krijuese të njeriut. ⁷⁰

Pamë se Niçe në kritikën e disa koncepcioneve mbi historinë mbështetet edhe në dy konceptet vetanake »jo-historikja« dhe »mbihistorikja«. Sadoqë në këtë fazë të zhvillimit mendor të Niçes (vitet 1873—74) ende nuk e ka koncipuar *teorinë e kthimit të përjetshëm* (e cila paraqitet më vonë në *Dijen e gëzuar* dhe *Vullnetin për fuqi*) brenda këtyre koncepteve të dykuptimshme vërehet prania e të përjetshmes si negacion i *historicitetit*. Megjithse, përkaq orientimi i vet kryesor mendimi i Niçes e sheh historinë e mirëfillt si proces dinamik, të formësuar nga veprimtaria e lirë dhe e vetëdijshme e njeriut, brenda koncepteve të përmendura koekziston prirja kah ajo e përjetshmja e cila përmban *ngurtësiminë* e *historicitetit*, mbylljen e horizontit të ardhmërisë. Kjo dykuptimësi bëhet më e theksuar në veprat e mëvonshme të Niçes dhe merr trajtën e një kundërthënie brenda vizionit të Niçes, atëherë kur kthimi i përjetshëm del si e vetmja rrugëdalje nga nihilizmi modern, sado që »përjtësia« te Niçeja dallon nga »përjetësia« religjioze.

Edhe nga ky shqyrtim i vetëm një aspekti të mendimit të Niçes mund të hetohet rëndësia e saj për filozofinë dhe për botën bashkëkohore në përgjithësi. Nëpërmjet tematizimit e problematizimit të rolit e të kuptimit të arsimit e të kulturës moderne evropiane Niçeja ndriçoi thellësisht dukuritë që e pengojnë zhvillimin e jetës së kuptimtë të njeriut, që i shterrin forcat e tij jetësore, e bëjnë jetën të zvetnuar e të zbrazët. Rëndësia e mendimit të Niçes mund të matet edhe në saje të ndikimit të fuqishëm që ka ushtruar në filozofinë e shekullit XX. Thellësia e koncepteve imazhe të Niçes gjeti jehonë te mendimtarët më të rëndësishëm të shekullit tonë, i frymëzoi në kërkimet e tyre. Disa prej dukurive të botës moderne që i tematizoi Niçeja erdhën e u bënë edhe më të theksuara në shekullin e XX. Me arsimimin masiv, me kulturën masi-

⁶⁹ Milan Kangërgera, *Çovjek i svijet*, Razlog, Zagreb, 1975, fq. 109.

⁷⁰ Po aty.

ve dhe me »jetën masive« ato dukuri marrin edhe trajta të reja, bëhen tema të mendimit filozofik të Horkhajmerit e Adornos, Bllohut e Sartrit, Lëfevrit e Habermasit. Të të gjithë këta autorë, vështirë se mund të mohohet ndikimi i theksuar i Niçes. Mendimi kritik i Niçes, po të hapemi ndaj tij, nuk na lë të magjepsemi me shkëlqimin e shkencës, kulturës e jetës moderne në përgjithësi. Ai na bën ta pyesim: në ç'masë ato janë në shërbim të jetës së kuptimt të njeriut, e në ç'masë shërbejnë për të shtypur e sunduar njeriun, për të manipuluar me mendimet, ndjenjat e shtytjet e tij, në ç'masë e varfërojnë jetën e njeriut? Këto pyetje bëjnë të mos e harrojmë pyetjen esenciale: ç'do të thotë të *jesh*?

Muhamedin Kullashi

NIETZSCHE SUR L'HISTOIRE

La conception de Nietzsche sur l'histoire, telle qu'elle est exposée dans «Les intempêtes» (Unzeigemässe Betrachtungen), fait l'objet de l'analyse de cet article. Cette conception ne se réduit pas à une critique des autres interprétations de l'histoire mais s'élargit en une critique radicale de la culture, de l'être politique et sociale de l'Europe occidentale. La critique, qui s'appuie sur une position conçue comme «non-historique», est orientée contre la contemporanéité de l'Europe et «pour un temps futur». L'analyse des cinq aspects principaux dans lesquels l'histoire opprime la vie d'un individu ou d'un peuple, essaie de mettre en lumière la profondeur des vues de Nietzsche sur les limites fondamentales du monde occidental contemporain. En même temps, l'auteur s'attache à indiquer que la critique de Nietzsche sur l'histoire en tant que «idolatrie de la facticité» non seulement n'atteint pas la conception authentique de Hegel sur l'histoire (en tant que Geschichte) et l'historicité (Geschichtlichkeit) mais au contraire lui ressemble par certains points. En guise de conclusion, l'auteur indique la limite principale de la pensée de Nietzsche — son incapacité à envisager la possibilité du dépassement du nihilisme moderne — en s'appuyant sur la conception de Marx sur l'histoire et la révolution.

shkëlzen
maliqi

BALKANIZACIJA ISTORIJSKOG ARGUMENTA*

(teze)

1. Pandorin kovčeg balkanskih nacionalizama ponovo je otvoren. Iz njega proviruje mnogoglava aždaja. Glave ove nemani nakazno izrasle na istome telu, od istoga balkanskog istorijskog gliba, zametnule su kavgu, bljuju vatru i otrov, proždrale bi se međusobno.

2. Istoričari su prvi priskočili u pomoć ovoj samo-proždirućoj nemani. Podbadaju je i razdražuju istorijskim fantazijama. Otvaraju stare i prašnjave dosijea, obnavljaju žargon istorijskih argumenata, izdaju tapije istorijskih prava. Da bi ove fantazije bile što slikovitije i što dramatičnije, istorija silazi u puk šaroliko kostimirana u kraljeve i prinčeve, kaluđere i ikonopisce, hajduke i guslare. Obnavljaju se razne »nacionalne tragedije« za koje su scenariji napisani u XIX veku.

3. I mada su ove »nacionalne tragedije« danas postale farse, nije se ipak šaliti sa provalama istorije na balkanskim međama. Kada god se ranije dešavalo da istorija napusti svoju pompeznu naučnost i siđe u puk, tj. sroza se na nivo pučke ideologije i pučkih argumenata, slutilo je na zlo, zavladao bi opšte nespokoјstvo i strah. U socijalnoj patologiji Balkana provale istorije uvek su rezultirale opasnim bujanjem nacionalizama. Kontaminirani istorijom balkanski seljak, balkanski malograđanin i balkanski mediokritet, postajali su lak plen raznih komite-

* Skraćena verzija ovog teksta pročitana je na naučnom skupu koji je decembra 1985 održan u Albanološkom institutu u Prištini; ta skraćena verzija objavljena je pod naslovom »Arka e Pandorës« na albanskom jeziku u listu »Fjala« br. 7/1986, s. 11.

ta i odbora nacionalnog spasa. Elite nacionalnih ideologa, u kojima je balkanski istoričar uvek imao počasno mesto, manipulisale su ogromnom energijom pučkih predrasuda kontaminiranih istorijom. Na opštem planu ova je manipulacija imala funkciju izazivanja ratne psihoze. »Mi treba da osvetimo istorijske nepravde koje su učinjele našim precima« — govorilo se puku.

4. Naravno, Balkan se u međuvremenu promenio. Haotično stanje sukoba sviju protiv svih, koje je vladalo u doba propadanja Otomanskog Carstva, i koje je zatim nastavljeno u balkanskim ratovima i u oba svetska rata, ipak je u poslednjim decenijama stabilizovano. Proteklo je evo već četiri decenije bez razornih političkih i ratnih potresa kakvih je bilo u prošlosti. Odnosi na Balkanu u mnogom pogledu su *razbalkanizovani*. Prošla su, dakle, vremena kada se civilizovana Evropa cinički podsmevala Balkanu, i kada su njene kolonijalne agenture političku terminologiju obogatile izrazima omaložavajućeg značenja: *balkanizam*, *balkanizacija*. Ovim je terminima označavana svaka divlja, varvarska i neprincipijelna politika, u kojoj vladaju »zakoni« podvala, laži, intriga i prevrtljivosti. A danas su ovi termini gotovo sasvim zaboravljeni. Može li se iz ovoga izvući zaključak da nacionalističke kontaminacije više ne mogu imati onu snagu i onu razornu moć kakvu su imale u ranijem, konfliktnom, balkanizovanom Balkanu? I znači li to da se Balkan više ne mora pribojavati svoje istorije i svojih istoričara?

5. Nakon II svetskog rata Balkan je gotovo u celini doživeo socijalističku transformaciju. Revolucionarni pokreti na Balkanu proklamovale su u svojim programima raskid sa istorijom. Revolucija u svom pojmu sadrži potpun moratorijum obaveza prema prošlosti i takozvanim istorijskim pravima. U političkoj praksi bilo je, naravno, teško sprovesti takav potpun moratorijum. Mitologizacija prošlosti duboko je bila ukorenjena u svesti ljudi. Balkanski narodi nisu preko noći mogli da zaborave prošlost. Još su sveže rane od ranijih ratnih sukoba, i još uvek se njime kreću aveti prošlosti, sejači predrasuda.

6. Tih avetinja ponajviše ima među istoričarima i onima kojima je istorija nacionalistička pasija. Istoričari, koji su nastavili da se obrazuju na modelima nacional-romantičkih historiografskih škola, nije ni na kraj pameti padalo da prihvate revolucionarno ukidanje istorije i »istorijskih istina«. U svojim osnovnim shvatanjima balkanske nacionalne historiografije ostale su upravo na onim pozicijama na kojima su bile u vreme sveopšte balkanizacije odnosa na Balkanu.

7. U novim uslovima historiografija retušira nacionalnu istoriju, čini taktička odstupanja, čak lepi socijalističke ambleme preko u suštini neizmenjenih nacional-romantičkih teza balkanizujućeg naboja. Da bi se zaštitila

od revolucionarnog anti-istorizma, istoriografija je proglasila autonomiju istorijskih nauka, ogradila se kineskim zidom naučne objektivnosti. Bila je to za nju, naravno, pozicija čardaka ni na zemlji ni na nebu. Pravi sadržaj njene nauke, njene balkanizujuće osnove, postale su ezoterijskom naukom. Ipak se, između redova, mogao iščitati njen latentni nacionalizam. Istorijske istine zračile su balkanizujućim porukama o istorijskim pravima i nepravdama.

8. U vreme kriza međudržavnih i međunacionalnih odnosa, nacionalne istoriografije skidale su svoje krinke. Za aktuelne probleme nuđeni su stari recepti. Politička i nacionalna pitanja rešavaju se pozivom na istoriju. Dokazuju se istorijska prava svog naroda a osporavaju se prava tuđeg naroda, jer ih je on »uzurpirao«. Na osnovu *istorijskih tapija* zahtevaju se revizije državnih granica i etničkih prava. Etnička prošlost neke oblasti određuje populacionu politiku i etnička prava u sadašnjosti. Prave se spiskovi istorijskih krivica neprijateljskog naroda. Poriče se postojanje naroda koji su »izmišljeni« ...

9. Neobalkanizacija istoriografskih tema poprimila je u naše vreme zabrinjavajuće razmere. Istoričari su uspeli da se »prizemlje« sa svojeg čardaka naučne objektivnosti, na kojem je balkanizujući efekat njihovih teza bio manje-više sterilan. Oni sami, kao i njihovi trabanti, razni publicisti i pisci feljtona, izborili su se da se istoriografske teme nađu u mnogotiražnoj, državnoj, žutoj i ostaloj štampi i da ih raznosi etar. Ta feljtonska, popularna istorija, neobalkanizaciju istorijskih argumenata čini izuzetno fertilnom i prodornom. I mi danas vidimo kako se u ovoj feljtonskoj istoriji, u publicistički simplifikovanom obliku, oživljavaju sporovi oko osetljivih istorijskih pitanja upravo sa onim balkanizujućim sadržajima i sa onim razornim političkim nabojem, koje su ovi sporovi imali u prošlosti.

10. Prividno se ovi sporovi, bar u početnoj fazi njihovog feljtoniziranja, žele prikazati kao čisto naučni. Pred javnošću se nastoji sačuvati aura naučnosti. Feljtoni se pišu da bi se popularizovale određene naučne teorije, ili da bi se odbranile istorijske istine od istoričara i nacionalnih istoriografija koje ih »ugrožavaju«. U feljtonima se, po kratkom postupku i na poprilično dogmatičan način (ako ne i isključivo dogmatičan), ustanovljuje: ovo je prava istorijska istina, a sve je ostalo zabluda, falsifikat, pseudo-nauka itd. I zna se, odbrana istorijskih istina nikada se na ovim našim balkanskim prostorima ne počinje bez ideološke surevnjivosti, i nikada ne završava bez *ideološkog denunciranja*. U polemici oko istorijskih tema nikada nisu dovoljni samo naučna kritika, istorijski argumenti. Ne, uvek se mora razobličiti i balkanizujuća motivacija onoga koji zastupa pogrešne istorijske teorije. A

svrha je feljtonske istorije možda ponajviše ta da naučne sporove pretvori u ideološke. Najzad, ideološka surevnjivost razobličava i balkanizujuću ideološku motiviranost onih koji tobož nastupaju »u ime nauke«, koji tobož »brane istorijske istine«. Nisu oni toliko zabrinuti za istinu o prošlosti, koliko o funkciji koje te istine imaju u sadašnjosti. Ne bi se oni toliko uzbuđivali zbog nečijih naučnih zabluda, da se tim zabladama ne dovode u pitanje neke temeljne nacionalne vrednosti, neka temeljna istorijska prava. Budući da veruju kako se u istorijskim naukama i u istorijskim istinama konstituiše ne samo istorijski već i aktuelni identitet nacija, ugrožavanje ovih nauka i ovih istina doživljavaju kao ugrožavanje samih nacija.

11. Feljtonska historiografija, pogotovo ona koja je neposredno polemički intonirana, ima mobilizirajuću ideološku funkciju. Ona manipuliše sa javnim mnijenjem vlastite i drugih nacija, manipuliše sa nacionalnim osećajima i nacionalnim interesima. A sve to čini tobož u ime nauke. Pred javnost se izlazi sa tvrdnjama: te i te istorijske teorije nisu samo naučno neodržive, već ugrožavaju i naše nacionalne svetinje, osporavaju naš istorijski i aktuelni identitet, omalovažavaju našu tradiciju, prisvajaju naša istorijska prava. Zašto se sve to govori puku? Zato da ga se mobilise, da ga se potakne da brani ugrožene nacionalne interese. Istoriciari, preko svojih trabanta, proglašavaju mobilno stanje pre generala. I oni se prvi stavljaju u pripravno stanje. Nedavno je jedan srpski istoričar izjavio: »Ponekad mi se učini da sam mobilisan, u nekakvom vanrednom stanju kome ne vidim kraja«. »Knjižene novine« br. 679-680, 1. januar 1985, str. 11. (Razgovor sa Dimitrijem Bogdanovićem).

12. Tu gotovost istoričara da se mobilizuju na odbarani istorijskih prava svojeg naroda danas najbolje možemo da pratimo u srpskoj historiografiji. Ona je poslednjih godina sve otvorenije radikalizovala svoj odnos prema albanskoj historiografiji i na njenom se primeru najbolje vidi kuda vodi balkanizacija istorijskih argumenata. Neuralgična tačka srpske historiografije oduvek je bilo albansko pitanje. Već punih sto godina srpski istoričari i srpski nacionalisti jadikuju: »Albanski klin zariven je u srce Stare Srbije«! »Najsvetija mesta srpske istorije i srpske kulturne tradicije, krvare pod tim albanskim klinom«! Srpska historiografija nikada nije mogla da preboli to novo, drugo Kosovo, to stratište srpske istorije, to što su »matične srpske teritorije« iz srednjega veka preplavljene Albancima, »pustonosnom arbanaškom rekom«. »Kosovski mit srpske historiografije osećen je dubokim, neprebolnim tragizmom. »Za srpski narod Kosovo je potvrda i pečat njegovog identiteta, ključ koji omogućava da se shvati poruka svekolike njegove istorije, veza sa njegovom autentičnom, izvornom državnošću, steg na-

cionalne slobode» (D. Bogdanović, *Kosovo u svetlu istorije albansko-južnoslovenskih odnosa*, Savremenik br. 12/1982, str. 528). Srpski istoričari tvrde, pak, da Kosovo nije mit: »Nije, dakle, reč ni o kakvom »kosovskom mitu« nego o istorijskom pamćenju kojim se ostvaruje veza sa svojom stvarnom istorijskom prošlošću. Živa svest o svojoj srednjovekovnoj državi bila je aktivni činilac u borbi srpskog naroda za oslobođenje i ujedinjenje pet vekova kasnije, a njen je neutuđivi deo svest o Kosovu kao o svojoj, srpskoj zemlji« (isto). Ali, ta istorijska svest srpskog naroda duboko je traumatizovana zbog prodora Albanaca na Kosovo i druge čisto slovenske, odnosno srpske teritorije. Za srpske istoričare taj je prodor imao karakter genocida, militantne ekspanzije Albanaca.

13. Samo se u svetlu ovih balkanizujućih trauma može shvatiti današnja velika kampanja protiv albanske historiografije i protiv albanskog naroda u celini. Gresi albanske historiografije podudaraju se sa istorijskim gresima albanskog naroda. Najžešći udar u toj kampanji namenjen je kosovskoj historiografiji i kosovskim Albancima, potomcima onih zulumčara koji su uzurpirali srpske teritorije, nateravši starosedeoce Srbe na eksodus. U ovu kampanju uključena su sva raspoloživa sredstva javnog informisanja. U nabrzinu napisanim, visokotiražnim knjigama i feljtonima, u člancima, polemičkim osvrtima, rubrikama pisama čitalaca, intervjuima sa istoričarima, na televiziji i radiju, ova albanska trauma srpske historiografije dobija sve otvoreniji i sve dramatičniji ton, seje sve ozbiljniji istorijski razdor, sve glasnije artikuliše poziv na *osvetu Kosova*.

14. O zabrudama kosovskih istoričara danas se već govori o žargonu, kao o nečemu što znaju i ptice na grani i o čemu se, bez kusura i pardona, razglaba u kafanskim razgovorima na istorijsko-političke teme. Od samog početka kampanje u prvome planu su se našle *političke implikacije* osnovnih teza koje zastupa albanska, odnosno kosovska historiografija. Te *implikacije*, pritom, nije trebalo nasilno izvlačiti iz konteksta istorijskih rasprava albanskih istoričara. Njih je srpska historiografija u živom izdanju videla među demonstrantima na Kosovu koji su 1981. godine izašli na ulice i izvikivali iredentističke i nacionalističke parole. U ovim parolama prepoznate su osnovne teze albanske historiografije. Ono što istoričari nisu javno i glasno artikulisali u svojim naučnim radovima, ovog manifestovalo se na najeksplozivniji način u kosovskim demonstracijama. Kosovski istoričari optuženi su kao glavni inspiratori za eskalaciju albanskog nacionalizma i iredentizma na Kosovu. U načinu na koji albanski istoričari tretiraju sveukupni kompleks albansko-srpskih odnosa od ranog srednjeg veka pa do danas, podvlači se crvenom linijom jedna temeljna ideja i jedna misao vodilja — ona *antisrpska, iredentistička*.

15. To što se srpska historiografija bavi onom albanskom nije samo po sebi neobično. Pošto se od doseljavanja Slovena na Balkansko poluostrvo istorija albanskog i srpskog naroda vazda i višestruko ukrštaju ne samo u susedskim odnosima već i u zajedničkom životu na istim teritorijama, sasvim je prirodna uzajamna osetljivost na to kako se u posebnim nacionalnim historiografijama tretiraju teme iz te zajedničke prošlosti. U normalnim uslovima ove dve historiografije morale bi, ako ne da sadejstvuju, onda bar da se uzajamno prate i dopunjuju. Nažalost, balkanizacija istorijskih nauka onemogućila je da ove historiografije budu u bliskom kontaktu. Naprotiv, one su se vazda nalazile u otvorenom ili latentnom sukobu.

16. Između srpskih i albanskih istoričara vodio se i još uvek se vodi jedan u suštini jalov, a po svojim posledicama veoma opasan spor, spor oko toga koji narod ima istorijska prava na teritorije u kojima danas Albanci predstavljaju većinu stanovništva a koje su nekada davno bile naseljene uglavnom slovenskim življem. Najspornija je u ovom sporu teritorija Kosova. I srpski i albanski istoričari nastoje da daju racionalan odgovor na jedno u suštini iracionalno pitanje: *čija su istorijska prava na Kosovo starija, albanska ili srpska?* Srpski istoričari dokažu da pravovaljane tapije za teritoriju Kosova ima samo srpski narod, a da su Albanci naselili Kosovo u poslednja II—III veka, i to nasilnim putem, potpomognuti od strane turskih vlasti koje su vodile politiku denacionalizacije srpskih teritorija. Albanski istoričari, naprotiv, dokazuju da su Albanci, uz Grke, najstariji narod na Balkanu i da kao direktni potomci Ilira uživaju starosedelačka prava na sve teritorije na kojima danas žive.

17. Ne treba posebno isticati da se albanska i srpska historiografija ne slažu ni oko jednog pitanja iz istorije albansko-južnoslovenski odnosa. I njihova se gledišta ne mogu približiti ni za jotu sve dok istoriju podređuju višim, nacionalnim interesima, i sve dok istorijskim argumentima pripisuju pragmatičnu ideološku funkciju. Nikakve istorijske činjenice i istorijske istine koje iznosi jedna strana u sporu, ona druga neće prihvatiti. I obratno. Iste istorijske činjenice iz osnove se različito interpretiraju. U ovakvom sporu ne postoji ni mogućnost da se konačna presuda prepusti nekoj trećoj, neutralnoj historiografiji koja bi objektivno i kritički sudila o svim relevantnim činjenicama iz istorije albansko-srpskih odnosa. Kakva god bila njena presuda, uvek će oštećena strana sumnjati u njenu nepristrasnost. Radi se o *nerešivom sporu*. Nikakva racionalna, kritička sredstva ne mogu pomoći u njegovom rešavanju zato što spor uopšte nije naučan. Radi se o ideološkom sporu *par ekselans*.

18. Razlog zbog kojeg su albanska i srpska historiografija u sukobu treba dakle tražiti u *neprekinutoj balkanizaciji istorijskih argumenata*. Vazda je među njima vo-

đena utakmica u dokazivanju ekskluzivnih istorijskih prava. Vazda je istorijski argument bio mnogo više od naučnog argumenta. Vazda su teorije postajale pragmatična politička načela. Istorijske istine, s obe strane, već su u procesu njihovog dokazivanja apriorno bile određene uverenjem da se mogu iskoristiti *kao istorijski argumenti*, da mogu postati jezgrom za politički program kojim će se u sadašnjosti ili u budućnosti urediti međudržavni i međunarodni odnosi, status nacionalnih manjina, definisati ili redefinisati granice itd. To uverenje da istorijski argumenti mogu biti i moraju biti ugrađeni u postojeće odnose artikulisao je sasvim deciderano Dimitrije Bogdanović u *Knjizi o Kosovu*. Već u prvoj rečenici te knjige izloženo je ovo uverenje kao aksiom, kao dogma: »Istorijski pristup krupnim političkim i nacionalnim pitanjima našeg vremena pretpostavka je svakog odgovornog nastojanja da se ta pitanja reše pravedno, temeljito i civilizovano« (*Knjiga o Kosovu*, Beograd, SANU, 1985, str. 3).

19. Pozivanje na istorijske argumente bilo je međutim uvek samo ideološka floskula. Istorijskim argumentima nije nikada mogao biti prosuđen niti jedan aktuelni spor. Istorijski argumenti mogli su postati »presudnim« samo ako je iza njih stajala ekonomska i vojna moć, ukoliko se njima izražavalo pravo jačega. Karta Balkana nije skrojena, kako neki veruju, na načelima istorijskog argumentata i na osnovu istorijskih prava, već su presudili stvarni odnosi snaga i intervencije velikih sila. Radilo se tu o sukobu stvarnih interesa a ne istorijskih interesa. Istorijski argumenti poslužili su, naravno, za izradu političkih programa i maksimiranje zahteva oko etničkih državnih granica. Istorijskim argumentima izražavani su interesi vladajuće klase, nacionalnih buržoazija. I to je bio pravi ideološki sadržaj tih istorijskih argumentata. Da bi učvrstili svoje privilegije i na duhovnome planu, da bi se prikazale kao spasioci nacije i kao čuvari njenih istorijskih interesa, nacionalne buržoazije izgradile su velike nacionalističke programe. Istoričarima je palo u deo da istoriju prepariraju u skladu sa interesima nacionalne buržoazije koji su postali nacionalnim interesima uopšte. Istorioграфије su se rado podvrgavale tim nalogima, i često bili radikalniji od političara i generala, koji su bili mnogo realniji u proceni ostvarljivosti »istorijskih prava«.

20. Da istorijski argumenti nisu odigrali veliku ulogu u krojenju karte Balkana dokaz je i to da su svim narodima na Balkanu u manjoj ili većoj meri uskraćena ta prava. Paradoksalno je: *svi su narodi na Balkanu i gubitnici i dobitnici!* Svi polažu prava na teritorije koje su pripale drugima, i svi su od drugih oteli bar komadić zemlje. Takvu pesmu pevaju tužni zborovi balkanskih nacionalizama! Radi se tu o jednoj nacionalistički zaslepljenoj lo-

gici onih »mislilaca« i nacionalnih lidera koji granice nacionalne države određuju prema načelu: gde god da je bilo kada kročila noga našeg vojnika, naša je zemlja.

21. Istorijski argumenti nisu samo retrospekcija već su i poziv na *retroakciju*. Njima se žele uspostaviti današnji odnosi u novim uslovima, u jednom drugačijem Balkanu. Isto to važi za upotrebu istorijskih argumenata u rešavanju aktuelnih političkih i nacionalnih odnosa između Srba i Albanaca na Kosovu. Kada Dimitrije Bogdanović zahteva istorijsku pravdu, temeljito i civilizovano rešenje na osnovu istorijskih argumenata, on zapravo obnavlja načelo koje je Dimitrije Tucović još 1914. godine bio nazvao *varvarskim*. Zašto je to načelo varvarsko? Upravo zbog besmislene retroakcije, zbog prevlasti mrtvoga nad onim živim. Niče je istorijsku pravednost smatrao »užasnom vrlinom zato što uvek podriva i ruši ono živo«. (*»O koristi i šteti istorije za život«*, Beograd, 1982, 50) Dimitrije Tucović o tome konkretno kaže: »... vlasnički krugovi balkanskih državnica, kao naslednici turske vlasti, pošli (su) ne putem naučnog principa: *da se promenom ustanova i uslova života menjaju i ljudi*, već putem varvarskog načela: *da su grobovi i vešala veći učitelj od novih ustanova*«. (D. Tucović, *Izabrani spisi*, knjiga II, Beograd 1950, str. 61). Insistirati danas na istorijskoj pravdi na Kosovu, i to upravo sa onim argumentima koje je Tucović razobličio kao varvarske, duboko je reakcionaran i kontrarevolucionaran zahtev. Pogotovo kada se ima u vidu da je krajnji zaključak *Knjiga o Kosovu* tvrdnja da Albancima na Kosovu istorija ne daje nikakva prava, i da im se, ako bi se njihova sudbina određivala prema istorijskoj pravdi, moraju oduzeti i sva ona prava koja danas uživaju.

22. Pravi cilj kampanje koju je pokrenula srpska istoriografija i srpska publicistika jeste, dakle, *osporavanje legitimnih prava albanske narodnosti u Jugoslaviji*, istorijskim argumentima.

23. Uzrok sadašnje kampanje, koja u bitnim tačkama reprodukuje kampanju vođenu pre 80 godina, neki vide u 1981. godini. Tvrdi se da su albanska i, posebno, kosovska istoriografija odgovorne za nacionalističku i iredentističku indoktrinaciju na Kosovu. I kampanja bi trebala da bude neka vrsta odgovora na tu indoktrinirajuću orijentaciju kosovskih istoričara. Međutim, povod nika-ko ne može da opravda razmere i sadržaj kampanje. Ona jeste izazvana onim što se naziva novom kosovskom tragedijom srpskog naroda, ali način na koji se reaguje na tu tragediju ne može se objasniti onim što se dogodilo 1981. godine, ili u periodu indoktrinacije albanskim nacionalizmom. Mi smo danas svedoci da se srpska publicistika nije nipošto zadovoljila stvarnim povodom, već da neprestano fabrikuje i naduvava povode za reakciju,

čime obznanjuje da su ti povodi u njoj samoj, u njenim balkanizujućim shvatanjima istorije albansko-srpskih odnosa. Gledano dakle iz jednog šireg plana, kampanja je *sama sebi uzrok*. Kosovska tragedija već je ranije bila ideološka trauma srpske historiografije, bila je tajna misao vodilja njenog tumačenja prošlosti i sadašnjosti.

24. Balkanizacija istorijskih argumenata nije naravno svojstvena samo srpskoj historiografiji. Ona je samo jasnije i agresivnije artikulisala svoje balkanizujuće stavove. Inače su takvoj ideologizaciji istorijskih argumenata sklone sve balkanske historiografije, i ne samo balkanske. Ima, dakle, balkanizacije i u albanskoj historiografiji, pa i u onoj kosovskoj. Međutim, za albansku historiografiju, a pogotovo za kosovsku, može se reći da ima kraći dah: one su mnogo kasnije konstituisane kao nauke, i mnogo su kasnije došle do sintetizovanja svojih istorijskih pogleda. To naravno ne znači da je balkanizacija u njima manje prisutna i manje primetna, ili da je manje agresivna u svojim težnjama. Ipak, već i zbog toga što je albanska nacionalna istorija naučno fundamentirana mnogo kasnije nego li istorije drugih naroda na Balkanu, balkanizujuće teze su se među Albancima kasnije i pojavile u svojoj lažnoj naučnosti, kao teorije o istorijskim pravima. Ovde nisu istoričari formirali nacionalnu ideologiju, već su se tim poslom bavili ideolozi od struke, oni koji su formulisali programe nacionalnog političkog pokreta, i koji su se istorijom bavili samo kao pseudo-istoričari. U prvoj fazi, pre konstituisanja albanske historiografije, ključni argument je bio etnički: postojali su mnogi politički programi i pokreti za uspostavljanje etničke Albanije. Tek je kasnije, kada je već bila skrojena karta Balkana, i kada je stvorena nacionalna historiografija, etničkom načelu pridodato načelo istorijskih prava. Putokaze za formulisanje istorijskih prava albanskog naroda davala je sama srpska historiografija. Albanski istoričari radili su na tome da podriju i sruše naučni temelj na kojem su zasnovana srpska istorijska prava. Ključ uspeha u ovom poduhvatu bila je naučna rekonstrukcija etnogeneza albanskog naroda, oko čega su se i ranije lomila mnoga koplja. Sa sve jačim fundamentiranjem ilirske teze o poreklu Albanaca, dobila je albanska historiografija najjači adut za formulisanje svoje teorije istorijskih prava na balkanskim prostorima. Kao direktni potomci Ilira, Albanci treba da uživaju starija i preča prava na teritorije na kojima danas žive.

25. Kosovska historiografija, koja je sasvim nedavno izgradila svoj naučni kadar, ponašala se prema onoj narodnoj: *zmija krije noge*, koju dopunjuje i objašnjava druga izreka koja kaže da *zmija nakon sto godina pušta noge i postaje aždaja*. Postojala je, dakle, i u kosovskoj historiografiji gmizava balkanizacija. Već samim tim što

se bavila osetljivim i već odranije balkanizovanim problemima, istorijom albansko-srpskih odnosa, a nije mogla, ili nije htela da se otvoreno distancira od svega onoga što je u toj istoriji bilo ideologija i mitologija, uplela se ona u paukovu mrežu balkanizacija. Ipak, njeno anti-srpstvo nije bilo ni otvoreno a ni samo po sebi razumljivo kako to tvrde srpski istoričari. Tačno je samo to da su se i u njoj manifestovale sve dečje bolesti nekritičkog, nacionalromantičkog odnosa prema nacionalnoj prošlosti. I ona je više svojom opštom orijentacijom nego li konkretnim tematizacijama začikavala srpsku historiografiju, za čije je slabosti pouzdanog vodiča našla u Dimitriju Tucoviću i kod kritičara građanske historiografske škole. Ali, ona je veoma malo bila sklona da ta kritička načela primeni na samu sebe i predmet kojim se bavila. Kosovsku historiografiju karakteriše duhovno siromaštvo i suženi vidici. Neki među istoričarima, kao naprimer Skender Rizaj, kosovsku historiografiju vraćaju na prednaučne, fantastične istorijske teorije. Sasvim nekritički, i reklo bi se čak i šarlatanski, bez ozbiljnijih argumenata, sa predispozicijama diletanta, on se bavi dešifrovanjem egipatskih hijeroglifa i etrurskih tekstova kako bi »dokazao« da su oni pisani albanskim jezikom, ili izlazi sa smešnim tezama kako Turci nisu bili Turci već Osmanlije, dok su Srbi poreklom Turci iz Zakavkazja, gde je živelo neko skitačko pleme imenom Serbez. Takva *serbez-nauka* Skendera Rizaja, o čijoj su neozbiljnosti već poodavno veoma dobro obavešteni srpski istoričari, kod kojih je on i stekao svoje titule, zbog naivnih balkanizacija koje sadrži, postala je pogodna za manipulaciju u kampanji protiv kosovske historiografije. I mi smo nedavno imali prilike da vidimo kakav je bio efekat te manipulacije.

26. Kosovski istoričari pokazali su se prilično besilnim da se suprotstave kampanji koja se protiv njih vodi. Oni su višestruko hendikepirani. Najpre, zato što nisu ravnopravni partneri u javnom prezentiranju njihovih stanovišta. Kampanja se odvija kao monolog, a ne dijalog. Zatim, i ono malo replika koje su objavljene nisu mogle imati efekta u čitavoj poplavi napisa protiv njih. Dalje, oni su podosta bili hendikepirani i u artikulaciji svojih stanovišta u tim replikama. Najzad, ni njihova strategija da se prikazuju naučnijim od svojih protivnika nije mogla ostaviti bogznakakav utisak kada predmet spora nije bio naučni već ideološki. A kada su oni ipak pokušavali da se pokažu kao dijalektičari i marksisti koji se suprotstavljaju građanskim pogledima u srpskoj historiografiji, takva ideološka superiornost rasplinjavala se u deklamacije pred superiornijom naučnom utemeljenošću onoga što su pisali njihovi protivnici, koji imaju mnogo većeg iskustva u balkanizaciji istorijskih teza.

27. Uz sve dečje bolesti koje pokazuje kosovska istoriografija, u njoj je ipak bilo određenih rezultata. Za te rezultate putokazi su se našli u albanskoj istoriografiji i uopšte u svetskoj albanologiji. Ona, dakle, nije bila samorodna, i nije deklinirala od onoga što je činila albanološka istoriografija u celini. To pak znači da se ona prošlostu bavila na način na koji se bave i sve druge nacionalne istoriografije na Balkanu i šire. Ona nije imala neke posebne slabosti, kakve se ne mogu naći u drugim istoriografijama, osim što je njen naučni kadar bio mlađi, neiskusniji i nepripremljeniji za suptilne ili otvorene balkanizujuće teorije kakve se, recimo nalaze, u srpskoj istoriografiji nacionalističke orijentacije.

28. Kada se problem odnosa srpske i kosovske istoriografije postavi u svoj svojoj oštrini, onda neće biti ključno pitanje i ključni problem taj koja je od ovih istoriografija u pravu. I neće biti od većeg značaja ni pitanje koja od ovih istoriografija bolje i objektivnije rekonstruiše istoriju albansko-srpskih odnosa. Sukob ovih istoriografija, neuklonjivi spor među njima, ne proizilazi iz neke samo njima svojstvene nacionalističke i balkanizujuće nastojanosti, ili zato što su samo one prokleta balkanske pa dekliniraju od nekakvog uzornog modela istoriografije, već se u ovom sukobu manifestuje nešto što predstavlja »naslednu bolest« istoriografije kao nauke. Za sve istoriografije, pa i one ne-balkanske, može se reći da su sklone balkanizacijama. Sukob o kojem ovde govorimo, samo je jedan oblik ispoljavanja idolatrije nacionalne prošlosti u nacionalnim istoriografijama, koja pokazuje otvoreni ili latentni nacionalizam tih istoriografija, odnosno njihovu temeljnu iracionalnu motivaciju tlom i krvlju.

29. Istoričari veruju da je nauka kojom se bave veoma važna za naš kulturni opstanak i kulturni identitet (čitaj i nacionalni identitet). Oni su ti koji otimaju prošlost od zaborava, i zahvaljujući njima kulturne i civilizacijske zasade dobijaju celovito istorijsko utemeljenje. Istoričarima je prinadležno ono što se naziva tradicijom. Mi nastavljamo tamo gde su stali naši preci. Zidamo i dozidavamo na postojećim temeljima. Ti temelji, kao tradicija, služe istoričaru kao humus za kultivisanje istorijske svesti.

30. Međutim, predstava koju o sebi imaju istoričari nije neprotivrečna. Tradicija na koju se oni pozivaju kao na nešto dato, nešto što apriorno određuje njihovu misiju, i za koju oni misle da je otkrivaju u njenoj datosti i apriornosti, zapravo i nije unapred data i apriorna. Istoriju i tradiciju stvaraju sami istoričari. Oni su ti koji određuju šta se ima smatrati istorijom i tradicijom. Jer, nije čitava prošlost, sve što se u njoj dešavalo, — istorija. Istorija je izbor i, paradoksalno, projekt. Sartr veli da svest

o istoriji dozvoljava da biramo naše prošlosti. Istoričar, kojemu je prošlost posebno poverena u prinadležnost, odabira prošlost za nas.

31. Ako se prošlost bira, raspada se monolitna predstava o precima koje mi treba da nasledimo. Neke ćemo izabrati za pretke, a druge ne. Sa stanovišta te raspolučenosti prošlosti i tako razdeljenih predaka, delegirani istoričar koji bira našu prošlost predstavlja neku vrstu istorijskog, strašnog sudije. U toj njegovoj funkciji obistinjuje se delimično verovanje predaka da će se jednoga dana, u budućnosti, za sve ono što su učinili u svom životu izaći pred poslednji ili strašni sud. Sud koji istoričari izriču o prošlosti, *istina* kojom je obasjavaju, pa i *pravda* po kojoj odabiraju da nešto uđe u istoriju a nešto ne, surrogat je religiozne predstave o Hermestu Trismegistu i arhanđelu Mihajlu koji na terazijama mere ljudske duše i ljudska dela, izdvajajući one koji su zaslužili raj od grešnika koji će se naći u paklu. Istoričar se prema pretcima ponaša kao arhanđeli strašnog suda. Postoji istorijski raj i istorijski pakao.

32. Na strašnom sudu istorije postoje takođe zlatna doba i doba mračna. I na jednom se tasu nalaze oni koji su svojim delima zadužili svet, dok se na drugom tasu nalazi nebrojena gomila istorijskih ništarija. Velika je i strašna moć koju smo poverili istoričarima! Oni imaju prerogative da o prošlosti sude *sub specia aeternitatis*! Oni drže terazije kojima mere istorijske zasluge i zablude nekadašnjih moćnika, careva i kraljeva, strašnih vojskovođa, od kojih su svojedobno drhtali njihovi podanici. Najzad, istoričaru su povereni i koreni našeg života, jer samo on drži u sećanju, kao večne istine, dokumente koji osiguravaju naš identitet, naš opstanak. Sve to čini od istoričara naročito biće, nekakvo polubožanstvo, ili čak i božanstvo prošlosti, jer je on njen poslednji sudija, onaj koji naplaćuje nenaplaćene dugove, osvećuje mučenika za pravdu i istinu, ruši jedne a podiže druge spomenike.

33. Ali, ko je taj naš delegirani istoričar da bi postao božanstvo? Zar on nije nešto poput činovnika, ili profesora? Gde je on to našao merila da sudi *sub specia aeternitatis*? Zar on nije poput nas, i *jedan od nas*? I kakva se to moć mogla naći u njemu kada se on bavi nečim mrtvim, iščezlim, propalim?

34. Problem historiografije kao nauke jeste problem kriterijuma na osnovu kojih ona odabira ono što zavređuje naše pamćenje i postaje *istorija*. Postoji naivno uverenje da se naučnost historiografije zasniva na objektivnosti tih kriterijuma. Ali, odakle istoričar uzima taj kriterijum objektivnosti da bi istoriju posmatrao *sub specia aeternitatis*? U prošlosti koja je objekt njegovog posmatranja? U sadašnjosti u kojoj se istorija primirila kao leš na obdukcionom stolu pripremljen za sekcioniranje? Ili pos-

toji neka metafizička instanca posmatranja i suđenja? Niti jedan od ovih odgovora ne osigurava objektivnost kriterijuma. Potpuna objektivnost je fikcija.

35. Agnes Haler kaže: »Svako sećanje na ono što je prošlo jeste interpretacija: mi rekonstruišemo svoju prošlost« (A. Haler, Teorija istorije, Bgd., 1984, 71). *Mi* ovde znači *delegirani istoričar*. A problem rekonstrukcije prošlosti svodi se na problem kriterijuma pomoću kojih naš delegat za prošlost interpretira svoj objekt. Taj naš delegat ne može biti nikakva metafizička instanca. On je naš sugrađanin; sugrađanin koji se bavi obdukcijom prošlosti. I pošto mi dobro znamo našeg sugrađanina, znamo da je i njegova interpretacija prošlosti selektivna. I upravo zato što se radi o selektivnoj interpretaciji znamo i to da istorija nije jedna, jedan monolit, već da postoje mnoge istorije. Gotovo da bi se moglo reći; koliko interpretata, toliko istorija. Prošlost dakle živi u interpretacijama i menja se sa interpretacijama. Stoga Halerova kaže: mi »menjamo svoju prošlost selektivnim interpretacijama« (nav. delo, 71). Istoričar će, naravno, ponovo reći da je njegov kriterijum selekcije *objektivan*. I što je veći čifta, to će se više kunuti u objektivnost. Toj čiftinskoj sorti istoričara Niče je presudio: »Ovi naivni istoričari nazivaju »objektivnošću« premeravanje mišljenja i dela prošlosti na sveopštem mišljenju trenutka: tu oni nalaze kanon svojih istina; njihov posao se sastoji u tome da prošlost prilagođavaju trivijalnosti koja odgovara duhu vremena« (nav. delo, 44).

36. Naučnost istoriografije zasniva se uglavnom na kanonizaciji te trivijalne »objektivnosti« o kojoj govori Niče. I ta je trivijalnost u XIX i XX veku postajala utoliko kanonizovanija i neprobojnija što je više istoriografija sticala vlastitu tradiciju »naučnosti«, to jest što je više usavršavala svoje metode i kritički aparat. Postoje za nju klasična istorijska dela koja ona smatra kapitalnim sintezama i neprevaziđenim uzorima naučnosti. To je rezultiralo i uverenjem da se jednom interpretirane istorijske činjenice ne mogu više reinterpretirati bez novih argumenata i novih činjenica koje takvu reinterpretaciju opravdavaju. Klasici su uglavnom grešili samo kada nisu raspolagali sa svim relevantnim činjenicama. Sa takvim okamenjivanjem istoriografske tradicije kao *objektivne slike prošlosti*, na kojoj nove generacije istoričara mogu vršiti samo glazure, inicijalne trivijalizacije XIX veka mogle su da stignu do našeg veka, zaštićene neprikosnovenim autoritetom akademija nauka. I najtrivijalnije rekonstrukcije prošlosti kanonizovane su kao naša prošlost. *Istoriografija XX konzervira duh XIX veka*.

37. Ali, istoriografska tradicija nije bila jedna, nije bila monolitna. Naš delegirani istoričar ne bira samo prošlost, već bira i modele izbora prošlosti koje će koristiti kao citate.

38. U XIX veku, koji se citira u istoriografiji XX veka, istorija se uobličava oko nacionalne ideje, postaje etnolatrija i nacionalna mitologija. Nacija sada postaje uz državu osnovni subjekt istorije. Ona na tom mestu ispunjava funkciju koja je u religioznoj istorijskoj svesti pripadalo ideji crkve. Iluministi su još u XVIII veku konačno destruirali teološku predstavu o jedinstvenom toku istorijskog zbivanja koje izvor i utok ima u bogu. Crkva, kao univerzalna i mistična zajednica vernika, božjih slugu, prestaje da bude subjekt istorije, a time se zapravo ruši i ceo koncept istorije kao kretanja *od boga — ka bogu*. Nova predstava vremena nema više apsolut na početku i kraju, i ono sada postaje neinicirano, lebdeće vreme. Pošto više nije bilo greha i pada čoveka na početku vremena, kao apsolutnog definijensa prošlosti, prošlost se pojavila ozarena bezgrešnošću, kao intaktna. A to je značilo da se pojavila u sasvim novom svetlu, kao sloboda, novi posed. Stoga je prošlost kod romantičara postala predmet idealizacija. Sloboda u odnosu na prošlost dozvoljavala je prvi put da ona bude i »izmaštana«. I ona je »izmeštana«. Stvara se novi tip istorijskog junaka i nova osećajnost u doživljavanju istorijskih epoha, koje su izmišljene, projektovane. I kada se u tom projektovanju prošlosti otkrila i unutrašnja spirituoznost, estetski uobličen duh vremena epoha i ljudi, tada se od retrospekcije prešlo i na retroakciju. Prošlost je postala *uzorna*. Mitologizacija nacionalne prošlosti započinje kod romantika. Ona otkrivaju lepotu posebnosti. Ali, pošto je ta posebnost postala uzorna, ona postaje i nalog. Istorija uznosi duh predaka, duh nacije — koji traje u vremenu. U tom duhu istoriografija XIX veka nalazi svoju supstanciju, novi objekt obožavanja.

39. Istoričar XIX veka postao je *zatočnik partikularizma i zatočnik nacionalne prošlosti*. Ideja nacije kao subjekta istorije ukorenjava je u prošlosti. Sve ono što naciju čini nacijom pohranjeno je u prošlosti, to jest u nacionalnoj tradiciji. Tradicija postaje življa od živih ljudi. Iz nacionalne tradicije proizilaze sve aktuelne potencije njenih pripadnika. U istoriji nacije utemeljena su sva njena aktuelna prava.

40. Kao zatočnik nacionalne prošlosti istoričar savremenost ne može zamisliti drugačije nego li kao nastavljajanje te prošlosti. Ona sadašnjost premerava prošlošću, svodi je na *kult tradicije*. Supstancijalizacija i obožavanje prošlosti donose onaj »suvišak istorije« o kojem je govorio Niče. I on je u tome video »prikrivenu teologizaciju« istorije. Novi naraštaji, živi ljudi postaju *potomci*, kao što su nekada bili sinovi božji, božji porod. Takav »suvišak istorije« predestinira opstanak nacija.

41. Razume se, na »suvišak istorije« odgovor nije »manjak istorije«. Nova pokoljenja razumeće svet u kojem žive samo ako se ogledaju sa prošlošću koja je postala tradicija. Samorazumevamo se kroz istoriju. Kada Hegel kaže: »Istina je celina«, onda on pod tim podrazumeva i istorijsku dimenziju samorazumevanja čoveka. I Marks će o tome reći: »Ljudi prave svoju povjest, ali je ne prave po svojoj volji, nego u neposredno zatečenim, danim i nasleđenim okolnostima. Tradicija svih mrtvih pokoljena pritiska kao mora mozak živih«.

42. Istorija koja bi da u nama povampiri duh predaka, koja nam daje naloge, može naš život učiniti nepodnošljivim. Kao u onoj talmudskoj legendi u kojoj se kaže da čovek dolazi na svet sa istinom, ali da je odmah i zaboravlja pošto ga po čelo dotakne anđeo zaštitnik, koji zna da bi mu ta istina život učinila nepodnošljivim.

43. Talmudsku legendu mogli bismo da razumemo i kao pouku da životnost života počiva na zaboravljanju a ne u sećanju. Za razliku od istoričara koji sećanje na prošlost smatraju nasušnom životnom potrebom, ovde je zaboravljanje uslov života.

44. Istoričar koji »oživljava« prošlost, morao bi stalno uz sebe imati talmudskog anđela zaborava. »Oživljena« i »ovekovečena« prošlost opasna je po život. Ključ mistrije koji je nakada znao talmudski anđeo a kojeg mi danas spoznajemo u pojmu revolucije je sledeći: što je prošlost »večnija«, to je bezvečnija i oštećenija sadašnjost, a nimalo »večnosti« ne ostaje za budućnost. Istoriografija se samoobožava u svojim totalizacijama.

45. Stalno aktualizovanje prošlosti istoričare stavlja u delikatan položaj. Istine koje u njoj otkriva nisu tako bezazlene u njihovoj knjiškoj objektivnosti. Ono što on naziva naučnom objektivnošću već i za njega može postati paravan za ideologizaciju prošlosti, uputstvo za akciju, odnosno reakciju. Stoga on sam mora demistifikovati vlastite mistifikacije prošlosti. Njega treba rastrezniti od istorijskih somnabula. Žan Pol kaže: »Istorija je noć u kojoj sove huču i duhovi lupaju; kada se čovek na kraju probudi, samo malo toga bilo je istinito«.

46. Ako baš insistira na svojim istinama, neka to budu samo »istine« i *ništa više*.

47. Naravno, istoričare ne možeš ubediti da se bave otvaranjem Pandorinog kovčega zla. Sve dok oni veruju da istorija daje smisao našim životima a ne da, obratno, mi treba da radimo na tome da osmislimo ono što je u istoriji bilo nesmisleno — njihove istine služiće za to da

truju ljudski um i ljudsko srce. Agnes Haler s pravom optužuje historiografiju XX veka da čini isti zločin za koji su prosvetitelji u XVIII veku optuživali religiju, naime da *truje ljudski razum*. »Pokoljenja bivaju zaražena u školskom dobu predmetom koji se zove istorija. Školski udžbenici i razne vrste knjiga o istoriji učinile su sve da se ozakone iracionalne akcije, mržnja, osveta, nasilje i osećanje superiornosti u odnosu na »prošlost«. Obožavanje heroja, glorifikovanje masovnih ubistava, ponižavanje stalno potlačene grupe, zajednički su stav raznih ideologija istorije« (A. Haler, nav. delo, 81).

48. *Knjiga o Kosovu*, naprotiv, poziva na odvažnost u suočavanju sa istorijskim istinama. »Ne treba prošlost pojednostaviti ni u kom pogledu. Govoriti, na primer, samo o onome što dva naroda spaja, a ne i o onome što ih razdvaja, tobož radi izgradnje njihovog prijateljstva ili bratstva u ovom trenutku i u budućnosti, samo je štetna manipulacija njihovom istorijom, nedopustiva intervencija u njihovom stvarnom pamćenju, pamćenju od kojeg zavisi nacionalni identitet i sposobnost daljeg samostalnog kretanja naroda kroz iskušenja aktuelne istorije. Umesto toga, treba se odvažiti na istorijsku istinu i na suočenje sa neprijatnostima istorijske stvarnosti« (str. 3). Ovaj poziv na odvažnost bio bi prihvatljiv ako bi se tu zaista radilo o istorijskim istinama i kada one ne bi sadržavale, a što ovde nije slučaj, i poziv da se nacionalni identitet očuva tako što će se očuvati istorijska mržnja, ono što narode razdvaja. Mi znamo da prošlost nije bila jednostavna, da je u njoj bilo ratova, mržnje, nasilja. Najmanje bi trebao biti zadatak istorije stvaranje nekakve osvetničke istorijske svesti.

49. Kritička historiografija mora se stalno distancirati od onoga što je bilo nesmisleno u prošlosti. Ona, kako kaže Valter Benjamin, mora ići »uz dlaku istoriji«. (V. Benjamin, *Eseji*, Beograd, 1974., str. 83). Time će izbeći patetiku glifikovanja prošlosti i patetiku jadikovanja zbog istorijskih tragedija. Ostrašćena istorija naoružava narod osvetničkim duhom.

50. »Nema dokumenta kulture koji istovremeno ne bi bio i dokument varvarstva«, kaže Benjamin (nav. delo, 82). Istoričar mora biti svestan višeznačnosti istorijskih činjenica, njihovog varvarskog reversa, ako ne želi da se upusti u avanturu prizivanja duhova. Istorijske istine ne mogu da posluže kao zastave i parole u aktuelnim političkim i nacionalnim konfliktima. »Prošlost ne opravdava ništa« — kaže Halerova. I još dodaje: »U odnosu na prošlost nemamo nikakvu odgovornost«. »Činjenica da je komad zemlje pripadao jednoj državi u prošlosti ne opravdava zahtev da joj taj komad zemlje pripadne u sadaš-

njosti. Cinjenica da je neki narod kršio naša prava u prošlosti ne opravdava naše kršenje njihovih prava u sadašnjosti« (nav. delo, 82).

51. Balkanski istoričari, potajno ili javno, još uvek veruju da se može isterati istorijska pravda na osnovu onoga što oni nazivaju istorijskim istinama. Razne teorije o istorijskim pravima sankcionišu ideju i praksu nasilnog uspostavljanja odnosa koji su vladali u dalekoj ili nešto bližoj prošlosti. Takođe zastupaju i ideju nasledne krivice nekoga naroda zato što je nekada davno dobio neku bitku ili naselio oblasti koje su do tada pripadale drugom narodu. Ove ideje najjasnije su bile artikulisane kod Jovana Cvijića: »Kada se može nesumjivo dokazati da je neki narod nasiljem sveden na manjinu u njegovoj važnoj istorijskoj oblasti, ili je nateran da promeni veru i narodnost, onda se ne može ne priznati potištenom narodu pravo da traži tu oblast za sebe; ako se to ne prizna zbog utvrđenih principa, instinkt potištenog naroda, ako on ima istorijske svesti, nikada to neće primiti« (cit. kod Bogdanović, *Kosovo u svetlu...*, 535). Evo dakle čemu treba da posluže istorijske nauke: da izgrade takvu istorijsku svest u potištenim narodima koji će u njemu razbuditi instikte osвете.

52. Cvijića i mnoge druge slične njemu, koji su branili ekspanzionističke i hegemonističke interese nacionalnih buržoazija, danas možemo razumeti u njihovoj ideološkoj ograničenosti, kao sejače razdora i mržnji među narodima. Ali, kada se i danas nađu oni koji se pozivaju na Cvijića, kao što to čini Dimitrije Bogdanović u *Knjizi o Kosovu* i drugim svojim »naučnim« radovima, onda se ozbiljno moramo zabrinuti za balkanizujuće posledice oživljavanja takvih teorija, koje razdražuju instiktivni deo čovekove prirode.

zef
mirdita

FIGURA TË INTERPRETIMIT TË HISTORISË

S hpesh ndeshemi, madje edhe sot, në përpjekje të pakuptueshme që procesi i zhvillimit shoqëror dhe, respektivisht i vetë njeriut, të thjeshtohet në kallëpe të skematizuara, pa u marrë para sysh fakti se njeriu në esencë nuk është tullë dhe se historia nuk është matematikë. Këtë kuptim e ka edhe K. Marks, kur thotë se: *»Historia botërore nuk ka ekzistua gjithmonë; historia si histori botërore është rezultat«*.¹ Meqë qenësia e njeriut zhvillohet në gjerësinë gjeografike dhe në distancën kohore, ai është edhe vetë aktor i historisë. Prandaj, mendimi i Hegelit se faqet e historisë së njerëzimit sa i përket kënaqësisë dhe lumturisë së tij janë të zbrazëta, duke e pasur para sysh faktin se aktori i saj është vetë njeriu, nuk mund të mposhtet. Pikërisht, pra, për këtë arsye si lënda ashtu edhe vetë procesi historik si shprehje e zhvillimit të njeriut, mund të kuptohet madje edhe të shpjegohet vetëm në saje të qëndrimit dhe të aspektit filozofik. *»Për ta përfshirë në tërësi — thotë B. Gjurgjevi — dhe për ta zbuluar tërë ligjshmërinë e zhvillimit të njerëzimit, duhet ta kemi ndër mend përherë jo vetëm »procesin natyror-historik-ekonomiko-shoqëror«, por edhe anën antropologjike të zhvillimit të njerëzimit«*.²

Shqyrtimi i çështjeve historike dhe lidhshmëria e fakteve të saja së bashku me përfundimet që pasojnë prej tyre, varet, pra, siç u tha edhe më sipër, nga qëndrimet

¹ K. Marks, Prilog kritici političke ekonomije, Beograd 1960, pag. 221.

² B. Đurđev, Stupnjevi razvitka istoriografije u istorijsku nauku, në: »Radovi naučnog društva SR BiH«, knj. XX, Odjeljenje istorijsko-filozofskih nauka, knj. 7, Sarajevo 1963, pag. 52.

dhe pikëpamjet filozofike të secilit historian. Në saje të këtij konstatimi shihet qartë se edhe vetë historiografia, në zbulimin e ligjeve të zhvillimit historik të shoqërisë njerëzore, nuk e ka pasur një zhvillim njëvizor apo linear. Pikërisht gjykimet e shumëllojshme për historinë dhe konkludimet si pasojë e tyre janë njëherësh edhe shprehje e botëkuptimeve të filozofisë jetësore.

Ç'është e vërteta historiografisë në të kuptuarit dhe në të interpretuarit e fenomeneve të shoqërisë dhe të natyrës i ka paraprirë miti. Të kuptuarit e tillë mitik është personifikimi i fenomeneve të shoqërisë e të natyrës në perënditë, ashtu sikundër është epi babilonas mbi krijimin e botës,³ duke e përcjellë me kulte e ceremoni fetare. Por, të kuptuarit e kështu të së kaluarës dhe interpretimi i saj, është në të vërtetë veti e popujve me rregullimin fisnor, respektivisht e atyre që nuk kanë histori të vërtetë.⁴ Përkundër kësaj, burimet e tilla, qofshin ato në prozë apo poezi, kanë rëndësi të madhe jo vetëm për të njohur jetën shpirtërore të kulturave e të qytetërimeve të caktuara, por edhe raportet shoqërore të botës reale, që u pasqyruan në formë vazhdimësie edhe në jetën e pasmortshme. Se me të vërtetë është kështu, mjafton t'ia hedhim një sy librit të të vdekurve të egjiptasve të lashtë.⁵ Por, përkundër karakterit mitologjik të këtyre teksteve, mund të themi lirisht se ato ngërthejnë fillet e historiografisë origjinare. Në të vërtetë, të njohurit e historisë së fiseve greke të kohës arkaike pa Iliadën e Odisenë ose të Indisë së vjetër pa Ramajanën dhe Mahabharatën,⁶ e madje edhe të popujve të tjerë të qytetërimeve të lashta, do të ishte jo vetëm i pakuptueshëm, por edhe i mangët. Sepse rëndësia e mitit nuk qëndron vetëm në atë që me anë të tij të provojmë t'i shpjegojmë fenomenet e natyrës dhe të shoqërisë, por ato shprehin edhe shpjegojnë shthurjen e rregullimit shoqëror patriarkal, respektivisht kalimin nga rregullimi fisnor në një organizatë më të gjerë shoqërore-politike, çfarë është, p.sh., në Greqi formacioni i poliseve.⁷ Prandaj, pa e njohur këtë trashëgimi mito-

³ H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, Berlin-Leipzig, 1926², pag. 109—129.

⁴ R. Bultman, *Histoire et eschatologie*, Delachaux et Niestlé S. A. Neuchâtel (Switzerland), 1959, pag. 23.; B. Malinowski, *Magija, nauka i religija i druge studije*, »Karijatide« Prosveta, Beograd 1971

⁵ Il libro dei morti degli antichi Egiziani. Ricostruzione e commenti a cura di Gregorio Kolpachy con lettera prefazione di M. Etienne Drioton. Versione italiana di Donato Piantamido. Milano Casa editrice Ceschina.; *Le Civiltà dell'Oriente*. vol. III. Edizioni idem.

⁶ R. Katičić, *Stara indijska književnost Sanskritska, paljska i prakrtska*, »Matica Hrvatska«, Zagreb 1973, pag. 111—132.

⁷ H. Cox, *La città secolare*. Mezzo secolo Valleche editore Firenze 1968, pag. 11.

logjiko-legjendare, në të cilën pasqyrohet të kuptuarit e historisë, është vështirë të kuptohet jo vetëm realiteti shpirtëror e kulturor, por edhe struktura shoqërore e atyre popujve parahistorikë dhe e fiseve të prapambetura, respektivisht e atyre që nuk kanë histori reale.⁸

Në kohën kur popujt po bëhen të vetëdijshëm për qenien e tyre historike, respektivisht, kur vetëdija mbi ngjarjet po bëhet një ndër elementet qenësore të veprimit të popullit, atëherë mitet, legjendat zëvendësohen me shkrime historiografike. Ndër faktorët kryesorë që, padyshim, ndikoi në formimin e vetëdijes së përgjithshme të përbashkët ishte çasti i mbrojtjes nga armiku i përbashkët, dhe madje, së pari, nga jashtë. Kjo gjë bëri që grupacionet heterogjene të bashkohen, duke ia çelur kështu rrugën konstituimit të institucioneve shtetërore, e me këtë rast edhe konstituimit të vetëdijes së përbashkët.⁹

Me përjashtim të logografëve, përfaqësuesi më i shquar i të cilit është *Hekateu nga Mileti* (rreth vitit 500 para e. s.), të cilët dinin të rrëfejnë në mënyrë plastike mbi vendet e huaja si edhe popujt e huaj, mbi doket e zakonet e tyre, ndërsa veprat e të cilëve u shërbyen edhe si burime historianëve të mëvonshëm të Greqisë,¹⁰ *Herodoti* (484—425) konsiderohet si nismëtar i historiografisë greke.¹¹ Vepra e tij është shembull eklatant i historiografisë *narrative*, siç quhet edhe faza e parë e saj. Ai, duke folur për historinë e popujve të tjerë dhe të grekëve, nuk e pati qëllimin t'i shpjegonte ngjarjet. Tekefundit ai për asgjë nuk bën pyetje, pse ka ndodhur diçka, por vetëm se i rendit ngjarjet. Si arsyetim për këtë autor, pra, edhe për këtë fazë të historiografisë, rol vendimtar luan fati. Me fjalë të tjera kjo fazë e historiografisë nuk interesohet për ta analizuar zhvillimin e brendshëm të ngjarjeve historike dhe të kontekstit kohor, por kënaqet vetëm duke i renditur ngjarjet e asgjë tjetër. Në të vërtetë, vetë ai shpjegon qëllimin e kuptimit e shkruarjes së veprës së vetë, kur, ndër të tjera, thotë: »(. . .) për të mos u zvoqëluar me kohë rëndësia e asaj që krijoi njerëzimi, e që, nga veprat e mëdha e mahnitëse ato që i krijuan helenët, ashtu edhe ato që i krijuan barbarët, nuk do të harrohen, e, më në fund, që të shpjegoj përveç tjerash, për ç'arsye u shkaktuan luftërat midis helenëve e barbarëve«.¹²

⁸ R. Bultmann, op. cit., pag. 23.

⁹ G. Hölcher, Die Anfänge der hebräischen Geschichtsschreibung, në: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos. — hist. Klasse 1941, 42, 3. Abhand. 1942, pag. 101.

¹⁰ M. Đurić, Istorija helenske književnosti, Beograd 1972, pag. 376.

¹¹ Fr. Chatelet, La naissance de l'histoire, Les éditions de Minuit, Paris 1962, pag. 53—95.; M. Đurić, op. cit., pag. 388 ss.

¹² Herodot I 1.

Historiografia te grekët merr hov dhe një dimension më të gjerë gjatë Luftës së Peloponezit (331—304 para e. s.). Në të vërtetë, grekët pas luftërave greko-persiane (490—449 para e. s.) fillojnë të stabilizohen dhe përpiqen që polisi i tyre të ngjallet dhe të jetë i angazhuar. Ky angazhim nxit edhe konflikte ndërmjet poliseve, saqë për mbizotërimin hegjemonist shpërtheu dhe Lufta e Peloponezit. Historiani i kësaj lufte, që njëherësh deri në vitin 411 para e. s. është pjesëmarrës aktiv në të, është *Tukididi* (460—400 para e. s.).¹³ Ky edhe konsiderohet si themelues i fazës së dytë të historiografisë, që njihet me emrin historiografia *pragmatike*. Qëllimi i saj, për dallim nga historiografia narrative, është jo vetëm t'i analizojë ngjarjet dhe të renditë kronologjikisht, por që nga këto ngjarje të nxirren disa mësimë me një notë edukative. Pikënisja e saj në shqyrtimin e së kaluarës nuk është vetëm ajo çka ka ndodhur, por edhe si ka ndodhur. Çdo gjë e arsyeton me natyrën dhe aftësitë e njeriut, respektivisht të udhëheqësit. Duke parashtruar të kaluarën kjo fazë e historiografisë do që në saje të situatave analoge t'u ndihmojë burrave shtetërorë të kohës që të mos i bëjnë gabimet e njëjta sikurse edhe paraardhësit e tyre. Gjithsesi nën ndikimin e sofistëve, Tukididi na paraqitet si racionalist e pragmatik në të kuptuarit dhe në interpretimin e së kaluarës. I tërë procesi historik, sipas tij, është vetëm një rrjedhë natyrore, duke mos pranuar kështu as ndikimin e perëndive, e as që i pranon kriteret morale në ndriçimin e ngjarjeve, të cilat, sipas tij, janë vetëm pasojë e veprimit të njeriut.¹⁴ Ndërsa të studiuarit dhe të njohurit e së kaluarës, sipas Tukidit, ka kuptim e rëndësi vetëm po që se ajo mund të na shërbejë për të ardhshmen, respektivisht të na bëjë me dije në ç'mënyrë lindin ngjarjet në jetën e njerëzve.¹⁵

Për nga konceptioni i afërt me Tukididin është *Poli-bi* (200—120),¹⁶ *Tit Livi* (59 ose 69 p.e.r. — 17 e.r.).¹⁷ Ndërkëq, historianët e tjerë grekë, si *Ksenofoni* (426—355),¹⁸ *Plutarku* (45—125 e.r.),¹⁹ kanë notë morale. Kjo vlen edhe për *Kornel Tacitin* (55—115 e.r.), i cili thotë se «(...) meritat nuk heshten dhe se nga fjalët e veprat e këqija lind

¹³ Tukidid, Peloponeski rat. Preveo Stjepan Telar, Zagreb 1957

¹⁴ Fr. Chatelet, op. cit., pag. 107—115.; 420ss.;

¹⁵ Tukidi I 140, 141.; II 11ss.

¹⁶ Polyb. I 35,9: «(...) Përvoja që krijohet nga historia pragmatike duhet të konsiderohet si edukata më e mirë për jetë të vërtetë».

¹⁷ A. Klotz, RE 13,1 (1926) col. 816—852.

¹⁸ M. Đurić, op. cit., pag. 441—452.; RE 18,2 (1967), col. 1569—1910.

¹⁹ M. Đurić, op. cit., pag. 713—733; RE 21,1 (1951), col. 636—692.

frika nga turpi dhe prej pasardhësve».²⁰ Pavarësisht se këtu nuk u përmendën edhe shumë emra të tjerë të shquar nga historiografia antike, duhet të thuhet se gjitha veprat e tyre i përshkon një karakteristikë e përbashkët si nga aspekti i paraqitjes së të kaluarës ashtu edhe nga aspekti i të kuptuarit të saj.

Karakteristika themelore e historiografisë antike, qoftë e asaj të Lindjes së lashtë, qoftë e asaj të arealit greko-romak, është se nuk e dallon në mënyrë absolute konceptin e kategorive kohore të së kaluarës, të tashmës dhe të ardhshmes dhe kjo shprehet edhe në kuptimin ciklik të zhvillimit të shoqërisë dhe në mënyrën e numërimit të vjetëve me anë të dinastive, të sundimtarëve ose me anë të disa ngjarjeve të rëndësishme. Mosekzistimi i dallimit absolut midis të së kaluarës, së tashmës dhe të së ardhshmes, sipas *Platonit*²¹ na sugjeron se kemi të bëjmë vetëm me forma të kohës që imitojnë amshimin e një procesi ciklik. Janë interesante rezultatet e historianit rus N. J. Konradit²² që tregojnë sesa është i ngjashëm dhe i afërt nocioni i historisë ndërmjet babait të historiografisë kineze *Se-ma Ts'ienit* (145—86 para e.s.), vepra e të cilit *Chi Ke* («Memoaret historike») u bë model për të gjitha veprat e mëvonshme historike dhe vepra e mëvonshme «*Historia e Ts'ing-ut*», që përfshin periudhën prej vitit 1644—1911,²³ dhe *Polibit*. Në të vërtetë, përkundër mjedisëve të ndryshme shoqërore-politike e kulturore, edhe njëri edhe tjetri, historinë e kuptuan si një proces ciklik, ndonëse jo si përsëritje e thjeshtë, por gjithmonë me përmbajtje të re. Lidhur me këtë A. Y. Gourevitch përfundon: «*Për ta dhe për bashkëqytetarët e tyre historia ishte vetëm një lëvizje e amshueshme e formave të njëjta politike në një rend të determinuar*».²⁴ Një qëndrim i tillë del nga fakti se procesi historik identifikohet me procesin kozmik, që do të thotë se veprimtaria njerëzore nuk dallohet në asgjë nga fenomenet natyrore.²⁵ Me fjalë të tjera, historiografia antike, idenë e përparimit e konsideron të huaj, sepse forca e saj motorike është jo vetëm e pandryshueshme, por edhe e amshueshme nga shkakku se edhe aktet që dalin nga ai agjens jashtëkohor e i

²⁰ Tac. Ann II 65.

²¹ Plato Tim. 38a ss.

²² N. J. Konrad, Zapad i Vostok, Moskva 1966, pag. 79.

²³ Claude Larre, Aperception empirique du temps et conception de l'histoire dans la pensée chinoise, në: Les cultures et le temps, Payot/Unesco, Paris 1975, pag. 59s.

²⁴ A. Y. Gourevitch, Le temps comme problème d'histoire culturelle, në: Les cultures et le temps..., pag. 263.

²⁵ R. Bultmann, op. cit., pag. 27, 29.

amshueshëm, gjenden jashtë historisë.²⁶ Në këtë kontekst, historiografia antike njeriun as që e përfshin në historizimin e vet,²⁷ respektivisht, ashtu sikundër vë me të drejtë në shesh A. Y. Gourevitch, njerëzit e botës antike: »(. . .) nuk e kuptuan historinë si dramë, fushë të aksionit për zhvillimin e dëshirës së lirë të njeriut«.²⁸ Prandaj është edhe e kuptueshme pse në historiografinë e botës antike, qoftë kur është fjala për atë të Lindjes së Vjetër, qoftë për atë greko-romake, nuk ka vepra që merren me filozofinë e historisë ose, madje-madje, me çështjet eskatologjike.²⁹

Këto probleme filozofike e eskatologjike të historisë u bartën në botën ideore helenistike përmes krishtëritimit.³⁰ Ky, duke hedhur nocionin ciklik të procesit historik dhe duke e kuptuar në mënyrë dualiste, tokësor-qiejllor, historisë i jep kuptim eskatologjik. Koncepti i tillë dualist bën të mundshëm ta kuptosh nocionin filozofik dhe eskatologjik të historisë, ndërsa kohën ta kuptosh si një vazhdimësi historike të pathyeshme.³¹

Me zhvillimin e kritikës së burimeve historike dhe në përgjithësi me zhvillimin e kritikës si pasojë e revidimit të historisë pragmatike, së pari në qarqet e Kishës katolike, e pastaj në përgjithësi, fillon faza e tretë, e kjo është faza shkencore e historiografisë, që quhet edhe historiografia *gjenetike*. Këtë nuk e intereson më vetëm se çka dhe si ka ndodhur, por edhe pse ka ndodhur.³²

Tashmë është e njohur se në mesjetë janë bërë shumë malverzime dhe falsifikime të dokumenteve historike e juridike, private e publike. Në vitin 1643 një grup jezuitësh me Johan Bollandin (1596—1665) dhe Daniel Paperbrochin (1628—1714) në krye fillojnë redigjimin dhe edicionin e hagiografive, përkatësisht të jetëshkrimeve të të shenjtërve, veprë kjo që quhet *Acta Sanctorum*. Në përpilimin e sipërm është marrë një kriter rigoroz, duke i

²⁷ R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford University Press, 1964, pag. 43.

²⁸ Elementi ahistorik është karakteristikë e kulturës indase e cila nuk ka kurrfarë ndjenje për kohë si proces i një evolucioni të zhvillimit njerëzor. (Shih: Č. Veljačić, *Razmeđa azijskih filozofija I—II*, Zagreb 1978.; Sarvepali Radakrishnan, *Indijska filozofija, I—II*, »Nolit« Beograd 1964, 1965).

²⁹ A. Y. Gourevitch, op. cit., pag. 262.

³⁰ Ibidem.

³¹ R. Bultmann, op. cit., pag. 37ss.; 55ss.; K. Andersen, *Logos and Nomos*, Chicago University Press, 1955, pag. 306s.; 346s.; 395, 397.; K. Löwith, *Meaning in history the theological implication of history*, Chicago University Press, 1949, pag. 4—9.

³² A. Y. Gourevitch, op. cit., pag. 265.

³³ E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, Leipzig 1908; Stjepan Antoljak, *Pomošni istoriski nauk*, Skopje 1966; J. Stipišić, *Pomoćne povijesne znatnosti u teoriji i praksi*, Zagreb 1972, pag. 141ss.

dalluar legjendat prej fakteve historike. Kjo vepër njëherësh merret edhe si zanafillë e kritikës shkencore historike. Dhe pikërisht që nga kjo periudhë, pra, prej shek. XVII e tutje fillon të mëkambet historiografia në suazat shkencore.³³

Ndërkaq, në shekullin XVIII shkencat historike i karakterizon drejtimi i ashtuquajtur *historizëm*. Karakteristikë kryesore e kësaj rryme është lidhja reciproke e të gjitha komponenteve në një tërësi. Në të vërtetë, historizmi ngjarjet dhe fenomenet shoqërore konkrete i konsideron si rezultat i zhvillimit në të kaluarën. Me fjalë të tjera, e kaluara dominon mbi të tashmen dhe të gjitha gjërat, qoftë nga fusha e moralit, e së drejtës, e gjuhës, që sipas këtij drejtimi janë pjellë kolektive që nuk mund të ndryshohen qëllimisht, mund të kuptohen dhe të shpjegohen vetëm nga aspekti i tyre historik. Përfaqësuesi kryesor i kësaj rryme është *François — Marie Arouet*, i cili në letërsi dhe filozofi njihet me emrin *Voltaire* (1694 — 1778). Ky është edhe i pari që me metodën krahasimtare kalon prej politikës shtetërore në atë të përditshme. Kjo metodë e tij më së miri del në shesh në veprën e tij historike «*Epoka e Luigjit XIV*», e botuar në vitin 1751.³⁴

Së këndejmi dihet fare mirë se racionalizmi i shek. XVII dhe XVIII arsyen në vlersimin e së kaluarës e merr si normë të së mirës dhe të së vërtetës. Ky qëndrim shprehet sidomos në shkollën e së drejtës natyrore. Prandaj, nisur nga kjo, nuk është e pavend kur thuhet se ky racionalizëm e ka kryer revolucionin së pari në koka e pastaj në shoqëri, siç është Revolucioni borgjez francez (1789), i cili në mbarim të shekullit XVIII dhe në fillim të shek. XIX bëri një kthesë rrënjësore në mbarë zhvillimin e mëtejshëm shoqëror e kulturor në Evropë. Por, megjithatë, racionalizmi me parimet e veta të vlerësimit të së kaluraës bëhet bazë e zhvillimit të historizmit.

Nga mbarimi i shek. XVII dhe në gjysmën e parë të shek. XVIII *Giambattista Vico* (1668—1744), filozof dhe polihistor italian sjell shikime të reja në historiografi. Ky që prej fillimit ka qenë kundërshtar i madh i matematizimit të Dekartit. Trajtat e matematikës, të cilat njeriu vetë i krijon, sipas tij, janë vetëm abstraksione, fiksiione, të cilat më vete nuk e përbëjnë të vërtetën. Njeriu, pra, mund të kuptojë vetëm historinë, ngase ai është edhe vetë aktor i saj. Ndonëse Vico nuk ka qenë historian, por filozof, në veprën e vet «*Parimet e një shkence të re rreth*

³³ M. Gross, Historijska znanost. Sveučilište u Zagrebu. Institut za hrvatsku povijest, Zagreb 1976, pag. 64.

³⁴ Idem, pag. 68ss; Philosophischen Lexikon von cienm Autorenkollektiv herausgegeben von erhard lange und Dietrich Alexander. Berlin 1984, pag. 912—917.

natyrës së përbashkët të kombeve»,³⁵ që doli në vitin 1725, jep filozofinë e historisë. Edhe pse ai vetë ka qenë katolik konservator, në zhvillimin e njerëzimit e sheh një ligjshmëri. Koncepti i tij filozofik ka qenë *deizmi*, sipas të cilit Zoti vërtetë e ka krijuar gjithësinë dhe i ka dhënë edhe ligjet, por në jetën e njeriut dhe në procesin e tij historik nuk përzihet, nuk ndërhyr. Me fjalë të tjera, sipas tij, historinë e krijojnë vetë njerëzit. Mirëpo, njerëzit, duke krijuar historinë, nuk veprojnë pa qëllim, sepse edhe ata vetë janë fryt i zhvillimit të përmendur. Ky zhvillim e ka një ligjshmëri, ligjet e të cilit nuk janë identike me ato natyrore. Ndonëse për nga aspekti ideo-filozofik Vico ka qenë deist, ai në shqyrtimin e historisë nisat nga konstatimi i një zhvillimi të vetëm i shoqërisë njerëzore, pa marrë parasysh diferencat e brendshme përkatëse të shoqërisë. Nisur nga ky konstatim, zhvillimi i mbarë njerëzimit e ka një qëllim, i cili duhet të arrihet. Te ky ndeshemi me kuptimin ciklik të procesit historik, duke konstatuar se zhvillimi unitar i historisë në ambiente dhe në etapa të ndryshme i ka edhe karakteristikat e ndryshme. Sipas tij, pra, të gjithë popujt duhet të kalojnë nëpër procesin e njëjtit historik, ku edhe shfaqet qëllimi i tij historik. Por, siç u tha edhe më sipër, ky këtë proces e sheh në sistemin ciklik, duke u shprehur në etapa kulturore, të cilat janë: 1. *etapa e zotërave*, 2. *etapa e heronjve* dhe 3. *etapa njerëzore*.³⁶

Duhet të theksohet se Vico, duke folur për këto faza, është i pari i cili përmend ekzistimin e klasave dhe kundërthëniet në mes tyre. Si rezultat i luftërave klasore, sipas mendimit të tij, është krijimi i shtetit. Në kontekstin e mendimeve të tij shprehet edhe koncepti i luftës civile, cikli i të cilit mbaron në anarki. Në secilën nga etapat një shoqëri përkatëse, që pëson ndryshime nga baza ekonomike deri në atë religjioze dhe filozofike, zhvillohet në mënyrë jo të njëjtë, kështu që, në këtë unitet integral, çdo gjë shndërrohet, si, bie fjala, koncepti juridik, religjioz, gjuha etj.

Konceptin e shndërrimit historik të Vicos e zhvillon edhe më tutje romantizmi gjerman, përfaqësues i të cilit, sa u përket koncepteve ideo-filozofike në historiografi, ka qenë *Johan Gottfried Herder* (1744—1803). Parimi kryesor i tij ka qenë se popujt, sa i përket rolit të tyre në arenën historike, shndërrohen. Vepra e tij *«Kuptimet filozofike të historisë së njerëzimit»*³⁷ merret edhe si vepër, në të

³⁵ Giambattista Vico, *Načela nove znanosti o zajedničkoj prirodi nacije*, »Naprijed« Zagreb 1982; *Philosophischen Lexikon* pag. 905—909; m. gloss, op. cit. pag. 72.

³⁶ Ibidem.

³⁷ J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (R. Löwit Gmbit — Wiesbaden) M. Gross, op. cit., pag. 76ss; *Philosophischen Lexikon*, pag. 373—378.

cilën janë shprehur qartë idetë e romantikëve dhe parimet e tyre filozofike lidhur me të kuptuarit e historisë. Sipas tij, procesi historik karakterizohet me kundërthënie, dinamizëm. Prandaj, çdo mendim statik lidhur me kuptimin e zhvillimit të historisë nuk është i arsyeshëm. Sepse, sipas Herderit, më në fund në arenën historike do të mbizotërojnë fuqitë konstruktive.

Nga kjo që u tha, shihet qartë se idetë e racionalizmit dhe pastaj të romantizmit janë reflektuar edhe në historiografi. Këto aspekte filozofike kanë bërë, siç thotë B. Gjurgjevi, që *»historiografia së pari e ka shpjeguar procesin historik me zhvillimin e racionalizmit, pastaj me idenë absolute dhe më në fund me idetë konkrete, të cilat janë shfaqur në qenësinë historike«*.³⁸

Në zhvillimin e historiografisë në mbarim të shek. XVIII dhe në fillim të shek. XIX *Wilhelm von Humboldt* (1767—1835) zë një vend të rëndësishëm. Ai në vitin 1821 në Akademinë e Shkencave në Berlin mban një ligjeratë, në të cilën i parashton vetes detyrë që të shkruaj për historinë. Kjo ligjeratë në përgjithësi konsiderohet edhe si bazë teorike e *historiografisë gjenetike*. Ai konstaton se funksioni i historianit është i ngjashëm me atë të poetit, për arsye se ai është i detyruar që prej fakteve të shkapërderdhura ta përkufizojë dhe ta përpilojë një tërësi. Historiani nuk i përdor të dhënat e kohës së vet, por burimet dhe dokumentet e së kaluarës. Me fjalë të tjera, ai nuk bën vetëm t'i riprodhokojë ngjarjet, por në një ligjshmëri logjike duhet t'i ripërtërijë. Mënyra e kësaj ripërtëritjeje, sipas tij, varet prej aftësisë së historianit, për të dalluar të rëndësishmen nga aksidentalja. Roli ideor në procesin historik të *W. von Humboldt* ka qenë vendimtar. Por, sidoqoftë, detyra e historianit është tejet e madhe, sepse, siç thotë në ligjeratën e përmendur *»Mbi detyrat e historianëve«*, *»Studiuesi i historisë sa ma thellë ta kuptojë njerëzimin dhe veprimet e tij nëpërmjet gjenive e studimeve ose sa më shumë të jetë përnga natyra dhe rrethanat i prirur në njerëzi, e sa më shumë t'i japë hov të pastër njerëzisë së vet, aq më mirë e kryen detyrën në punën e vet«*.³⁹ Nga sa u tha, mund të konkludohet se duhet t'i bëhet bisht historizmit, i cili dukuritë dhe gjërat i orienton vetëm në të kaluarën, duke mos i marrë në dorë problemet e së tashmes, përkatësisht të romantizmit që e tejçmon të kaluarën, duke humbur aftësinë që ta shohë realitetin, të cilin, për fat të keq, e kupton dhe e shpjegon me premisat dhe me kategoritë e së kaluarës. E kjo nuk do të thotë gjë tjetër veçse ta mjegullosh dhe

³⁸ B. Đurđev, op. cit., pag. 50.

³⁹ cit. ap. E. Spranger, *Oblici života*, Zagreb 1942, pag. 478, shën. 2; M. Gross, op. cit., pag. 79—80; *Philosophischen lexikon*, pag. 404—408.

të mos e shohësh të ardhshmen. Historiani i vërtetë nuk duhet ta mitologjizojë të kaluarën, sepse dihet se historia fillon me rrënimin e mitit, i cili është bazë e çdo shfrenimi nacionalist. E dihet se çdo nacionalizëm ngërthen më vete izolimin dhe agresionin, mosbesimin dhe zemërngushtësinë, me një fjalë varros të mirat e zhvillimit të përgjithshëm të një bashkësie kompakte ose heterogjene.

Kjo nuk do të thotë gjithësesi se e kaluara ose disa faza të caktuara të zhvillimit historik injorohen, sepse kjo është veti e supernacionalistëve, të cilët, duke mos njohur të kaluarën e tyre ose edhe kur e njohin e paraqesin atë në një trajtë të deformuar, të themeluar në tragjedi të caktuar nacionale, duke e mohuar të kaluarën e vet e edhe të të tjerëve.

Në këtë kontekst roli ideor në formimin e historianit është i pandashëm jo vetëm në të kuptuarit e së kaluarës, por edhe në mbarshtimin e saj. Dhe derisa A. *Thieryn* në Revolucionin borgjez francez e ka impresionuar roli i masave, W. von *Humboldt*in fakti se ky revolucion, simbas *Voltaire*-it, është kryer në koka, që do të thotë se koha ka qenë e volitshme për realizimin e ideve. Me fjalë të tjera, asnjë ndryshim, shndërrim shoqëror, nuk mund të bëhet pa ndikimin dhe konfrontimin e ideve. Detyra e historianit qëndrron në përrcjelljen dhe në analizën sesi shfaqet ajo ide, në ç'mënyrë depërton dhe çfarë suksesi korr. Dukuritë historike dhe pasojat e tyre, pra, përfundon W. von *Humboldt*in, nuk janë të rastit, por janë një proces historik, ku idetë e një periudhe luajnë rol qendror. Prandaj, sipas tij, vetëm në saje të ideve mund të kuptohet çdo gjë që ka ndodhur, çka ndodh dhe çka mund të ndodh.⁴⁰

Koncepti historik i W. von *Humboldt*it ka qenë vendimtar për zhvillimin ideor historik të *Leopold Rankes* (1795—1886), historian i shquar gjerman. Ky ka qenë nxënësi edhe i historianit të shquar gjerman *Berthold Georg Niebuhr* (1776—1831), i cili përmes metodës filologjike e bën analizën e materialit arkivor dhe burimor të ndonjë epoke për të cilën edhe shkruan.⁴¹ Mirëpo, rëndësia e madhe e L. *Rankes* është, se i pari e përdor kritikën filologjike dhe historike të burimeve për historinë italiane, franceze, gjermane dhe spanjolle, e cila deri më atë kohë ishte përdorur vetëm në burimet e historisë antike. Parimin e kësaj kritike e ka zbatuar në dokumentet venedikase. L. *Ranke* jo vetëm që e përvetëson parimin kritik të analizës së dokumenteve historike dhe objektivitetin e interpretimit historik, por në sqarimin e shndërrimeve dhe të lëvizjeve të fenomeneve shoqërore e aplikon parimin dialektik, lidhjen dialektike në mes partikularitetit

⁴⁰ M. Gross, op. cit., pag. 79ss.

⁴¹ Idem, pag. 93ss.

dhe tërësisë. Pos kësaj është përfaqësues i evropocentrizmit, sa i përket konceptit historik të zhvillimit të botës dhe, sipas tij, germanët dhe romanët janë të vetmit që e kanë arritur kulminacionin në zhvillimin e tyre historik.⁴²

Së këndejmi, kur dihet se historianët e kësaj kohe jetojnë dhe veprojnë në shtetin e feudalizmit apsolutist, atëherë kuptohet pse këta historianë gjermanë i përshkon glorifikimi dhe apologjetizmi i shtetit si fenomen më i lartë i një shoqërie të organizuar.

Një ndër figurat më markante në të menduarit filozofik të asaj kohe ka qenë *Immanuel Kanti* (1724—1804), njëri prej përfaqësuesëve më të spikatur të iluminizmit evropian, përkundrajt faktit se edhe vetë i vërente kundërthëniet e kësaj lëvizjeje ideore e kulturore dhe kufizimet e saja historike.⁴³ Kjo shihet qartë në faktin se ai dështimin e filozofive të mëparshme e sheh në atë që ato arsyen dhe përvojën apo empirizmin e merrnin si metodë të njohjes, duke mos i marrë parasysh kushtet ekzistuese dhe mundësitë e kufizuara të arsyes. Duke i dhënë kështu grusht racionalizmit ai bie në ekstremitetin tjetër gnoskologjik, në agnosticizëm dhe në subjektivizëm.⁴⁴ Sa i përket qëndrimit ndaj historisë gjegjësisht, objektit të studimit të saj, I. Kanti mendon se duhet të jetë shteti në të cilin kundërthëniet në mes njerëzve dhe shoqërisë në përgjithësi, do t'i harmonizojë, me ç'rast edhe liritë e qytetarëve do të realizoheshin.⁴⁵

Megjithatë, idetë e tij gjetën një vend të plleshëm në nënqiellin e Gjermanisë së atëhershme, për arsye se, duke filluar që nga shekulli XVII e tutje, kushtet për një rrymë ideore të tillë kanë qenë të volitshme. Aq më tepër shohim se *Friedrich Carl von Savigny* (1779—1861) në fillim të shekullit XIX fillon ta luftojë shkollën e së drejtës natyrore, duke e konfrontuar atë me parimet e shkollës historike me punimin e tij *»Mbi interesin e kohës sonë për legjislaturën dhe shkencën e drejtësisë«* (1814) me çka edhe fillon shkolla e së drejtës historike. Parimi kryesor i tij nga edhe nisët është se e drejta nuk është ajo që ia parashtron vetëm arsyeja, ratio, por të drejtën e përbëjnë vetëm ato norma të cilat gjatë procesit historik janë zhvilluar në vetëdijen e popullit si norma juridike.⁴⁶

⁴² Idem, pag. 94—106ss.

⁴³ I. Kant, Odgovor na pitanje: Šta je prosvećenost, (Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung) në: I. Kant, Um i sloboda. Spisi iz filozofije istorije, prava i države, Beograd 1974, pag. 43—48; Philosophischen lexikon, pag. 449—459.

⁴⁴ I. Kant, Kritika čistoga uma. Preveo V. D. Sonnenfeld, »Matica Hrvatska«, Zagreb 1984.

⁴⁵ I. Kant, Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svet-skog građanskog poretka, (sdee zu einer allgemeinen geschichte in weltbürgerlicher Absicht) në: I. Kant, Um i slobodia ..., pag. 27—40.

⁴⁶ M. Gross, op. cit., pag. 84—85.

Edhe pse ishte gjenial në fushën filozofike, ai kurrësi nuk e sqaron enigmën e fenomenit historik. Për të, kjo mbetet e pazgjedhur. Kundërthëniet në një qenësi, pra, gjithashtu edhe në qenësinë historike, nuk mund të ekzistojnë, për arsye se asgjë, që në vetvete ka kundërthënie, për nga aspekti i tij ontologjik, nuk mund të ekzistojë.

Ajo që është e pamundshme të I. Kanti, të G. W. F. Hegeli (1770—1831) është parim kryesor i botëkuptimit historik. Këtë ky e mbarshtron në ligjëratat e veta nga filozofia e historisë, të cilat i ligjëron në vitin 1821, në Universitetin e Berlinit. Nxënësit, pas vdekjes së tij, i përmblodhën këto ligjërata dhe i publikuan me titull »*Filozofia e historisë*«. ⁴⁷ Duhet të theksohet se këto ligjërata nuk janë të një historiani, por të një filozofi, i cili mediton dhe zhytet në thellësitë e misterit të zhvillimit historik. Caku i historisë, sipas tij, është transcendental, ndërsa historia botërore është vetëdija e lirisë. Format përkatëse të kësaj lirie, Orienti, Greqia, Roma etj., rrjedhin njëra prej tjetrës. Sipas tij populli është instrument i shpirtit botëror, kështu që ideja absolute gjatë historisë kalon prej një populli në tjetrin, duke e shndërruar edhe funksionin e tyre në arenën politike. Elementi thelbësor i idesë absolute qëndron aty, që gjatë procesit dialektik ta krijojë historinë. Nisur nga kjo del se historia botërore është një zhvillim i pandërprerë kohor i shteteve, sepse secili shtet në vete është një gjendje e caktuar në zhvillimin e vetëdijes për liri. Koncepti i tij i tërë procesit historik shprehet në vazhdimësinë e vetëdijshmërisë së mëtejshme të idesë absolute. Me fjalë të tjera, sipas Hegelit, zhvillimi historik është shprehje e zhvillimit të idesë absolute. Kjo është plotësisht në përputhje me botëkuptimin e tij filozofik, sepse instanca e fundit e tij në sistemin e zhvillimit ideor është Zoti. Sipas këtij botëkuptimi del se gjithë brezat njerëzor dhe gjithë njerëzit janë vetëm instrument i zhvillimit të idesë absolute. Duhet po ashtu të theksohet fakti se me Hegelin dhe me veprimtarinë e tij filozofike — si filozof shtetëror i feudalizmit absolut prus — historizmi zhvillohet në dimensione të veta më të larta. Dhe, derisa ideja absolute në procesin e vet në të cilin kalon është pasiv, historia botërore, sipas tij, është një apoteozë, kështu që çdo gjë që ka ndodhur në histori, ai e përfshin në sistemin e vet ideor, që më së miri shprehet me mendimin e tij, se ç'është e arsyeshme, është edhe e vërtetë, ç'është e vërtetë është edhe e arsyeshme. ⁴⁸

⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, »Naprijed«, Zagreb 1966.

⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Ibidem*; H. Fray, *Uvod u sociologiju*, Zagreb 1944, pag. 78ss; M. Groos, *op. cit.*, pag. 78ss; *Philosophischen lexikon*, pag. 344—353.

Ndonëse nuk është vendi i vlerësimit të sistemit të tij filozofik në përgjithësi, nisur nga koncepti i tij ideor, duhet të thuhet se i tërë procesi historik përfundon në këtë sistem të tij ideor, respektivisht në filozofinë e tij të idealizmit objektiv.

Një kthesë në zhvillimin e historiografisë gjermane pamëdyshje fillon me emrin e *Lorenz von Stein-in* (1815—1890), jurist dhe sociolog, përkatësisht njëri prej themelesve të sociologjisë. Në vitin 1841 shkon në Paris. Qëndrimi i tij në kryeqendrën e Francës ka bërë që të njihet me udhëheqësit socialistë: Saint-Simonin, Fourierun, Prodhonin. Dhe si fryt i këtij qëndrimi është formimi i koncepteve të reja sociologjike, të cilat i ka parashtruar në kryeveprën e tij: *»Socializmi dhe komunizmi i Francës së sotme. Kontribut për historinë moderne«* (1842). Thelbi kryesor i kësaj vepre është se *»mbi çështjet shtetërore, ekziston edhe bota e veçantë e karakterit botëror-historik, e kjo është shoqëria me të gjitha lëvizjet e brendshme të veta«*.⁴⁹ Kjo vepër sipas Fr. Mehringut,⁵⁰ është bërë në një mënyrë gur kufiri, që shënon fundin e lojës femijore të socialdemokracisë gjermane dhe fillimin e punës së saj serioze. Me këtë vepër inteligjencia gjermane ka pasur rastin që në mënyrë vizuale të njihet me aktivitetin nëntokësor, i cili filloi t'i rrëronte themelet e shoqërisë borgjeze. Në realitet kjo vepër është kompletim i idesë abstrakte filozofike me zhvillimin ideor sociologjik freng, i cili ishte më afër jetës. Vërtet, L. von Steini në formimin filozofik të tij nuk është materialist. Mirëpo, në analizën e gjendjes konkrete të Francës konstaton se përmbajtja e vërtetë e tërë epokës së mbretërisë së Korrikut (1830—1840) subziston në lidhjen e brendshme organike të një shoqërie në kundërtënie klasore. Të gjitha luftërat ministeriale, kryengritjet, intrigat dhe zhvillimi politik nuk janë tjetër veçse konfirmim sesi ideologjia dhe teoria janë fryte të një realiteti të shoqërisë konkrete. Pikërisht një qëndrim i tillë e bën L. von Steinin si një urë lidhëje ndërmjet historiografisë gjermane, e cila merret vetëm me çështjet politike dhe me arsyetimin e qenësisë së shtetit me parime idealiste dhe asaj franceze, e cila çështjet e zhvillimit historik tenton t'i sqarojë me shqyrtimin e gjendjes së strukturës së një shoqërie konkrete. Në saje të ndikimit të madh, siç u tha edhe më sipër, si të literaturës sociale franceze dhe të lëvizjes shoqërore-revolucionare, L. von Steini arrin në përfundim se përveç problemeve shoqërore, ekziston një botë e veçantë me një karakteristike historiko-botërore dhe kjo është shoqëria me të gjithat lëvizjet që e përshkojnë. Me fjalë të tjera

⁴⁹ H. Fray, op. cit. pag. 85ss.

⁵⁰ F. Mehring, *Historija njemačke socijalne demokracije*, Zagreb, I/1952, II/1953, III/1954.

»Filozofia e së drejtës dhe e historisë e Hegelit, pozitivizmi francez, ndikimi i romantizmit gjerman dhe i shkollës historike lidhen këtu me një vështrim të mençur lidhur me atë çka po ndodh në të vërtetë në shoqërinë ekzistuese«.⁵¹

Nga gjithë ajo që u tha më sipër lidhur me historio-grafinë gjermane në suazat e filozofisë klasike, del se për ta kuptuar këtë, duhet pasur parasysh rolin e romantizmit si pjellë e reaksionit ndaj racionalizmit të shek. XVIII. Romantizmi dhe filozofia idealiste gjermane, përkatësisht ajo hegeliane gjejnë aspekte të përbashkëta, me të cilat edhe përputhen. Siç dihet romantizmi qëndron në parimet e universalizmit historik. Figurat e mëdha të historisë botërore, siç janë Herderi, Gëteja, Lesingu, janë edhe themeluesit e letërsisë botërore. Këta dhe romantikët e tjerë nuk i ka interesuar vetëm rrethi ekzistues dhe rrethi i veprimtarisë së tyre, por i gjithë njerëzimit.⁵² Koncepti i shpirtit popullor (*Volksgeist*) është i ngjashëm me idenë absolute të Hegelit, kështu që çdo popull, si instrument i objektivitetit të idesë absolute, shndërrohet në arenën historike. Pikërisht, ky shndërrim bën që popujt gjatë historisë së tyre të mos jenë të barabartë, përkatësisht që roli i tyre gjatë historisë të mos jetë i njëjtë. Kjo kuptohet se sipas Hegelit, populli historik është ai, i cili qenësinë e vet historike e zhvillon në suazat e normave shtetërore.⁵³ Derisa racionalizmi instancën e arsyeimit të fundit të veprimtarisë së njeriut e kërkon në ratio, në arsye, romantizmi e kërkon në ndjenja. Pavarësisht se rreth këtyre qëndrimeve mund të diskutohet, romantizmi bëri të mundshëm kuptimin e gjithanshëm dhe më objektiv të mesjetës, gjë që është domosdoshmëri e historizmit.

Përkundrajt historiografisë gjermane, që e përshkon ideja e historizmit, historiografia franceze e shek. XIX u bazua në frymën e filozofisë pozitiviste, e cila mëshirohet dhe përqendrohet në figurën e *Auguste Comteit* (1798 — 1857).⁵⁴ Ky drejtim filozofik që prej mbarimit të shek. XVIII, sistematizohet në veprat e filozofëve, siç janë *Didero*, *D'Alambert*, *Lagrange*, *Turgot* dhe shprehje të plotë gjen në Enciklopedinë e Madhe. Pozitivistët e flakin metafizikën, dhe i përfshijnë metodat empirike të shkencave natyrore në sistemin gnoseologjik. Gnoseologjia e tërë sistemit pozitivist qëndron në këtë premisë: »*Voir pour prévoir, prévoir pour pouvoir*« (Duke shikuar të parashihet, duke paraparë të pajiset).

⁵¹ H. Fray, op. cit., pag. 85.

⁵² Paul van Tieghem, *Histoire littéraire de l'Europe et de l'Amérique de la Renaissance à nos jours*. »Armand Colin«, Paris 1951, pag. 123.s; 140ss.

⁵³ G. W. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, Zagreb 1966.

⁵⁴ H. Fray, op. cit., pag. 67—71; M. Gross, op. cit., 108—112, 141ss.

Megjithatë, ajo që e cilëson historiografinë franceze është se duke filluar me *Voltaire-in* e deri te analistët e sotëm, fenomenet historike i ka trajtuar dhe i trajton nga aspekti i strukturës shoqërore dhe i gjendjes ekonomike, e pastaj nga aspekti i fenomenit të shtetit.

Figurë e rëndësishme në historiografinë franceze, i cili konsiderohet edhe si urë lidhëse ndërmjet enciklopedistëve dhe pozitivistëve, ka qenë pa dyshim *Claude Henri de Rouvray, Konti Saint-Simon* (1769—1825). Ligji themelor i zhvillimit të shoqërisë, sipas tij, është ai i trinitetit gnoseologjik: teologjia, metafizika dhe pozitivizmi, me të cilin zëvendësohet triniteti i formave shoqërore të feudalizmit, të revolucionit dhe atij industrial. Këtë filozofi të historisë, me të cilën shpejgohet zhvillimi historik i njerëzimit, Saint — Simoni e plotëson edhe elementin ekonomik. Si ai, ashtu edhe nxënësit e tij, në zhvillimin e shoqërisë, qartë e shohin elementin klasor të një shoqërie përkatëse. Dhe ky antagonizëm klasor, kundërthëniet e tyre, janë dukuri që nga fillimi i formimit të pronës private dhe asesi nuk është karakteristikë e epokës së industrializmit. Megjithatë, sipas mendimit të tij, ky antagonizëm, këto kundërthënie klasore duhet të mënjano-hen në mënyrë të qetë.⁵⁵

Atë që e filloi Saint-Simoni, e kreu nxënësi i tij, *Auguste Comtei* (1798—1857), themelues i sociologjisë shkencore moderne. Sistemi i tij filozofik është pozitivizmi. Ligji trinitar i Saint Simonit për A. Comtein është ligji i zhvillimit dinamik të shoqërisë. Pikëpamjet historiografike të tij janë në thelb të karakterit idealist, edhe pse ky idealizëm nuk i përfshin të gjitha periudhat historike. Në zhvillimin historik të Evropës moderne ai i dallon katër faza të pavarura njëra prej tjetrës, por të cilat njëra me tjetrën gërshetohen. Këto janë: faza industriale, estetike, sociale dhe filozofike. Megjithatë, A. Comtei në zhvillimin e industrisë e sheh edhe shkakun e progresit historik.⁵⁶

Ndër ithtarët e A. Comteit është edhe polihistori dhe filozofi francez, *Hyppolyte Taine-i* (1828—1893). Ky përpiket që pozitivizmin e A. Comteit ta lidhë dhe të sintetizojë me disa koncepte të përfaqësuesve të romantizmit gjerman, siç janë Herderi, Gëteja dhe përfaqësuesi i filozofisë klasike gjermane, Hegeli. Edhe për të metodat e shkencave natyrore luajnë rol vendimtar në zbulimin e ligjeve përkatëse të historisë. Mirëpo, përderisa pozitivistët e tjerë metafizikën nuk e pranojnë, për H. Tainein kjo është e vetmja mënyrë me të cilën mund të arrihet një kuptim i përbashkët për çdo fakt historik. Përveç kësaj,

⁵⁵ H. Fray, op. cit., pag. 63—66; M. Gross, op. cit., pag. 318, 364; *Philosophische lexikon*, pag. 803—808.

⁵⁶ H. Fray, op. cit., pag. 67—71; M. Gross, op. cit., pag. 108—112ss; *Philosophische lexikon*, pag. 151—154.

për ta shqyrtuar dhe për ta kuptuar zhvillimin historik, për H. Tainein me rëndësi është ambienti social. Në kuptimin e njeriut nuk është i mjaftueshëm vetëm njeriu, por tejet i rëndësishëm është ambienti i tij, ku jeton dhe si jeton. Këtu shihet edhe qëndrimi i konceptit të momentit social të tij, e fare të atij individual.⁵⁷ Por, megjithatë, të gjithë këta pozitivistë, pa marrë parasysh nuansat dalluese që ekzistojnë në mes tyre, në esencë të gjithë janë idealistë. Edhe pse A. Comtei dhe H. Tainei kanë qenë filozofë zyrtarë në historiografinë franceze të shek. XIX, metodat eksperimentale të shkencave natyrore për njohjen e zhvillimit historik dhe teoria e faktorëve c H. Taineit, kanë pësuar disfatë, për arsye të thjeshtë të vetë procesit historik. Mendojmë se mendimi i M. Grosit është më se i drejtë, kur, duke e karakterizuar historiografinë franceze të shek. XIX, ndër të tjera thotë: »Në përputhshmëri me konceptin idealist që arsyen e njeriut është edhe shkaktare e zhvillimit të shoqërisë njerëzore, historianët francezë në mbarim të shek. XIX në përgjithësi merren me trajtimin e aktivitetit politik të njerëzve të mëdhenj« dhe pa lidhje me shtresat e gjera të popullit, duke e lënë ashtu pasdore konceptin pozitivist mbi grupet sociale si objekt historik«.⁵⁸

Një faqe të re në zhvillimin e historiografisë franceze s'do mend se e kanë shënuar analistët, që quhen sipas organit të tyre kryesor »*Annales*«. Kjo shkollë sociologjike-historike në realitet u formua si reaksion ndaj asaj pozitiviste, edhe pse përdorin metodat e saj. Në formimin e kësaj ka ndikuar po ashtu edhe shkolla gjermane në mbarim të shek. XIX, e ashtuquajtura »*Kulturgeschichte*« (Shkolla e historisë kulturore), karakteristika e së cilës është se e refuzon historinë e thjeshtë politike. Analistët po ashtu kanë qenë nën ndikim të madh edhe të historiografisë sociologjike në Gjermani, përfaqësuesi i së cilës ka qenë K. Lamprecht, parim kryesor i zhvillimit historik të të cilit ka qenë momenti psikologjik.⁵⁹ Përveç këtyre në historiografinë analiste franceze kanë ndikuar shumë edhe marksistët.

Analistët në shqyrtimin e zhvillimit historik të shoqërisë insistojnë, para së gjithash, në analizën e gjendjes konkrete ekonomike dhe sociale. Por, megjithatë, këta nuk janë marksistë, sepse në punën e tyre nuk mund të kuptohet uniteti dialektik i bazës ekonomike-shoqërore në superstrukturën e saj, përkatësisht me historinë politike. Sipas tyre baza ekonomike nuk reflektohet, por kë-

⁵⁷ M. Gross, op. cit., pag. 110—113.

⁵⁸ M. Gross, O francuskoj sociološkoj školi, në: Jugoslovenski istorijski časopis 4 (1963), Beograd, pag. 57—58 (Prej tash JIČ); E njëjta: Historijska znanost, pag. 110—112; P. van Thieghem, op. cit., pag. 220s.

⁵⁹ M. Gross, Historijska znanost..., pag. 152—159.

ta janë faktorë të ndryshëm, të cilët nuk janë të gjithë të njëjtë. Teoria e faktorëve të pozitivizmit të përfaqësuesit e kësaj shkolle është në përdorim e sipër. Po ashtu edhe konceptet e materializmit vulgar dhe të filozofisë idealiste, sidomos në kuptimin e »psikologjisë kolektive« nuk janë të rralla. Përfaqësuesit më të dalluar të kësaj shkolle, njëherësh edhe themeluesit e saj, janë historianët e shquar francezë *Lucien Lefevre* (1878—1956) dhe *Marc Blochu* (1886—1944).⁶⁰

Karakteristika e përgjithshme e historiografisë franceze e shek. XIX përshkohet me pasojat që kanë vijuar pas Revolucionit të madh borgjez (1789), pastaj të Revolucionit të Korrikut (1830) dhe të atij të Frorit (1848), të cilat kanë treguar se në zhvillimin e shoqërisë ekziston një objektivitet që është edhe rezultat i ideve revolucionare. Për këtë arsye historianët e periudhës së restaurimit në Francë i kanë kërkuar shkaqet e zhvillimit të procesit historik në vetë shoqërinë, të cilat janë edhe fryte të kundërthënieve klasore, ndërkaq ata të pesëdhjetvjeçarit të dytë, nga frika e kryengritjeve dhe intensifikimit të aktivitetit revolucionar janë përpjekur që zhvillimin historik të shoqërisë ta shpjegojnë thjesht, pa antagonizmi klasorë.

Konceptet e *Karl Heinrich Marksit* (1818—1885), *Friedrich Engelsit* (1820—1895) dhe të *Vladimir Iliç-Lenin* (Ulanov, 1870—1924), bëjnë një kthesë rrënjësore në zhvillimin e gjithmbarshëm të historiografisë. Marksi së pari fillon me shqyrtimin rrënjësor kritik të »Filozofisë së të drejtës« të Hegelit, në vitin 1843, ku proletariatin e konsideron si të aftë për ta realizuar revolucionin,⁶¹ dhe pastaj në sajë të Revolucionit francez e nxjerr tërë realitetin e dialektikës historike që është rezultat i kundërthënieve të klasave sociale. Kjo dialektikë është esenca e strukturës së procesit historik.⁶² Në parathënien e »Kritikës së ekonomisë politike« e dallon procesin e zhvillimit të forcave prodhuese, të cilat zbatohen në suazat e marrëdhënieve shoqërore. Dhe vetëm në sajë të këtij aspekti natyror-historik mund të kuptohet shndërrimi i natyrës së njeriut.⁶³ Koncepti historik i Marksit me metodën e materializmit dialektik është kundër aspektit absolut të shqyrtimit të procesit historik, aspekt ky që zhvillimin e tërë njerëzimit përpiket ta sqarojë me ligjet e përgjithshme sociologjike. Materializmi historik i K. Marksit, pra, siç thotë B. Gjurgjevi: »(...) nënkupton aspektin që marrëdhëniet

⁶⁰ M. Gross, op. cit., pag. 189—193.

⁶¹ K. Marks, Rreth kritikës së filozofisë Hegeliane të së drejtës, Tiranë 1970.

⁶² Philosophischen Lexikon, pag. 236—250, 543—557, 628—643; H. Fray, op. cit., pag. 91; M. Gross, op. cit., pag. 114—125.

⁶³ K. Marks, Kapital. Kritika političke ekonomije, I—III, Beograd 1964.

ekonomike i përcaktojnë marrëdhëniet e tjera në shoqëri, por kjo nuk do të thotë se marrëdhëniet ekonomike zhvillohen vetvetiu, por zhvillohen prej zhvillimit natyror të kushteve të jetës së njeriut, përkatësisht prej zhvillimit të forcave prodhuese dhe të organizimit të punës». ⁶⁴ Me fjalë të tjera, kundërthëniet dialektike, të cilat te Hegeli shprehen në fushën e zhvillimit ideor, Marks, siç u tha edhe më sipër, i kupton si kundërthënie ndërmjet klasave konkrete shoqërore.

Jemi të vetëdijshëm se nuk e kemi përfshirë tërë problemin lidhur me zhvillimin e historiografisë. Këtu nuk janë përfshirë historiografia angleze, ruse, ajo e Benedetto Kroces, që karakterizohet me »*historizmin absolut*«, historiografia strukturaliste franceze, pastaj historiografia sovjetike, ⁶⁵ historiografia gjermane e krijuar në kohën e nazizmit ⁶⁶ e deri në vitin 1945 ⁶⁷ ose ajo e Italisë fashiste ⁶⁸ apo ajo e pasluftës së dytë botërore, qoftë në dy Gjermani, apo në vendet e socializmit real që karakterizohet me praktikën e politikës së ideologjizuar etj. Ky as që ishte qëllimi ynë, se për këtë do të duhej të shkruhej një libër i tërë.

Qëllimi ynë që të dëshmojmë se historiografia, duke e studiuar historinë e njerëzimit dhe duke i zbuluar ligjet e zhvillimit historik, na parashtrohet pozitën historike të subjektit në shoqëri. Pikërisht kjo pozitë historike e subjektit në shoqëri imponohet si pikënisje e domosdoshme dhe si supozim për përcaktimin formal të përmbajtjes së procesit gnoseologjik dhe të kontinuitetit të njohurisë. Me fjalë të tjera, pra, historia dhe njohuria e saj nuk përqëndrohet në njohurinë faktografike, por në njohjen e lidhshmërisë ligjore, kështu që përmes njohjes së të kaluarës mund ta kuptojmë ta tashmen dhe të ndikojmë në të ardhshmen.

⁶⁴ B. Đurđev, o procesu razvitka čovečanstva, në: JIC 1/1961, pag. 16; I njëjti: Prilog pitanja zakonitosti u razvitku čovečanstva, në: Pregled, br. 6, 7, 8 (Sarajevo) 1961; I njëjti: Početak kraja jedne teorije u istorijskoj nauci, në: JIC 2 (1963); I njëjti: Staleži, klase i revolucija u istoriji, në: JIC 3 (1965).

⁶⁵ M. Gross, op. cit., pag. 141—210.

⁶⁶ Ergebnisse deutscher Wissenschaftlichen Literatur der Auswahl aus der deutschen wissenschaftlichen Literatur der Jahre 1933—1938. Herausgegeben von Dr. Adolf Jürgens Bibliotheksrat. Leiter des Deutsch — Ausländischen Buchtauschs. Essener Verlagsanstalt 1939, pag. 323—440.

⁶⁷ M. Gross, Ibidem.

⁶⁸ Problemi storici e orientamenti storiografici. Raccolta di studi a cura di ETTORE ROTA. Cavalleri. Como 1942 — XX, sidomos pag. 1029—1240.

ARTIKUL
ČLANCI

**gajo
petrović**

NEDOUMICE O ENGELSU

Tko je Friedrich Engels? Suosnivač marksizma, najmjerodavniji interpret Marxove misli ili začetnik jedne naopake interpretacije Marxa koja, konsekventno domišljena, vodi teoriji i praksi staljinizma? Ili možda pravi otac marksizma? Originalni mislilac pronicljive intuicije i zadivljujuće širine znanja ili tek površni popularizator i vulgarizator? Najradikalniji revolucionar (kako se sam hvali u mladim danima) ili oportunistički bonvivan? Tipičan predstavnik pozitivističkih shvaćanja karakterističnih za 19. vijek ili preteča postmoderne? Veliki savjetodavac i vođa ili zlokobni zavodnik međunarodnog radničkog pokreta? Pitanja nisu jednostavna, ne samo zbog »složene« prirode samog Engelsa, nego i zato što je u njima riječ i o Marxu, marksizmu, staljinizmu, pozitivizmu, revoluciji, što su sve dobro poznati »fenomeni« ili »pojmovi«, samo što pod njima ipak svatko misli nešto drugo.

U svakom slučaju, debata o Engelsu nije počela juče. Za prikaz njenog historijata trebala bi pozamašna knjiga, a kako takva još nije napisana, ne možemo dati ni njen rezime. Ali spomenut ćemo neke »fragmente« iz dosadašnje diskusije o Engelsu, ne s ciljem da pružimo zaokružen prikaz razvoja tih diskusija, nego da bismo bolje prišli bar nekim od naprijed navedenih pitanja.

1. Od Kautskog do Staljina

Od trenutka kad je počela njihova nerazdvojna suradnja, od Engelsovog desetodnevnog posjeta Marxu u Parizu, u augustu-septembru 1844. godine (što je bio njihov drugi susret), prijateljstvo Marxa i Engelsa ostalo je

čvrsta i nepomućeno (uprkos dva-tri manja nesporazuma) sve do njihove smrti. U toku četiri decenije oni su bili u stalnom kontaktu, svakodnevno se viđali (kad su živjeli u istom gradu) ili se gotovo svakodnevno dopisivali (kod su bili prostorno razdvojeni), zajedno su pisali značajne tekstove i međusobno se konsultirali o onima što su ih pisali pojedinačno. Za Engelsov *Anti-Dühring* Marx je napisao neke dijelove, a veliki broj Engelsovih tekstova objavljen je pod Marxovim imenom. U intenzivnoj političkoj djelatnosti (u Savezu pravednih, Savezu komunista, Međunarodnom radničkom udruženju i drugdje) nastupali su složno, gotovo kao jedan čovjek, boreći se za iste principe i za iste konkretne odluke — protiv istih, zajedničkih protivnika.

Nije čudo što su suvremenici Marxa i Engelsa, promatrajući ih u njihovoj zajedničkoj javnoj djelatnosti i borbi, vidjeli u njima jedan duh u dva tijela, pa nisu ni pomišljali da ih razdvajaju i međusobno suprotstavljaju. Današnji istraživači Marxa i Engelsa sude o njima po njihovim »cjelokupnim djelima«, pri čemu se prvenstveno koncentriraju na knjige i najvažnije teorijske rasprave, a manje čitaju njihove novinske članke o tekućoj politici, premda su i ovi danas sabrani u »djelima« i lako pristupačni. Više nego novinski tekstovi koji su nekad uzbuđivali javnost i poticali konfrontacije i polemike, današnje istraživače zanimaju njihovi nedovršeni radovi, skice, privatna pisma, koji za života nisu objavljeni, pa nisu ni mogli biti poznati suvremenicima. Za razliku od današnjih marksista i marksologa, Marxovi i Engelsovi suvremenici, i napose suradnici, poznajući ih prvenstveno iz njihove javne političke djelatnosti, iz ličnih susreta i razgovora, međusobno razmijenjenih pisama, novinskih članaka, cirkulara i dopisa, samo su rijetko čitali i njihova velika djela (ukoliko su bila dostupna), i čitali su ih u sklopu neposrednog općeg doživljaja njihove cjelokupne zajedničke djelatnosti.

Naravno, i u tom neposrednom živom kontaktu i u praćenju njihove javne djelatnosti, neke su razlike među njima upadale u oči, ali to nisu bile niti su mogle biti dubinske razlike u njihovoj misli, nego više razlike u izvanjskom izgledu, temperamentu, stilu pisanja, različitosti područja interesa i načina pristupa. Pri tome pri određivanju odnosa Marxa i Engelsa, teško se bilo oteti utjecaju onog što su o međusobnom odnosu izjavljivali njih dvojica (poslije Marxove smrti sam Engels), a to su uglavnom bile tvrdnje o međusobnoj suglasnosti i prijateljstvu. Činilo se da u Engelsovim izjavama treba koristiti samo njegovu pretjeranu skromnost, stalno isticanje Marxova prvenstva i superiornosti, uporno naglašavanje vlastite sekundarne uloge, »druge violine«.

Kautsky, Mehring i drugi istaknuti marksisti Druge internacionale nisu se mnogo razlikovali u svojim sudovima o Engelsu. U svojoj knjižici o Engelsu Kautsky ističe da »izuzev Marxa nije nitko toliko utjecao na međunarodni socijalizam kao *Friedrich Engels*« (E,¹ str. 3). Materijalističko shvaćanje historije on karakterizira kao »teoriju koju su izgrađivali Marx i Engels i koja predstavlja njihovo najvažnije djelo« (E, 3), a *Engelsov Položaj radničke klase u Engleskoj* — kao »prvu knjigu naučnog socijalizma« (E, 15).

Insistirajući na jedinstvenosti Marxove i Engelsove misli, Kautsky lako uočljive razlike u tematici i prirodi njihovog djela objašnjava time što je već prije Engelsovog preseljenja u London (1870) postojala »dioba studijskog rada među Marxom i Engelsom« (E, 27), dioba koja se nakon njegova preseljenja u London, u Marxovu blizinu, dalje razvila, i bila od velike koristi za zajedničku stvar. Prema toj podjeli rada »dok je Marx produživao zajednički iznađenu teoriju izrađivati sistematski za naučni svijet, Engels je sebi postavio za zadaću s jedne strane polemičko zastupanje teorije (ako se nađu protivnici vrijedni truda), a s druge strane istraživanje velikih pitanja sadašnjice na osnovi ovih teorija i određivanje stava proletarijata prema njima«. (E, 28)^{1a}

Iz spomenute podjele rada, koja »dakako nije bila pedantska«, proizašlo je, prema Kautskom, i to što su »Marxove studije koncentrirane u jednom glavnom djelu« (*Kapitalu*), dok su rezultati Engelsovih istraživanja »rastreseni u brojnim i većinom manjim spisima« (E, 29), a posljedica je toga da je »većina ljudi čitala više o *Kapitalu*, negoli samo to djelo«, odnosno da Engelsove radove čitaju »svi proleter i koji misle«, te da »većina onih koji se zanimaju za socijalizam« crpe iz tih radova »poznavanje i razumijevanje Marx-Engelsove teorije« (E, 29).

U tom crpljenju znanja o »Marx-Engelsovoj teoriji« prije svega iz Engelsovih radova Kautsky ne vidi nikakvu opasnost, nego on taj put upoznavanja s idejama Marxa i Engelsa naprotiv najtoplije preporučuje: »Većina naših prijatelja čim jednom dođu do spoznanja da socijali-

¹ E = Karl Kautsky, *Friedrich Engels*, Knjižara »Orbis«, Zagreb 1937.

^{1a} Razvijajući tezu o podjeli rada Kautsky polazi od Engelsa, čije odgovarajuće riječi, međutim, u ovom kontekstu ne citira. Engels je u predgovoru drugom izdanju svog rada »O stambenom pitanju« (*»Zur Wohnungsfrage«*, 1887) naime pisao: »Uslijed podjele rada koja je postojala između Marxa i mene dopalo mi je da naša shvaćanja zastupam u periodičnoj štampi, dakle napose u borbi protiv protivničkih shvaćanja, kako bi Marxu ostalo više vremena za elaboraciju svog velikog glavnog djela. Time sam došao u situaciju da naše shvaćanje izlažem većinom u polemičkom obliku, nasuprot drugim shvaćanjima«. (K. Marx, F. Engels, Werke, Band 18, Dietz Verlag Berlin 1969, S. 649).

zam nije pitanje dobrog srca, već nauka za čija razumijevanje ne dostaje dobra volja, već da je za to potreban izvjesna doza znanja, bacaju se sa žarom na *Kapital*, slo-me si zube na teoriji vrijednosti i pošalju sve do đavola. Oni bi polučili posve drugi rezultat, kada bi se prije svega prihvatili Engelsovih brošura i tek kada ove prouče, pristupili studiju *Kapitalu*«. (E, 29).

Ističući da su Engelsovi radovi »u većini prigodni«, ali da njihova vrijednost »nije jednodnevna« i »ne prolazi s prigodom koja ih je izazvala« (E, 29), Kautsky posebno ističe značenje *Anti-Dühringa*, stavljajući ga o bok *Kapitalu*: »Površnoj mnogostranosti gospodina Dühringa zahvaljujemo da je *Anti-Dühring* postao knjigom koja obrađuje najvažnije dijelove čitavog modernog znanja sa stanovišta Marx-Engelsove materijalističke dijalektike. Uz *Kapital* predstavlja *Anti-Dühring* kapitalno djelo modernog socijalizma«. (E, 33)

Tako kod Kautskog nalazimo neke ocjene o Engelsu i o njegovom odnosu prema Marxu karakteristične za cijelu Drugu i Treću internacionalu (i ne samo za njih): jedinstvena shvaćanja Marxa i Engelsa, podjela rada koja ne narušava jedinstvo u shvaćanjima, posebna prikladnost Engelsovih radova (i napose *Anti-Dühringa*) za upoznavanje sa zajedničkim shvaćanjima obojice. Tu je i teorija o historijskom materijalizmu kao osnovi svih shvaćanja Marxa i Engelsa, teorija koja je bila široko prihvaćena u Drugoj internacionali, a u Trećoj je dopunjena teorijom o dijalektičkom materijalizmu kao osnovi historijskog.

U svojoj slavnoj biografiji Marxa Franz Mehring, prirodno, u više mahova govori o suradnji Marxa i Engelsa, najpotpunije u odjeljku pod naslovom »Savez bez premca« (»Savez kojem nije bilo sličnoga«, »Ein Bund ohne-gleichen«). Smatrajući da bi prilike u kojima je živio bile uništile Marxa da u Engelsu nije našao prijatelja neviđene »požrtvovne odanosti«, Mehring tvrdi, da takvog prijateljstva nije bilo »u cijeloj dosadašnjoj povijesti« (M² S. 237).

Upoređujući Marxa i Engelsa Mehring živopisno ocr-tava razliku u njihovom vanjskom izgledu,³ i napose u načinu pisanja: Engels je »pisao lako i čisto, tako prozračno i jasno da se tok njegovih riječi mogao uvijek sagledati do dna« (M, 238). Marx je pisao »nehatnije i ujedno nezgrapnije«, ali on je »zapanjujućom slikovitošću jezika

² M — Franz Mehring, *Karl Marx, Geschichte seines Lebens*; Vierte Auflage, Leipzig 1923.

³ Engels je bio plav, visok, s engleskim manirima, uvijek pažljivo odjeven, vojnički discipliniranog držanja itd. Marx je bio »temeljan« i zbijen, sa svjetlucavim očima i crnom lavovskom grivom, nebriljiv prema svom vanjskom izgledu itd. (M, 237).

mogao konkurirati najvećim majstorima metafore: Lesingu, Goetheu, Hegelu . . . Pitanja o kojima je raspravljao Marx je iscrpljivao uvijek toliko da bi čitaocu ostavio prostor za najplodnije razmišljanje. Njegova riječ je igra talasa u purpurnoj dubini mora«. (M, 238)

Engels je, podsjeća Mehring, »uvijek priznavao nadmoćnost Marxovog genija; tvrdio je da je pored Marxa mogao svirati samo drugu violinu« (M, 238). Ali u ovim priznanjima Marxu Engels je pretjerivao, jer on »nikada nije bio samo Marxov interpret i pomoćnik, nego je bio njegov samostalan suradnik, ne potpuno jednak Marxu, ali njemu dorastao« (M, 238). Štoviše, u početku njihovog prijateljstva »Engels je na jednom presudnom području davao više nego što je primio« (M, 239; up. i M, 99), o čemu svjedoči i jedno Marxovo pismo Engelsu (koje Mehring citira).

Mehring time nikako ne želi obrnuti odnos Engelsa i Marxa, ni napose proglasiti Engelsa prvom violinom. »Engels se u svojoj lakoj opremi lakše i kretao, no ako je njegov pogled bio dovoljno oštar da bi vidio bitni moment nekog pitanja ili situacije, taj pogled nije prodirao dovoljno duboko da bi odmah uočio sve one ako i ali kojima je bremenita i najnužnija odluka«. (M, 239) Marx je bio dublji od Engelsa, pa premda mu se obraćao za savjet ne samo u tekućim političkim pitanjima, nego i u uže teorijskim, u tim pitanjima »Engelsovi savjeti nisu bili jednako plodni kao u politici. Tu je Marx obično bio ispred svog prijatelja«. (M, 239) Međutim, bez obzira na sve razlike u izgledu, vanjštini, načinu života, stilu pisanja, različitosti interesa, oni su se, po Mehringu, obojica zalagali za zajedničku stvar: »Svaki od njih dvojice potpuno se predavao zajedničkoj stvari; svaki joj je prinosio, ne istu, ali jednako veliku žrtvu, bez i mrvice roptanja ili hvalisanja; njihovo prijateljstvo postalo je savez kojim nije bilo sličnog u cijeloj povijesti«. (M, 242)

U okviru ove Mehringove koncepcije očito nema mjesta ni za kakvo načelno razlikovanje Marxa i Engelsa, pa ih on u cijeloj svojoj knjizi tretira kao zastupnike istih osnovnih shvaćanja. Smatrajući da je Engels u svom govoru na Marxovom grobu »jednostavnim riječima tako iskreno i istinito sazeo ono što je Marx bio i što će zauvijek ostati za čovječanstvo« (M, 535), Mehring svoju knjigu o Marxu zaključuje citirajući bez komentara puni tekst tog Engelsovog govora.

U ocjeni odnosa Marxa i Engelsa Plehanov i njegov učenik Lenjin uglavnom se slažu s Kautskym i Mehringom. I oni obojica smatraju da je uprkos pojedinačnim razlikama između Marxa i Engelsa njihova misao bitno ista. Tezu o identitetu Marxovih i Engelsovih pogleda oni zastupaju još odlučnije i s manje ograda nego njemački socijaldemokrati.

U svom radu »Socijalizam i politička borba« (1883), koji se često spominje kao njegov prvi pravi marksistički tekst, Plehanov piše: »Kao što je Darwin obogatio biologiju zapanjujuće jednostavnom i ujedno strogo naučnom teorijom porijekla vrsta, tako su nam i osnivači naučnog socijalizma pokazali u razvitku proizvodnih snaga i u borbi tih snaga protiv zaostalih društvenih uslova proizvodnje veliki princip izmjene vrsta društvene organizacije. Teško da je potrebno reći koga smatramo osnivačima tog socijalizma. Ta zasluga neosporno pripada Karlu Marxu i Friedrichu Engelsu...«⁴

Marx i Engels ovdje se ravnopravno navode kao osnivači naučnog socijalizma, pa se, umjesto samog Marxa, obojica upoređuju s Darwinom. Svoje uvjerenje o punoj identičnosti Marxovih i Engelsovih pogleda Plehanov izražava i u brojnim pismima Engelsu. Tako u svom pismu od 25. III 1893. on piše: »Sve što bih želio, to je da budem učenik koji nije sasvim nedostojan učitelja kao što ste Marx i Vi.«⁵ A u pismu od 30. X 1894: »Svojim životnim zadatkom smatram propagandu Vaših i Marxovih ideja.«⁶

U svojoj knjizi *Osnovna pitanja marksizma* (1908) Plehanov karakterizira marksizam kao »suvremeni materijalizam«.⁷ Tvrdeći da »najveća zasluga za izgradnju suvremenog materijalizma pripada, nema sumnje, Karlu Marxu i njegovom prijatelju Friedrichu Engelsu«, on nastavlja: »Historijska i ekonomska strana tog pogleda na svijet, tj. takozvani *historijski materijalizam* i s njim tijesno povezani kompleks pogleda o zadacima, metodi i kategorijama političke ekonomije, kao i o ekonomskom razvoju društva, napose kapitalističkog u osnovi je gotovo isključivo djelo Marxa i Engelsa«. (P III, 124) Ono što su na tim područjima učinili kako Marxovi i Engelsovi preteče, tako i njihovi pristaše, ne može se uporediti s onim što su učinili njih dvojica, pa nije čudo što se »terminom marksizam često označavaju samo ne dvije upravo spomenute strane suvremenog materijalističkog pogleda na svijet« (P III, 125). Ali to je po Plehanovu pogrešno. Kada se te »dvije strane«, Marxovog i Engelsovog »pogleda na svijet« promatraju kao nešto što je potpuno nezavisno od »filozofskog materijalizma« (ili čak ovome

⁴ G. V. Plehanov, *Socializam i političeskaja borjba. Naši raznoglasija*, Ogiz. Gosudarstvennoe izdateljstvo političeskoj literatury, Moskva 1948, str. 29.

⁵ *Perepiska K. Marksa i F. Engelsa s russkimi političeskimi dejateljami*. Ogiz. Gosudarstvennoe izdateljstvo političeskoj literatury, Leningrad 1947, str. 226.

⁶ *Op. cit.*, str. 275.

⁷ P III = G. V. Plehanov, *Izbrannye filosofskie proizvedenija*, Tom III, Gosudarstvennoe izdateljstvo političeskoj literatury, Moskva 1957.

suprotno), one ovako »proizvoljno istrgnute iz cjelokupnosti pogleda koji su im srodni i koji čine njihovu teorijsku osnovu« ostaju »lebdjeti u zraku« (P III, 125). To zapažaju i sami oni koji vrše takve operacije, pa se zatim od njih javlja potreba da iznova »zasnuju« marksizam, a to se zasnivanje vrši povezivanjem Marxa s nekim drugim filozofom, kao npr. s Kantom, Machom, Avenariusom, Ostwaldom, J. Dietzgenom. Potreba da se marksizam na ovaj način »dopuni« obično se obrazlaže time što »Marx i Engels nisu nigdje izložili svoje filozofske pogled«, ali Plehanov smatra da ovo obrazloženje »nije uvjerljivo«, jer imamo dovoljno materijala »da bismo mogli sebi stvoriti pravu predstavu o filozofskim pogledima Marxa-Engelsa« (P III, 126).

Među materijalima te vrste Plehanov na prvom mjestu navodi Engelsov *Anti-Dühring*, u čijem su prvom dijelu ti pogledi »izloženi dovoljno potpuno u svom definitivnom liku, makar i u polemičkom obliku« (P III, 126), a odmah zatim ističe Engelsovu »sjajnu brošuru« *Ludwig Feuerbach i kraj njemačke klasične filozofije* i predgovor engleskom izdanju *Razvitka socijalizma od utopije do nauke*. Tek poslije toga on spominje i neka Marxova djela — predgovor drugom izdanju prve knjige *Kapitala*, brojne napomene rasute u tom djelu i neke stranice iz drugog dijela *Bijede filozofije*. Plehanov očito ne misli da bi npr. *Kapital* kao cjelina mogao imati neku filozofsku intenciju ili smisao. Međutim, za proučavanje »razvojnog toka Marxovih i Engelsovih filozofskih pogleda« on preporučuje njihove rane radove što ih je nedugo prije toga sabrao Mehring u publikaciji *Iz literarne zaostavštine Karla Marxa, Friedricha Engelsa i Ferdinanda Lassallea* (Marxova doktorska disertacija, članci iz *Njemačko-francuskih godišnjaka, Sveta porodica*, »Teze o Feuerbachu«).

Uvjeren da su Marxovi i Engelsovi pogledi u svemu bitnom identični, Plehanov se kada želi pokazati kakav je Marxov i Engelsov stav u ovom ili onom pitanju služi ponekad Marxovim, a ponekad Engelsovim riječima; on smatra da citat jednog od njih dvojice pokazuje kakvo su mišljenje o nekom pitanju imali obojica. Polemizirajući s Bogdanovom (u svom tekstu »Materialismus militans«, 1908), koji je stanovište francuskih materijalista 18. vijeka identificirao s pogledima »Engelsa i njegovog ruskog sljedbenika Plehanov piše: »Ovi reci treba da objasne stvar čak i takvim ljudima koji su općenito bezbrižni prema filozofiji. Čak i tim ljudima sada treba da bude jasno da Vi odbacujete Engelsovo stanovište. A onaj kome je poznato da je Engels i u filozofiji bio potpuni istomišljenik autora *Kapitala* vrlo će lako shvatiti da, odbacujući Engelsovo stanovište, vi tim samim odbacujete i Marxovo stanovište i priključujete se kritičarima ovog posljednjeg«. (P III, 204)

Stanovište o identitetu Marxovih i Engelsovih pogleda ovdje je do krajnosti radikalizirano. Engels je u svemu (pa i u filozofiji) Marxov potpuni istomišljenik, pa odbaciti (ili kritizirati) Engelsa znači tim samim odbaciti (ili kritizirati) Marxa.

Jednako kao i Plehanov, Lenjin identificira shvaćanja Marxa i Engelsa. U svom članku u povodu Engelsove smrti (u jesen 1895) on piše: »Poslije svog prijatelja Karla Marxa (koji je umro 1883. god.) Engels je bio najistaknutiji učenjak i učitelj suvremenog proletarijata u cijelom civiliziranom svijetu. Od vremena kad je sudbina povezala Karla Marxa i Friedricha Engelsa, životni put dvojice prijatelja postao je njihovo zajedničko djelo. Zato, da bi se shvatilo šta je Friedrich Engels učinio za proletarijat, treba sebi dobro razjasniti značenje Marxovog učenja i djelatnosti u razvitku suvremenog radničkog pokreta«. (MEM,⁸ 52) Smatrajući da Engels nije bio samo sljedbenik ili popularizator Marxa, Lenjin ističe: »Evropski proletarijat može reći da su njegovu nauku stvorila dva učenjaka i borca čiji odnosi nadmašuju sve najdivljivije legende starih naroda o ljudskom prijateljstvu«. (MEM, 59) Ali ni Lenjin ne želi da ospori Marxovo prvenstvo: »Engels je uvijek — i uglavnom potpuno opravdano — stavljao sebe iza Marxa«. (MEM, 59)

Na sličan način izražavao se Lenjin i u brojnim drugim prilikama. Tako njegov nedovršeni prikaz prepiske Marxa i Engelsa (pisan 1913) nosi podnaslov »Engels kao jedan od osnivača (osnivatelje) komunizma«, a prekida se upravo rečenicom kojom se tvrdi da se »imena Marxa i Engelsa opravdano stavljaju naporedo kao imena utemeljitelja (osnovopoložnikov) suvremenog socijalizma« (MEM, 68). Poput Plehanova, možda čak i još češće, Lenjin interpretirajući Marxova shvaćanja svoju interpretaciju potkrepljuje citatima iz Engelsa.⁹ U skladu s tim u svom tekstu o Marxu što ga je napisao za enciklopedijski rječnik *Granat* on piše: »Za pravilnu ocjenu Marxovih pogleda bezuvjetno je potrebno poznanstvo s djelima njegovog najbližeg istomišljenika i suradnika *Friedricha Engelsa*. Ne može se shvatiti marksizam niti se on može cjelovito izložiti ne uzimajući u obzir *sva* Engelsova djela«. (MEM, 50-51)

Lenjinov stav o Marxu i Engelsu kao osnivačima marksizma postao je (i ostao) službeni stav III. Internacionalne i njenih teoretičara, a nije napušten ni u Staljinovoj eri kada je uvedena nova teorija o četiri klasika marksiz-

⁸ MEM = V. I. Lenjin, *Marks, Engels, marksizam*, 6. izd. Ogiz, Gosudarstvennoe izdatel'stvo političeskoj literatury, Leningrad 1946.

⁹ O tome više u mom tekstu »Tri filozofska Lenjina« (u ovoj knjizi).

ma, kojom su Lenjin i Staljin uvršćeni u istu kategoriju s Marxom i Engelsom. U okviru četiri klasika, koji su po toj teoriji suglasni u svim bitnim pogledima, Marx i Engels zadržani su kao osnivači marksizma — Marx kao prva, a Engels kao druga violina. Pri izlaganju njihovih »zajedničkih« shvaćanja polazilo se prvenstveno od gudačkih interpretacija »druge violine«. Ali ni Engels, pa ni Lenjin tu više nije bio posljednji kriterij istine, pa ni posljednji kriterij za interpretaciju Marxovih shvaćanja. Tu je funkciju samopožrtvovno preuzeo »četvrti klasik«.

2. Od Lukácsa do suvremenih filozofa prakse

Ideja da bi trebalo bitnije razlikovati Marxa i Engelsa ili da bi bar trebalo kritičkije ispitati pretpostavku o identitetu njihovih pogleda javlja se, čini se, tek više decenija poslije Engelsove smrti, početkom dvadesetih godina ovog stoljeća. Tu ideju indirektno sugerira zanimljiva rasprava (knjižica) Maxa Adlera *Engels kao mislilac* (*Engels als Denker*, Berlin 1920), čija je intencija upravo suprotna: da jasno razgraničavajući doprinose Marxa i Engelsa marksizmu što uvjerljivije pokaže identičnost njihovi temeljnih pogleda.¹⁰

U svojoj *Povijesti i klasnoj svijesti*¹¹ Lukács ne postavlja načelno pitanje o odnosu Marxa i Engelsa, nego, kako se čini, u osnovi prihvaća da su pogledi Marxa i Engelsa bili bitno identični, te da ih ne treba suprotstavljati. Ali on ujedno eksplicite kritizira Engelsa zbog nedovoljnog shvaćanja dijalektičke metode i njenog proširenja na spoznaju prirode (GK¹², 61—63), kao i zbog njegovog shvaćanja prakse (GK, 240—243).

Na prvi pogled, reklo bi se: Lukács se općenito slaže s mišljenjem da je stanovište Marxa i Engelsa jedinstveno, on »samo« u dvije tačke korigira Engelsa. No ako malo bolje pogledamo te dvije »korekture«, priča postaje neobična.

Kritiku Engelsovog shvaćanja dijalektike susrećemo već u prvom odjeljku teksta kojim se knjiga otvara: »Šta je ortodoksni marksizam?« (»Was ist orthodoxer Marxismus?« — iz marta 1919). Nakon što je objasnio da ortodoksnost marksizma ne znači prihvaćanje nekih Marxovih teza, nego isključivo vjernost Marxovoj metodi — njegovoj »materijalističkoj dijalektici«, koja je »revolucionarna dijalektika« (GK, 59), »misaoni izraz samog revo-

¹⁰ O tome više drugom prilikom.

¹¹ Podsjećam da je riječ o zbirci tekstova iz 1919—1922, objavljenoj 1924, s predgovorom datiranim: »Beč, Božić 1922«.

¹² GK = Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein, Studien über marxistische Dialektik*, Luchterhand, Neuwied und Berlin 1970.

lucionarnog procesa» (GK, 61) i sl., Lukács nastavlja: »Jer, bez obzira na to hoćemo li Engelsova izvođenja u *Anti-Dühringu* — presudna za daljnje djelovanje teorije — kritizirati, smatrati ih nepotpunima, možda čak i nedovoljnim ili pak klasičnim, ipak se mora priznati da u njima upravo taj moment nedostaje. To jest, on opisuje obrazovanje pojmova dijalektičke metode, nasuprot metafizičkoj, on s velikom oštrinom naglašava da se u dijalektici rastvara krutost pojmova (i njima odgovarajućih predmeta); da je dijalektika stalan proces tekućeg prelaza iz jednog određenja u drugo, neprekidno nadilaženje suprotnosti, njihovo prelaženje jedne u drugu; da prema tome na mjesto jednostranog i krutog kauzaliteta mora stupiti uzajamno djelovanje. Ali najbitnije uzajamno djelovanje: *dijalektički odnos subjekta i objekta u povijesnom procesu*, uopće se ne spominje, a kamoli da bi se stavio u središte metodickog razmatranja, koje mu pripada. Međutim, bez tog određenja dijalektička metoda — uprkos svom tom, doduše u krajnjoj liniji ipak samo prividnom, zadržavanju tekućih pojmova itd. — prestaje da bude revolucionarna metoda«. (GK, 61—62)

U tom duhu Lukács nastavlja analizu na navedenoj i na slijedećoj stranici, no već je iz citiranog vidljivo kakav bi eksplicitni zaključak slijedio iz te kritičke analize: Engels pogrešno interpretira dijalektiku, on ne shvaća revolucionarnu bit dijalektičke metode, ono što je u njoj najvažnije. A kako je dijalektička metoda bit marksizma, to znači da Engels pogrešno shvaća i interpretira marksizam, odnosno da je u najboljem slučaju vrlo loš marksist.

Međutim, već na idućoj stranici svoje knjige, suprotstavljajući se razdvajanju metode i zbilje, mišljenja i bivstvovanja kao nečem što nije u skladu s »unutrašnjom biti dijalektičke metode«, Lukács u prilog svom shvaćanju kao podjednako značajne i u osnovi suglasne autoritete navodi Engelsa i Marxa: »Marx i Engels izjasnili su se o tome potpuno nedvosmisleno«. (GK 63) I odmah zatim Lukács navodi po jedan citat iz Engelsa i iz Marxa — dva citata koja se bitno razlikuju po svojoj osnovnoj ideji. Engels, naime, govori o tome kako se dijalektika svodi »na nauku o općim principima kretanja, kako vanjskog svijeta, tako i ljudskog mišljenja — dva niza zakona koji su ... u stvari identični«, a Marx naprotiv insistira da u »svakoj historijskoj socijalnoj nauci«, pa i kad je riječ o »ekonomskim kategorijama«, vrijedi da »kategorije ... izražavaju oblike postojanja, uslove egzistencije« (GK, 63).

Nema sumnje da Engelsovo svođenje dijalektike na neutralnu nauku o općim principima kretanja i Marxovo insistiranje na shvaćanju ekonomskih kategorija kao izraza povijesnih uslova i oblika egzistencije ne izražavaju

istu misao. Lukács to očito dobro zna pa, prije nego što će citirati Marxa, kaže: »Ili, kako se to Marx izražava mnogo preciznije. . .« (GK, 63). No da li Marx tu zaista samo »mnogo preciznije« izražava Engelsovu misao ili je njegova misao bitno različita od Engelsove?

Pročitavši vlastite riječi o »nepreciznosti« izražavanja, Lukács je izgleda i sam osjetio neku nelagodu, pa je uz Marxov citat dodao fusnotu: »Ovo ograničavanje metode na historijsko-socijalnu zbilju vrlo je značajno. Nesporazumi koji nastaju iz Engelsovog prikaza dijalektike počivaju bitno na tome što Engels, slijedeći pogrešan Hegelov primjer, proširuje dijalektičku metodu i na spoznaju prirode. Premda odlučujuća određenja dijalektike: uzajamno djelovanje subjekta i objekta, jedinstvo teorije i prakse, povijesna promjena supstrata kategorija kao temelj njihove promjene u mišljenju itd. ne postoje u spoznaji prirode«. (GK, 63)

Tu sad ponovo očekujemo zaključak da se Marx i Engels nisu razlikovali samo po preciznosti izražavanja, nego i po svom shvaćanju biti dijalektike, no, umjesto toga, Lukács svoju fusnotu završava riječima: »Za opširno raspravljanje o tim pitanjima ovdje, na žalost, nema nikakve mogućnosti«. (GK, 63)

U centralnoj i najdužoj raspravi svoje knjige — »Postvarenje i svijest proletarijata« (»Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats«) — Lukács u jednom ekskursu (GK, 240—243) kritički analizira Engelsova razmišljanja o stvari po sebi i o praksi. I to je mjesto dobro poznato, pa ga nije potrebno detaljno prepričavati ni analizirati. Želim samo skrenuti pažnju da se tu ponavlja priča koju smo upravo vidjeli u njegovoj kritici Engelsovog shvaćanja dijalektike. Lukács veoma oštro i uvjerljivo kritizira Engelsa, u njegovim umovanjima o stvari po sebi nalazi »za Engelsa, poznavao Hegela, gotovo neshvatljivu terminološku netačnost« i »potpuno neshvaćanje Kantove spoznajne teorije« (GK, 241), a Engelsovo svođenje prakse na industriju i eksperiment karakterizira kao »najdublji nesporazum« (GK, 242). Međutim, on ni jednom riječju ne postavlja pitanje može li netko tko se bitno razilazi s Marxom u shvaćanju prakse biti smatran mjero-davnim tumačem njegovih ideja, kao da je pojam prakse kod Marxa nešto sasvim sporedno. Na kraju spomenutog ekskursa on, štaviše, uzgred govori o »marksizmu — koji inače i Engels interpretira u ovom pravcu« (tj. u pravcu o kojem se kreće i Lukácseva interpretacija; (GK, 243)

Na sličan način na još nekim mjestima *Povijesti i klasne svijesti* Lukács upućuje Engelsu veoma oštre kritike i ujedno sam umanjuje ili ignorira domašaj tih kritika (vidi npr. GK, 293—294). A u predgovoru prvom izdanju svoje knjige on sva ta mjesta sažeto objašnjava slijedećim riječima: »Ako se ovdje na nekim mjestima po-

lemizira protiv pojedinih Engelsovih izreka, to se, kako to mora primijetiti svaki razuman čitalac, vrši iz duha cjelokupnog sistema, polazeći od shvaćanja — bilo ono ispravno ili pogrešno — da u tim *pojedinačnim* tačkama autor čak i nasuprot Engelsu zastupa stanovište ortodoksnog marksizma«. (GK, 51)

Očito, Lukács se smatra »ortodoksnijim« od Engelsa i drži da je u pravu u onim »tačkama« u kojima je polemizirao s Engelsom. Ali reducirajući te tačke na »*pojedinačne* tačke« (riječ »pojedinačne potcrtao sam Lukács!), odnosno na »pojedinačne izreke«, on sam umanjuje značenje svoje kritike Engelsa. Insistirajući da je u pojedinim tačkama u pravu »čak i nasuprot Engelsu« Lukács (pomoću »čak«) još više naglašava da uprkos tim »pojedinačnim tačkama« Engelsov visoki autoritet ostaje za njega u osnovi neokrnjen.

Lukács, dakle, uvjerljivo pokazuje da osnovne kategorije Marxove misli kao što su »dijalektika« i »praksa« Engels shvaća bitno drukčije od Marxa, ali on ujedno sugerira da je riječ o »pojedinačnim tačkama« koje nisu od bitnog značenja za ocjenu Engelsa. Nedomišljenost? Neodlučnost? Oprez? Ili možda jednostavno lukavstvo?

Ako je bilo lukavstvo, ono u prvi mah nije pomoglo. Na V. kongresu Kominterne u junu-julu 1924. Zinovjev i Buharin napali su Lukácsa, a uskoro zatim u časopisu *Radnička literatura* (u brojevima 9 i 10 za 1924.) L. Rudas i A. Deborin oštro su kritizirali *Povijest i klasnu svijest*. Ali već 1925. Lukács je uspio da se revanšira, bar Buharinu. U *Arhivu za povijest socijalizma i radničkog pokreta* on je objavio negativnu kritiku Buharinove *Teorije historijskog materijalizma* (izišle 1922). Ratujući protiv Buharinovog »skretanja« uz pomoć citata iz Marxa, Engelsa i Lenjina, Lukács je objasnio: »Na Marxa, Engelsa i Lenjina ovdje se nismo pozivali kao na »autoritete«. Trebalo je samo pokazati da Buharinov spoznajni cilj skreće s puta velike i plodne tradicije historijskog materijalizma, koji od Marxa i Engelsa preko Mehringa i Plehanova vodi do Lenjina i Rose Luxemburg«.¹³

Teško da bi se Lukács mogao na ovaj način pozivati na Engelsa i na »veliku i plodnu tradiciju historijskog materijalizma« da je u *Povijesti i klasnoj svijesti* eksplicite povukao sve konsekvencije iz svoje kritike Engelsa. Lukavstvo se, dakle, ipak pokazalo korisno, pa mu je Lukács i kasnije uspješno pribjegavao. Razjašnjenju odnosa Marxa i Engelsa to naravno nije doprinosilo, kao što rasvjetljavanju tog odnosa ne doprinosi mnogo ni Lukácsев predgovor drugom izdanju *Povijesti i klasne svijesti*

¹³ Georg Lukács, *Schriften zur Ideologie und Politik*. Ausgewählt und eingeleitet von Peter Ludz. Luchterhand, Neuwied und Berlin 1967, S. 199.

(1967), gdje on svoju mladenačku polemiku protiv Engelsa karakterizira kao »ne sasvim neopravdanu« (GK, 19). Međutim, bez obzira na to koliko je on sam iskreno ili neiskreno tu svoju ranu kritiku Engelsa osporavao ili reaffirmirao, za sve kasnije analize Engelsova djela ona je bila značajan poticaj.

Opozicija između Marxa i Engelsa, na koju je Lukács nakon upućenih mu kritika bio spreman i da zaboravi, četvrt vijeka kasnije postala je tema čestih razmišljanja jednog filozofa s kojim se Lukács u poslijeratnim godinama našao u intenzivnim polemikama. U prvom tekstu u kojem pokazuje veći interes za marksizam i ulazi u diskusiju s marksistima (»Materijalizam i revolucija«)¹⁴ Sartre tek uzgred spominje Marxa, a opširno citira Engelsa, Staljina i suvremene francuske i sovjetske marksiste, te oštro polemizira s njima. Preštampavajući tej tekst u knjizi, on odmah uz naslov članka stavlja napomenu: »Kako mi se predbacivalo što u ovom članku ne citiram Marxa, preciziram da se moje kritike ne odnose na njega, nego na marksističku skolastiku iz 1949. Ili, ako se hoće, na Marxa kroz staljinistički neomarksizam«. (S III,¹⁵ 135)

Kritizirajući Engelsovo određenje materijalizma, Sartre najavljuje: »Drugdje namjeravam pokazati da je Marxova koncepcija objektivnosti bila puno dublja i puno bogatija« (S III, 141). Jedna naknadno dodana primjedba odaje priznanje Marxu (S III, 210), a jedna druga, uz mjesto na kojem Sartre razjašnjava svoje shvaćanje odnosa svijeta i subjektivnosti, doslovno kazuje: »To je, ponovo, Marxovo shvaćanje 1844, to jest prije zlosretnog susreta s Engelsom«. (S III, 213).

Tema odnosa Marxa i Engelsa dodirnuta je i u Sartreovom »Odgovoru Claudeu Lefortu« 1953: »U cijelom vašem ekspozeu, to se snažno osjeća, nešto nedostaje. Reklo bi se da Marx više nije onaj koji vas nadahnjuje; Engels je zauzeo njegovo mjesto. Engels koji vuče dijalektički materijalizam prema ekonomizmu, Engels koji opisuje eksploataciju kao fizičko-kemijski proces i po kojem se društveni konflikti ne rađaju iz same strukture režima proizvodnje, nego iz evolucije tog režima, Engels koji nam pokazuje ljude proizvedene sistemom, ne pokazujući nam sistem koji su proizveli ljudi, on koji međuljudski konflikt svodi samo na simbolički izraz protivurječnosti ekonomije«. (S VII,¹⁶ 13—15)

¹⁴ »Matérialisme et révolution«, *Temps modernes*, No 9, no 10/1946.

¹⁵ S III = Jean—Paul Sartre, *Situations*, III, Editions Gallimard, 1949.

¹⁶ S VII = Jean—Paul Sartre, *Situations*, VII, Editions Gallimard 1965.

U punoj mjeri svoju kritiku Engelsa Sartre je razvio u svojoj marksističkoj knjizi *Kritika dijalektičkog uma* (1960). Tvrdeći da je Marxova misao filozofija našeg vremena, koja se ne može naditi dok se ne riješe problemi što ih je uočio Marx, Sartre u više mahova oštro kritizira Engelsa, dijalektički materijalizam i dijalektiku prirode. »Dijalektički materijalizam« mogući je samo kao »historijski materijalizam«, a »dijalektika prirode« samo je predmet »jedne metafizičke hipoteze«. ¹⁷ Ali ni u ovoj knjizi Sartre nije samo apologet Marxa i kritičar Engelsa. U nekim tezama on se slaže i s Engelsom, smatrajući ih identičnim Marxovim; s druge strane, u nekim tačkama on daje primjedbe i Marxu. U svakom slučaju, ni u *Kritici dijalektičkog uma* odnos Marxa i Engelsa nije sistematski razmotren.

U diskusiji na temu »Da li je dijalektika samo zakon historije ili je ona i zakon prirode?« (Paris, 7. XII 1961.) Sartre je ponovo kritizirao dijalektiku prirode, oprezno razlikujući Marxa i Engelsa (»jer je sam Marx donekle dvosmislen u tom pitanju«). ¹⁸ Ograđujući se oštro od Sartreove interpretacije »nekih Engelsovih tekstova«, Garaudy je tom prilikom izjavio: »Ne bih prihvatio ni distinkciju koju pravite između Marxovih i Engelsovih koncepcija o dijalektici prirode. Njihova korespondencija dokazuje da je Marx vrlo pažljivo pratio Engelseve radove o dijalektici prirode, da ih je odobravao i prihvatao njegove zaključke«. ¹⁹

Ne možemo ovdje dalje pratiti Garaudyjeve kasnije eklektičke korekcije i »radikalne promjene« vlastitog stanovišta. No dokle je četvrt vijeka nakon ove diskusije stigla francuska marksistička diskusija o Marxu, Engelsu i marksizmu? Izvjesnu sliku o tome može pružiti intervju što ga je u oktobru 1985. dao V. Mikecinu urednik velikog francuskog *Kritičkog rječnika marksizma* Georges Labica. Po mišljenju ovog istaknutog teoretičara »marksistima« treba priznati sve one koji se takvima sami smatraju, uključujući npr. staljiniste i Pol Pota, a marksizam treba »odlučno smatrati... znanstvenim pristupom koji je udario temelj povijesnoj spoznaji društva« (NT, 105). ²⁰ O Pol Potovom doprinosu tom »znanstvenom pristupu« Labica se, na žalost, ne izjašnjava. Tvrdeći — s pravom — da je marksizam »mnogo više od filozofije«, on

¹⁷ Jean — Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique* (précédé de Questions de Méthode), Gallimard, Paris 1960, p. 129.

¹⁸ *Marxisme et existentialisme*, controverse sur la dialectique, par J. — P. Sarte, R. Garaudy, J. Hyppolite, J. — P. Viger, J. Orcel, Librairie Plon, Paris 1962, p. 7.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 28.

²⁰ NT = *Naše teme*, br. 1—2/1986 (Vjekoslav Mikecin, Georges Labica), »O aporijama i domašajima marksizma danas« (intervju).

mu daje dosta neodređen status kulturnog fenomena« koji bi, uz određene rezerve, trebalo uporediti »s kakvim velikim religijskim fenomenom« (NT, 107). Odbacujući »dijamat«, on smatra da »marksizam jest materijalizam« (NT, 109), a da je Marxova »novost« u izjednačavanju materijalizma i dijalektike: »U Marxa postoji jednadžba: materijalizam, dijalektika, povijest i klasna borba«. (NT, 111)

Ocrtavajući lik Engelsa kao Marxova prijatelja, suosnivača teorije, smionog istraživača, lucidnog političara itd., Labica se brani od mogućeg prigovora da on »nekakav idealizirani portret Engelsa želi suprotstaviti negativnom prikazu Engelsa, tvrdeći »da su oba ta viđenja povezana, u tom smislu da su Engelsa okolnosti i logika posla što ga je obavio zajedno s Marxom, uz — ne zaboravimo — pristanak toga potonjeg, prisilili da odgovori na potrebu što se javila u krilu samog radničkog pokreta da se marksistička teorija pedagoški uobliči, — a to je i bila funkcija *Anti-Dühringa*« (NT, 114).

Što se tiče svojevremene polemika između Sartrea i francuskih marksista o dijalektici prirode, Labica smatra da su i Sartre i »komunistički filozofi« bili u pravu, ali da je pitanje bilo »vrlo loše postavljeno«, a cijela ta diskusija »akademska i skolastička« (NT, 115). Danas možemo reći »da je pitanje o dijalektici prirode bilo skolastičko pitanje, što ne znači da materijalizam u pitanjima znanosti nema šta tražiti« (NT 115). Labica se u tom pogledu slaže s Lenjinom: »Pojam materija je apsolutna referencija, no znanstvena definicija materije relativna je definicija«. (NT, 115)²¹

Poslijeratne francuske debate o marksizmu bile su i jedan od poticaja za zapadnonjemačke marksološke diskusije, u kojima je posebno problematiziran odnos Marxa i Engelsa. 1952. godine počela je radom Komisija za marksizam (Marxismus-Kommission) Studijske zajednice evangeličkih akademija (Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien), a 1954. pojavio se i prvi svezak radova te komisije. U predgovoru tim *Studijama o marksizmu* (*Marxismusstudien*) Erwin Metzke upozorava: »Naslov ovog teksta pobuđuje utisak kao da se marksizam shvaća kao jedinstvena veličina. Uistinu, upravo je upitnost (Fraglichkeit) tog jedinstva bila jedna od centralnih tema rada komisije. Tko pokušava pažljivo prati put od Marxa do Engelsa i od ovog do Lenjina i Staljina, mora vrlo brzo uvidjeti da dopijeva u još neistražen predio, pun pukotina«. (MS, V—VI). Pozivajući na intenzivno istraži-

²¹ Sličan mélange ideja nalazimo u knjizi Georges Labica, *Le marxisme-léninisme*, Editions Bruno Huisman, Paris 1984.

²² MS = *Marxismusstudien*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1954.

vanje tog predjela Metzke, među ostalim, pita: »Šta znamo mi u Njemačkoj o marksizmu u Francuskoj, u Italiji, u Jugoslaviji?« (MS, IX) A u fusnoti on napominje: »Predviđen je jedan dalji svezak koji, među ostalim, treba da sadrži i članke o marksizmu u Jugoslaviji, o Staljinovim pismima o lingvistici i o sovjetskoj pedagogiji«. (MS, IX)

U svom tekstu »Etappen der Marxinterpretation« Erich Thier već i konkretnije ukazuje na neke razlike između Marxa i Engelsa. Tako uz jedan Engelsov citat iz *Anti-Dühringa* on primjećuje: »To je metafizički materijalizam, koji kod Marxa nema paralele«. (MS, 29) Nakon što je dodao još nekoliko neobaveznih napomena, naglašava: »Ostaje zadatak da se jasnije nego što je to dosad učinjeno elaboriraju razlike koje postoje u ranom i kasnijem stvaranju Marxa i Engelsa«. (MS, 30)

Iring Fetscher — koji u prvom broju *Marxismusstudien* (1954) referira o »Marksizmu u ogledalu francuske filozofije« — u idućim se godinama uvelike usmjerio na ovaj »zadatak« što ga spominje Thier. Među njegovim radovima na tu temu napose je zanimljiv tekst »Od filozofije proletarijata do proleterskog pogleda na svijet« (»Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung«, 1957).

Već sami naslovi tri odeljka te rasprave, od kojih je po jedan posvećen Marxu, Engelsu i Lenjinu (»1. Prevladavanje suprotnosti između materijalizma i idealizma u samosvjesnoj akciji proletarijata«, »2. Razvoj dijalektičkog materijalizma od strane Friedricha Engelsa«, »3. Izgradnja dijalektičkog materijalizma u obavezni pogled na svijet partije od strane V. I. Lenjina«) govore o Fetscherovoj namjeri da napravi bitnu razliku između Marxa na jednoj, te Engelsa i Lenjina na drugoj strani. Put kojim će ići Fetscher najavljuje slijedećim riječima: »Tok misli u ovom radu počinje s Marxovom kritikom ideološki-nosti građanske svijesti, zatim razvija jezgro filozofije samosvjesnog proletarijata, u kojem je Marx prevladao suprotnost između idealizma i materijalizma i pokazuje značenje te misli za Marxovo životno djelo. U drugom odeljku skicira se izgradnja proleterskog pogleda na svijet (dijalektičkog materijalizma) kao djelo Engelsa, a u trećem daljnji razvoj ovog od strane Lenjina. Pritom se radi o tome da se pokaže radikalni *raskid* (lom, Bruch) koji postoji između Marxove revolucionarne intencije i ideološki-reakcionarne namjere sovjetskih naučenjaka (F,²³ 126—127).

Međutim, nakon što je ovako naznačio radikalni raskid, Fetscher se odmah malo korigira upozoravajući da tu nije riječ o potpunom diskontinuitetu: »Samo se po

²³ F = Iring Fetscher, *Karl Marx und der Marxismus*, R. Piper Verlag, München 1967.

sebi razumije da su i u današnjoj sovjetskoj ideologiji sadržani elementi Marxove filozofije, ali oni su tamo tako reći nategnuti na Prokrustov krevet pseudodijalektičke dogmatike i lišeni njihove revolucionarne žaoke«. (F, 127) Razvijajući ovu koncepciju Fetscher posebno ističe prelomno značenje Engelsovog *Anti-Dühringa*: »O dijalektičko-materijalističkom pogledu na svijet proleterskog pokreta može se strogo uzeto govoriti tek nakon objavljivanja Engelsove kritike Eugena Dühringa (1877-78 u leipziškom *Vorwärts-u*)«. (F, 132)

Kako je Fetscher dosta dobro pokazao bitnu razliku između Marxove prvotne vizije i Engelsovog i Lenjinovog marksizma (da ne govorimo o onom Staljinovom), moglo bi se očekivati da će on Marxovoj viziji poželjeti neku bolju budućnost, odnosno da će se u već započetom sporu između staljinista i obnovitelja autentične Marxove misli (koji se u to vrijeme — 1957 — već vodio ne samo u Jugoslaviji nego i u nekim drugim zemljama) opredijeliti za ove posljednje (što je kasnije uglavnom i učinio). No on ovaj svoj članak zaključuje »realpolitički« riječima: »Bezizgledno je braniti intenciju mladog Marxa protiv ortodoksnog dijalektičkog materijalizma, jer se njegova vizija očito pokazala kao nerealna. Ma kako dubok bio njegov revolucionarni aktivizam (i misticizam), on se pred političkom realnošću nije održao. Na putu integralnog ostvarenja izgubljena je humanistička intencija, a eksponenti ideologizacije marksizma samo su izvršili presudu povijesti. Čeznja intelektualaca Zapadne Evrope za nekom pravom Marxovom revolucijom jest iluzija, a ideološko okoštanje marksizma u dijalektički materijalizam — ironija sudbine, ili lukavstvo uma«. (F, 144)

Izvan akademskog kruga »građanskih marksologa« i njihovih publikacija, među zapadnonjemačkim »marksističkim« teoretičarima, ozbiljnija diskusija o Engelsu i o njegovom odnosu prema Marxu razvija se tek u šezdesetim godinama. Doduše, u svom prikazu »O filozofskoj diskusiji o Marxu i o marksizmu«, koji je, kako sam kaže, završen u decembru 1957, a objavljen u *Philosophische Rundschau*, br. 3—4/1957, Habermas je sažeto referirao, među ostalim, i o dotadašnjim diskusijama o Engelsu. Ali taj se tekst počeo više čitati tek nakon njegova preštampanja u Habermasovoj knjizi *Teorija i praksa* (1963).

U svojoj knjizi *Pojam prirode u Marxovom učenju* (1. izd. 1962, 2. izd. 1971) Alfred Schmidt nastoji, među ostalim, pokazati razliku između Engelsovog i Marxovog pojma prirode te, među ostalim, tvrdi da »Engels, tamo gdje napušta Marxovo shvaćanje odnosa prirode i društ-

vene povijesti upada u dogmatsku metafiziku» (Sch,²⁴ 46). Ali on se ne slaže s općim suprotstavljanjem Marxa i Engelsa i oštro kritizira Fetscherovu interpretaciju Engelsa. Napose upozorava da njegova vlastita kritika Engelsovog shvaćanja prirode ne znači odbacivanje svake dijalektike prirode: »Međutim, kritičke primjedbe koje su ovdje iznijete uz Engelsovo shvaćanje prirode ne znače da bi pojam dijalektike prirode trebalo naprosto odbaciti. Treba naprotiv pokazati da sama Marxova teorija već sadrži dijalektiku prirode«. (Sch, 57)

Više kritičnosti prema Engelsu pokazuje, krajem šezdesetih godina, Oskar Negt. U svom predgovoru radovima Buharina i Deborina, pod naslovom »Marksizam kao legitimacijska nauka. O genezi staljinističke filozofije«²⁵ Negt tvrdi da je Engels duhovni otac suvremene »sovjetske ideologije«.

Zanimljiv pokušaj prikaza i ocjene dosadašnjih diskusija o Engelsu predstavljaju dvije knjižice što su ih pod naslovom *Debate o Engelsu* uredili i većim dijelom napisali Hartmut Mehringer i Gottfried Mergner (u Rowohltovoj seriji »Tekstovi socijalizma i anarhizma« koju su uređivali Lelio Basso i Ernesto Grassi). Naočari kroz koje dva pisca i urednika tih knjiga gledaju na odnos Marxa i Engelsa jasno su oslikane već u »prethodnoj napomeni« (»Vorbemerkung«): »Između Marxa i Engelsa u toku suradnje koja je trajala do kraja života razvila se jedna posebna podjela rada koja je Marxa oslobodila — za njegov glavni teorijski zadatak, elaboraciju *Kapitala* — kako od brige za izdržavanje sebe i svoje porodice, tako i od polemike i obrane zajednički izgrađene teorije protiv političkih i teorijskih protivnika najrazličitijih pravaca. Ti zadaci pripali su Engelsu, koji je nadalje također uvelike općenito preuzeo ulogu političkog mentora prvenstveno njemačke socijaldemokratske partije, ali i različitih drugih nacionalnih partija«. DuE,²⁶ 7)

No da li sve razlike između Marxa i Engelsa proizteču iz podjele rada među njima ili među njima možda postoje i neke razlike u »teorijskim pozicijama«? Da li su oni npr. imali isti pojam prirode i jednak stav prema

²⁴ Sch = Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Überarbeitete, ergänzte und mit einem Postscriptum versehene Neuausgabe, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1971.

²⁵ »Marxismus als Legitimationswissenschaft. Zur Genese der stalinistischen Philosophie«, uvod u knjizi: A. Deborin/N. Bucharin, *Kontroversen über dialektischen und mechanischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt 1969.

²⁶ DuE = *Debate um Engels*, 1—2, Verfasst und herausgegeben von Hartmut Mehringer und Gottfried Mergner, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1973.

prirodnim naukama i prema dijalektici prirode? Mehringer i Mergner misle da se i u vezi s tim pitanjem može govoriti samo o »postojećoj podjeli rada između Marxa i Engelsa, pri kojoj je Engels u izvjesnom smislu bio odgovoran za prirodne nauke«. (DuE, 8)

Znači li to da su nepotrebna nova istraživanja odnosa Marxa i Engelsa? Treba li se vratiti staroj tezi o »podjeli rada« među njima, s time da je eventualno u pojedinostima nadopunimo ili korigiramo?

Prilično kratko, ali s primjetnim zadovoljstvom Mehringer i Mergner referiraju o dva Blochova teksta o Engelsu: »Friedrich Engels kao polihistor« (članak u *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1955) i »Ekskurs o Engelsovom pokušaju Dijalektika prirode« (objavljen kao dio Blochove knjige *Das Materialismus problem, sein Geschichte und Substanz*, Frankfurt 1972). U ova dva teksta Bloch govori s oduševljenjem o Engelsu — kao polihistoru i kao dijalektičaru prirode. No ako sam Ernst Bloch hvali Engelsa, umjesto da ga suprotstavlja Marxu ili kritizira, priliči li to »pomodno« suprotstavljanje nama, Blochovim poštovaocima?

Mnogo zanimljivih rasprava o Engelsu vođeno je u nekoliko posljednjih decenija u Italiji, a 1983. objavljen je na talijanskom veliki zbornik rasprava o Engelsu i njegovom *Anti-Dühringu*, u kojem uz talijanske autore ima i dosta Nijemaca, Engleza i drugih.²⁷ Oskar Negt, u svom uvodnom tekstu zalaže se za »jednu autentičnu ortodoksiju«, a ne poričući potrebu kritičkog stava prema Marxu i Engelsu, insistira na jedinstvu njihove misli, na Engelsovim značajnim doprinosima marksizmu i na današnjoj aktualnosti Engelsove misli. U tom sklopu napose se suprotstavlja i pokušajima da se Engels, samo zato što je »institucionaliziran u staljinističkoj ortodoksiji« okrivljuje zbog staljinističkog korišćenja svojih teorija. »Dakle, smatram potpuno pogrešnim da se staljinizam *tout court* izvodi iz Engelsa«.²⁸

I u drugim prilogima ovom zborniku ima zanimljivosti, no čini se da on nešto bitno novo ipak ne donosi. Osim toga, u ovom smo tekstu dosad potpuno ostavili po strani jugoslavenske diskusije o Engelsu, pa je potrebno da i o njima kažemo koju riječ.

Jugoslovenska filozofska kritika staljinizma počinje suprotstavljanjem Marxa, Engelsa i Lenjina Staljinu. Smatra se da su ova tri »klasika marksizma« zastupali u osnovi iste stavove ili da je bar postojao kontinuitet u prijelazu od (međusobno suglasnih) Marxa i Engelsa ka

²⁷ *L'Antidühring: affermazione o deformazione del marxismo?* A cura di Franco Zannino, Franco Angeli Editore, Milano 1983.

²⁸ *Op. cit.*, p. 28.

Lenjinu, ali da se taj kontinuitet prekida s lažnim »četvrtim klasikom« Staljinom, koji iznevjerava i iskrivljuje ono najbitnije u Marxovoj misli. U skladu s takvim shvaćanjem Staljin se kritizira s pretpostavljenih zajedničkih pozicija Marxa, Engelsa i Lenjina.

Vrlo brzo javlja se također uvjerenje (1) da Marx, Engels i Lenjin također nisu bili posjednici apsolutne istine, da i u njihovim shvaćanjima ima ne samo nedorečenosti, praznina i nejasnoća, nego i nekih »pogrešaka« ili »zabluda« (što znači da se i prema njima treba odnositi kritički i (2) da misao navedene trojice nije u svemu identična, da i pored u osnovi iste pozicije (ili bar brojnih zajedničkih shvaćanja) postoje i određene (možda čak i značajne) razlike među njima, koje ne treba poricati ni ignorirati, nego kritički proučavati. Tako se Engelsove i Lenjinove filozofske koncepcije počinju suprotstavljati Marxovim (dijelom i međusobno), a Lenjinove društveno-političke koncepcije — Marxovim i Engelsovim. Međutim, ni sam Marx ne ostaje bezuslovan autoritet. I on se počinje tretirati kao — izuzetno značajan, ali ipak ljudski »konačan« — mislilac, čija misao ima svoja, ne samo povijesna već i »lično« uslovljena ograničenja.

Čini se da se pritom svijest o potrebi bespredrasudnog kritičkog stava prema svim »klasicima marksizma« razvijala nešto brže od svijesti o potrebi problematiziranja odnosa Marxa i Engelsa. Pojedini Engelsovi »nedostaci« sve se bolje uočavaju, no prevladava uvjerenje da ih ne treba »preuveličavati«, te da ne treba dovoditi u pitanje načelnu suglasnost Marxa i Engelsa.²⁹

U drugoj polovini pedesetih godina postepeno sve više sazrijeva uvjerenje o potrebi radikalne eksplicitne problematizacije odnosa između Marxa i Engelsa, a do odlučne konfrontacije o tom pitanju dolazi na poznatoj bledskoj diskusiji o teoriji odraza (1960). Pitanje je radikalno postavio Milan Kangrga u svom referatu »O nekim bitnim pitanjima teorije odraza«. Već u uvodnom dijelu tog referata, najavljujući da će raspravljati o tome šta za Marxa znače *priroda, dijalektičnost i povijesnost*, on na-

²⁹ U mojoj doktorskoj disertaciji, pisanoj 1954—1955, a objavljenoj 1957, može se npr. pročitati: »Čak ni Engels nije mogao da posve i u svemu odoli utjecaju općeg duhovnog raspoloženja svog vremena. Njegove naprijed navedene riječi o nepotrebnosti bilo kakve filozofije i njegova teza o mišljenju kao vrsti kretanja materije primjeri su takvih utjecaja. — Ovom pozitivističko-vulgarnomaterijalističkom utjecaju, kojem se Engels u cjelini uspješno odvrtao, posve je podlegao velik dio marksista II. Internacionalne«. (G. Petrović, *Filozofski pogledi G. V. Plehanova*, Kultura, Zagreb 1957, str. 297) I na nekim drugim mjestima u navedenoj knjizi ima kritičkih primjedbi upućenih Engelsu (kao i samom Marxu), konstatiraju se i razlike između Marxa i Engelsa, ali se kroz cijelu knjigu provlači ideja o načelnoj identičnosti njihove temeljne pozicije.

pominje: »Ta pitanja postaju utoliko značajnija i aktualnija ako imamo u vidu i Engelsova djela (u prvom redu *Dijalektiku prirode*, zatim *Ludwiga Feuerbacha* i *Anti-Dühring*), pa onda i ostale marksističke interpretacije Marxa, u kojima je Marx na koncu vraćen na nivo mehaničkog, kontemplativnog materijalizma XVII. i VIII. stoljeća«. (TO,³⁰ 33)

Nakon što je tako već na samom početku svog referata suprotstavio Marxa i Engelsa i ustvrdio da je Marx u Engelsovoj interpretaciji vraćen na nivo mehaničkog, kontemplativnog materijalizma 17. i 18. stoljeća, Kangrga je u daljnjem tekstu nastojao da tu tvrdnju zasnuje detaljnom analizom Marxovih i Engelsovih temeljnih filozofskih koncepcija. Uvelike inspirirana Lukácsem, ova analiza nadilazi Lukácsevu kako po konsekventnom domišljanju Marxovih osnovnih koncepcija, tako i po radikalnosti, obuhvatnosti i direktnosti kritike Engelsa, iz koje se izvode i jasni eksplicitni zaključci. Tako nakon što je podvrgao kritici Engelsovo shvaćanje čovjeka kao dijela prirode, tezu po kojoj je jedinstvo svijeta u njegovoj materijalnosti, shvaćanje prakse kao kriterija istine i svođenje prakse na eksperiment i industriju, shvaćanje spoznaje kao odraza, naivnorealističku, zdravorazumsku kritiku Kanta, te napose Engelsovu koncepciju »dijalektike prirode« (koja »pada natrag na stanovište onog materijalizma, što ga je Marx okrstio kontemplativnim, nepovijesnim ili nehistorijskim, a na jednom mjestu — u *Svetoj porodici* — čak i čovjekomrzačkim«, TO, 38), Kangrga eksplicitno zaključuje: »Time je sam Engels (koji je kao najbliži Marxov suradnik u očima kasnijih marksista ipak bio glavni i odlučni autoritet u pitanju tumačenja Marxove filozofije i cjelokupne nauke) mnogo pridonio tome da se zaboravila i mimoišla bit Marxove filozofijske pozicije, dakle, upravo ono čime je on zbiljski prevladao kako mehanički, kontemplativni materijalizam XVII. i XVIII. stoljeća, tako i njemački klasični idealizam na čelu s Hegelom«. (TO, 38)

Ove su teze izazvale oštre replike, pa je Kangrga gotovo cijelu svoju dugačku riječ u diskusiji posvetio obrani i daljnjem razjašnjavanju svoje kritike Engelsa. U početku svog izlaganja on je napomenuo: »Da bi se bolje razumjeli neki stavovi, a naročito s obzirom na neke kritičke primjedbe koje se odnose na Engelsa, ja ću se ovdje zadržati na interpretaciji još nekih shvaćanja, iz kojih se može vidjeti da Engels često protivurijeći ne samo Marxu nego i sebi samom. Ja to ovdje iznosim ne

³⁰ TO = *Neki problem teorije odraza*. Referati i diskusija na IV stručnom sastanku Udruženja (Bled, 10—11. novembra 1960). Jugoslavensko udruženje za filozofiju. Grafičko poduzeće »Budućnost«, Zrenjanin.

zato što bih se frontalno htio suprotstaviti Engelsu, kao što se stekao dojam po izvjesnim kritičkim primjedbama upućenim meni, jer to uopće ne dolazi u pitanje, nego samo zato da bi se doprlo do srži onih bitnih problema, o kojima je primarno ovdje riječ, a Engels je ovdje samo povod za to da se dopre do nekih bitnih pitanja i stavova, koji su nam tu primarno od interesa«. (TO, 115)

U skladu s ovom najavom Kangrga je analizom nekih dodatnih tekstova dopunio i ponovo razjasnio svoju kritiku Engelsa. Ujedno je naveo i neka mjesta gdje je kod Engelsa »iznenada bljesnula prava i istinska dijalektička misao«, na čijoj se razini ovaj međutim nije održao, što potvrđuje tezu »koliko je Engels nedosljedan sebi, koliko se neprimjetno i nesvjesno gubi često u pozitivističkim vodama i u prirodoznanstvenim pretpostavkama« (TO, 123).

I ova su objašnjenja izazvala kritičke objekte iz redova obje sukobljene »struje«, ali dok je M. Marković označio Kangrginu kritiku Engelsa samo kao »preoštru i katkad neopravdanu« (TO, 139), Božidar Debenjak je tvrdio da kod Engelsa i Lenjina nema teza koje im pripisuje Kangrga. »Nema dakle ni reči o svim ovim glupostima (žamor i glasovi iz publike) koje dr Kangrga navodi kao primer Engelsovog i Lenjinovog povratka na stanovište naivnog pasivnog, kontemplativnog, prirodoznanstvenog materijalizma, bliskog Feuerbachovom životinjskom materijalizmu. Dr. Kangrga, izgleda, mrzi (žamor) sve što miriše na prirodnu nauku, na fundiranost činjenicama. Ali i na takav prezir odnosi se poznata Spinozina izreka: Ignorantia non est argumentum«. (TO, 128)

Bledska diskusija nije rezultirala konsenzusom u ocjeni Engelsa i njegova odnosa prema Marxu. Ali ona je odlučno pridonijela da se problem jasnije sagleda i naznačila je dva glavna pravca u kojima se poslije nje kod nas raspravljalo o Engelsu. Kritičko preispitivanje Engelsovih shvaćanja i njihovog odnosa prema Marxovim postalo je otad jedna od trajnih komponenti teorijskih preokupacija nedogmatski orijentiranih filozofa marksista (i onih koji pokušavaju misliti u duhu Marxa), pa se sa službene strane mogla uvijek iznova čuti i kritika da oni »suprotstavljaju Marxa i Engelsa«. Suprotna orijentacija, ona koja se opredijelila za »vjernost dijalektičkom materijalizmu Marxa, Engelsa i Lenjina« nastojala je uvijek iznova da afirmira tezu o bitnoj identičnosti Marxovih i Engelsovih pogleda bez obzira na tematske razlike koje su proizišle iz prirodno nastale »podjele rada« među njima.

U izdanju Odeljenja društvenih nauka Srpske akademije nauke izišla je 1963. knjižica *Engels danas*. Sadrži četiri teksta koja su, kako se objašnjava u predgovoru, prvobitno napisana u obliku predavanja i kao takva

održana još u februaru 1959., dakle prije bledske diskusije). U jednom od tih tekstova čitamo: »Može izgledati nepotrebno i potpuno izlišno ovo insistiranje na tezi da je materijalističko shvaćanje društva proizvod zajedničkog stvaralaštva Marxa i Engelsa... Pa ipak postoje izvesni razlozi da se ovo ističe. Reč je naime o tome da je jedan od oblika borbe protiv Marx-Engelsove teorije, protiv teorije naučnog socijalizma, pokušaj traženja tobožnjih razlika između pojedinih shvatanja Marksa i Engelsa i čak konstruisanje izvesne suprotnosti. Smisao je ovakvih pothvata očigledno u tome da se na taj način otvore pukotine u Marx-Engelsovoj teoriji i ona iznutra nagriže«.³¹

Pretpostavka je takvih objašnjenja i »kritika« očigledno da je »Marx-Engelsova teorija« monolit bez »pukotina«, a glavni zadatak marksista da taj monolit čuvaju od »nagrizanja«. Po jednom drugom shvaćanju, stvaranje i proširivanje pukotina u monolitima jedan je od prvih (svakako ne jedini) zadatak Marxove revolucionarne misli (i uopće svake misli koja ne želi da se i sama pretvori u mrtvi monolit).

³¹ Radoslav Ratković u tekstu »Engels i društvene nauke«, u knjizi: Dušan Nedeljković, Veljko Ribar, Radoslav Ratković, Pavle Jakšić, *Engels danas*, Naučno delo, Beograd 1963, str. 30.

Gajo Petrović

BEDENKEN ÜBER ENGELS

Wer ist Friedrich Engels? Der Mitbegründer des Marxismus, der massgebende Interpret des Marxschen Denkens, oder der Urheber einer verkehrten Interpretation von Marx, die folgerichtig zur Theorie und Praxis des Stalinismus führt? Oder vielleicht der wahre Vater des Marxismus?

Die genannten Fragen, von denen diese Betrachtung ausgeht, werden im weiteren nicht systematisch erörtert. Statt dessen werden zwei wesentlich verschiedene Linien der Engels-Interpretation dargestellt: eine die sich von Kautsky zu Stalin bewegt, und eine andere, die von Lukács zu den gegenwärtigen Philosophen der Praxis führt. Dieser »geschichtliche Überblick« wirft auch ein gewisses Licht auf die Ausgangsfragen.

ali
aliu

POETIKA E ARISTOTELIT

Kurorë e përvojës letrare antike greke, pa dyshim është vepra e Aristotelit, e njohur si Poetika ose Mbi artin poetik, e shkruar rreth viteve 334—330 para erës sonë. Tërë përvoja krijuese letrare antike që i ruante gjurmët e veta të gjalla që nga Homeri, ishte traditë e pasur, shumë shekujsh, për autorin e kësaj kryevepre të mbarë shkencës mbi letërsinë, e që, për shumë, ka mbetur e pakapërcyer edhe pas njëzet e katër shekujve. Gjatë kësaj kohe vepra e Aristotelit ka ushtruar ndikim të madh në rrjedhat e letërsisë së përgjithshme, në radhë të parë të asaj evropiane. Në përvojën e letërsisë sonë kombëtare (në gjuhën shqipe e përktheu nga origjinali Sotir Papahristo...) drejtpërdrejt por edhe tërthorazi ndikimi që ka ushtruar Poetika është i dukshëm. Megjithatë, vetë e dhëna që këtë kryevepër nuk provoi ta përkthejë më askush, flet mjaft për këtë »prezencë«. Në këtë pjesë të letërsisë sonë, dy vjet të shkuara (1984) edicioni i »Rilindjes«, pas 16 vjetëve të botimit të parë nga Enti i teksteve, e botoi me një pasthënie të kompletuar nga Zeqir Hamiti, që është po ashtu dëshmi se në të kaluarën, te ne, për këtë vepër dhe për çështjet që shtron ajo, është folur rrallë dhe shkarazi.

Problemet që prek, shtron dhe trajton Aristoteli në veprën Poetika janë të shumta dhe shtrihen e kapin fusha e domene më të rëndësishme nga praktika e shkrimit letrar, nga praktika e mimesisit. Me këtë rast do të provojmë të shohim pikëpamjen e Aristotelit në lidhje me relacionin art-realitet, gjegjësisht poezi-realitet (me nocionin poezi mbulohej kuptimi letërsi). Poezia burimin e ka në botën reale, por po nga ky realitet thithin lëndë edhe

shkrimet e tjera. Cilin transponim të këtij realiteti do ta quanim poezi, ose, si do ta dallonim gjuhën e poezisë nga ajo e jopoezisë, ose pse do ta quanim një tip të të foluri poezi dhe jo histori apo filozofi, janë dilema dhe përsiatje nga të cilat niset Aristoteli për të veçuar natyrën karakteristike të gjuhës së poezisë.

Nga kjo pleksje relacionesh, Aristoteli, si çështje kyçe do të veçojë mimesisin, që në gjuhën tonë është për kthyer si imitim. Nga përkthimi i tillë i fjalës mimesis, pa sqarime plotësuese dhe me bollëk në veprën e Aristotelit, do të dilte se praktika e shkrimit mimetik, pra e poezisë, s'është gjë tjetër veç se imitim i botës reale e që si teori, qëndron pranë bindjes dhe shpjegimit të shkrimit letrar si pasqyrim të botës reale. Çfarë është pra raporti i vërtetë i poezisë ndaj realitetit sipas Aristotelit: është imitim e pasqyrim i saj, është shprehje e realitetit që arritet përmes praktikës së seleksionimit dhe reprezentimit, është botë në vete, botë fiktive, që veçsa nxitet dhe mbështetet në botën reale, apo edhe diç tjetër? Që arti poetik nuk është transponim besnik, nuk është imitim e fotografi e botës reale, sjell dëshmi të plota teksti i Poetikës; gjegjësisht që poezia është transponim mimetik i botës reale, praktikë kjo që është diçka krejt tjetër nga e para, nga imitimi po ashtu sqarohet sheshit në veprën e Aristotelit. Ai kur flet për artin poetik të tragjedisë, jo njëherë thotë se tragjedistët *»pasqyrojnë njerëz më të mirë sesa janë ata në realitet«*, kurse autorët e komedive *»më të këqij«*, që duhet kuptuar se ata këtë praktikë shkrimi nuk e bëjnë as e kuptojnë si imitim besnik të realitetit. Prandaj bota e *»imituar«* në artin poetik, nuk është e njëjtë me botën e shkrimit, të themi të shkencave të ndryshme, të historisë apo të politikës. *»Imitimi«* poetik, do të thotë, sipas Aristotelit nuk mbështetet në atë që është botë individuale, as në saktësinë dhe identitetin e dëshmuar të të ndodhurave, po, përkundrazi, në fuqinë përgjithësuese, mbështetet në atë që është bindëse dhe e mundshme, që është si domosdo e rrjedhave të përgjithshme të gjërave dhe dukurive, si rezonancanë e lëvizjeve të tyre në gjithësi dhe në kohë. Pikërisht se karakteristikë e gjuhës së poezisë është fuqia përgjithësuese, thotë Aristoteli, *»ajo edhe është më filozofike se historia«*, e cila nuk mund të dalë përjashta fakteve. Nga kjo del qartë se relacioni poezi-realitet, që, në elaborimin e Aristotelit niset edhe nga diferencimi në mes shkrimit poetik dhe shkrimit jopoetik, kryesisht lidhet pas interpretimit të fjalës kyç për problemin e shtruar, mimesis.

Sipas veprës së Aristotelit ja cila është natyrë dalluese në mes shkrimit të poezisë, pra rrëfimit poetik dhe rrëfimit historik: *»Është bërë zakon që me këtë emër (poet — a. a.) të quajmë edhe ata që trajtojnë ndonjë temë të mjekësisë ose të fizikës në vargje, kurse Homeri*

me Empedoklin, përveç masës, (metrit) s'kanë asgjë tjetër të përbashkët. Do të ishte pra më e drejtë të quhej njëri poet, e tjetri fiziolog...» (Poetika, f. 6). Pra secili mund ta përdorë vargun në shkrimet e veta, mund t'u përmbahet rregullave dhe kërkesave që shtron ligjshmëria mbi masën dhe strukturën e vargut, por, sipas shembullit që sjell Aristoteli, megjithatë, njëri do të quhej poet, e tjetri mjek. Çështje pra ajo që e dallon njërin shkrim nga tjetri, meqë ajo nuk qëndron medoemos në formën e shkrimit, as në përcaktim — veçantinë e objektit, të lëndës së rrëfyer, meqë, për luftën greko-trojane, bie fjala mund të rrëfejë edhe poeti edhe historiani — mbase që të dy me anën e vargut? Është mënyra e të rrëfyerit në të cilën insiston Aristoteli, dhe kjo mënyrë rrëfimi duhet të jetë mimetike, të cilën nuk e ka historiani, prandaj nuk mund të quhet poet. Ndaj, sipas Aristotelit, të rrëfyerit mimetik nënkupton: »Nga sa u tha më sipër, del sheshit se puna e një poeti nuk është të tregojë atë që ka ndodhur, po atë që mund të ndodhte, domethënë gjërat që mund të ngjasin sipas gjasës ose sipas nevojës. Historiani edhe poeti ndryshojnë pra në mes tyre jo pse njëri shkruan në vargje dhe tjetri në prozë (Historia e Herodotit mund të kthehet në vargje, po prapë mbetet gjithmonë histori), po pse njëri rrëfen ç'ngjan e tjetri si mund të ngjajë (ngjante — a. a.). Prandaj poezia është diçka më filozofike dhe më e lartë sesa historia; sepse poezia tregon më tepër gjëra të përgjithshme, kurse historia gjëra të veçanta...» (Poetika, f. 26) Historiani pra në rrëfimin e vet obligohet, merr përgjegjësi për rrëfim të saktë të realitetit, për rrëfim që mund të dëshmohet me anën e provave të sigurta, për saktësinë e plotë të të ndodhurave nga bota reale. Por, mos vallë edhe historiani mund të jetë poet, e thelloi vrojtimin e vet Aristoteli, atëherë kur është i shtrënguar që, në mungesë të të dhënave burimore, të sjellë përfundime hamendëse, gjegjësisht, mos vallë poeti shndërrohet në historian, nëse rrëfen për diçka që ka ndodhur pikërisht ashtu? Historiani që parimisht rrëfen vetëm për atë që ka ndodhur, edhe atëherë kur shtrëngohet të rrëfejë në bazë të supozimeve, ai supozon atë që patjetër ka ndodhur, atë që patjetër do të ketë ndodhur, edhe pse ai nuk ka dëshmi të sakta për të; pra, jo për atë që mund të pritët se do të ndodhë, për atë që në bazë të së mundshmes në jetë, do të ndodhte, që, siç shihet, janë krejt dy natyra të rrëfimit. Del qartë sipas Aristotelit se historia, në mbështetje të asaj që ka ndodhur, supozon aktin tjetër që, po ashtu, ka ndodhur, por për të cilin nuk ka dëshmi. Ndërkaq poeti që sipas Aristotelit rrëfen atë që do të mund të ndodhte nuk ka parasysh as ka mbështetje në ndonjë dëshmi, nëse diçka ka ndodhur apo jo në atë formë, por kryekëput gjakon që atë për çfarë rrëfen, në bazë të gjasave dhe logjikës, do të mund të ndodhte dhe për të cilën, lexuesi nuk e ndien nevojën e provës,

pra nuk dyshon për asnjë çast. Poezia as që insiston në dëshmi por në bindshmëri, prandaj për të kërkesë kryesore që shtrohet, gjatë transponimit të botës reale në atë poetike, është të ruhet praktike mimetike- rrëfimi mimetik, që nuk është karakteristikë edhe për rrëfimin historik... Edhe poezia mund të rrëfejë për të ndodhurat e sakta nga bota reale, për shkak se edhe në histori, gjërat kanë ndodhur për shkak se kanë mundur të ndodhin, se kanë qenë të mundshme, si rrjedhim i rrethanave dhe pleksjeve të caktuara brenda lëvizjeve universale: *»Edhe po të ndodhë të shkruajë (Poeti — a. a.) mbi gjëra që kanë ngjarë, nuk është më pak poet; sepse asgjë nuk pengon që disa nga këto ngjarje të jenë ashtu si do të ishte e mundshme ose e ngjashme të ndodhnin, e prandaj edhe hartuesi i këtyre është poet«*. (Poetika, f. 27) Për të mundur, Aristoteli i konsideron dukuritë që ngjajnë, që kanë ngjarë në të kaluarën, që ngjajnë sot dhe që do të ngjajnë, do të mund të ngjanin, do të mund të pritej se do të ngjanin. Prandaj: *»Në tragjeditë, poetët përdorin emra që kanë ekzistuar dhe që janë të njohur. Arsyeja e kësaj është se gjë e besueshme është ajo që është e mundur, që mund të ndodhë; për ato që s'kanë ngjarë, s'besojmë ende që janë të mundura, kurse ato që kanë ndodhur duken sheshit se janë të mundura, se po të ishin të pamundura nuk do të ndodhnin...«*. (Poetika, f. 27)

Dallimin në mes rrëfimit historik dhe rrëfimit poetik, gjegjësisht, dallimin në mes rrëfimit mimetik dhe jomimetik, Aristoteli e thellon edhe më, duke gjakuar që, drejtpërdrejt ose tërthorazi të spikasë qartë cilësitë dalluese të rrëfimit mimetik. Historia, thotë ai, synon të përfshijë tërë hapësirën e mbushur me të ndodhura, të cilat mund të kenë lidhje rastësisht ndër vete, por mund të mos lidhen fare. Si të tilla, gjërat e rrëfyera në histori, nuk mund të ndriçojnë hapësira dhe kohëra të tjera, nuk mund të flasin as të jenë reflekse dhe shtytëse të secilës kohë, siç është rasti me rrëfimin mimetik: *»Është e qartë se këto fabula (fabula mimetike — a. a.) s'mund t'u përngjasin historive, të cilat duhet të tregojnë, jo një ngjarje vetëm, po gjithë ato ngjarje, që, në një kohë të caktuar, u kanë ndodhur një ose më shumë njerëzve dhe të cilat në mes tyre lidhen krejt rastësisht...«*. (Poetika, f. 66) Ka, thotë Aristoteli, edhe poetë të atillë që gjakojnë të thonë çdo gjë, po ama: *»Homeri edhe nga kjo anë duket shumë më i lartë se poetët e tjerë, pasi s'rrahu të tregojë në vargje (tërë) luftën e Trojës, megjithëse kjo kish fillim e mbarim (që është veçanti e fabulës mimetike — a. a.) dhe s'e bëri këtë, meqenëse kështu do të dilte një poezi e madhe, poemë që s'do ta kapje me një të parë vetëm«*. (Poetike, f. 67) Për shkak se *»fabula, meqë është imitimi veprimi, duhet të jetë një dhe e tërë; edhe pjesët që e formojnë duhet të jenë të lidhura në mes tyre, aq ngushtë*

sa po të lëvizë ose të hiqet, një pjesë, do të lëvizë dhe do të ndërrojë edhe tërësia; se një pjesë, që vihet ose hiqet, pa lënë ndonjë shenjë të dukshme (siç mund të ndodhë në histori ku gjërat nuk janë të lidhura — a. a.) nuk është pjesë e pandarë e tërësisë». (Poetika, f. 25)

Ç'dallim tjetër mund të ketë në mes rrëfimit historik dhe atij mimetik, nga aspekti i lexuesit?

Nga tërësia e konstatim-ligjshmërisë që sjell vepra e Aristotelit, lehtë mund të veçohet bindja se, qoftë lënda dhe rrëfimi që zgjedh poeti për ta »shfaqur«, qoftë karakteret dhe personazhet, qoftë rrethanat dhe atmosferat që krijon, qoftë natyrën, lidhjen e fabulës që, në tërësi, nënkupton të rrëfyerit mimetik, synojnë një cak: dëgjuesi — lexuesi i atyre rrëfimeve të besojë dhe të përjetojë diçka të posaçme. Jo të besojë në dëshmi e fakte, por të besojë për aq »sa të shqetësohet«, të »ndihet mirë« dhe të pëlqejë atë që e dëgjon dhe e sheh, t'i duket plotësisht »si e vërtetë« dhe »jo vetë e vërteta«. Duke e thelluar edhe më diferencimin në mes dy tipeve të shkrimrrëfimit, Aristoteli beson se rrëfimi historik që gjakon fyktografi të botës reale, nuk është e thënë t'i bëjë përshtypje lexuesit, e gjithsesi jo të natyrës dhe të cilësisë së asaj që përjetohet gjatë komunikimit me rrëfimin mimetik. Për poezinë, ndërkaq, thotë Aristoteli, është me rëndësi të dorës së parë që ta nxisë botën e lexuesit, të shkaktojë shqetësime e përjetime të fuqishme deri në katarzë, gjë që është synimi i saj kryesor. Rruga për të arritur përjetim katarzë pra është ajo e rrëfimit mimetik, përmes fabulës që mbështetet në të ndodhurat e mundshme e që arrin të sajojnë iluzionin e lexuesit, spektatorit, si për të vërteta, e që në poezi (tragjedi) arrihet përmes veprimit të karaktereve që janë në përputhje me natyrën e këtyre karaktereve; duke i marrë të gjitha këto si për të vërteta, lexuesi (spektatori) lëshohet çlirshëm dhe i çkujdesur në krahët e veprimeve mimetike, ndihet mirë dhe e pëlqen atë lidhje rrëfimi e veprimi; në artin tragjik, thotë Aristoteli, përmes peripetive, fatit dhe fundit të heroit, në sfondin e krejt asaj që u përmend më sipër si proces ndërkomunikimi, si dhe lëvizjeve shpirtërore të shkaktuara në botën e spektatorit, si pleksje e nuancash të shumta si përgjërim, shqetësim, revoltë, dhembje, frikë e afeksione të tjera, arrihet funksioni pastrues i artit poetik, i ashtuquajtur katarzë.

Për çfarë procesi bëhet fjalë në poetikën e Aristotelit?

Gjatë shekujve të letërsisë evropjane, që kur është zbuluar dhe është prezent vepra e Aristotelit, Poetike, si dhe tërë përvoja antike greke në këtë fushë, lidhur me këtë funksion të artit poetik, për të cilin flet Aristoteli dhe të cilin e emërtonte si katarzë, kanë lindur dhe janë degëzuar disa pandehje dhe supozim — interpretime. Me këtë rast, si më të zëshmet dhe me vazhdimësi më të qendrueshme, po veçojmë:

Katarza si pastrim moral, ithtar i madh i së cilës ka qenë sidomos Lesingu. Katarza si pastrim-zbutjeje, fashitje, mposhtje e frikës, zotërim i kësaj ndjenje përmes përjetimit të të njëjtës ndjenje që, në formë shoku, është aplikuar si terapi mjekuese. Katarza si pastrim-sqarim vetëdijësor, si sqarim intelektual për pozitën, gjasat, ekzistencën e vet, që, lexuesi-spektatori, e rinjeh, e sheh si në pasqyrë përmes fatit, fateve të heronjve në skenë dhe katarza si zgjidhje strukturore (përjetimi emocional që si kënaqësi pranohet pikërisht përmes një strukture të thurur të ngjarjes së rrëfyer nga bota reale).

Sipas Aristotelit, përcaktimi i natyrës dhe i funksionit të poezisë (tragjedisë) në radhë të parë arrihet në sajë të reagimit, të përjetimit të manifestuar të spektatorëve, në sajë të disponimit të tij që është shprehje e botës, e prirjeve dhe e gatishmërisë së tij për pranim-komunikim të një veprimi e të një mesazhi. Por, meqë problemi është ngushtë i lidhur me procesin e përjetimit, të llojit të emocionit apo të kënaqësisë të spektatorit gjatë shikimit të veprimit në skenë, të tragjedisë, (poezisë) të kthehemi edhe një herë në këtë pikë. Kjo kënaqësi, ndërkaq, është e të njëjtës natyrë dhe e të njëjtit burim me kënaqësinë nga prirja për të rrëfyer, për rrëfim mimetik. Njeriu, siç u tha edhe më sipër, ndien kënaqësi kur rrëfen shembëllyeshëm me botën reale, thotë Aristoteli. Spektatori (lexuesi) përjeton një shqetësim (mbase edhe si kënaqësi) kur e heton, kur e zbulon këtë shembëllyeshmëri. Ai ndien kënaqësi atëhere kur njeh, atëhere kur në botën e poezisë (në rrëfimin mimetik) rinjeh atë që e ka njohur njëherë, shumë herë në jetën dhe në botën reale. Lidhur me këtë çështje, Aristoteli bën diferencimin e dy natyrave, të dy cilësive të kësaj kënaqësie: të cilësisë intelektuale dhe estetike. Shqetësim-kënaqësia e cilësisë së parë lidhet me zotërimin e botës reale, me aftësinë për t'ia njohur asaj huqet dhe fshehtësitë, për t'ia paraparë të papriturat dhe befasishtë gjatë rrugës së ecur jetësore, për të surgjeruar tërthorazi apo drejtpërdrejt zgjidhje të mundshme në sajë të »mësimit nga bota reale«; thjeshtë kënaqësia që ka për mbështetje njohjen, rinjohjen e botës së vet, të vetes në fiksin poetik, në rrëfimin mimetik. Është lloj kënaqësie e njeriut që synon ta njohë botën, të cilën, me këtë rast, përmes poezisë, duke rinjohur të njohurën nga jeta, atë që e ka njohur dhe atë për të cilën ka qenë në rrugë ta njohë, me çfarë ai verifikon, dëshmon dhe konsolidon qendrimin e vet, i davarit të paqartat dhe mjegullirën nga përditshmëria e afërt... Kënaqësia e e dytë ndërkaq lidhet vetëm me atë që është fiksin imagjativ i poezisë mimetike, vetëm me atë që është shkathësi, mjeshtëri kreativiteti, me atë që është teknikë dhe formë e rrëfimit mimetik, që lidhet me strukturat, me harmoninë, me eufoninë...

Lidhur me shqetësim-përjetimin e parë, që vjen si sqarim-shkoqitje intelektuale e që lidhet me ekzistencën njerëzore, Aristoteli po ashtu bën një degezim cilësor dhe të nuancuar. Kështu, varësisht nga veprimi fabular i rrëfimit mimetik, varësisht nga të priturat dhe të papriturat për të cilat flitet në poezi dhe të cilat sugjerohen si të mundshme dhe si prore të mundshme në jetën dhe fatin e njeriut, varësisht pra nga cilësia dhe intensiteti i këtyre reflekseve, spektatori (lexuesi) e njeh, e rinjeh veten si mëkatar (moral-religjioz . . .) për çfarë mund të ndeshkohet njësoj si heroi që »rrëfen« fatin e vet në skenë; e njeh dhe rinjeh veten njësoj prore të rezikuar dhe të pambrojtur e në mëshirë të fatit, të fuqive supreme mbi-njerëzore, e njeh dhe e fikson veten para udhëkryqeve dhe dilemave, gjegjësisht e fikson veten para mundësive të shumta, të parapara dhe të paparaparë për të qenë viktimë, flijim, ose i heton më qartë shtigjet për shpëtim, për rrugëdalje . . . Njësoj siç ndien kënaqësi estetike në rastin e dytë, kur e rizbulon botën poetike si të njëjtë, apo si të shembëllyeshme me atë botë, e që është veprim, aftësi, mjeshtëri, gjenialitet i vetë atij, i njeriut. . .

Në tërë këtë raport të pleksur, që nënkupton relacioni poezi — lexues (spektator) Aristoteli bën fjalë edhe për një çështje tjetër që duhet të merret parasysh. Fjala është për vetëdijen, apo ndërrijen e spektatorit që, megjithë përjetim-shqetësimin e tij që shkaktohet nga pleksja dhe fundi i fateve të heronjve, vetëdijshëm apo ndër-dijshëm, ai, spektatori, e ndjen veten, të paktën »tanipërtani« si të sigurt: tërë ajo që ndodh para syve të tij, megjithatë, ka të bëjë me të tjerët, është larg tij — është, më në fund »vetëm një rrëfim mimetik« dhe një gjasë e mundshme në jetën e gjerë. Mbase, pikërisht ky intonim përherë prezent në këtë relacion kuminikimi, thotë Aristoteli, bën që edhe atëhere kur spektatori përjeton një pasion të fuqishëm, të themi si frikë a trishtim, e tërë ajo vesohet me një si ndjenjë diskrete kënaqësie meqë »*unë jam jashtë kësaj pleksje tragjike të fateve*«. Prandaj, thotë Aristoteli, të gjithë njerëzit pa përjashtim, ndiejnë kënaqësi kur sodisin, kur komunikojnë me praktikën, me rrëfimin mimetik. Fjala është, vazhdon ai, për fuqinë tërheqëse që shkakton rinjohja, ngjashmëria me botën reale, edhe pse, ka gjëra nga kjo botë reale, që, kur i shohim të gjalla ato na trishtojnë, na fusin frikën (egërsirat, bie fjala), por kjo nuk pengon aspak që ato dukuri e sende të na mbushin kënaqësi kur i përjetojmë përmes rrëfimit mimetik.

Nga këto mendime të shkëputura, të nxjerra nga Poetika e Aristotelit, del qartë se problemi i katarzës, që është problem i përjetimit të spektatorit gjatë komunikimin me poezinë (tragjedinë), pra, që lidhet me natyrën e ndikimit që ushtron ajo te ai që e pranon, e konsumon

poezinë, është problem kompleks, pikë ku pleksen tinguj ngjyrash të ndryshëm. Që edhe sot e kësaj dite nuk ekziston mendim unik lidhur me interpretimin dhe të kuptuarit e këtij nocioni që e hasim në kapitullin e gjatë të Poetikës, saktësisht në definicionin e njohur të Aristotelit për tragjedinë, dëshmon bindjen se çështja do të vazhdojë të jetë e hapur. Shprehjen katarzë Aristoteli e përdor edhe në një kontekst tjetër, në veprën Politika, ku flet për efektin që bën arti (muzika) në njeriun, për çfarë pandehet se është replikë me Platonin i cili pikërisht këtë aftësi të artit e dënon dhe e konsideron të dëmshëm për qytetarët e shtatit të vet. Mosmarrëveshja kryesore dhe si duket përfundimtare lidhet me interpretimin (përkthimin) e fjalisë së fundit të definicionit në fjalë mbi tragjedinë, i cili në tërësi ja si është shqipëruar: »... *Tragjedia pra është inimiti i një veprimi të rëndësishëm e të përkryer, që ka një madhësi të caktuar, të dhënë me anë të një së folure të ëmbël e të përshtatur me çdo pjesë veç e veç, veprim që shfaqet me anë të personave, të cilët veprojnë dhe nuk recitojnë dhe që kryen pastrimin e pasioneve me anë të mëshirës e të frikës*«. Me fjalinë e fundit, që nuk është e qartë deri në fund, duket se Aristoteli e la përfundimisht të hapur çështjen e katarzës. Studiues të ndryshëm, siç dihet, ndryshe e lexojnë këtë pjesë të definicionit. Në përkthimin shqip autori Sotir Papahristo ka ndjekur rrugën e thjeshtësismit të çështjes në një drejtim, duke e sjellë në gjuhën tonë këtë fjali si plotësisht të qartë: me anën e mëshirës dhe frikës, bën pastrimin e pasioneve, (të spektatorit). Shumica e përkthyesve që janë më afër origjinalit e përkthejnë kështu këtë pjesë përfundimtare të definicionit të gjatë: *me anën e mëshirës dhe të frikës, arrihet pastrimi i pasioneve (afeksioneve) të tilla*«. Kështu, problemi rishtazi kthehet në fillim: a është fjala për pastrimin, që përmes veprimeve mimetike, të pasioneve (të frikës dhe mëshirës) apo, ndryshe, përmes mëshirës dhe frikës arrihet pastrim i pasioneve të njeriut, pra që janë dy gjëra të ndryshme. Struktura e fjalisë në origjinal që, siç shihet lejon leximin dysh të fjalisë, me çfarë çështja është definitivisht e hapur.

Sido që të lexohet dhe interpretohet kjo pjesë e definicionit, për Aristotelin një gjë ka qenë me rëndësi dhe e qartë: përcaktimi i cilësisë dhe vlerës të poezisë, të artit mimetik, bëhet nga natyra dhe çfarësia, nga intenziteti dhe cilësia e asaj që arrin të shkaktojë ajo në botën shpirtërore dhe intelektuale të lexuesit (spektatorit). Mëshira dhe frika që rezaton nga rrëfimi mimetik, qoftë si veprim aktiv, qoftë si vetëveprim, dalin edhe si njësi, elemente të strukturës së thurur të tragjedisë, edhe si përvojë komunikimi me spektatorin. Dhe si kategori në vete ato nxisin nevojën për sqarim të posaçëm. Pse mëshirë? Për fatin tragjik të heroit, për vuajtjet e pamerituara të tij

(që më parë se mëshirë do të nxisnin mbase mospajtim, zemërim revoltë, etj.), apo mëshirë, mirëkuptim ndaj vetes, ndaj mëkateve të veta, të merituarra, por edhe të pamërituarra. Pse frikë, po ashtu? Për fajin tragjik, gjegjësisht për fundin tragjik të heroit, apo për rinjohje fundesh të mundshme përgjithësisht për njeriun, për funde të supozuara si të mundshme për veten, për fatin e vet?

Pa marrë parasysh dilemat e përhershme lidhur me këtë raport të spektatorit të atëhershëm ndaj artit poetik-tragjedisë, Aristoteli ka qenë plotësisht i bindur në një natyrë të tillë të funksionit të veprimit që rrezaton nga poezia, e që si veprim i tillë është e aftë për »s qarime intelektuale dhe estetike«, që të pastrojë përmes pasioneve dhe t'i pastrojë pasionet, që të shkarkohet mëkatesh dhe të përfetojë ringjallje dhe këndellje shpirtërore.

Ali Aliu

LA POÉTIQUE D'ARISTOTE

R é s u m é

La relation réalité — poésie (littérature), telle qu'elle était vue par Aristote dans son temps et dans son oeuvre, fait le sujet d'étude de ce travail. Dans le cadre de cette question, qui reste toujours ouverte, le mimesis apparaît comme une notion centrale, une notion qui en différentes époques a été »traduite« par de nuances distinguables.

L'observation parallèle de l'écriture poétique et de l'écriture historique fait partie également de la détermination de la vision d'Aristote concernant la question posée. Dans le cadre de cette relation complexe on relève une multitude de sons, tels par exemple: l'attitude, la position du sujet créatif par rapport au monde réel, l'individualité et la nature authentique du texte poétique, à savoir les particularités distinctives de ce texte par rapport aux textes des autres domaines, ensuite la fonction du texte poétique (insiste-t-il tout d'abord à convaincre quelqu'un concernant quelque chose qui est vraie, ou bien d'offrir un événement tout particulier, un plaisir esthétique, etc.) ce qui, dans l'oeuvre d'Aristote, se pose principalement comme un problème de la tragédie par rapport au monde réel, autrement dit de son auteur par rapport à la réalité.

Il est question également de la dernière partie de la phrase de la définition bien connue d'Aristote de la tragédie, à savoir de cette partie de la phrase concernant le problème de la catharsis. En examinant les extensions les plus appuyées afin de relever exactement celle à laquelle pensait l'auteur de la définition, on croit que la question restera définitivement ouverte, ce qui est permis par la structure elle-même de cette partie de la phrase.

**dragoljub
živković**

**PROBLEM
POLAZNE TAČKE
MARKSISTIČKE
FILOZOFIJE**

Prvi problem koji je »mučio« Marksa i Engelsa, dovodeći ih do pravih misaonih drama, je problem polazne tačke. On je odlučivao hoće li ili neće nastati radikalno nova filozofska koncepcija, koja svakako nije nova po totalnom odbacivanju tradicionalne filozofije u celini, već po prevladavanju njenih granica, i ne samo to. Nova filozofija mora biti nova pre svega po tome što će na nov, suvremen način izražavati bit i rešavanje suvremenih problema. Su-vremeni problem polovinom XIX veka je bio skoncentrisan u društveno-istorijske prostore nastajanja kapitalizma, njegovih protivurečnosti i rađanja radničke klase. Jednostavno rečeno, problem se sastojao u analizi i prevladavanju jedne revolucije (kapitalističke) i nastajanju druge, radničke.

Tek sa pronalaskom polazne tačke, tj. »Arhimedove poluge« bila je moguća nova, savremena filozofija savremenog sveta. Taj problem je stajao pred svim filozofskim umovima. Otuda je moguće relativno lako uočiti po čemu se filozofski sistemi razlikuju i kakav misaoni domet imaju. Čak bi se moglo reći da to nije specifičan filozofski problem. Svaki čovek morao bi u svom vlastitom življenju da pronade, zna i razvija svoje poglede na život, na svet i samoga sebe polazeći sa svog ishodišta, sa svoje oslone tačke.

Odsustvo misaonog i životnog polazišta nužno porađa misaona bespuća, lutanja, intelektualne krađe, misaono beskičmenjaštvo, a sve skupa nužno reprodukuje nemogućnu i nesretnu svest. Radi se o misaonom i životnom izvoristu, na kojem i po kojem je moguće razrešavati ži-

votna pitanja. To je neka vrsta životnog cogita svakog čoveka. To je njegov temelj na kome nastaje čitava zgrada njegovog života. To je kompas njegovih putovanja, lutanja i snalaženja.

Jugoslovenska filozofska misao se takođe pozabavila tim pitanjem. Naime, pitajući se za polaznu tačku Marksove i Engelsove filozofije, marksisti se pitaju za vlastito misaono ishodište. U odnosu na njega će i nastati sve poznate i nepoznate kontroverze o »biti marksizma«, o njegovom smislu, sadržaju i pravcima razvoja.

»Filozofsko mišljenje je bitno povijesno mišljenje i u osnovi zavisi od dostignutog nivoa cjelokupne historijske prakse. Mnogostrukost i komplikovanost čovjekove historijske prakse uvjetuje mnogostrani pristup toj praksi i problemima koji iz nje proizilaze. Zato se mora odbaciti stajalište jedne jedine marksističke filozofije, ili tačnije jedinstvene strukture te filozofije i priznati nužnost različitih njenih varijanti od kojih svaka neće imati istu historijsku rezonanciju, vrijednost i djelovanje. Osnovno i najvažnije u svakoj filozofiji, pa tako i u marksističkoj je pitanje koliko ona izražava i anticipira osnovne probleme teorijske i praktične preokupacije i perspektive svoje epohe, koliko je ona misaona kvintesencija svoga vremena«.¹

Ovako tačno određenje utemeljenosti svakog filozofskog mišljenja, naznačeno kod Marksa, involvira jedno bitno pitanje, pitanje nužne različitosti svakog filozofskog mišljenja pa i onda kada se radi o istom filozofskom pravcu. Pri tome se ne misli na »slučaj« kada jedna nefilozofska ili antifilozofska misao sirovo nastoji da se takvom proglasi, kao što je nažalost čest slučaj sa raznim »marksizmima«. Misao koja nije u stanju da apsolvira razlike kao pozitivne nužnosti, kao »momente na putu ka istini«, nije u horizontu umnosti. Tako često isticanje zahteva za »jednom filozofijom«, za jednim marksizmom sa kojim bismo se svi složili, uključujući sve kategorije, sadržaja, načine interpretacije itd., je isto što i zahtev da svi ljudi budu isti, jednaki, da isto misle i rade, da svi socijalizmi budu isti socijalizmi. To je misaona pozicija mrtvog identiteta, jednostrane misli, neumnosti i nasilja nad životom ljudi. To je stav ograničenih umova, vladavina prosečnosti, najteži atak na kreativnost, na stvaralačku praksu čoveka. Takav zahtev nužno vodi drugom bitno varvarskom stavu koji glasi: »Ko ne misli kao ja, misli pogrešno i on je moj neprijatelj«. Eto najsurovijeg »dokaza« obračunavanja sa »neprijateljem«. Neprijatelj se prosto iz-misli i kad ne postoji.

U čemu je specifičnost i, istovremeno, prednost marksističke filozofije nad drugim filozofijama uopšte? Nema

¹ P. Vranicki: Marks i savremenost (Zbornik), str. 146.

sumnje da se radi o krucijalnom pitanju. »Marksizam je u biti kreativna misao. On je i materijalizam i dijalektika, ali i humanizam. Marxova superiornost nije u tome što je svijet shvatio materijalistički, niti što je stvarnost shvatio dijalektički. Takvih je slučajeva bilo i prije njega. Njegova prednost je u integraciji tih najvećih misao-nih dostignuća i u novoj originalnoj interpretaciji i objašnjenju historije i čovjeka — onog područja, koje je do njega bilo neobjašnjeno, a ujedno je i osnovno područje čovjekovog interesa, poprište njegovih nastajanja, želja, interesa, borbi i ideala — područje njegove vlastite historije...

S obzirom na filozofske fundamente marksizma ta integralnost znači: ne ostajati jednostrano na objektivnoj dijalektici i dovoditi je do ontologizma, zaboravljajući čovjeka i cjelokupnu problematiku s njim u vezi, ni jednostrano ostajati na dijalektici historije, koja postaje sinonim za dijalektiku uopšte...

Jednostranom ontologizmu, naročito staljinskog perioda, koji je u svom pozitivizmu zaboravio čovjeka i historiju, suprotstavlja se jednostrani antropologizam, koji zaboravlja na prirodu...

Kao znanstvena i filozofska misao marksizam je bio i ostat će izraz revolucionarnih snaga savremene historije...

Nikakve kategorije građanske misli ne mogu zamijeniti one kategorije koje je marksizam iskovao i koje su se uvijek u stvaralačkoj primjeni pokazale kao najznačajniji misaoni instrumenti za razumijevanje, ne samo prošlosti, nego i sadašnjosti i budućnosti.

Kategorije dijalektike, prakse, totaliteta, alijenacije, fetišizma, postvarenja, humaniteta, proizvodnih odnosa, društveno-ekonomske formacije, revolucije, itd. dosad su najviši stupanj osvještavanja čovjeka u njegovoj upornoj borbi za što veću svijest i slobodu.²

Dakle, marksizam kao integralni misaoni izraz revolucionarnih snaga savremene istorije, je, po Vranickom, ono što čini njegovu bit, njegov novum u odnosu na druge savremene filozofske sisteme. Vranicki će ostati dosledan ovom stavu, elaborirajući ga u svim svojim obimnim studijama, sve do filozofskog promišljanja socijalizma i samoupravljanja. To ne znači da se ne mogu naći i druga određenje marksizma i marksističke filozofije i kod prof. Vranickog, ali nam se čini da je upravo ovo karakteristično za njegovo poimanje biti marksističke filozofije.

Drugi poznati predstavnik »Zagrebačke filozofske škole« posebno tzv. »praksističkog kruga«, izraziti protivnik stavova tzv. »ortodoksnih marksista«, Gajo Petrović

² P. Vranicki: Historija marks. filoz., str. 323/328 (III tom).

smatra da je »Marxova filozofija, filozofija djela, i to filozofija revolucionarnog djela«. Zatim nastavlja: »Pod imenom Marxove filozofije pojavljuju se i filozofske koncepcija koja se također nazivaju »dijalektički materijalizam«, koncepcija koja je razvijena u radovima Engelsa, Plehanova, Lenjina, razrađena od sovjetskih filozofa između dva rata i u simplifikovanom obliku izložena od Staljina... Osnovna je ontološka teza tradicionalnog dijalektičkog materijalizma — teza o primatu prirode u odnosu na duh (Engels). Ta se dijalektička koncepcija ne slaže sa monističkom koncepcijom koju je Marx razvio u svojoj filozofiji humanizma.

Drugi je prigovor koncepciji dijalektičkog materijalizma da je njegova osnovna gnoseološka teza — teorija odraza — nespojiva s prirodom fenomena spoznaje i s Marxovim shvatanjem čovjeka kao bića prakse«. Dakle, humanizam, tj. okrenutost čoveku i njegovom svetu je, po mišljenju G. Petrovića, polazna i suštinska dimenzija Marxove filozofije.

Ako se u mnogim stvarima složimo sa dr Gajom Petrovićem, izgleda nam da je prestrogo reducirao pojam dijalektički materijalizam na tvrđenje o »primatu prirode nad duhom«, i na »teoriju odraza«. Naime, takva redukcija se ne može naći kao jedina ili čak bitna karakteristika dijalektičkog materijalizma kod Engelsa i niza drugih marksista iz kruga pristalica »teorije odraza«. Engels je bez sumnje u svojoj najpoznatijoj definiciji dijalektičkog materijalizma kao »nauke o razvoju prirode, društva i mišljenja« načinio niz propusta, koje su njegovi sledbenici još više vulgarizovali. Radi se o sledećem:

a) Ne može se celina problema i dubina promišljanja marksističke filozofije svesti na dijalektički materijalizam. Otuda je veoma pogrešna teza da je upravo dijalektički materijalizam ono filozofsko u marksizmu.

b) Ne može se pojam dijalektički materijalizam svesti na pojam nauke, jer on u sebi subsumira daleko šire horizonte mišljenja, pogotovo u odnosu na naučni pozitivizam. Naučna interpretacija postojećeg je samo početak i svakako uslov menjanja postojećeg, što je osnovna vrednosna orijentacija marksizma.

c) Shvatanje dijalektičkog materijalizma kao »nauke o prirodi, društvu i mišljenju« podrazumeva njihovu razdvojenost, što će Engelsa navesti na misao da dijalektiku deli na »objektivnu« (»dijalektiku prirode«) i na »subjektivnu« (»dijalektiku mišljenja«). Tada se ne radi samo o tome gde je dijalektika društva, već i o tome da se pojmovi »objektivno« i »subjektivno« vulgarizuju do značenja: »stvarno«, »istinito« i »nestvarno«, odnosno »neistinito«. Iz toga konteksta je sledila misao o »primarnosti materije nad duhom«, odnosno »objektivne dijalektike

nad subjektivnom«. Sistem ovakvog razmišljanja nije u horizontu Marksove filozofije, već filozofije »starog materijalizma«.

d) Konačno, ovakvo poimanje filozofske suštine marksizma i dijalektičkog materijalizma ne dodiruje tri suštinske kategorije marksizma i Marksovog poimanja suštine dijalektike: kategorije prakse, kritičnosti i revolucionarnosti. Pošto su to bitno ljudske kategorije, bez kojih ne možemo u horizontu marksističke filozofije da objasnimo čoveka, čovekovu istoriju i čovekov svet, onda je razumljivo da je iz takve definicije prosto nestao čovek.

Gajo Petrović je sasvim u pravu kada kritikuje neke Engelsove stavove, kojih inače i on nije do kraja bio doledan, stavove koje je Engels nekritički i gotovo mehanički preneo iz Hegelove i tradicionalno materijalističke filozofije. To što je on sve činio da ih »materijalistički« tj. »marksistički razradi« i dokaže nije u biti promenilo slabosti. Radi se, pre svega o tvrđenjima da je osnovno pitanje svake filozofije, pa otuda i marksističke, pitanje o odnosu materije i duha. »Nisu li već«, pita se s pravom G. Petrović, »u samom pitanju sadržane pretpostavke da je svijet na neki način podeljen ili rascepljen na dva glavna »dijela«, »strane« ili »snage«, na materiju i na duh? Ako su materija i duh dvije osnovne realnosti svijeta u kome živimo, doista je osnovni problem da odredimo u kakvom su odnosu te dvije bitne ili osnovne realnosti. To je dualistička pretpostavka iz idealističke filozofije, koja pretpostavlja postojanje »duha«. Čak i proširenje na »subjekt« i »objekt« nije dovoljno, jer je pitanje da li se čovjek može reducirati na subjekt, a priroda na objekt«. Odbacujući sasvim ovu koncepciju koja je u biti idealistička ali koja je odavno našla mesta u marksizmu, i čak se proglasila njegovim osnovnim filozofskim pitanjem, Petrović zaključuje: »Ako pažljivo proučimo Marxove radove, i ranije i kasnije, vidjet ćemo da osnovno pitanje nije pitanje odnosa materije i duha, nego pitanje o odnosu čovjeka prema prirodi, ili prema svijetu u kome živi i prema samom sebi... Filozofija ni dosad nije bila samo čisto znanje, samo težnja da se postigne znanje, odvojeno od života koje se neće realizovati, nego je ona uvijek u biti bila prije svega revolucionarna kritika postojećeg, i to ona u budućnosti mora i još više biti«.³

Teško je složiti se sa stavom da je filozofija uvek »u biti bila revolucionarna kritika postojećeg«. Nije teško pronaći filozofske sisteme koji ne mogu biti povedeni pod takav kategorijalni sistem. Mogli bismo se složiti sa stavom da su upravo ona najzrelija, najmisaoonija filozofska dostignuća bila i revolucionarna kritika postojećeg,

³ »Marksizam i savremenost«, str. 86/7.

pri čemu se i tada radilo o veoma različitom nivou kritičnosti. Takvo određene biti filozofije se pre svega odnosi na bit marksističke filozofije.

Problem polazne tačke i suštine marksističke filozofije analizirao je i jedan od najboljih poznavalaca marksističke filozofije u Jugoslaviji akademik Mihailo Marković. I on tvrdi da »osnovno pitanje filozofije po Marksu nije odnos materije i duha, već mesto čoveka u svetu. Šta jeste i šta treba da bude čovek i njegov odnos prema prirodi s jedne strane, prema drugim ljudima i društvu kao celini, s druge strane. »Time nije, po mišljenju Markovića »odbačen klasični materijalizam: on je prevaziđen. Prioritet (a ne primarnost, DŽ) spoljašnje prirode, ne dolazi u pitanje. Materija je postojala pre no što je čovek postao, fiziološki procesi objektivno prethode svesti. Ali »priroda uzeta apstraktno, izolovano, fiksirano, otrgnuto od čoveka, jeste za čoveka ništa« (Marks). Mi živimo u očovečenoj, ljudskim radom preobraženoj prirodi. Mi o njoj znamo samo onoliko koliko smo je praksom transformisali. Proizvodnjom čoveka »priroda se pojavljuje kao njegovo delo i njegova stvarnost. Tek priroda koja postaje u istorijskom aktu nastajanja ljudskog društva — stvarna je čovekova priroda. To su osnove humanističke ontologije od koje Marks polazi«.

Ako, je dakle, pitanje polazne tačke neke filozofije bitno ontološko pitanje, onda nam sa analizama Mihaila Markovića dolazi jedna relativno nova kategorija, kategorija humanističke ontologije. Veoma će stoga biti značajno da saznamo o čemu se zapravo radi. »Filozof — marksist koji humanistički prilazi problemima, stvarno mora da polazi od društvenih materijalnih uslova da bi postavljao ciljeve, da bi prevazilazio stvarnost u kojoj živi. . . pred nama je jedno dijalektičko tkanje koje zapravo u priličnoj meri onemogućava da se to pitanje preseče i da se jednostavno kaže: ovo je primarno, ovo je sekundarno. Jedino se može reći da stvarno, nezavisno od čoveka, postoji jedan svet koji bi postojao i da čovek nikad nije postojao i da taj svet sigurno ima određena kvalitativna svojstva i određenu strukturu, ali kad kog hoćemo o tom svetu nešto da kažemo, mi ustvari vršimo ono transformisanje od »bića po sebi« u »bića za nas«. Humanizujemo taj svet. Dakle, u ovom pogledu, ako je reč o prethodjenju opšte prirode nastanku čoveka, onda tu svako mora da bude materijalist, a isto tako i kad je reč o tome da li izvesne naše ideje imaju osnovu u materijalnom životu«.⁴

Kako je došlo da se pojam prioritet u smislu vremenskog prethodjenja, u smislu nastanka određenog

⁴ »Marks i savremenost«, str. 85.

materijalnog sveta pre čoveka pretvori u pojam primarn, teško je reći ali upravo je ta nemisao transformacija dovela do suprotnog pojma, sekundaran. Smeštanje prirode, čoveka, svesti itd., u tu veoma usku prokrustriranu postelju moralo je dovesti do apsurdna da se materijalni svet naziva primarnim a duhovni sekundarnim, pa čak i da se priroda naziva primarnim i čovek sekundarnim fenomenom, itd. Koliko je takva filozofija neprikladna Marksovom angažovanju oko čoveka i njegove ljudske emancipacije, oko shvatanja dijalektike prirode i čoveka, i tome slično, ne treba govoriti. Tek, upravo na toj kategorijalnoj strukturi dugo vremena zasnivala se marksistička ideologija i donosila veoma problematične praktične plodove.

Za razliku od navedenih predstavnika jedne orijentacije u marksističkoj filozofiji u nas, veoma je dobro čuti šta misli o istom problemu prof. dr Bogdan Šešić, čija se filozofska orijentacija nalazi negde između »praksista« i »ortodoksa«. On kaže: »Čvorna pitanja marksističke filozofije su: Šta je rezultat prevazilaženja osnovnih filozofskih protivurečnosti i sukoba idealizma i materijalizma, metafizike i dijalektike, Hegelove dijalektičke metode i Marksove dijalektičke metode, dalje, šta preostaje od stare nemačke filozofije? Šta se dobilo prevazilaženjem Hegelove apstraktne idealističke dijalektike?« Nad ovim pitanjima brinuo se više od 40 godina prof. dr Bogdan Šešić, izuzetno plodan pisac i uvaženi pedagog niza generacija jugoslovenskih filozofa. Njegov sintetički odgovor na ova pitanja mogao bi da glasi: »Marks je nesumnjivo zastupao gledište materijalizma, ne metafizičkog i kontemplativnog, već dijalektičkog materijalizma«. On takođe smatra da su Engels i Lenjin u »konceptiji marksističke filozofije kao dijalektičkog materijalizma, odnosno materijalističke dijalektike, slabo razradili humanističku problematiku filozofije«. Šešić otuda smatra da se »sama marksistička filozofija ne može svesti na teoriju dijalektičkog materijalizma«. Zašto? »Zato što je dijalektički materijalizam samo osnovna opšta teorija i metoda marksističke filozofije koja ima svoje sopstvene, posebne, naučne discipline, kao što su logika, gnoseologija, aksiologija i istorija filozofije«. Ali šta je onda glavni predmet marksističke filozofije? »Predmet filozofije nije«, tvrdi Šešić, »niti materijalni bitak po sebi, niti duh po sebi, niti čovek kao prirodno biće, niti čovek čisto duhovno biće. Glavni predmet marksističke filozofije jeste čovek kao složeno i razvojno prirodno-duhovno društveno i samodelatno biće koje svojom, bitno društvenom delatnošću i preradom prirode stvara svoj, ljudski svet i samog sebe kao posebno rodovsko biće«.⁵

⁵ B. Šešić: Marksistička filozofija, str. 106/7.

Tragajući za polaznom tačkom a time i smislom marksističke filozofije, mi odgovaramo na pitanje: čemu danas marksistička filozofija uopšte? Nije mali broj ljudi koji su odavno proglasili smrt filozofiji i filozofima. To se danas tako obilato čini i prema marksističkoj filozofiji. Proces odbacivanja je u svim vremenima imao jednu svoju pravilnost. Prvo se filozofska misao reducira na nešto u njoj periferno, to se proglašava njenom biti, zatim se izvrši interpretacija toga »bitnog« tako da se napusti sasvim ono što tu filozofiju čini upravo tom filozofijom, da bi se konačno i to lako odbacilo kao zabluda ali ne kao vlastita zabluda, već kao zabluda filozofa-tvorca na koga se pozivamo. Međutim, stvarno odbacivanje društvene uloge i moći filozofije leži u osnovi onda kada se nametne neka druga afilozofska, antifilozofska, recimo religiozna ili tehnološka, ili ekonomska misao kao vladajuća misao, ili kada se uopšte zabrani ljudima da misle svojom glavom. Pa ipak u svim kriznim društvenim situacijama razvijala se potreba za filozofskim mišljenjem kao bitnim čovekovim sredstvom razrešavanja date krize.

Ugledni antropolog, etičar i gnoseolog, prof. dr Miladin Životić na veoma originalan način promišlja problem o kome je reč. On, naime, smatra da je za svakog »marksistu osnovno pitanje u filozofiji pitanje o d n o s a s u b j e k t a i o b j e k t a (ne materije i duha)«. Da bi opravdao ovaj stav, Životić kritikuje teoriju odraza zato što »tvrđenje da je naše saznanje samo odraz neke strukture i zakona koji postoje u stvarnosti vuče filozofsku misao u kolotečine starog, kontemplativnog materijalizma, po kome van nas postoji jedna određena struktura i zadatak je čoveka da samo ukine veo prividnih, pojavnih osobina i da te zakone sagleda i otkrije«. Ova veoma lucidna teorija odraza međutim ne pogađa stavove, na primer Andrije Stojkovića, najpoznatijeg predstavnika te teorije. Stojković jednostavno ne promišlja »odraz« na taj način, ali vanredno pogađa tako prisutnu teoriju o saznanju kao »subjektivnom odrazu objektivne stvarnosti«.

Da bismo se bliže upoznali sa stavom da je osnovno pitanje svake marksističke filozofije pitanje odnosa »subjekta i objekta« potrebno je da se bliže upoznamo sa značenjem ova dva pojma. »Ono što je Marks uneo bitno u filozofiju novo, naročito u svojoj kritici Fojerbaha, jeste stav po kome mi, ni u jednom obliku našeg odnosa prema svetu, ne odnosimo se pasivno, da se uvek stvarnost postavlja kao sistem problematičnih situacija koje čovek treba da reši, da je antecendentalna stvarnost uvek nešto što je zadato i da čovek, rešavajući određene probleme koji nam se postavljaju u njegovoj relaciji sa stvarnošću, tu stvarnost saznaje. Tek kad je praktički menja on je istovremeno i saznaje«. Iz ovoga fundamentalnog

stava Životić izvlači zaključak: »Marksizam i jeste jedna posebna filozofija, i to filozofija koja ima mogućnosti da sazna i plodotvornije rešava savremene probleme upravo zbog toga što je ona najsvestranije odgovorila na to osnovno pitanje filozofije. Reći da je čovek biće prakse, da je njegov odnos prema stvarnosti jedan praktični odnos istovremeno naturalizacija čoveka i humanizacija prirode, to je osnovni gnoseološki stav marksizma i Marksov odgovor na ta pitanja u filozofiji bez koga se ne može filozofirati.«⁶

Bilo bi sada naivno misliti da će marksizam sam po sebi najuspešnije rešavati savremene probleme čoveka i čovečanstva. U njemu samo postoji *mogućnost* za takvu vrstu ljudske prakse ali od čoveka koji interpretira, stvara i živi u stvarnosti, zavisi hoće li ili neće tu potencijalnu mogućnost marksizma iskoristiti. Savremena marksistička filozofija sigurno ne može to biti samo na mehaničkom ili dogmatskom usvajanju stavova Marksa ili Engelsa, ali još manje to može biti potpunim odbacivanjem njihovih stavova. Marksizam Marksa, Engelsa, Lenjina ili bilo kog drugog marksiste može samo na određen način postati oslonca misaona tačka nastajanja našeg savremenog marksizma. Samo će time marksizam dokazivati svoju vitalnost i svoju superiornost nad drugim misaonim orijentacijama koje egzistiraju u modernom svetu.

Veoma ugledno slovenački filozof-marksista Boris Majer postavljaajući dva pitanja: »1) Zašto se Marks opredelio za materijalizam, zašto je usvojio materijalizam kao ontološku i saznavno-teoretsku osnovu novoga shvatanja filozofije kao teorije za revolucionarno menjanje sveta, i 2) Šta čini suštinu Marksovog i Engelsovog materijalizma koji opredeljuju atributi dijalektički i istorijski«, odgovara: »Marksov materijalizam nasuprot prirodnjačkom materijalizmu XVII i XVIII veka, *polazi od čoveka i istorije, od društvene, a ne od prirodne materije, od analize konkretnih društvenih odnosa, od čovekove društvene istorijske biti.*...«

Stoga se ne može prihvatiti teza koju je, kao što je poznato razvio Staljin, a prema kojoj je istorijski materijalizam proširenje stanovišta dijalektičkog materijalizma na oblast ljudske istorije. Marksov »novi« materijalizam je ustvari nova filozofska pozicija koja se bitno razlikuje od svakog idealizma i materijalizma po tome što je usmeren ka revolucionarnom razrešavanju društvenih protivurečnosti savremenog sveta i čoveka, ka stvarnom istorijskom razrešavanju »suprotnosti između čoveka i čoveka, čoveka i prirode, biti i egzistencije, slobode i nužnosti...«⁷

⁶ »Marksizam i stvarnost«, str. 82.

⁷ B. Majer: Marksistička filozofija, str. 129.

Skrećući nam pažnju na problem biti čoveka kao posebnog bića među drugim bićima, Marks izvodi teoriji o nužnosti revolucionarnog prevrata. Ako se, dakle, bit čoveka ne promisli, ne može se doseći ne samo bit marksizma već se ne može uopšte dokazati potreba za marksističkom filozofijom danas uopšte. Spoznajom njene polazne tačke mi zapravo dospevamo u vlastitu bit.

ПРОБЛЕМА ИСХОДНОЙ ТОЧКИ МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Резюме

Каждая герьезная концепция философии должна иметь свою исходную точку, свой исток. Она определяет горизонт данной философии. И, философия марксизма имеет свою исходную точку, отличающую ее от остальных философских систем и из которой выводит свой смысл и свою общественную активность. Поэтому является очень важным рассмотреть как эту проблему видят самые известные современные югославские философы-марксисты. Опираясь на исходную точку размышлений Маркса, марксисты как раз определяют по существенным, фундаментальным вопросам собственного философского положения. Их философствование таким образом становится формой их участия в современной общественной жизни.

TRIBUNA

TRIBINA

gani
bobi

PARALOGIZMI ISKRIVLJENOG DISKURSA O KOSOVU

Diskurs o Kosovu sve više karakterišu stereotipi i paralogizmi koji služe podizanju emocionalne tenzije i zamagljivanju razlike između stvarnih i izmišljenih problema sa kojima se ova sredina suočava. Zbog ishitrenih i komotnih uopštavanja koja se ne oslanjaju na činjenice već na neverifikovane pretpostavke, odnosno *pred-rasude*, bitno se sužava horizont racionalnog suđenja *o situaciji* na Kosovu. Kako se suprotstaviti tom »semantičkom rasulu« (Ponzio) diskursa o Kosovu sa svim njenim jednostranim generalizacijama, iskrivljavanjima činjenica, mistifikacijama problema? Pitanje je u prvom redu upućeno kosovskim intelektualcima.

Samim referiranjem pitanja poglavito kosovskim intelektualcima u izvesnom se smislu daje za pravo mišljenju da se ovi intelektualci nisu u dovoljnoj meri angažovali, ili čak da su prestali da budu intelektualci, zato što nisu ništa učinili da spreče iskrivljavanje diskursa o Kosovu. Međutim, ako se konstatacija da su kosovski intelektualci zakazali i prestali da budu intelektualci zbog toga što nisu do kraja promislili vlastito mišljenje, što nisu uspeali da postanu »svest i savest svog vremena«, što su se povukli u tihi rezignaciju itd., — doprinoseći time i sami neposredno ili posredno iskrivljavajućoj intencionalnosti diskursa o Kosovu — u izvesnom smislu još i može smatrati činjenički zasnovanom, ipak se ona ne može uzeti kao *sasvim* istinita. Naravno, ja uopšte nemam nameru da branim ili opravdam kosovskog intelektualca. Ono što želim da kažem, pre nego što se upustim u dalja razmatranja, jeste to da je diskurs o Kosovu formiran uglavnom na osnovu jedne monopolističke interpretacije u kojoj se, zloupotrebom revolucionarne esha-

tologije, uspela zamagliti granica između progresivnih i regresivnih tendencija. Pritom je ova intepretacija osiguravala i rezistentnost prema svim pokušajima razobličavanja njene lažnosti pošto je, svagda kad joj je to bilo potrebno, raspolagala slobodom da sve te pokušaje proglasi za kontrarevolucionarne. Ne jednom je kosovski intelektualac bez ustezanja proglašavan za nacionalistu i iridentistu, kada se radilo o Albancu, ili za oportunistu i karijeristu kada se radilo o Srbinu ili Crnogorcu, ako se usudio da se suprotstavi iskrivljenom diskursu o Kosovu. Nije samo bojazan zbog mogućeg etiketiranja, već i strah od konsekvencija koje one mogu da izazovu u jednoj veoma kompleksnoj i napetoj situaciji, »opravdanje« za nedovoljno angažovanje kosovskog intelektualca u borbi protiv paralogizama i predrasuda o njihovoj sredini i ljudima koji u njoj žive. A pošto je iskorenjavanje paralogizama i predrasuda neophodni preduslov svakog racionalnog suđenja, koje je jedino u stanju da dopre do suštine problema sa kojima se Kosovo danas suočava, i pošto je jedino na osnovama takvog racionalnog suđenja moguća *budućnost* — eliminacija slabosti i prevazilaženje situacije u kojoj se Kosovo inače nalazi, jaču se u ovom tekstu zadržati samo na nekim tendencijama u diskursu o kojem je ovde reč, koje možda nisu do kraja promišljene, a koje mogu imati veoma teške i nepredvidljive posledice.

Kao jedan od oblika psiho-socijalnog i političkog manipulisanja javlja se tendencija koja Kosovu, odnosno njegovoj autonomiji hoće da natovari svu krivicu za glavobolje i probleme koje Jugoslavija danas ima. Postojanje jedne ovakve tendencije najsigurniji je znak da u iskrivljenom diskursu o Kosovu uopšte nema spremnosti da se problemi rešavaju, već naprotiv da se oni mistifikuju. Ovakve tendencije ne bi trebale biti nepoznanica. I mada one mogu biti »efikasne« za postizavanje većeg stepena socijalne integracije na afektivno-iracionalnim osnovama, tako što se napadaju »najneprežaljeniji«, oni za koje se misli da su u društvenom pogledu »najslabiji« i »najpogodniji« za žrtve, u suštini su takve tendencije štetne i za one koji se njima služe, budući da u takvim tendencijama nema nikakve *budućnosti*, već samo *gorke prošlosti*.

U iskrivljenom diskursu o Kosovu prisutna je i predrasuda da su Albanci ti koji upropašćavaju Jugoslaviju. Doduše, ponekad se pravi razlika između *Albanaca* i *poštenih Albanaca*, prema kojoj su »Albanci« kontrarevolucionari, nacionalisti, iridentisti, separatisti, fašistoidni silovatelji itd., dok s druge strane »pošteni Albanci« (ne kaže se koliko ih je, ali se takvi najčešće nalaze samo među pastirima) nisu kao »Albanci«. Ne izostaju ni pokušaji da se »karakteristike« Albanaca kao mučitelja,

pljačkaša, ubica, siledija, kao onih koji asimiluju druge, koji otimaju posede, pale kuće i sela, izgone pripadnike drugih naroda sa njihove zemlje, i slično, vide kao *konstante*, i to, ništa manje nego »od kako su Turci porobili Srbiju«, jer je od tog vremena pa za sledećih pet vekova, kako kaže naučnik koji je »publikovao dvadeset tri obimna dela«, »srpski narod na Kosovu bio svakodnevno izložen mučenju, turčenju, poarnauđivanju, silovanju, ubijanju, plački, raseljavanju, paljevini domova i sela, otimanju kuća i stoke, progonstvu u Malu Aziju itd. Činili su sve to *Turci i Arnauti zajedno*, pošto su i jedni i drugi bili iste vere — muhamedanske«. Kurziv u citiranom odlomku pripada autoru koji ima 21.000 štampanih stranica nauke, koja sa koricama, kada se dela »naslože po vertikalni jedno na drugo«, prema njihovom autoru, daje »impozantan stub knjiga visine od jednog metra i 25 santimetara« (Dr Branko Peruničić, *Odgovor Škeljzenu Maličiju iz Prištine*, Književna reč br. 288, s. 4). Ovaj autor koji, da bi činjenički ilustrovao svoj naučni opus od jednog metra i 25 santimetra, čitaocima daje na uvid fotografiju impozantnog vertikalnog stuba njegove nauke, koristi priliku da još jednom objavi statističke podatke iz »nepoznatih, ali veoma važnih istorijskih dokumenata« o stanovništvu Kosova iz 1905. godine. Prema ovim podacima proizilazi da su Srbi te godine činili 96% stanovništva Kosova, dok su Albanci, i to uglavnom »došljaci iz Malesije«, činili tek nešto malo više od 4% stanovništva. Zapravo, ukupni broj Srba na Kosovu 1905. godine, prema istraživanjima dr Branka Peruničića, činili su »poarnauđeni Srbi — muhamedanci« (390.010), pravoslavni Srbi (248.300), »pokatoličeni Srbi« (1.750) »Srbi muhamedanci doseljeni iz Bosne« (1.200) i »protestanti Srbi« (1). Kao što se iz priloženog da videti, najveći broj kosovskih Srba 1905. godine sačinjavali su »poarnauđeni Srbi — muhamedanci«, i ovaj broj, kaže dr. Peruničić, »apsolutno je tačan«. Za njega je »apsolutno tačan« i van svake sumnje i podatak da su *Albanci skupa sa Turcima* pet vekova za redom ubijali, silovali, pljačkali i proganjali kosovske Srbe sa njihove zemlje. Zaista je teško razuveriti autora »dvadeset i tri obimna naučna dela« (poneka od kojih sadrže i po *dve hiljade* stranica!), međutim, neka se pitanja tu nameću sama po sebi, i ako ih već sebi nije postavljao naučnik o kome je reč, zasigurno će ih postaviti obični čitalac: kako je uopšte bilo moguće da jedna takva izrazita manjina Albanaca (3%!) »doseljenika iz Malesije«, *poarnaudi* narod koji je činio ogromnu većinu stanovništva (oko 96%!!!)?; zašto su *Albanci skupa sa Turcima* imali potrebe da katoliciziraju deo srpskog stanovništva?; zar Albanci nisu kao i Srbi bili porobljeni od Turaka?; i, najzda, zar su svi Albanci bili pripadnici jedne religije — one muhamedanske, kao i

Turci? Mogli bismo u nedogled postavljati pitanja slična ovim, a koja (uzimam solobodu da verujem u to) dr Peruničić sebi uopšte nije postavio. Njemu uopšte nije ni moglo pasti na pamet da se pita o činjenicama koje dovode u pitanje njegove *pred-rasude*.

Nije to jedini primer a ni najadekvatniji za »preteranu kategorizaciju« (Alport) u diskursu o Kosovu. Svakodnevno smo izloženi jednoj širokoj i neobuhvatnoj literaturi, te »živoj« reči i govorima, u kojima se mistifikuje današnjica tako što se ona svodi na gorku prošlost, u kojima se predimenziraju slučajevi i konfliktuoza iskustva, i koja, na kraju, na ovaj ili onaj način, žele da dovedu u pitanje mogućnost zajedničkog življenja naroda iz ove sredine. I sve je ovo u službi produbljivanja predrasuda i preduzimanja akcija pod njihovom presijom. Drugim rečima, predrasude ne odlikuju više samo one beznačajne tipove koji se osećaju značajnim kada im se omogućava da okrivljuju i vređaju druge, već one sada teže da postanu osnovni pokretači društvenih akcija.

Kada se na osnovi izolovanih slučajeva, ili na osnovu potpuno neverifikovanih činjenica izvode uopšteni zaključci o Albancima sa Kosova, i kada poznati intelektualci sve njih skupa svode »ispod civilizacijskog nivoa«, tada takvi sudovi nemaju samo saznanje motive, nego i neke druge, »dublje« motive — oni su dubinski kontrolisani od afektivno-iracionalnih podstrekača. Kada se *albanski tribalizam* sa Kosova na ritualan način ističe kao *kse-nofobni i agresivni tribalizam* (samo što se ne kaže *ljudoždjerski!*), to se ne može shvatiti drugačije do li kao apel za preduzimanje širokog spektra mera koje će voditi ka *civilizovanju* Albanaca i njihovom spašavanju od *divljaštva* i *varvarizma*. Unutar takvog shvatanja uzalud se zatim traga za nedoslednostima, jer ako sam ja poznat kao odlučni borac za demokratiju i suverenost, to ne podrazumeva i moje angažovanje da se ova načela i kategorije za koje se zalažem primene i na takve stvorove koja njih ne poznaju i ne zaslužuju ih. Naprotiv, demokratija i suverenost takvih stvorova predstavlja permanentnu opasnost za demokratiju i suverenost civilizovanih naroda. Samo je u okviru ovakvog rezonovanje shvatljivo zašto se apel za *razumevanje, demokratiju* i *humanizam*, koji na poslednjim Oktobarskim susretima pisaca u Beogradu izrekao delegat Društva književnika Kosova, od nekolicine pisaca okvalifikovanih kao *zloupotreba* zato što, kako je rekao jedan od njih, *Albanci i ne zaslužuju demokratiju* (Fjala, br. 21—22/1986, s. 15).

Valja priznati da je poslednji primer samo krajnja posledica rezoniranja o *kosovskom tribalizmu*. Ali, nisu za ignorisanje ni pokušaji preduzimanja konkretnih akcija u pravcu »defeudalizacije regionalsocijalizma« na Kosovu, sa primedbom da te akcije »ne bi valjalo da budu

ni prejake, ni kampanjske, ni uskopolitičke» (NIN br. 1875, 7. 12. 1986, s. 29). Akcija »u oblasti saradnje kulture Beograda i SAP Kosova« (navodnici prema autoru članka »Bolje manje, ali više«, a nadnaslovom »Beograd — Kosovo u Beogradu«), kako ističe NIN, može da bude valjana »samo ako postane i ostane trajna i visokokvalitetna, sve dok saradnja Beograda i SAP Kosova ne bude fizički (protok dobara i ljudi), kulturno i idejno normalna«. Ovde je reč o poznatoj akciji kulturne saradnje koji je pre nekih pet meseci inicirao Gradski komitet SK Beograda. Ovih dana u toj su akciji razgovarali kulturni poslanici Beograda na sastanku na kojem nije bio prisutan nijedan predstavnik sa Kosova. Prema NIN-u u konceptu ove akcije »ne postoji zamisao reciprociteta u onom poznatom mehaničkom srazmeru često pogubnom za vrhunsku kulturu«. NIN takođe ističe kako su »nekoliko učesnika u razgovoru posebno insistirali na relaciji. . . 'opstati-ostati'« zato što »ni u kulturi defeudalizacija regional-socijalizma ne može početi ako se 'mešaju' samo dobra a ne i ljudi«. Ne radi se ovde ni o kakvom »elitizmu« a ni o »kolonijalizmu«, stavlja nam do znanja NIN, jer »beogradska akcija o saradnji sa Kosovom nije 'apel' ni Kosovu ni Beogradu ni Jugoslaviji: to je akcija sa punom svešću da nema opstanka bez ostanka«.

Bilo bi, naravno, sasvim nekorektno ako bih akciju Beograda za saradnju sa Kosovom komentarisao samo na osnovu pisanja NIN-a, tim pre što sam svestan da kultura kao permanentni proces samoosvešćivanja čoveka o sebi samom i o svetu u kojem živi i nije moguća bez slobodne i stalne komunikacije, bez nenametnute razmene kulturnih vrednosti između naroda i ljudi. Stoga je i recipročna kulturna saradnja Kosova sa Beogradom i drugim krajevima Jugoslavije više nego neophodna, i to ne u smislu fuzionisanja kulturnog poliformizma naše zemlje u nekakvu monocentričku kulturu, već u smislu obogaćivanja tog poliformizma. Kulturna saradnja u kojoj postoji predubeđenje da su vrednosti jedne kulture »superiornije« od vrednosti druge kulture ne može biti plodotvorna; naročito ako se u saradnju ulazi sa misijom »defeudalizacije« jedne sredine. Rekao sam već da o akciji Beograda za kulturnu saradnju sa Kosovom nema smisla suditi polazeći od pisanja NIN-a, ali moram ipak da primetim kako neke formulacije iz NIN-ovog članka ne mogu uopšte poslužiti za afirmaciju ove akcije. Nije samo sintagma *regionalsocijalizam* (koji se odnosi na Kosovo a asocira na zloglasni *nacionalsocijalizam*) uvredljiva za ljude iz ove sredine, nego ima i drugih stavova koji, tobož u ime spašavanja »vrhunske kulture«, govore o njenoj ideologizaciji (ovde bih rado upotrebio jedan Sartrov pojam: *militarizacija kulture*).

Rekao bih reč-dve i o velikom problemu iseljavanja Srba i Crnogoraca, ne želeći da pritom uđem u nekakvo rangiranje problema koji situaciju na Kosovu čine teškom. Kada kažem da je problem iseljavanja velik, to nije nikakva fraza. Međutim, duboko ubeđen da problemi Kosova ne mogu biti rešeni palijativno i *bez prisustva onog budućeg*, osećam potrebu da ukažem na neke nedoslednosti u akciji sprečavanja iseljavanja Srba i Crnogoraca sa Kosova, a sve u nameri da idejne smernice ove akcije mogu postati istinska moralna i intelektualna obaveza svakog pojedinca u društvu. Najilustrativniji primer za demonstraciju sužavanja horizonta racionalnog suđenja i za ukazivanje na razmere prisustva emocionalnih opterećenja i predrasuda u diskursu o Kosovu, predstavlja skorošnje otvaranje pogona »Radiotona« iz Beograda u kosovskom selu Batuse. Otvaranje ove fabrike koja zapošljava *samo ne* — *Albance*, ocenjeno je kao »konkretna pobjeda nad albanskim separatističkim nacionalizmom« (NIN br. 1875, s. 13). Bez uvijanja i odmah mogu da kažem da uopšte nisam siguran u održivost ove konstatacije NIN-a. Štaviše, mislim da ovakvu konstataciju treba dovesti u pitanje zbog mnogih razloga. Ne može biti nikakve »pobjede nad albanskim separatističkim nacionalizmom« ni u jednom poduhvatu u kojem su Albanci ignorisani i gde im se stavlja do znanja da oni imaju inferioran društveni položaj. Naprotiv, duboko sam ubeđen da takvi poduhvati služe albanskom i drugim nacionalizmima. Međutim, NIN-ova konstatacija implicira i jedan drugi »zaključak«, koji je često prisutan u diskursu o Kosovu: kada se kaže da fabrika koja ne zapošljava Albance predstavlja »pobedu nad albanskim separatističkim nacionalizmom«, tada se veoma lako može doći do zaključka da su svi Albanci nacionalisti i separatisti!

NIN ipak ostavlja mogućnost da vreme »presudi« »da li smo u pravu kada tvrdimo da su fabrike poput ove, svakako samo u ovom trenutku delikatnih političkih okolnosti, bedem protiv iseljavanja iz Pokrajine, pa tako i kontrarevolucije albanskih šovinista«. A NIN ostavlja vremenu da presudi o ovome zato što »posmatrano, u današnjem svetu, sa nekih širih prostranstva etnički čista fabrika, naprsto, vređa ljudski razum«. Međutim, za političke okolnosti na Kosovu »ona predstavlja jedino moguće rešenje«, zato što, prema NIN-u, »u drugim delovima Jugoslavije, hvala bogu, nema kontrarevolucije, silovanja, sramnog gaženja osnovnih ljudskih prava, paljevina, tuča«. Stoga NIN zaključuje: »Kosovska svakodnevnica zahteva primenu nekih mera koje je ljudski rod, oslobođen šovinističkih opterećenja, davno ostavio za sobom«.

Jasno se može videti da ovakve konstatacije ne zahtevaju nikakvu verifikaciju. One su impulsivne, samovoljne, neposredne, ne prave nikakvu razliku između pojedinač-

nih i opštih slučajeva, odlikuju se crno-belim skematizmom i nisu u stanju da vide nedoslednosti i kontradikcije koje svakom normalnom čoveku budu oči. Uzalud bismo, recimo, postavili pitanje o tome kako je moguće da se u ime produbljivanja zajedništva, kao i u ime poštovanja elementarnih ljudskih prava, ovde afirmišu postupci koji stvaraju socijalnu distancu, i koji žele da spreče fizičke i duhovne kontakte, te zajednički rad i život sa pripadnicima određenog naroda? Takođe bismo uzalud pitali kako se na Kosovu »kao jedino moguće rešenje« vidi ono koje u današnjem svetu »naprosto vređa ljudski razum«? Ili, recimo, zašto političke okolnosti na Kosovu zahtevaju primenu onih mera »koje je ljudski rod, oslobođen od šovinističkih opterećenja, davno ostavio za sobom«? Rekoh da je postavljanje ovakvih pitanje uzaludno, jer za sva ova pitanja postoji spreman odgovor: zato što na Kosovu ima silovanja, ima gaženja elementarnih ljudskih prava, ima tuča, i drugo.

Radi se dakle o jednoj logici koja stimuliše ishitreno suđenje, koje je skematično i jednostrano, podstiče primenu stereotipa u razmišljanju i racionalizuje predrasude, nastoji da blokira racionalni način razmišljanja kako bi ljude mobilizovao za nesvesna i iracionalna ponašanja — emocionalne akcije. Stvara se jedno ideološko alarmiranje: na Kosovu i samo na Kosovu ima ubistava, silovanja, pljačkanja društvene i privatne imovine, havarija, gaženja osnovnih ljudskih prava. . . Tamo se ništa ne preduzima što bi doprinelo popravljaju stanja. Nealbanci su svakodnevno izloženi teškim tragedijama. Jugoslaviju svakim danom sve više izdaju Albanci. Njihove perfidne mahinacije sistematski podrivaju njene temelje. I tako dalje, i tako redom. Gubi se smisao za realnost. Zamagljuju se, kako smo rekli na početku, razlika između stvarnih i izmišljenih problema: ne pravi se više nikakva razlika između zahteva za zapošljavanjem, i zahteva da tamo gde ja radim ne radi i pripadnik drugog naroda; ne razlikuju se više ni zahtevi za rešavanjem egzistencijalnih problema, od zahteva da mi se s očiju skloni sused, sa čitavim pokušajem, zato što je druge nacionalnosti. Sve ovo ide u pravcu stvaranja opšte društvene nesigurnosti i suprotnih upućivanja da je krivac za takvo stanje autonomija Kosova i Albanci koji na Kosovu čine većinu stanovništva te njihov »nacionalsocijalizam«. Ovaj iskrivljeni diskurs o Kosovu otežava ionako složeno stanje u ovoj sredini. To više nije nikakva politička fraza.*

* Ovaj je tekst bio uvršten za objavljivanje u časopisu »Fjala« za decembar 1986. g., ali je njegovo objavljivanje onemogućeno u poslednji čas.

KATALOGU I »THEMĚS«

KATALOG »THEME«

K. Marks F. Engels

»IDEOLOGJIA GJERMANE«

»Rilindja« — Prishtinë
1986

»Ideologjia gjermane«, e shkruar në vitin 1846, është vepra e dytë e përbashkët e Karl Marksit dhe Fridrih Engelsit, veprë kjo që njëherësh paraqet edhe vazhdimin e veprës së tyre të parë të përbashkët »Familja e shenjtë«, (1845) që ishte një veprë satirike kundër idealizmit gjerman të asaj kohe dhe përfaqësuesve të saj më eminentë.

Me »Familjen e shenjtë«, e cila ishte një kritikë radikale drejtuar hegelianëve të rinj, Marksi dhe Engelsi menduan t'u jepnin fund polemikave të tyre me »ideologët gjermanë. Ata panë rrezikun sidomos nga ndikimi i veprës së Maks Shtirnerit »Unikut dhe pronës së tij«. Këtë ndikim kjo veprë e bënte te inteligjencia e re radikale, ndikim ky që ia mbyllte asaj rrugën revolucionare për t'iu bashkangjitur luftës së klasës punëtore. Marksi dhe Engelsi e ndërprejnë punën e tyre (Marksi rreth veprës së tij »Rreth kritikës së ekonomisë po-

litike«, dhe Engelsi rreth »Historisë së shoqërisë angleze«), sepse qerimi i hesapeve njëherë e përgjithmonë me »ideologët gjermanë për ta ishte çështje prioritare.

Për rëndësinë e shkrimeve polemike kundër ideologëve gjermanë dhe socialistëve të vërtetë na dëshmon edhe letra e Karl Marksit të cilën ai ia dërgoi Leskes, me të cilin ishte marrë vesh për botimin e veprës së tij sistematike »Rreth kritikës së ekonomisë politike«. Në të, midis tjerash, shkruante: »Për shkak të botimit për të cilin qeshë marrë vesh me kapitalistët gjermanë, e pata lënë punën për »Ekonominë politike«. Puna është se mua më dukej shumë më e rëndësishme që para shtjellimit pozitiv të objektit të botoja një shkrim polemik kundër filozofisë gjermane dhe kundër socializmit gjerman, që kishte lindur gjatë kësaj kohe. Kjo është e domosdoshme për ta përgatitur publikun që ta kup-

tojë pikëpamjen time në fushën e ekonomisë politike, e cila i kundërvihet drejtpërsëdrejti shkencës gjermane, që ka ekzistuar deri sot. Madje, kjo është ajo vepër polemike për të cilën ju kam shkruar në një nga letrat e mia dhe e cila duhet të jetë mbarruar para se të botohet »Ekonomia politike«.¹

Mirëpo, këto shkrime polemike, për shkak të kritikës së ashpër dhe karakterit revolucionar të tyre, nuk e gjetën dot botuesin, e nga ana tjetër Marks i humbi edhe botuesin për »Ekonominë politike«, sepse nuk arriti në kohë t'i kryente obligimet ndaj tij. Mirëpo, përkundër kësaj, Marks dhe Engelsi siç theksojnë edhe ata vetë, ia kishin arritur qëllimit të tyre — ta sqaronin vetveten.

Vepër — »Ideologjia gjermane« njëherësh na tregon për nivelin e formimit filozofik dhe politik të Marksit dhe të Engelsit, sepse ajo paraqet interpretimin e tyre materialist dhe dialektik të njeriut, të historisë dhe të shoqërisë. Parimet e materializmit dialektik të paraqitura në »Familjen e shenjtë« këtu thellohen edhe më tepër.

Këtë vepër e karakterizon fryma humaniste dhe kritika radikale e çdogjëje ekzistuese dhe të treguarit e mënyrës sesi duhet të arrihet deri tek e

vërteta mbi realitetin që ndodhej në një gjendje të mjerueshme, e vërtetë kjo që do të duhej të ishte kusht për veprim praktik kundër kësaj gjendjeje.

Marks dhe Engelsi njëherësh i kritikojnë të gjitha format e idealizmit dhe të materializmit të deriatëhershëm: konstruksionet spekulative të Hegelit, njeriun abstrakt të Foerbahut, egoizmin radikal të Shtirnerit, idealizmin subjektiv të Bauerit, »Socializmin e vërtetë« me përfaqësuesit e tij dhe në këtë mënyrë kritika e tyre nuk ndalet vetëm në kritikën e ideologjisë gjermane, por përfshin edhe tërë ideologjinë në përgjithësi. Si hegelianët e vjetër, ashtu edhe ata të rinjtë, detyrën e tyre të shenjtë e shohin në kritikën e çdogjëje, kritike kjo e zhveshur nga çdo veprimtari praktike që qëndron »nga ajo anë e realitetit«.

Të gjithë filozofët gjermanë, prej Shtrausit e deri te Shtirneri, tërësinë e vetëdijes shoqërore e shndërojnë në vetëdije religjioze, e njeriun në përgjithësi e shpallin si njeri fetar. Ndaj, këta filozofë në kritikën e tyre ndaj religjionit e shohin shërimin e të gjitha të keqijave njerëzore. Sa lart e çojnë zërin këta ideologë kur kërkojnë të bëjnë ndryshimin e vetëdijes,

¹ K. Marks — F. Engels, »Letra mbi Kapitalin«, »8. Nëntori« — Tiranë, 1978, fq. 8—9.

kërkesë kjo që s'do të thotë tjetër veçse një interpretim tjetër i realitetit. Marksi dhe Engelsi, duke u ngritur kundër kërkesave të tyre të gabuara, tregojnë faktin se ndryshimi i realitetit nuk mund të bëhet në sferën e vetëdijes, të teorisë ose të shpirtit, nëse ky ndryshim nuk bëhet njëherë në sferën e prodhimit material dhe në sferën e praktikës shoqërore.

»Ideologjia gjermane« përbëhet prej dy pjesëve: Pjesa e parë paraqet kritikën e »ideologjisë gjermane« me përfaqësuesit e saj: Foerbahun, Bauerin dhe Shtirnerin, e pjesa e dytë, paraqet kritikën e »socializmit gjerman« në personin e profetëve të ndryshëm të tij.

Pjesa më e rëndësishme e kësaj vepre, pa dyshim, është pjesa kush-tuar Ludvig Foerbahut dhe maternalizmit kontemplativ të tij. Kjo pjesë e shkruar nga Marksi përmban parimet materialiste-dialektike të vetë Marksit, të cilat tashmë ishin prefeksionuar këtu.

Duke kritikuar materializmin kontemplativ të Foerbahut, e njëherësh edhe të gjitha format e materializmit të deriatë-hershëm, Marksi i paraqiti parimet e materializmit të ri dialektik, pikënisja e të cilit do të jetë një shoqëri tjetër më hu-

mane dhe njerëzore. »Pikënisja e materializmit të vjetër është shoqëria qytetare, pikënisja e materializmit të ri është shoqëria njerëzore, ose njerëzimi i shoqërizuar«.²

Në pjesën »Koncili i Lajpcigut«, Engelsi me plot ironi e sarkazëm ua jep Bruno Bauerit dhe Maks Shtirnerit epitetin e »të shenjtërve« duke i pagëzuar si »Brunoja i shenjtë« dhe »Maksi i shenjtë«, sepse pikëpamjet e tyre filozofike nuk kanë të bëjnë me realen dhe me atë që është tokësore, por mendimet e tyre qëndrojnë »përtej realitetit«, sepse krijojnë iluzionin se fryma apo vetëdija është ajo kryesorja, e jo njeriu konkret real si bartës i vetëdijes si subjekt i vërtetë i historisë. Sipas Bauerit, historinë e deritashme e ka bërë vetëm kritika dhe kritikët gjatë gjithë ekzistencës së saj. Besimi i tij ka qenë i patundur në atë se vetëdija e ndryshuar dhe interpretimi i ri i raporteve ekzistuese mund ta ndryshojnë realitetin. Si fitore më të madhe ai e konsideron fitoren e vetëdijes mbi substancën.

Kritika e Marksit dhe e Engelsit vijnë e bëhen më të ashpra kur ato ballafaqohen me »Unikun dhe pronën e tij«, të Maks Shtirnerit. Edhe për

² »Teza e dhjetë mbi Foerbahun« — K. Marks, F. Engels, »Nemačka ideologija«, Beograd, 1974, fq. 7.

Shtirnerin, sikurse për Bauerin, forcat shtytëse të historisë janë idetë spekulative dhe parafytyrimet abstrakte. Qëllimi i njeriut të Shtirneri nuk është shkatërrimi i realitetit, por vetëm çlirimi i unit nga ky realitet, ngritja e tij mbi këtë realitet. »Uniku dhe prona e tij« është manifestim i egoizmit absolut, afirmimi filozofik i unit si vetëdije, ekzistimi dhe vetëdija mbi ekzistimin e të cilit janë identike. Filozofia Shtirneriane e vetëvetëdijes kërkon ngritjen ideore mbi realitetin, ngritje kjo që njëherësh paraqet pafuqinë e njeriut ndaj vetë botës. Rrezikun nga filozofia e Shtirnerit Marksisi dhe Engelsi e shihnin në atë se kjo mënjante alternativën kapitalizëm ose socializëm.

Në pjesën e dytë të kësaj vepre »Kritika e socializmit të vërtetë në personin e profetëve të ndryshëm të tij«, Marksisi dhe Engelsi kritikën e tyre e zgjerojnë deri te »socialistët e vërtetë«, misioni i të cilëve qëndron në thurjen e lavdisë së shкенсës gjermane dhe në nxjerrjen në dritë të së vërtetës së komunizmit dhe të socializmit të vërtetë absolut.

»Socializmi i vërtetë« është doktrinë dhe ide e socializmit pa revolucion dhe pa luftë klasore në përgjithësi, për të cilin mjafton të bazohemi në devizat morale të cilat do t'iu drejtohen të gjitha

klasave shoqërore pa kurrfarë dallimi.

Socializmi i vërtetë i mbron interesat e mikroborgjezisë, sepse i drejtohej »vetëdijes« që mbretëronte në Gjermani. Çka paraqet në të vërtetë ky socializëm i vërtetë për Marksini dhe Engelsin, na tregon ky fragment i shkëputur nga »Ideologjia gjermane«.

»Ky përkthim i ideve franceze në gjuhën e ideologëve gjermanë, lidhje e fabrikuar arbitrarisht ndërmjet komunizmit dhe ideologjisë gjermane — ja nga se formohet i ashtuquajturi »socializëm i vërtetë«.

Gjermanët në politikë e mendojnë atë që bëjnë popujt e tjerë, prandaj revolucioni gjerman mund të realizohej vetëm si teori gjermane e revolucionit francez. Gjermanët krenohen me këtë revolucion, revolucion ky i cili bëhet në »mendjen e kulluar teorike«, pa pasur kurrfarë lidhjeje me realitetin e mjerueshëm gjerman: »Këta socialistë« ose »socialistë të vërtetë«, siç e quajnë ata veten — shohin në letërsinë e huaj komuniste jo shprehjen dhe produktin e një lëvizjeje reale të caktuar, por disa vepra thjeshtë teorike — të cilat krejt njësoj sikundër e parafytyrojnë shfaqjen e sistemeve filozofike gjermane — kanë lindur nga »mendimi i kulluar«. Ata nuk e vrasin mendjen në bazë të këtyre veprave e-

dhe kur dalin në predikimin e sistemeve, janë nevoja praktike, tërësi e kushteve të jetës së një klase të caktuar në vende të caktuara. Ata e pranojnë verbërisht iluzionin e disave nga këto përfaqësues letrar të partisë së gjëja te ata bëhet fjalë për rendin »më të arsyeshëm shoqëror«, e jo për nevojat e një klase të caktuar dhe të një epoqe të caktuar».³

Marks i dhe Engelsi jo vetëm se kritikuan me të drejtë këta ideologë gjermanë, por njëherësh, sidomos në pjesën e parë kushtuar Foerbachut, bënë interpretimin e tyre materialist, dialektik të njeriut, të historisë dhe të shoqërisë dhe shpjeguan kushtëzimin material të vetëdijes njerëzore. Pikërisht për rëndësinë e këtyre pikëpamjeve materialiste dialektike do të bëjmë fjalë në vazhdim.

Në shpjegimin dialektik të shoqërisë dhe të historisë Marks i dhe Engelsi nisen nga vetë njeriu, nga njeriu konkret real, sepse për ta çdo trajtim serioz shkencor i historisë duhet të fillojë me çështjen e individit. Studimi mbi njeriun duhet të fillojë me njeriun konkret real, ashtu siç e gjejmë atë, e jo me idetë e veta që i ka ai mbi vetveten dhe mbi botën, me

ndihmën e të cilave tenton ta shpjegojë vetveten. Studimi i njeriut kërkon edhe studimin e »botës njerëzore«, pra të shoqërisë në të cilën ai jeton dhe vepron, sepse nuk ka njeri pa shoqëri, sikurse s'ka as shoqëri pa njeriun.

Humanizmi dhe karakteri radikal i materializmit të Marksit dhe të Engelsit vërehet në faktin se të jesh radikal do të thotë të depërtosh deri te rrënja, e rrënja e njeriut është vetë njeriu, domethënë: të arrish deri te vetë natyra dhe qenia njerëzore; e të jesh humanist do të thotë ta konsiderosh njeriun si masë të çdogjëje, sepse zhvillimi i tërësishëm i njeriut duhet të jetë qëllimi dhe kriteri i përpjekjeve shoqërore.

»Në kundërshtim të plotë me filozofinë gjermane që zbret nga qielli në tokë, ne ngjitemi këtu nga toka në qiell, d.m.th. ne nuk nisemi nga ajo që njerëzit tanë imagjinojnë dhe përfytyrojnë — ne gjithashtu nuk nisemi nga njerëzit që ekzistojnë vetëm në fjalë, që mund të merren me mend, të paraftuohen, nga njerëzit imagjinarë për të arritur prej tyre te njerëzit e vërtetë, ne nisemi nga njerëzit me të vërtetë veprues, dhe zhvillimin e refleksive e të jehonave ideologji-

³ K. Marks — F. Engels, Ideologjia gjermane — »Rilindja« — Prishtinë 1986, f. 483.

ke të këtij procesi jetësor».⁴

Marks, njëherësh kritikon edhe idealizmin e Hegelit, sepse sipas sistemit të tij del se idetë, mendimet e kanë prodhuar jetën e vërtetë njerëzore dhe botën e tyre materiale, raportet e tyre reale i përcaktojnë dhe zotërojnë mbi to. Këtë mësim të Hegelit, mbisundimin e ideve në botën reale e marrin edhe nxënësit e tij »kryengritës«. Për »ideologët gjermanë«, mjafton lufta jonë kundër iluzioneve të vetëdijes, sepse këto janë pranga të vërteta për njeriun që e pengojnë atë të arrijë deri tek e vërteta mbi vetveten dhe mbi realitetin ekzistues. Mirëpo, thotë Marks: »asnjerit prej këtyre filozofëve nuk i ka shkuar ndër mend të pyesin veten se cila ishte lidhja midis filozofisë gjermane dhe realiteti gjerman, se cila është lidhja midis kritikës së tyre dhe mjedisit të tyre material«.⁵

Përkundër botëkuptimit të shtrëmbëruar të historisë, Marks shpjegimin e vet mbi historinë e fillon me shpjegimin e njeriut si krijues të saj. Për ta krijuar njeriu historinë, ai duhet të jetë i aftë për jetë. Akti i parë historik i tij është akti i krijimit të mjeteve që do t'i plotësojnë nevojat e tij fiziologjike, pra prodhimi i jetës materiale.

Merita e Marksit dhe e Engelsit qëndron aty se përkundër Foerbahut, i cili vuri një kufi të prerë midis materializmit dhe historisë, gjë që e pengoi atë të kalonte nga kuptimi materialist i natyrës në kuptimin materialist të historisë (se siç thotë Marks: atje ku Foerbachu është materialist, nuk është historian dhe atje ku është historian, nuk është materialist), ata bënë bashkimin e materializmit dhe të historisë, bashkim ky që mund të realizohet vetëm me anë të praktikës shoqërore, si bazë e vlerësimit të mendimeve reale të njeriut, të synimeve dhe të përcaktimeve të tij.

Teorinë shoqërore të Marksit na e paraqet më së miri fragmenti nga Parathënia e veprës së tij »Rreth kritikës së ekonomisë politike«, ku Marks thotë se mënyra e prodhimit të mjeteve materiale i përcakton marrëdhëniet shoqërore dhe format e veprimtarisë shpirtërore të njeriut. Njerëzit konkretë, që merren me veprimtari konkrete, hyjnë në raporte të caktuara shoqërore dhe politike. Struktura shoqërore dhe shteti lindin nga procesi jetësor i individëve të caktuar, jo i individëve të tillë, siç mund të paraqiten në parafytyrimet e tyre personale, por individët ashtu siç janë në realitet, siç veprojnë dhe

⁴ Po aty, fq. 25—26.

⁵ Po aty, fq. 19.

prodhojnë të pavarur nga kufijtë e parafytyrimeve të tyre. Pra morali, ideologjia dhe format e tjera të vetëdijes nuk e kanë jetën e tyre individuale të ndarë nga njeriu, por janë vetëdije e njeriut që buron dhe krijohet nga qenia e tij.

Teorinë shoqërore, si kritikë radikale e shoqërisë, Marksi na e paraqiti qysh në »Kritikën e filozofisë Hegeliane të së drejtës«, »Manuskriptet ekonomike-filozofike«, e deri te »Kapitali«. Teoria shoqërore e Marksit del nga baza e saj filozofike dhe humanistike, ndaj kjo teori duhet të kuptohet në esencën e saj, e jo vetëm nga forma, siç bëjnë shumë mendimtarë apologetë, të cilët kanë vullgëruar dhe dogmatizuar teorinë shoqërore të Marksit, duke mos e parë në esencë edhe kompleksin e saj.

Marksi në mënyrë të drejtë e shpjegoi kushtëzimin material të vetëdijes njerëzore, pra, e zgjidhi raportin midis vetëdijes dhe qenies, ose jetës së njeriut, i cili raport duhet të shikonte në tërë kompleksin e tij. »Vetëdija asnjëherë nuk mund të jetë gjë tjetër veçse qenie e vetëdijshme, e qenjesimi i njerëzve është proces real i tyre... nuk e përcakton vetëdija jetën, por anasjelltas, jeta e përcakton vetëdijen«.⁶

Këtë vetëdije Marksi nuk e kupton si kopje të thjeshtë të realitetit ekzistues, sepse thekson rolin e praktikës në ndryshimin e realitetit dhe të kushteve të cilat njeriu i gjen. Vetëdija e njeriut është produkt shoqëror, fenomen që krijohet vetëm në shoqëri dhe vetëm në shoqëri mund të ekzistojë dhe të zhvillohet. »Pra vetëdija qysh në fillim është një produkt shoqëror dhe mbetet e tillë derisa të ekzistojnë njerëzit. Natyrisht, vetëdija është para së gjithash njohje e mjedisit më të afërt të perceptuar me anë të shqisave dhe njohje e lidhjes së kufizuar me persona dhe me sende të tjera që ndodhen jashtë individit, që fillon ta njohë vetveten. Në të njëjtën kohë ajo është njohje e natyrës, e cila në fillim qëndron përballë njerëzve, si një forcë krejt e huaj, e gjithfuqishme dhe e pacënueshme, faqe e së cilës njerëzit veprojnë krejt si kafshë dhe pushtetit të së cilës ata i nënshtrohen si bagëti; pra kjo është një njohje thjesht shtazore e natyrës (hyjnim i natyrës).⁷

Vetëdija krijohet në sajë të veprimit të njeriut mbi natyrën dhe ajo nuk është kurrëgjë tjetër veçse qenie e vetëdijshme për vetveten. Kështu nga karakteri shoqëror i vetëdi-

⁶ Po aty, fq. 26.

⁷ Po aty, fq. 30.

jes na del edhe lidhja e saj me gjuhën. »Gjuha është po aq e vjetër, sa edhe vetëdija; gjuha është vetëdije reale, praktike që ekziston edhe për njerëz të tjerë dhe që vetëm kë-shtu ekziston edhe për mua vet, dhe ashtu si vetëdija, gjuha lind vetëm nga nevoja, nga nevoja e domosdoshme e relacioneve me njerëz të tjerë«.⁸

Marks i në mënyrë historike dhe dialektike e shpjegoi edhe procesin e ndarjes së punës në të cilën e zbuloi bazën ligjore e të strukturave dhe të raporteve shoqërore.

Ndarjen e punës ai e shikoi në mënyrë historike dhe në lidhje esenciale me pronën private. Me ndarjen e punës në atë fizike dhe shpirtërore, krijohet edhe shpërndarja e pabarabartë e produkteve. Ndarja e punës dhe prona private kushtëzuan paraqitjen e formave të ndryshme të eksploatimit dhe të tjetërsimit. Kjo mundësoi edhe pavarësinë e vetëdijes që ajo të mendojë se është diçka tjetër, e jo njohje e praktikës ekzistuese.

Sa i përket fenomenit të tjetërsimit, tjetërsimi për Marks in paraqet anën negative të praktikës. Marks i përkundër Hegelit, i cili tjetërsimin e shihte si tjetërsim të frymës absolute dhe Foerbahut, që atë e shihte vetëm në sferën e vetëdijes religjioze,

tjetërsimin e shpjegoi në mënyrë të re, sepse tek ai ideja e tjetërsimit fiton kuptim të ri në sferën e jetës shoqërore. Duke e kuptuar njeriun si qenie vetëprodhuese, kurse punën si praktikë prodhuese njerëzore, ai edhe tjetërsimin e shpjegoi si fenomen i cili lajmërohet në procesin e vetë prodhimit, të vetëkrijimit të njeriut, si humbje e forcave të tij gjenerike.

Sipas Marksit edhe vetë historia është histori e tjetërsuar, sepse njeriu nuk e qeveris zhvillimin e tij, e as rezultatet e veprimit të tij, rezultate të cilat zhvillohen si procese të pavarura nga ai.

Shtjetërsimi për Marks in do të thotë kthimi i qeverisjes së njeriut me rezultatet e punës së tij personale, krijimi i historisë humane, që do të mbikëqyret nga njeriu si krijues i saj, e kjo mund të realizohet vetëm në shoqërinë e re komuniste, shoqëri kjo që paraqet mohimin e ndarjes së punës, të pronës private dhe eksploatimit në të gjitha format të tij, shoqëri e cila do t'i krijojë mundësitë reale për afirmimin e njeriut si njeri total.

Burimi i parë i konflikteve shoqërore është ndarja e punës, e cila sjell konfliktin midis forcave prodhuese dhe marrëdhënieve në prodhim. Mënyra e caktuar e prodhimit

⁸ Po aty, fq. 29—30.

kushtëzon marrëdhëniet ekonomiko-shoqërore midis njerëzve, marrëdhënie në të cilat shihen shtytësit kryesorë shoqërorë-historikë.

Marks i shpjegoi në mënyrë dialektike zhvillimin e shoqërisë në formacione të ndryshme ekonomike-shoqërore dhe si ndodh përmbyjsja e tyre dhe e krijimit të formacionit të ri, i cili e zëvendëson atë të mëparshmin.

Botëkuptimin e vënë mbi historinë në mënyrë të thjeshtësuar Marks i paraqiti në Parathënien e veprës së tij »Rreth kritikës së ekonomisë politike«, kuptimi i vërtetë i të cilit duhet të shikohet vetëm në tërësinë e shkrimeve të tij, e jo të merr vetëm për nga forma, siç është e paraqitur këtu. »Në një shkallë të caktuar të zhvillimit të tyre, forca prodhuese materiale të shoqërisë bie në kundërshtim me marrëdhëniet ekzistuese në prodhim ose — gjë që është vetëm shprehja juridike e këtyre të fundit, në marrëdhëniet e pronës brenda të cilave ato ishin zhvilluar deri në këtë kohë. Nga forma e zhvillimit të forcave prodhuese këto marrëdhënie bëhen pranga për to. Atëherë fillon epoka e revolucionit social. Me ndryshimin e bazës ekonomike heret apo vonë përmbyset gjithë superstruktura kolosale. Kur analizojmë

përmbyjsje të tilla, duhet të dallojmë gjithmonë përmbyjsjen materiale në kushtet ekonomike të prodhimit, të cilën mund ta konstatojmë me saktësinë e shkencave të natyrës, nga përmbysjet juridike, politike, fetare, artistike ose filozofike, shkurt: nga format ideologjike, në të cilat njerëzit e kuptojnë këtë konflikt dhe luftojnë për zgjedhjen e tij. Ashtu si nuk mund të gjykohej për një njeri nga ajo që mendon ai vetë për veten e vet, pikërisht poashtu nuk mund të gjykohej për një epokë përmbyjsjeje nga ndërgjegjja e saj. Përkundrazi, kjo ndërgjegje duhet të shpjegohet me kontradiktat e jetës materiale, me konfliktin që ekziston midis forcave prodhuese shoqërore dhe marrëdhënieve në prodhim. As një formacion nuk vdes para se të zhvillohen plotësisht të gjitha forcat prodhuese, të cilave ai u lë mjaft fushë të lira dhe marrëdhëniet e reja më të larta të prodhimit nuk lindin kurrë para se të piquen kushtet materiale të ekzistencës së tyre, në vetë gjirin e shoqërisë së vjetër«.⁹

Marks i pra, e shpjegon historinë në mënyrë materialiste dialektike përkundrajt Hegelit, i cili atë e shihte si vepër të shpirtit botëror dhe socialistëve gjermanë, që atë e shihnin si rezultat të vetëdijes nje-

⁹ K. Marks, »Rreth kritikës së ekonomisë politike«, »8. Nëntori«, Tiranë, 1977, »Parathënie«, fq. 11—12.

rëzore. Botëkuptimi marksist i historisë tejkaloi kundërthënien midis natyrës dhe historisë, e cila është e mundur vetëm me anën e praktikës shoqërore.

Çdo zhvillim i historisë nuk mund të shpjegohet në bazë të ideve dhe të mendimeve, por në bazë të kontradiktave materiale sipas të cilave duhet të shpjegohet edhe vetëdija. Nga shkaqet materiale të jetës shoqërore duhet të shpjegohet njeriu, historia dhe jeta e tij e tërësishme shoqërore. Veprimtaria e njeriut është çdo herë veprimtari shoqërore, sepse njeriu nuk jeton i izoluar, por në bashkësi me njerëzit e tjerë. Edhe historia që krijohet nga ana e njeriut, është histori shoqërore e njerëzimit. Historia nuk mund të shpjegohet pa praktikën vetëkrijuese të njeriut. Njerëzit me anë të praktikës nuk i krijojnë vetëm kushtet materiale për jetesë, por edhe vetë jetën e tyre, e cila është jetë njerëzore, vetëm nëse është veprimtari praktike e vetëdijshme dhe qëllimore.

Humanizmi i Marksit dhe i Engelsit, shihet edhe në konceptimin e tyre mbi lirinë, humanizëm ky që ka për qëllim çlirimin e njëmendtë të njeriut dhe anulimin e pabarazisë sociale, të tjetërsimit etj., dhe krijimin e një njeriu të tillë, i cili do të paraqiste njerëzimin e tërësishëm. Lirinë e vet njeriu mund ta arrijë vetëm në botën reale dhe me mjetet

reale. Që ta arrijë njeriu lirinë, pikësepari duhet ta njohë realitetin ashtu siç është ai, pra duhet ta njohë të vërtetën mbi realitetin dhe njëherësh t'i njohë edhe forcat kundër të cilave duhet luftuar, sepse e pengojnë afirmimin e tij të plotë si njeri.

Njeriu pasi të arrijë deri te e vërteta mbi vetveten dhe mbi botën e tij dhe pasi të jetë bërë i vetëdijshëm mbi forcat të cilat ai i posedon, duhet t'i shpallë luftë kësaj gjendjeje të mjerueshme, e cila nuk do të drejtohet kah idetë, mendimet e tij, por kah ndryshimi i raporteve ekonomiko-ekzistuese. Nuk mjafton vetëm liria e njeriut nga këto raporte ekzistuese, por edhe liria për krijimin e një shoqërie të re humaniste. Kjo është e mundur vetëm me anë të revolucionit komunist, i cili do t'i zhdukte prangat e eksploatimit, prangat që ia zënë frymën njeriut. Komunizmi për Marksit dhe Engelsin nuk është vetëm një ideal etik, siç tentojnë të tregojnë revizionistët e ngjyrave të ndryshme, por për ta komunizmi paraqet lëvizjen reale të shoqërisë.

»Komunizmi për ne nuk është një gjendje që duhet të krijohet, nuk është një ideal, të cilit duhet t'i përshatet realiteti. Ne quajmë komunizëm lëvizjen reale që i jep fund gjendjes së tashme. Kushtet e kësaj lëvizjeje rrjedhin nga premisa që ekziston tani«.¹⁰

¹⁰ »Ideologjia gjermane«, fq. 35.

Revolucioni komunist dallon nga revolucionet e tjera, sepse çdo revolucion i mëparshëm krijonte formën e re të eksploatimit, kurse revolucioni komunist, bartës i të cilit është klasa e proletariatit, ka për qëllim zhdukjen e çdo forme të eksploatimit.

Komunizmi mundëson shprehjen e maksimumit të çdo individualiteti të individit, i likuidon kushtet të cilat e pengojnë zhvillimin e gjithanshëm të personalitetit, likuidon qeverisjen e sendeve të njeriut ndaj njeriut dhe rastësinë e jetës individuale.

Pra, komunizëm do të thotë zhdukja e çdo forme të tjetërsimit dhe kthimi i qenies njerëzore kah qenia e tij gjenerike, do të thotë likuidim i dërmimit të njeriut dhe i zhvillimit të njëanshëm të tij, i klasave shoqërore dhe eksploatimit.

Mendimi kryesor i Marksit dhe i Engelsit në këtë vepër është ajo se nuk mund të luftohet realiteti ekzistues me anë të kritikës sonë kundër vetëdijes, por kjo kritikë duhet të drejtohet kah raportet ekonomike-shoqërore, si burim i kësaj gjendjeje, dhe kritika si kritikë nuk mund ta përmbysë këtë realitet, por kjo përmbys-

je mund të realizohet vetëm me anën e revolucionit komunist, i cili do të zgjedhë më në fund enigmën e njeriut si njeri.

Rëndësia e ideologjisë gjermane dhe aktualiteti i saj qëndron në të treguarit e mënyrës së çlirimit të njeriut dhe në krijimin e tij si totalitet. Mësimet e Marksit dhe Engelsit do të jenë çdo herë »armë shpirtërore« e klasës punëtore, e tërë botës, armë kjo që tregon rrugën e vërtetë sesi ajo të çlirohet nga prangat e eksploatimit dhe të robërimit, pranga këto që e pengojnë realizimin e njeriut si njeri dhe veprimin e tij të lirë.

Pra, edhe njëherë të themi se nuk mjafton vetëm kritika e ndryshme mbi botën dhe realitetin ekzistues, kritika këto që sjellin veç interpretime të reja. Ta përmendim edhe një herë tezën e famshme të K. Marksit, Tezën e Njëmbëdhjetë mbi Foerbahun, në të cilën me pak fjale është përmbledhur i tërë koncepti aktiv dhe revolucionar i filozofisë së Marksit: »Filozofët në mënyrë të ndryshme e kanë interpretuar botën, çështja është të ndryshohet ajo«.¹¹

Florie Sela — Kastrati

¹¹ Marrë nga Tezat e Marksit mbi Foerbahun.

Gajo Petrović

PRAKSA/ISTINA

Biblioteka »Kulturnog radnika« »11. teza«, Zagreb, 1986

Libri i parë i edicionit -bibliotekës së sapoformuar të revistës »Kulturni radnik« është tërësi e shkrimeve të Gajo Petroviqit, që i dedikohen etimologjisë dhe evolucionit historik të nocioneve-fenomeve: Praktike, tëhuajësim, reifikim, klasë, vetëdije klasore, liri, e vërtetë.

Të shkruara nergut për »Fjalorin enciklopedik të marksizmit«, i cili përgatitet pranë institutit për lëvizjen ndërkombëtare punëtore në Beograd përveç shkrimeve mbi reifikimin dhe klasën të cilat janë botuar më parë), këto tekste paraqesin kontribut të posaçëm për kuptimin e fenomeneve themelore të kohës sonë.

Gajo Petroviqi me një qartësi dhe precizitet të stilit veçori kjo e mendimit të tij edhe në shkrimet-veprat tjera, me një sens karakteristik intelektual analizon prejardhjen gjuhësore - fenomenologjike dhe transformimin historik të nocioneve-dukuri-

ve të shtjelluara në këtë vepër. Autori në fjalë nuk mbetet referues pasiv që me gjakfthhtësi të një leksikografi klasik shqyrton historikun e nocioneve të caktuara. Përkundrazi, ky bën dialog kreativ me mendimtarët që paraqiten në kuadër të çdo pjese, duke iu kontribuar kështu diskutimeve të cilat mundohen të tregojnë vendin dhe rëndësinë e këtyre dukurive për kuptimin e ekzistencës bashkëkohore. Petroviqi vëren varshmërinë dhe lidhshmërinë reciproke në të shpjeguarit-kuptuarit e nocioneve-fenomeve të praktikës, tëhuajësimit, reifikimit, klasës, vetëdijes klasore, lirisë dhe të vërtetës. Këto nocione (analiza dhe eksplikimi i tyre) përbëjnë një tërësi homogjene të pikëpamjes së filozofëve marksistë mbi njeriun, natyrën dhe shoqërinë e sotme, si dhe mbi mundësinë eventuale për realizimin e një shoqërie ku do të bashkëjetonin »njeriu i naturalizuar« dhe »naty-

ra e humanizuar«. Normalisht (duke njohur shkrimet e mëparme të këtij filozofi, që është në zë si mendimtar i thellë edhe në vendet me traditë të madhe filozofike — si në Gjermani, Angli, Francë), që fenomeni-nocioni i praktikës është momenti kyç i tërë problematikës së paraqitur - shtjelluar - zhvilluar në këtë vepër. Petroviqi sheh dy skajshmëri në të kuptuarit e praktikës. Njëra - që vijëzohet prej Arsitotelit (për të cilin praktika - praxisi është fenomen autentik njerëzor, formë themelore e veprimtarisë krijuese të njeriut të lirë të polisit grek, formë kjo që në instancë të fundit përmban në vete edhe Poiesisin - qëllimi i të cilit është prodhimtaria dhe Theorinë - që ka për detyrë të njohë të vërtetën), që vazhdon te Bejkëni, Kanti (i cili siç dihet unitetin e mendjes e siguron me përparësinë që ia jep mendjes praktike ndaj asaj teorike, asaj që *duhet* të jetë-vvas da sein soll-ndaj asaj që është-vvas da ist), Fihte (me insistimin e tij në »Idealizimin e lirisë«, që është filozofi e aktit-veprimit. Kjo frymë e tij vërehet sidomos në përfundimin e veprës »*Pesë ligjërata mbi të përcaktuarit e shkencëtarit*«, ku me një stil solemn i thur hymn veprimit: »Veprimi, veprimi! Ky është momenti për të cilin ekzistojmë! Duhet të jemi të lumtur

që e ndiejmë në vete forcën dhe që detyra jonë është e pakufijshme«.) Çe-shkovski, Mozes Hes (po ashtu filozofia e aktit-veprimit) dhe që fiton trajtën e vet më të përkryer në krijimtarinë filozofike të Karl Marksit. (Sipas praxis - filozofëve të shkollës së Zagrebit - gjë që vlen sidomos për Petroviqin dhe Kangërgën - praktika - paraxisi paraqet mendimin - esencë të filozofisë së Marksit). Skajshmëria tjetër insiston në distingcionin — kundërthënien midis praktikës dhe teorisë, duke ia nënshtruar njërin nocion — fenomen tjetrit (kështu për Hugo st. Viktorin, përfaqësuesit e iluminizmit dhe enciklopedizmit francez, por edhe për reprezentet e marksizmit të dogmatizuar, praktika është teori e aplikuar në jetë — e jetësuar, prandaj në stilin papagallian përsëritet se »praktika pa teori është e verbër teoria pa praktikë nuk është e mundur«, ndërsa për Engelsin, Plehanovin, Leninin - praktika është kriteri themelor i të vërtetës), dhe madje duke reduktuar deri në banalitet praktikën në eksperiment dhe në industri. (Engelsi, Stalini, Mao Ce Duni).

Nëse mendimi i parë e kupton praktikën si fenomen jo vetëm ontologjik - antropologjik apo vetëm filozofik (apo trans-filozofik), por si esencë të qeniesimit këtu-dhe-tani-nje-

rëzor që anon, ka tendencë kah qeniesimi-ende-ipaqenë - por-i-mundshëm-dhe-i-dëshirueshëm¹, e që është moment-tejkalimi prej filozofisë dhe çdo forme tjetër të njohurisë njerëzore që e ngushton njeriun në këtë apo atë sferë të shumëdimensionalitetit njerëzor kah plotnia e njeriut total, pikëpamja e dytë e gjymton praktikën dhe njeriun duke i reduktuar në këtë apo atë anë të ekzistencës sociale - ekonomike-politike të njeriut. Mendimi i parë ecën gjurmëve të tezës së 11-të të Marksit për Fojerbahun, ai mundohet të gjejë rrugë për kalim-hyrje nga Parahistoria-ku jeton njeriu i tëhuajësuar, i dehumanizuar, në histori të njëmendtë njerëzore -ku realizohet njeriu i njëmendtë, ndërsa ky i dyti mbetet i integruar në sistemin e mendimeve-dukurive të menduara dhe të përjetuara.

Në tekstet mbi tëhuajësimin dhe reifikimin Petroviqi pakashumë mbron të njëjtat pikëpamje që janë shfaqur në »trilogjinë« e tij të njohur. (»Filozofia dhe marksizmi«, »Filozofia dhe revolucioni«, »Të menduarit e revolucionit«). Autori në fja-

lë e kupton tëhuajësimin si një fenomen që shenjëson ekzistencën e njeriut në shoqëritë qytetare, si një dukuri të domosdoshme historike (këtë bindje e ndajnë Fihte, Hegeli, Marksi, Fromi, Markuze, ndërsa përkundër tyre Haidegeri mendon se tëhuajësimi nuk është tjetër qeniesim »i gabuar« historik i njeriut, apo qeniesim ende-jo-njerëzor, por »është një moment i domosdoshëm strukturor i ekzistimit të njeriut«):² »E tërë historia njerëzore është proces i tëhuajësimit dhe çtëhuajësimit dhe anasjelltas, nuk ka tëhuajësim dhe çtëhuajësim pa dhe jashtë historisë njerëzore«.³ Duke pranuar kontributin e veçantë të Marksit dhënë shpjegimit të dukurisë së tëhuajësimit, Petroviqi vërenë se tëhuajësimi është dukuri ekskluzivisht njerëzore (nuk ka tëhuajësim para dhe jashtë njeriut), dhe se të gjitha llojet e tëhuajësimit (Shafi numëron dy, Vaisi tri, Marksi katër, Fromi gjashtë lloje) e kanë për emërues të përbashkët vetëhuajësimin që është »tëhuajësimi i qenies së vetvetës nga vetvetja me anë të vetvetes«.⁴ Ky poashtu sheh lidhmë-

¹ Petroviqi shkruan: »Praktika është qeniesim i lirë, praktika është qeniesim krijues, praktika është qeniesim historik, praktika është qeniesim nëpër ardhmëri«.

Gajo Petroviq »Filozofia dhe marksizmi«, Rilindja, Prishtinë, 1983, faqe 141.

² IBID, faqe 99.

³ Gajo Petroviq »Filozofija i revolucija«, Naprijed, Zagreb, 1983, fq. 66.

⁴ IBID, fq. 65.

rinë reciproke midis shoqërisë të tëhuajësuar dhe individit të tëhuajësuar.

»Reifikimi - sendësimi është formë e posaçme e tëhuajësimit, forma më e zgjeruar dhe më radikale që është karakteristike për shoqërinë e sotme kapitaliste« (faqe 50 Praksa/Istina) ku »transformimi i qenieve njerëzore në qenie-sende bën që njerëzit të sillen sipas ligjeve të botës së sendeve«, (faqe 59 Praksa/Istina). Reifikimin e njeriut në mall, para, kapital, profit e analizon Marksi në »Kapital« — analizë kjo që ndikoi te Lluqaçi, i cili inicoi polemikë të gjallë lidhur me këtë problem në veprën e tij »Historia dhe vetëdija klasore. »Tejkalimi i tëhuajësimit dhe i reifikimit është i ndërlikur me realizimin eventual të »Socializmit humanist« (Fromi).

Në tekstet të cilat shqyrtojnë çështjen e klasave dhe të vetëdijes klasore, në plan të parë dalin polemikat dhe mospajtimet që kanë të bëjnë me çështjen: është apo nuk është proletariati çelës për zgjidhjen e sekretit të historisë, a është »klasë në vetë«, e cila duke fituar vetëdijen klasore përmes filozofisë marksiste bëhet »klasë për vetë«, që kur bën revolucion sendërtton atë që e quajtmë »Socializëm humanist«? Bindja dikur »e sigurt« se proletariati, i udhëhequr nga

avangarda e vet — partia komuniste (vetëdija klasore e futur »nga jashtë« — Kaucki, Plehanovi, Lenini), mund të bëjë kthesë radikale në histori, duket sot sa anakronike, aq edhe naive. Përditshmëria socialo - ekonomiko-politike evropiane dhe botërore tregon se ka humbur »tokën nën këmbë« koncepti leninist mbi partinë si inicuese-udhëheqëse e ndryshimeve kualitative. (Në »Filozofia dhe revolucioni« Gajo Petroviqi shtroon çështjen: »A është revolucion i njëmendtë i mundshëm vetëm në kuadër të institucioneve-pra edhe të partisë, vërejtja jonë apo institucionet janë varreza të revolucionit«.)⁵ Nga ana tjetër duket se pikëpamja e Markuzes mbi klasën punëtore si klasë që është integruar plotësisht në rrjedhat e sistemit politiko-ekonomiko-juridik të shoqërive kapitaliste dhe social-realiste, ka rëndësinë e vet mu në ditët e sotme (klasa punëtore nuk është më o-pozitë, kundërshtarë e sistemit, përkundrazi, ajo fiton pozitë brenda hierarkisë së »vlerave« të sistemit të caktuar). Dilemat hamletiane të Markuzes, Sartrit, Fromit dhe të shumë intelektualëve të tjerë — klasa punëtore apo intelegjencia e majtë — si bartëse të ndryshimeve eventuale, apo edhe intelegjencia e maj-

⁵ IBID, fq. 16.

të dhe klasa punëtore (të cilin raport Sartri figurativisht e paraqet si raport fitili-intelegjencia e majtë baruti - klasa punëtore), mbeten çështje që kërkojnë arsyetim dhe analizë të thellë ekonomike, politike, sociologjike dhe filozofike (kalimthi mund të përmendim pesimizmin e Adornos dhe Horkhajmerit, të cilët nuk shohin kurrfarë mundësie për një kthesë pozitive në rrjedhën historike të njerëzimit bashkëkohor).

Në shkrimet mbi lirinë dhe të vërtetën Gajo Petroviqi referon mbi teoritë e shumta që nga aspektet e ndryshme mundohen të shpjegojnë esencën e këtyre dukurive. Liria kështu kuptohet si mungesë e kufizimeve të jashtme (p.sh. te Hobsi, por edhe në të kuptuarit e përditshëm më së shumti hasim në *këtë përkufizim*), si domosdoshmëri e njohur (Hegeli, Engelsi, Lenini), apo si autodeterminizëm (Spinoza, Kanti, Sartri). Për Petroviqin liria është fenomen autentik njerëzor, prandaj »nuk ka liri pa njeriun, as njerëzi pa liri«. ⁶ Duke konkluduar në frymën e Marksit, autori në fjalë është i mendimit se »liria është veprimtari vetëpërcaktuese krijuese dhe vetëkrijuese e bazuar në vetëdijen mbi mundësitë kreative të njeriut«. (Praksa/Istina faqe 109). Në të sqaruarit e

nocionit-fenomenit të së vërtetës Petroviqi numëron teoritë e korrespondencës (Aristoteli, Akuini, Loku, Spinoza, Laibnici, te neopozitivistët Raslli, Vitgenshtajni në »Tractatus logico-philosophicus, Engelsi, Plehanovi, Lenini në formë ekstreme si teori të pasqyrimin me praktiken si kriter themelor të së vërtetës), të evidencës (Brentano), koherencës (Mek Tagarti, Bredli), të pragmatizimit (Djui, Xhejmsi), të »vërtetës për vetë« (Huserl, Bolcano), ontologjisë (Haidegeri) etj.

Petroviqi është i mendimit se nocioni-dukuria e së së vërtetës mund të shpjegohet dhe të kuptohet vetëm në lidhmëri me nocionet-fenomenet e praktikës, lirisë, qeniesimit, revolucionit, se e vërteta nuk mund të identifikohet me raportin »e drejtëvalide« gjykimi subjektiv-realiteti objektiv (teoria e korrespondencës), se ajo nuk mund të jetë veçori e të menduarit subjektiv (para dhe pavarësisht nga realiteti objektiv-teoritë e evidencës, deri diku edhe të koherencës), apo e realitetit si të tillë (teoria e »të vërtetës për vetë«).

Sidoqoftë, nocionet e praktikës, tëhuajësimit, reifikimit, klasës, vetëdijes klasore, lirisë dhe të vërtetës, të cilat shtjellohen në këtë vepër, paraqesin fushë të hapur për analizat, sqarimet dhe dis-

⁶ Gajo Petroviq, »Filozofia dhe marksizmi«, Rilindja, Prishtinë, 1983, fq. 141.

kutimet e mëtejshme. Ne u munduam t'i prezentojmë pikat kyçe të veprës në fjalë, e cila mendojmë se duhet të jetë literaturë e domosdoshme e edukatës dhe e arsimimit filozofik të rinisë studentore.

Në vazhdim me pak fjalë do të tentojmë të paraqesim raportin midis nocioneve-dukurive të praktikës - tëhuajësimit-revolucionit - të vërtetës-lirisë, ashtu si e sheh Gajo Petroviqi — jo vetëm në këtë vepër por edhe në »trilogjinë« e tij të njohur. 1. Filozofia marksiste si filozofi praxis, si meta-filozofi, trans-filozofi, jo-vetëm-filozofi (gjurmëve të tezës së 11-të të Marksit për Fojerbahun), e assesi si antifilozofi, »filozofi shkencore« pozitiviste, dija-mat apo ideologji zyrtare partiake dhe shtetërore. 2. *Filozofia marksiste - filozofi praxis = meta-filozofi = jo - vetëm - filozofi* si »kritikë e pakursyer e çdogjëje ekzistuese, vizioni humanist i botës njëmend njerëzore dhe forcë inspiruese e veprimtarisë revolucionare« (Gajo Petroviqi, Filozofija i revolucija — po ashtu numri i parë i revistës filozofike »Praxis«), si mendim-analizë i tëhuajësimit dhe i reifikimit si fenomene themelore të ekzistencës jonjerëzore sot. (»Pra, njeriu i vetëtëhuajësuar është njeri i cili në të vërtetë nuk është njeri; njeriu i dezalienuar do të ishte njeri i cili me të

vërtetë është njeri. »Gajo Petroviq, Filozofia dhe marksizmi). 3. Filozofia praxis si »të menduarit e revolucionit«. Të menduarit e revolucionit = praktika si revolucion.

Pra, filozofia si revolucion (dhe revolucion i filozofi) = filozofia marksiste = filozofia praxis = të menduarit e revolucionit. 4. Të menduarit e revolucionit - revolucionit si praxis, si esencë e praxisit, si »esencë e qeniesimit«, »qeniesim në esencën e vet« (Gajo Petroviq, Filozofija i revolucija), si veprimtari e lirë, universale, krijuese dhe vetëkrijuese me të cilën njeriu krijon (bën, prodhon) dhe ndyshon (formëson botën e vet historike dhe vetvetën«. (Gajo Petroviq, Praksa/Istina). Praxisi si unitet i traditës Aristoteliane: Praxis, Poiesis, Theoria. Në të vërtetë si Eupraxis (Praxis i mirë kundruall Dyspraxisit — Praxisit të keq-tëhuajësimit), si veprimtari - krijimtari (Praxis), si prodhimtari (Poiesis), si e vërtetë (Theoria).

Pra, »praktika — krijimtari — vetëveprimtari — revolucion«. (Milan Kangrga, Praksa, vrijeme, svi jet, Nolit, Beograd, 1984. faqe 110). 5. »Liria është një nga momentet qenësore të praktikës. Nuk ka praktikë pa liri, as qeniesim të lirë që nuk do të ishte praktikë«. (Gajo Petroviq, Filozofija dhe marksizmi). »Liria është veprimtari - vetëpërcaktuese

krijuese dhe vetëkrijuese e bazuar në vetëdijen mbi mundësitë kreative të njeriut» (Gajo Petroviq, Praksa/Istina).

»Revolucioni është forma më e zhvilluar e krijimtarisë, forma më autentike e lirisë, fushë e mundësive të hapura dhe mbretëri e së resë të vërtetë» (Gajo Petroviq, Filozofia i revolucija dhe Mišljenje revolucije).

Pra, *revolucion i si liri e realizuar, si qeniesim i lirisë — liri që qenieson, liria si revolucion i realizuar*. 6. E vërteta jo si pasqyrim — të pajtuarit e gjykimit subjektiv me realitetin objektiv (teoria e korrespondencës), jo si veçori — cilësi — kualitet i të menduarit të subjektit (Kanti, teoria e evidencës, deri — diku e koherencës), apo si të ekzistuar para dhe pavarësisht prej subjektit (absolutizim i të vërtetës objektive. »E vërteta për vete«).

»E vërteta i takon esencës së qeniesimit«. (Martin Haideger, sipas Gajo Petroviqit, Praksa/Istina, Kulturni radnik, Zagreb,

1986, f. 131). 7. Nëse e vërteta i takon esencës së qeniesimit, atëherë ajo i takon edhe praxisit si esencë e njeriut (këtu — qeniesimit, dasein-it), dhe revolucionit si formës më e lartë — autentike e praxisit.

Pra, e vërteta është *qeniesimi autentik i njeriut (këtu — qeniesimit, dasein-it) i cili realizohet nëpërmes praxisit — revolucionit — lirisë*. Njeriu i vërtet është kur janë praxisi — revolucion i liria. E vërteta është kur njëmendësohet njeriu nëpërmes praxisit — revolucionit — lirisë.

Pra, e vërteta si njëmendësi e praxisit — revolucionit — lirisë, si praxis — revolucion — liri e njëmendësuar. 8. Filozofia marksiste si filozofi praxisi si të menduarit e revolucionit si njëmendësim i praxisit — revolucionit si sendërtim i lirisë — të vërtetës — historisë (Në raport me parahistorinë) si realizim i njeriut total si jetësim i komunizmit.

Blerim Shala

Ekrem Murtezai

BAZAT E FILOZOFISË MARKSISTE

Enti i Teksteve dhe i mjeteve mësimore, Prishtinë, 1987

Këto ditë doli nga shtypi teksti universitar i prof. Dr. Ekrem Murtezait me titull *Bazat e filozofisë marksiste*, i cili u dedikohet studentëve të vitit të parë të të gjitha fakulteteve dhe grupeve për lëndën Bazat e filozofisë marksiste. Ky tekst është rezultat i punës shumëvjeqare shken-core e pedagogjike të autorit me një përvojë të gjatë në ligjërimin e kësaj lënde dhe në punë teorike nga lëmi i filozofisë.

Lënda në këtë tekst është shtjelluar brenda nëntë kapitujsh të cilët trajtojnë probleme të ndryshme. Në Kapitullin e parë autori trajton probemet që kanë të bëjnë me emrin, sajimin, interpretimin dhe me disiplinat e filozofisë. Në këtë kontekst shtrohen disa çështje më relevante të historisë së mendimit filozofik, përmes të cilave autori do ta informojë lexuesin me dimensionin teorik të zhvillimit të mendimit filozofik, duke pranuar faktin se për kulturën Evropia-

ne filli i këtij mendimi duhet të kërkohej në Greqinë antike, ku u zhvilluan drejtimet dhe metodat kryesore filozofike, si idealizmi, materializmi mandej dialektika, metafizika etj.

Së pakut që nga Hegeli e këtej është e qartë se filozofia e një epoke nuk mund të mësohet e të përvetësohet jashtë kontekstit të rrjedhës së gjithmbarshme, përkatësisht të historisë së filozofisë. Këtë moment autori e heton drejt ngase në vitin e parë të studimeve kemi të bëjmë me kandidatë profilesh të ndryshme, për të cilët filozofia marksiste, pa një vështrim praktik të historisë së filozofisë, do të mbetej abstrakte dhe pa fundamentin e nevojshëm teorik dhe historik. Pasi e heton në mënyrë adekuate këtë kërkesë, autori që në kapitullin e parë fillon nga prejardhja e filozofisë, e cila siç thotë ai, »është e lidhur në mënyrë historike, gjenetike dhe terminologjike me Greqinë e

vjeter skllavopronare. Aty, thotë autori, ndonëse filozofia përcaktohej në mënyra të ndryshme, pak a shumë emërues i përbashkët i të gjitha pikëpamjeve është koncepti mbi filozofinë si dituri teorike racionale që gjurmon të vërtetën për botën dhe njeriun. Kështu filozofia menjëherë bëhet antitezë e vetëdijshme e pikëpamjeve mitologjike, teologjike dhe teogonike mbi botën. Menjëherë me shfaqjen e saj filozofia përveç rrafshit teoriko racional fillon të zhvillohet edhe në dimensionin e saj historik, i cili në shumicën e rasteve është në përpjesëtim të drejt me synimet dhe nivelin e zhvillimit të marrëdhënieve shoqërore në epoka të caktuara.

Duke e përcjellë zhvillimin e filozofisë në rrafshin historik, autori këtë problematikë e shtjellon në katër periudha kryesore:

- a) Pikëpamjet antike,
- b) Pikëpamjet mesjetare skolastike,
- c) Filozofia e kohës së re dhe
- ç) Filozofia bashkëkohore borgjeze.

Duhet të theksohet se autori këtu, sikurse edhe në kapitujt e tjerë, vepëron sipas kërkesave të planprogramit mësimor dhe ofron informacion të gjithanshëm për veçoritë kryesore dhe për kushtëzimin shoqëroro-historik të zhvillimit të filozofisë

në etapa të ndryshme. Pasi e problematizon në disa rrafshe vetë nocionin filozofi dhe domethënien e saj, autori thekson se filozofia është njëkohësisht botëkuptim i caktuar, me të cilin ai më tutje diskuton përmbajtjen e begatshme, përkatësisht karakterin shumëdimensional të filozofisë, të cilin e dëshmojnë edhe disiplinat e saj.

Po kështu në kuadrin e kësaj tërësie, autori bën fjalë edhe për raportin e filozofisë dhe të shkencave të veçanta, mandej mbi karakterin klasor të filozofisë dhe mbi drejtimit themelore filozofike.

Në tërë kapitullin e parë, i cili i paraprin atij për marksizmin dhe filozofinë marksiste, autori përdor një metodë interesante, të cilën sipas terminologjisë së Sartrit do ta quanim metodë progresive-regressive. Në sajë të kësaj metode dhe veçorie autori i thekson ato momente në historinë e të filozofisë të cilat do të jenë të rëndësishme për konstituimin e mendimit progresiv dhe veçanërisht për marksizmin. Kjo ecuri vërehet më së miri me rastin e trajtimit të metodave të përgjithshme filozofike, përkatësisht të metodës dialektike dhe të asaj metafizike dhe të drejtimeve filozofike.

Çështja e njohjes së realitetit objektiv, në tekstin e dr. Ekrem Murtezait është një prizëm tje-

tër nga i cili ai i çaset trashëgimisë së mendimit filozofik, ku zhvillon disa çështje në lidhje me dogmatizmin dhe me skepticismin, empirizmin dhe racionalizmin, kritikizmin etj.

Kapitulli i dytë i tekstit të prof. Dr. Ekrem Murtezait titullohet: »Marksizmi dhe filozofia marksiste« dhe faktikisht së bashku me kapitujt tre, katër, pesë, gjashtë, shtatë dhe nëntë paraqet materien kryesore që hapet me klasikët e marksizmit, nëpër filozofinë marksiste pas Marksit dhe Engelsit e deri te problematika mbi marksizmin dhe LK të Jugosllavisë.

Kjo problematikë hapet me jetën dhe veprimtarinë e Karl Marksit, ku procesi i shfaqjes së pikëpamjes së tij të re mbi njeriun dhe mbi historinë shpjegohet si një proces objektiv i kushtëzuar nga rezultatet e tërësishme të deriatëhershme, si të mendimit progresiv socialist, ashtu edhe të shkencës klasike dhe të lëvizjes revolucionare të proletariaut. Këtu është bërë fjalë gjerësisht për zhvillimin mendor të Marksit, prej idealistit revolucionar dhe hegelianit të ri e deri te mbrojtja e pikëpamjes mbi filozofinë në funksion të çlirimit të njeriut dhe të emancipimit të tij të plotë.

Lidhur me pikëpamjen, Marks i ri, Marks i vjetër — e cila faktikisht

është njëfarë polemike midis disa autorëve të përndimit dhe të disa marksistëve me orientim stalinist, autori me të drejtë thekson se »ndarja dihotomike e Marksit në Marks i ri dhe të vjetër, është e njëanshme dhe e gabuar. Ithtarët e kësaj ndarjeje krijojnë një dilemë artificiale. Në mes fazave të ndryshme të formimit të pikëpamjeve të Marksit nuk ka dallime të papajtueshme. Ajo që është esenciale dhe karakteristike për Marks i ri është qëndrimi prore kritik ndaj të gjitha ideve dhe pikëpamjeve filozofike, ekonomike e politike, madje edhe ndaj pikëpamjeve të cilat momentalisht i aprovonte«. Ndërkaq, lidhur me raportin e pikëpamjeve të Marksit dhe Engelsit, autori këtu e zhvillon një mendim të Leninit, sipas të cilit nuk mund të flitet për asnjë dallim midis pikëpamjeve të Marksit, në një anë dhe të Engelsit, në anën tjetër, ndonëse, sa për informim të lexuesit, ai këtu i prezanton edhe pikëpamjet e kundërta, si p.sh. të Llukaçit, Korshit, Gramshit, Çeronit, Rodinit etj. Çështjes së definimit të marksizmit, e cila në historinë e marksizmit merr një rëndësi të posaçme veçanërisht pas Marksit, autori i kushton një hapësirë të posaçme dhe që në fillim thekson se »marksizmi është sistem i mendimeve dhe i

doktrinës së Marksit dhe të Engelsit dhe i ideve, pikëpamjeve dhe i doktrinave të të gjithë marksistëve të tjerë, të vërtetë që në kushte të tjera nga ato të klasikëve të marksizmit e zhvilluan më tutje marksizmin revolucionar». Nga ky definim, i cili bëhet për nevoja shkollore, autori më tutje zhvillon komponenten botëkuptimore të marksizmit, atë të humanizmit revolucionar, përkatësisht komponenten e marksizmit si teori e revolucionit socialist.

Një çështje tjetër teorike, së cilës autori me të drejtë i jep një peshë të veçantë, është problemi i interpretimit të marksizmit. Si mendim epokal, mendimi marksist është mjaft kompleks dhe i përbërë nga »pjesë përbërëse« të tij. Marksizmi është mendim epokal edhe me faktin se aty dominon kategoria e totalitetit e cila marksizmin e bën një korpus dialektik të propozicioneve shkencore, filozofike e metodologjike. Te çështja e interpretimit të marksizmit, autori përmend stalinizmin, dogmatizmin dhe revizionizmin, si shembuj sesi nuk duhet të kuptohet e të interpretohet marksizmi, të cilin veçanërisht varianta dogmatike e simplifikoi dhe e skematizoi aq shumë saqë e shndërroi në një pikëpamje esencialisht të kundërt me atë të Marksit. Autori në këtë

kontekst përkujton një mendim të Engelsit nga Anti Dyringu ku thuhet, ndër të tjera, se mendimi teorik i çdo epoke, pra edhe i epokës sonë, është një produkt historik, që merr në kohë të ndryshme forma shumë të ndryshme dhe njikohësisht një përmbajtje shumë të ndryshme. Me fjalë të tjera për ndryshim prej variante dogmatike, autori i tekstit me titull Bazat e filozofisë marksiste, angazhohet për një marksizëm të hapët, siç do të thoshte V. Mikecini. Në këtë frymë autori ndër të të tjera, thotë: »Megjithëse teoria marksiste është më e drejta, më e plotë teori për shoqërinë, historinë dhe njeriun, as ajo nuk është e mbyllur, e përsosur dhe jozhvillimore. Në këtë kuptim vetë marksizmi ka qenë i detyruar të distancohej nga disa 'marksizma' e 'marksistë', ndërsa Engelsi shumë herë ka insistuar në mendimin e tij se marksizmi nuk është një dogmë, një tog rregullash e aksiomash që vetëm duhet të aplikohet gjithkund dhe çdo herë, por një udhërrefim për aksione revolucionare dhe për analiza dialektike konkrete të njimendësisë shoqërore«.

Në kapitullin e tretë, autori trajton problemin e raportit të materies dhe të vetëdijes, përkatësisht, atë tejkalim dialektik që marksizmi ia bëri filozo-

fisë tradicionale lidhur me diskrepancën midis materies dhe vetëdijes. Kjo problematikë në disa tekste të filozofisë së marksizmit trajtohet në lidhje me disa konceptione teorike të Engelsit — të fazës së fundit të jetës së tij, përkatësisht me Anti Dyringun, Dijalektikën e natyrës etj. Ndërkaq, Dr. Ekrem Murtezai në kapitujt tre, katër, pesë dhe gjashtë e shtjellon këtë problematikë duke pasur parasysh jo vetëm veprat e përmendura të Engelsit, por edhe shkrimet shumë më të hershme të Marksit dhe të Engelsit, siç janë p.sh. Ideologjia gjermane dhe disa vepra e shkrime të tjera. Duke e shtruar në një rrafsh mjaft të gjerë këtë problematikë sistematike të marksizmit, Ekrem Murtezai, në kapitullat e përmendura në mënyrë mjaft komplete trajton problemet si: Koncepti filozofik i materies, koncepti shkencor-natyror i materies, problemet e lëvizjes dhe të qetësisë, të kohës dhe të hapësirës, problemet e ligjeve dhe të ligjshmërive dialektike të botës, të kategorive të dialektikës materialiste, të esencës dhe të dukurisë, të formës dhe të përmbajtjes, të shkakut dhe të rrjedhimit e deri te problemet lidhur me domosdoshmërinë dhe rastësinë e vendit e të rolit të tyre në logjikën e

brendshme të realitetit objektiv.

Kapitulli i gjashtë i teksit, përkatësisht i dorëshkrimit të Dr. Ekrem Murtezait, trajton teorinë materialiste dialektike të njohjes së botës apo teorinë e njohjes të marksizmit, e cila paraqet një dimension relevant në konceptimin e gjithmbarshëm të marksizmit. Kjo problematikë logjikiqsh rrjedh nga kapitujt e mëparshëm dhe veçanërisht lidhet me njohuritë nga kapitulli mbi raportin e qenies dhe të mendimit apo të materies dhe të idesë. Që nga Tezat mbi Fojerbahun, Marksi në veprën e tij dialektikiqsh e tejkalon diskrepancën midis këtyre entiteteve apo anëve të realitetit objektiv dhe aty ai praktikën shoqërore e shpall si burim njohjeje dhe kriter të së vërtetës, me ç'gjë e tejkalon karakterin kontemplativ të filozofisë paraprake. Duke e elaboruar këtë qëndrim të Marksit, por edhe pikëpamjen e Engelsit dhe të Leninit për këto çështje, autori gjerësisht flet për njohjen si pasqyrim objektiv dhe krijues të realitetit, për raportin subjekt-objekt në procesin e njohjes, për karakterin dialektik të njohjes, për njohjen sensuale dhe racionale, si dy anë të të njëjtit proces etj. Menji fjalë për atë shumësi problemesh, të cilat në mënyrën më të

shkurtyr i ilustron mendimi i Leninit mbi njohjen, e cila fillon me të vërejturit e drejtpërdrejtë, vazhdon me mendimin abstrakt dhe prej aty kah praktika.

Në Kapitullin e shtatë prof. Dr. Ekrem Murtezai e trajton pikëpamjen marksiste për njeriun me ç'rast prapë i kthehet dimensionit historik të kësaj teme. Ai vë në pah se veçanërisht në konceptimin e Marksit pikëpamja për njeriun zë një vend qendror, të cilës me tërë seriozitetin dhe me rezultatet e të gjithë paraardhësve të tij teorikë, i hyri që nga »Manuskriptet ekonomiko filozofike«, »Ideologjia gjermane« e deri te »Kapitali«. Sipas Marksit, thotë autori, ne njeriun mund ta dallojmë nga kafsha me një varg cilësish, por kjo s'është shumë me rëndësi. Rëndësi ka fakti se *ai fillon vetë të dallohet në momentin kur prodhon mjete për jetesë. Pra në këmbimin e materies me natyrën, ndodhë një proces me rëndësi në sajë të të cilit njeriu në fund të fundit edhe u lind dhe u formua si njeri. Këtë veprimtari ndijore të njeriut, autori e ilustron me mendimin e Marksit se »edhe krijimi i pesë shqisave të njeriut është rezultat i deritashëm i historisë njerëzore«.* Kështu autori duke interpretuar qëndrimin themelor të Marksit, flet për njeriun

si qenie shoqërore të praktikës dhe për kuptimin materialist të historisë. Këtu, mandej ai duke bërë fjalë për pikëpamjen e Marksit për njeriun total hap një temë aktuale e cila si vizion humanist dhe revolucionar duhet të realizohet përmes veprimtarisë së llojllojshme totalizuese. Në kuadër të temës mbi njeriun, autori flet edhe për atë se njeriu është edhe qenie e nevojave. Edhe lidhur me këtë çështje, thotë ai, filozofia marksiste paraqet një kthesë revolucionare dhe një kontribut të rëndësishëm dhënë shpjegimit materialist të njeriut dhe të historisë. Plotësimi i nevojave sipas Marksit, thotë autori, është »i pari akt historik« pa të cilin jo vetëm që nuk mund të krijohet historia, kultura, të realizohet progresi, por, për më tepër nuk është e mundur bile as ekzistenca fizike e njeriut si qenie natyrore lëndore. Me fjalë të tjera nevojat dhe aktiviteti i njeriut në plotësimin e tyre janë »rrugë e vërtetimit të njeriut si qenie krijuese e praktikës«, me të cilën çështje lidhet mandej problematika e historisë si proces i vetëkrijimit të njeriut përmes punës.

Në kuadër të kapitullit për njeriun dhe për historinë, autori trajton edhe esencën dhe format e jetëtersimit, si një temë bosht e marksizmit, ku au-

tori thekson se natyrës universale të njeriut, për të cilën Marks i bën fjalë në disa vepra të tij, i kundërvihet prona private e cila e gjymton dhe e varfron natyrën universale të tij, përkatësisht »midis njeriut si qenie e lirë, krijuese, në njerën anë dhe aftësive krijuese, veprimtarive dhe produkteve të punës së tij, në anën tjetër, shfaqen dhe dominojnë në raporte të çoroditura dhe të bastardhuara, të cilat, fundja, pengojnë zhvillimin e lirë e të gjithanshëm të njeriut«. Pasi sqaron domethënien e vetë nocionit tjetërsim, buri-min dhe format e shfaqjes së tij, autori thekson se parakusht për tejkalimin e gjendjes, ku njeriu është i tjetërsuar, është eliminimi i pronës private dhe krijimi i kushteve që njeriu vetë të jetë subjekt i cili vendos si për veprimtarinë, ashtu edhe për rezultatet e veprimtarisë së vet. Në këtë kuptim thotë ai vetqeverisja socialiste si teori dhe si praktikë shoqërore ka për pikënisje dhe pikësynim njeriun si vlerën më të lartë për njeriun dhe si rrënim më të thellë të njeriut... Vetëqeverisja socialiste — thotë ai në vazhdim, nisët nga teza themelore e filozofisë marksiste se njeriu është njeri jo pse sodit, përcepton, por sepse vepëron praktikisht. Vetëqeverisjen autori e konsideron si rrugë të shtjetërsimit, sepse nëse njeriun si individ shoqëror të organizuar e vëmë në pozitë që jo

vetëm të pyetet, por edhe të jetë subjekt i vendosjes për të gjitha çështjet që kanë të bëjnë me të, ai do t'ia dalë që si individ, si njeri kolektiv dhe i organizuar në shoqëri, në jetën empirike, në punën e tij individuale, në raportet e tij individuale me të tjerët, t'i organizojë forcat e veta si forca shoqërore të tij, e jo si të tjetërsuara, përkatësisht të huaja.

Kapitulli i tetë i këtij dorëshkrimi trajton problemet e filozofisë marksiste pas Marksit dhe Engelsit. Me këtë rast autori, prof. Dr. Ekrem Murtezai, shtjellon disa pikëpamje më me peshë të Plehanovit, Leninit, Gramshit, Lluakaçit dhe të Bllohut. Këtë kapitull ai e hap me kontributin e Plehanovit në ndriçimin e pothuaj të gjitha kategorive themelore të filozofisë marksiste, duke filluar prej pikëpamjes së tij mbi materien e deri te problemet e artit e të kulturës. Ndërkaq, kur bën fjalë për Leninin, autori zhvillon mendimin se Lenini është personi dominant teorik i shek. XX, i cili jo vetëm në planin teorik, por edhe në atë praktik, konceptcionin e Marksit dhe të Engelsit e aplikoi në kushte relativisht të reja. Edhe Gramshi, Lluakaçi dhe Bllohu në këtë vepër janë trajtuar si mendimtarë eminentë të shek. XX, të cilët kanë një rëndësi të jashtëzakonshme në pengimin e tendencës për varfrimin shpirtëror dhe sim

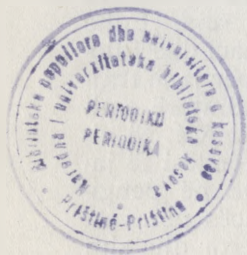
plifikimin përmbajtësor të marksizmit e të praktikës socialiste gjatë këtij shekulli. Të gjithë këta autorë, duke filluar me Leninin, veçanërisht Llukaci e Bllohu, hetuan dhe theksuan faktin se marksistët një kohë të gjatë nuk e kuptuan Marksën, ngase nuk e njihnin Hegelin. Është mjaft sugjektiv veçanërisht mendimi i Llukacit lidhur me mënyrën e studimit të mendimit të Marksit, përmes metodës dialektike dhe kategorisë së totalitetit.

Në fund, Kreu i nëntë i librit me titull »Bazat e filozofisë marksiste« trajton disa çështje në lidhje me marksizmin dhe LK të Jugosllavisë. Këtu autori shqyrtimin e tij mjaft përmbajtësor e fillon me një vështrim mbi zhvillimin e mendimit marksist në Jugosllavi në periudhën midis dy luftërave, ku paraqet depërtimin e literaturës dhe të ideve marksiste dhe interpretimin e tyre nga S. Markoviq, O. Prica etj. Ai thekson me këtë rast se ato depërtime bëhen këtu kryesisht përmes ndikimeve të Internacionales së tretë, ndërsa mendimi marksist në Ju-

gosllavi merr impulse dhe karakteristika të reja me ardhjen e J. B. Titos në krye të PKJ. Në vazhdim autori flet për rëndësinë historike të vizionit të Titos, për luftën e tij të vendosur kundër dogmatizmit stalinian etj. Këtu ai mandej flet për dialektikën konkrete të Titos, për pikëpamjen e tij për socializmin si proces i çlirimit social e kombëtar. Në vazhdim të këtij kapitulli, autori merret me pikëpamjen e E. Kardelit, të V. Bakariqit, me ç'rast nënvizon disa veçori të mendimit teorik me tipare origjinale, në rrethanat e caktuara të një vendi, në të cilat u ndërtua socializmi edhe si praktikë, por edhe si konceptim teorik.

Në fund po theksojmë se teksti i prof. Dr. Ekrem Murtezait është mbështetur në një literaturë mjaft të gjerë dhe si i tillë paraqet një kontribut të rëndësishëm për mendimin teorik të ne dhe do të jetë ndihmesë për studentët dhe për arsimtarët që mbajnë këtë lëndë në fakultetet e Universitetit të Kosovës.

Kadri Metaj



THEMA

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

Numër 8—9 1987
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
Priština

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«)

Çmimi për një numër 500 din.

Cena pojedinog broja

Dorëshkrimet nuk kthehen

Rukopisi se ne vraćaju

Redaksia pranon të mërkureve 10—12

Redakcija prima sredom

Dizajni Nexhat Krasniqi — Nekra
Dizajn

Lektor: Sylë Osmanaj

Korrektor Beqir Sadiku

Korektor

Redaktor teknik Jusuf Jusufi

Tehnički urednik

Shtyp: OP për veprimtari grafike »Progres — S. Gjorgjeviq«
Mitrović e Titos

Štampa: RO za grafičku delatnost »Progres — S. Đorđević«
Titova Mitrovica

