

6654/p

66

Thema

hajredin	HOXHA
dragoljub	ZIVKOVIĆ
muhamedin	KULLASHI
lino	VELJAK
gjergj	RRAPI
ali	DIDA
hivzi	ISLAMI
fehmi	AGANI
immanuel	KANTI
franc	FANONI
fridrih	NIÇE
zhan pol	SARTËR

THEMATA 18.

THEMA
**REVIEW OF THE SOCIETY OF
 PHILOSOPHY, SOCIOLOGY AND
 POLITICAL SCIENCES OF THE SAP OF
 KOSOVA**

CONTENTS

Topics of current interest

- Hajredin Hoxha:** The Affirmation of the
 Albanian Nationality in Yugoslavia
Dragoljub Živković: Socialism and Its
 Contradictions

Articles

- Muhamedin Kullashi:** Philosophy and the World
Lino Veljak: The Works of Marx Today
Gjergj Rrapi: Aspects of Methodology in the
 Sociology of Emil Durkheim
Ali Dida: The Question of Religion in Modern
 Philosophy

Research

- Hivzi Islami:** Social and Economical
 Determinants of the Delayed Demographic
 Transition in Kosova

Tribune

- Fehmi Agani:** Ideology and The Camera
 Obscura of Ideologism

Selected Texts

- Immanuel Kant:** The Answer to the Question
 What Enlightenment Is
Franz Fanon: Mutual Conditioning of National
 Culture and Liberation Wars
Friedrich Nietzsche: Poetry
Jean-Paul Sartre: The Function of the
 Intellectual

**The catalogue of «Thema»
 In Memoriam: Danko Grlić (1923-1984)**

THEMA

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

PËRMBAJTJA – SADRŽAJ

5 Aktualitete – Aktuelnosti

- 7 Hajredin Hoxha:** Afirmimi kombëtar i
 kombësisë shqiptare në RSFJ
27 Dragoljub Živković: Socijalizam i njegove
 protivrečnosti

45 Artikuj – Članci

- 47 Muhamedin Kullashi:** Filozofia dhe bota
63 Lino Veljak: Marxovo djelo danas
73 Gjergj Rrapi: Aspekte të metodologjisë së
 sociologjisë së Emil Dyrkemit
85 Ali Dida: Çështja e religjionit në filozofinë e
 kohës së re

101 Hulumtime – Istraživanja

- 103 Hivzi Islami:** Determinantet shoqërore dhe
 ekonomike të transicionit të vonuar demografik
 në Kosovë

119 Tribuna – Tribina

- 121 Fehmi Agani:** Ideologjia dhe camera obscura e
 ideologjizmit

**137 Tekste të zgjedhura – Izabrani
 tekstovi**

- 139 Immanuel Kanti:** Përgjigjja në pyetjen ç'është
 iluminizmi
146 Franc Fanoni: Kushtëzimi reciprok i kulturës
 kombëtare dhe i luftërave çlirimtare
155 Fridrih Niçe: Poezi
163 Zhan Pol Sartër: Funkcioni i intelektualit

**183 Thërrmija filozofike – Filozofske
 mrvice**

- 191 Katalogu i «Themës» – Katalog «Theme»
 213 In memoriam: Danko Gërliq (1923-1984)**

FJALË HYRËSE

Nevoja për një revistë, ku do të trajtoheshin çështje nga filozofia, sociologjia dhe politikologjia, ka kohë që është hetuar në mjedisin tonë. Këtë nevojë e kanë bërë të theksuar, nga njëra anë, zhvillimi i gjithmbarshëm që është arritur në deceniet e fundit në fushën e arsimit e të kulturës në KSA të Kosovës, si edhe në veçanti themelimi i degës për Filozofi dhe Sociologji pranë Fakultetit Filozofik të Prishtinës dhe i Shoqatës së Filozofëve, Sociologëve dhe Politikologëve të Kosovës. Nëpër revistat tona ekzistuese për letërsi, art e kulturë gjithnjë e më shpesh janë të pranishme punime që rrahin çështje nga fushat e përmendura dhe që dëshmojnë për shtimin e interesimit për këto „disiplina shkencore”. Mirëpo, tani ndjehet nevoja që këto punime dhe këto përpjekje intelektuale të përqëndrohen në një tribunë, e cila do të krijonte një hapësirë më të gjerë për studimet filozofike, sociologjike dhe politikologjike. Me qëllim që t’i përgjigjet kësaj nevoje, duke e ndihmuar artikullimin e saj, Shoqata e Filozofëve, Sociologëve dhe Politikologëve vendosi ta aktualizojë sërish (pas shtatë vitesh) kërkesën për nxjerrjen e revistës së vet. Kështu u konstituua revista „THEMA”, dalja e rregullt e së cilës do të varet nga përkrahja, mirëkuptimi, angazhimi i bashkëpunëtorëve si dhe nga ndihma financiare e Bashkësisë Krahinore të Punës Shkencore.

Disave mund t’u duket që „fushat”, të cilave u dedikohet kjo revistë, janë aq heterogjene, sa kjo do ta pengojë atë që ta formësojë një fizionomi adekuate. Megjithëse nuk kemi pretendime t’i unifikojmë këto „disiplina”, duke i thyer muret që i ndajnë ato, do të orvatemi të provojmë se studimet nga këto lëmenj-jo vetëm se mund të koekzistojnë njeri pranë tjetrit, pa e prishur fizionominë e revistës, por edhe se ato kërkime mund ta nxisin njeri tjetrin, gjë që nuk përjashton kritikën reciproke lidhur me çështje të ndryshme.

Sa i takon hulumtimeve filozofike, para revistës shtrohen një varg detyrash. Pikësëpari, ajo duhet të krijojë mundësinë që tradita e pasur shekullore e filozofisë të përvetësohet në mënyrë kritike. Në sajë të botimit të studimeve për epokat, drejtimit dhe përfaqësuesit e ndryshëm të filozofisë si dhe botimit të teksteve të zgjedhura të mendimtareve të rëndësishëm nga filozofia tradicionale dhe ajo bashkëkohore, do të bëhej e mundur që të shqyrtohen dhe të vlerësohen problemet dhe kontroverzat e shumta të mendimit filozofik. Vend i posaçëm do t'i kushtohet trajtimit të problemeve të ndryshme të filozofisë marksiste, rolit dhe kuptimit të saj për botën e sotme në përgjithësi dhe për bashkësinë tonë socialiste vetëqeverisëse në veçanti, pastaj punimeve që i shqyrtojnë në mënyrë kritike variantet e ndryshme të dogmatizmit, që e kanë varfëruar mendimin marksist e njëherit edhe studimet, të cilët e bëjnë çështje raportin e filozofisë marksiste ndaj rrymave të tjera të mendimit bashkëkohës. Kujdes i veçantë do t'i kushtohet edhe trajtimit të çështjeve të terminologjisë filozofike.

E kur është fjala për kërkimet sociologjike e politikologjike, këtu po ashtu shtrohet nevoja e prezentimit të rregullt të njohurive të përgjithshme teorike si dhe njohurive nga disiplina të veçanta sociologjike e politikologjike, njohuri këto që duhet të ndihmojnë ndriçimin e rrjedhave komplekse të zhvillimit të shoqërisë bashkëkohore në përgjithësi dhe të shoqërisë sonë socialiste vetëqeverisëse në veçanti. Do të botohen punime që trajtojnë çështje të ndryshme të strukturës së shoqërisë sonë, të funksionimit të sistemit politik dhe rezultatet e kërkimeve empirike të aspekteve të ndryshme të jetës sonë shoqërore.

Redaksia do të bëjë përpjekje që të sjellë punime që japin informata për krijimtarinë filozofike, sociologjike e politikologjike në Krahinë, në vend dhe në botë.

Për sendërtimin sa më të suksesshëm të rolit të vet revista do të orvatet të sigurojë bashkëpunimin e punëtorëve shkencorë të këtyre lëmenjve, jo vetëm nga Krahina, por edhe nga të gjitha anët e tjera të vendit tonë.

Nr. inv.

6657/P

Inv. br.

692/187



UVODNA REČ

Potreba za jednim časopisom u kojem bi se razmatrali filozofski, sociološki i politikološki problemi oseća se već duže vremena u našoj sredini. Ova potreba je postala vidna usled opšteg razvoja postignutog u poslednjim decenijama na području obrazovanja i kulture u SAP Kosovo kao i, posebno, nakon osnivanja Odseka za Filozofiju i Sociologiju pri Filozofskom Fakultetu u Prištini i Društva filozofa, sociologa i politikologa Kosova. U našim postojećim časopisima o književnosti, umetnosti i kulturi sve prisutniji su radovi koji raspravljaju o raznim pitanjima iz spomenutih područja, što svedoči o porastu interesovanja za ove naučne discipline. Međutim, sada je već sazrela potreba da se ovi radovi i ovi intelektualni naponi saberu u jednu tribinu koja bi otvorila širi prostor za filozofske, sociološke i politikološke studije. U nameri da odgovori ovoj potrebi, omogućavajući njeno artikuliranje, Društvo filozofa, sociologa i politikologa odlučilo je da ponovo (nakon sedam godina) aktualizuje zahtev za izdavanjem svog časopisa. Tako je osnovan časopis „THEMA”, čije će redovno izlaženje zavisiti od podrške, razumevanja, angažovanosti saradnika kao i od finansijske pomoći Pokrajinske Zajednice za Naučni Rad.

Nekima se može učiniti da su oblasti kojima je posvećen ovaj časopis toliko heterogene da će ga to omesti da oblikuje jednu adekvatnu fizionomiju. Iako nemamo pretenzija da unificiramo ove „discipline”, rušeći ograde koje ih dele, nastojaćemo da pokažemo kako studije iz ovih područja ne samo da mogu koegzistirati jedna pored druge, ne kvareći njegovu fizionomiju već da mogu i podsticajno delovati jedna na drugu, što ne isključuje njihovu recipročnu kritiku oko određenih problema.

Kada je reč o filozofskim istraživanjima, pred časopis se postavlja niz obaveza. Pre svega, on treba da stvori mogućnosti za kritičku recepciju vekovno bogate filozofske

tradicije. Objavljivanjem studija o filozofskim epohama, pravcima i njihovim predstavnicima kao i objavljivanjem izabranih tekstova značajnih tradicionalnih i savremenih filozofa otvorila bi se mogućnost za razmatranje i ocenu mnogih problema i kontroverzi filozofske misli. Značajan prostor biće posvećen raspravljanjima raznih problema marksističke filozofije, njene uloge i njenog smisla za savremeni svet u celini i za našu samoupravnu socijalističku zajednicu posebno, zatim radovima koji kritički razmatraju razne varijante dogmatizma koji je osiromašio marksističku misao kao i studijama koje ispituju odnos marksističke filozofije spram drugih važnih tokova savremene misli. Posebna pažnja biće posvećena razmatranjima pitanja filozofske terminologije.

Što se tiče socioloških i politikoloških istraživanja, tu se takođe postavlja potreba za redovno prezentiranje opšte teorijskih spoznaja kao i spoznaja iz posebnih socioloških i politikoloških disciplina, spoznaja koje treba da pomognu u osvetljavanju složenih tokova razvoja savremenog društva uopšte kao i našeg samoupravnog socijalističkog društva posebno. Objavljivaće se radovi koji razmatraju razne probleme strukture našeg društva, funkcioniranja političkog sistema kao i rezultate empirijskih istraživanja o raznim aspektima našeg društvenog života.

Redakcija će nastojati da objavljuje radove koji pružaju informacije o filozofskom, sociološkom i politikološkom stvaralaštvu u Pokrajini, zemlji i svetu.

U cilju što uspešnijeg ostvarivanja svoje uloge časopis će uložiti napore da osigura saradnju naučnih radnika iz ovih oblasti ne samo iz Pokrajine već i iz svih drugih delova naše zemlje.

AKTUALITETE

AKTUELNOSTI

hajredin
hoxha

AFIRMIMI KOMBËTAR I KOMBËSISË SHQIPTARE NË RSFJ

HYRJE

Në RSFJ multinacionale, që ka mbi 22 milionë banorë, jetojnë 15 kolektivitete kombëtare, 6 kombe: maqedonasit, myslimanët, malazezët, kroatët, serbët dhe sllovenët dhe 9 kombësi: shqiptarët, bullgarët, italianët, hungarezët, çekët, rumunët, rusinët, sllovakët dhe turqit. Në Jugosllavi, gjithashtu, në një masë të konsiderueshme, jetojnë edhe romët, të cilët trajtohen si një grup etnik i veçantë dhe në këtë pikëpamje i gëzojnë të gjitha të drejtat.¹

Në frymën e doktrinë së Marksit, të Engelsit, e sidomos të Leninit mbi çështjen kombëtare dhe në bazë të punimit kreativ dhe të zbatimit të asaj doktrine nga ana e PKJ, përkatësisht LKJ dhe të ndihmesës që dhanë në këtë drejtim J. B. Tito dhe Eduard Kardeli, si edhe revolucionarët dhe teoricienët e tjerë jugosllavë gjatë revolucionit socialist, në procesin e ndërtimit të socializmit dhe të vendosjes e të përsosjes permanente të sistemit tonë federativ, sidomos me vendosjen dhe me thellimin e përhershëm të vetëqeverisjes socialiste, është sendërtuar çlirimi dhe barazia e plotë dhe janë korrë suksese të mëdha në afirmimin e gjithmbarshëm nacional të të gjitha kombeve dhe të kombësive të Jugosllavisë.

¹ Statistički bilten SFRJ, Nr. 1295, Beograd, maj 1982, f. 8.

Duke u nisur nga insistimi i Leninit mbi barazinë e plotë nacionale, pavarësisht nga numri dhe madhësia, shkalla e zhvillimit ose e moszhvillimit, pavarësisht nga e kaluara dhe përvoja shtetformuese e kombeve të ndryshëm dhe pavarësisht nga fakti se a është fjala për mbarë kombin apo për pakicën kombëtare, duke u nisur nga domosdoshmëria e luftës së vendosur kundër çdo diskriminimi, privilegje ose hegjemonie në marrëdhëniet nacionale, LKJ dhe RSFJ në aktivitetin e tyre ndërkombëtar janë anagazhuar në mënyrë të vendosur për barazinë e plotë të pakicave kombëtare në botën bashkëkohore, kurse brenda Jugosllavisë e kanë sendërtuar me sukses barazinë e plotë nacionale të kombësive me kombet e Jugosllavisë.

Me vendimet e Mbledhjes II të AVNOJ-it më 1943 mbi zgjidhjen e çështjes kombëtare dhe mbi themelimin e Federatës Jugosllave, e sidomos me vendimin e veçantë mbi njohjen e të gjitha të drejtave nacionale pakicave kombëtare, me ngadhënjimin e revolucionit tonë socialist dhe me procesin e ndërtimit të socializmit, sidomos me vendosjen dhe thellimin permanent të vetëqeverisjes socialiste, u sendërtua në një shkallë të gjerë barazia e plotë nacionale e kombësive me kombet e Jugosllavisë. Në këtë kontekst u sendërtua në një shkallë të lartë barazia e kombësisë shqiptare me kombet dhe me kombësitë e Jugosllavisë.

Megenëse kombësia shqiptare është më numerike, territorialisht kombësia më homogjene në RSFJ, duke marrë parasysh specifikat dhe dallimet e shumta të saj në krahasim me kombësitë e tjera të Jugosllavisë dhe ngjashmëritë, sidomos në pikëpamje kuantitative dhe homogjene, me kombet e Jugosllavisë, LKJ dhe RSFJ i kanë kushtuar një kujdes të madh çlirimit, barazisë së plotë dhe afirmimit të gjithmbarshëm të kombësisë shqiptare në Jugosllavi. Pikërisht për këtë arsye ne do ta shpjegojmë shkurtimisht procesin e afirmimit kombëtar të kombësisë shqiptare në RSFJ.

II. PAK FJALË MBI TË KALUARËN HISTORIKE TË KOMBËSISË SHQIPTARE

Kombësia shqiptare në Jugosllavi është pjesë përbërëse e kombit shqiptar, i cili është pasardhës i vetëm i grupit të lashtë ilir të Ballkanit. Gjatë të kaluarës së vet të pasur, por edhe të vështirë historike, kombi shqiptar sendërtoi të arritura të rëndësishme, por përjetoi shpeshherë edhe robërinë e grekëve të vjetër dhe të romakëve, të fiseve mongole dhe të fiseve të tjera barbare, të Serbisë Mesjetare, kurse gjatë 5 shekujve të fundit populli shqiptar u robërua nga Turqia Otomane, Jugosllavia borgjeze dhe fuqitë fashiste gjatë Luftës II Botërore.

Fuqitë liridashëse dhe progresive të popullit shqiptar nuk u pajtuan me robëritë e përmendura dhe luftuan përherë për çlirimin e vet si popull e si komb. Në këtë pikëpamje meriton të përmendet në mënyrë të veçantë lufta e përbashkët e popullit shqiptar me popujt sllavë kundër depërtimit turk në Ballkan, çlirimi i Shqipërisë nga Turqia dhe themelimi i Shtetit shqiptar, i cili qëndroi tri dekada në shek. XV, e që u çlirua dhe u udhëhoq nga personaliteti i shquar historik i popullit shqiptar Skënderbeu, në një kohë kur Turqia Otomane realizoi depërtimin e saj të thellë drejt Perëndimit dhe iu afrua Vjenës. Pastaj, këtu lypset të përmendet edhe lëvizja e madhe dhe intensive nacionale e popullit shqiptar në gjysmën e dytë të shek. XIX dhe në fillim të atij XX, në kohën kur u krijua Shteti Shqiptar i pavarur më 1912.²

Mirëpo, pas Luftërave Ballkanike dhe Luftës I Botërore, më se një e treta e popullit shqiptar e përjetoi një robëri të re nga ana e monarkisë serbe dhe e Jugosllavisë borgjeze, me ç'rast populli shqiptar përjetoi vuajtje dhe peripeci të vështira, madje edhe gjenocidin fizik.

Në Jugosllavinë borgjeze, sado që kombësia shqiptare ishte pakica kombëtare me numër më të madh e këtij vendi, ajo nuk gëzoi kurrfarë të drejtash nacionale, madje as ato të minoritetit, të cilat qenë garantuar me anën e Kushtetutës Jugosllave të Qershorit (Vidovdanit) dhe obligimet ndërkombëtare që i mori mbi vete Jugosllavia, por mbi të u zbatua shtypja totale dhe brutale ekonomike, sociale dhe politike dhe u aplikuan të tëra metodat e njohura të diskriminimit të arsenalit politik të metropoleve të vendeve koloniale.³

Gjatë kohës së Jugosllavisë monarkiste, vetëm klasa punëtore dhe avangarda e saj PKJ e kishin programin e çlirimit nacional dhe social të kombësisë shqiptare në Jugosllavi. Ky program u realizua me sukses pas ardhjes së shokut Tito në krye të Partisë sonë, gjatë revolucionit socialist dhe në procesin e ndërtimit të socializmit dhe në mbështetje të luftës së vendosur dhe të përpjekjeve punonjëse të forcave progresive të kombësisë shqiptare në Jugosllavi, bashkë me përkrahjen vëllazërore dhe ndihmën e gjithanshme të të gjitha kombeve dhe kombësive të Jugosllavisë.⁴

Pas okupimit të Jugosllavisë më 1941, viset e banuara nga shqiptarët i pushtuan fashistët italianë, gjermanë dhe bullgarë. U krijua e ashtuquajtura Shqipëria e Madhe Kuilinge nga ana e forcave fashiste, e cila përfshinte pjesën

² Hajredin Hodža, „Proces nacionalne afirmacije albanske nacionalnosti u Jugoslaviji“, dorëshkrimi i punimit të doktoranturës që është mbrojtur më 1973 pranë Fakultetit Filozofik të Lublanës, f. 27—67.

³ Ibid, f. 67—187.

⁴ Ibid, f. 99—127.

më të madhe të territoreve ku jetonin shqiptarët në Jugosllavi. Okupatorët fashistë dhe bashkëpunëtorët e tyre shqiptarë të vendit u përpoqën që ta shfrytëzonin të kalurën e vështirë të shqiptarëve në Jugosllavinë borgjeze dhe marrëdhëniet e acaruar ndërnacionale gjatë Luftës II Botërore, me qëllim që t'i përfitojnë masat shqiptare përmes premtimeve demagogjike dhe koncesioneve që u bënë tradhtarëve të vendit.⁵

⁴ Mirëpo, në sajë të forcave liridashëse dhe progresive brenda kombësisë shqiptare dhe veprimtarisë së PKJ të punonjësit e kësaj kombësie, masat shqiptare gjithnjë më shumë e kuptonin se nuk mund të ketë çlirim kombëtar nga fashizmi, por që okupatorët fashistë paraqesin robërinë më të rëndë nacionale dhe sociale të të gjithë popujve të Ballkanit dhe të Evropës. Kështu, masat punonjëse të kombësisë shqiptare erdhën duke e pranuar gjithnjë më shumë alternativën e pjesëmarrjes në LNÇ dhe në revolucionin socialist nën udhëheqjen e PKJ dhe të shokut Tito si garancë të çlirimit të vet të vërtetë nacional dhe social. Prandaj, masat shqiptare u inkadruan përherë në mënyrë më masive në luftë kundër okupatorit fashist dhe tradhtarëve të vendit.⁶

Lufta e vendosur e popullit shqiptar në Shqipëri kundër fashizmit dhe bashkëpunimi i ngushtë mes PKJ dhe PK të Shqipërisë gjatë revolucionit socialist u pasqyruan pozitivisht në përfshirjen përherë më masive të shqiptarëve në Jugosllavi kundër okupatorit dhe tradhtarëve të vendit. Lufta e përbashkët e popullit shqiptar me kombet e Jugosllavisë dhe me popujt e tjerë ballkanikë kundër fashizmit, dhanë ndihmesën e vet të çmueshme për zhvillimin e ndjenjës së barazisë dhe të solidarësisë e të vëllazërimit të bashkimit mes popujve të Ballkanit.⁷

Gjatë revolucionit socialist PKJ dhe shoku Tito morën qëndrime të qarta dhe hapën një perspektivë të sigurt për çlirimin nacional dhe për barazinë e kombësisë shqiptare në Jugosllavi. Qysh në artikullin e tij „Çështja kombëtare në dritën e LNÇ”, të shkruar më 1942, i cili është në të vërtetë një dokument programor për zgjidhjen e çështjes kombëtare në Jugosllavi gjatë revolucionit socialist, J. B. Tito edhe me rastin e theksimit të së drejtës për vetëvendosjen e kombeve të Jugosllavisë dhe duke folur për subjektet e ardhshme të bashkësisë federative në mënyrë deciseve përmend kombësinë shqiptare dhe Krahinën e Kosovës.⁸

⁵ Ibid, f. 183—189.

⁶ Ibid, f. 189—222.

⁷ Ibid, f. 189—220.

⁸ J. B. Tito, „Govori i članci”, L. I, „Naprijed”, Zagreb 1959, f. 113—122.

Në frymën e vendimeve të përmendura të Mbledhjes II të AVNOJ-it dhe në pajtim të plotë me parimin e vetëvendosjes së kombeve, duke shfrytëzuar edhe përvojën sovjetike në procesin e konstituimit definitiv të Federatës sonë pas çlirimit, përkatësisht me miratimin e kushtetutës së vitit 1946, krahinat autonome Kosova dhe Vojvodina, të cilat në fakt ishin krijuar qysh gjatë revolucionit socialist, iu bashkuan Serbisë federale dhe u inkadruan në përbërjen e Federatës Jugosllave, si subjekte të saj të barabarta kreative, konstitutive dhe afirmative.⁹

Në bazë të fryteve të revolucionit socialist dhe pavarësisë së realizuar politike të Kosovës në Federatën Jugosllave, për herë të parë në histori u arrit çlirimi nacional i kombësisë shqiptare në Jugosllavi. Mbi këtë bazë u sendërtuan rezultate të rëndësishme në afirmimin nacional të kombësisë shqiptare, sidomos në planin kulturor-arsimor.¹⁰

Mirëpo, në periudhën e socializmit administrativ, me veprimin e tendencave të centralizmit, etatizmit e të burokratizmit dhe me ndikimin e unitarizmit e të nacionalizmit, u shfaq njëfarë stagnimi në procesin e mëtejshmë të afirmimit nacional e në rolin e republikave dhe të krahinave në sistemin tonë federativ. Mbi këtë bazë u ashpërsuan disa kundërthënie nacionale dhe u shfaqën edhe disa dukuri devijimi në marrëdhëniet nacionale, sidomos në Kosovë dhe ndaj kombësisë shqiptare, të cilat u dënuan në mënyrë të vendosur dhe u hodhën poshtë në Plenumin e Brioneve të KQ të PKJ në vitin 1966.¹¹

Pas Plenumit të Brioneve të KQ të PKJ u tejkaluan me vendosmëri edhe disa dilema ideore që ishin të pranishme në PKJ dhe në shoqërinë jugosllave, sikurse janë këto: a duhet t'u jepet primati interesave të klasës punëtore apo interesave nacionale, a duhet të insistohet më fort në vetëqeverisjen apo në barazinë nacionale dhe a duhet të merren në konsideratë më fort interesat e Jugosllavisë si tërësi, apo interesat e republikave dhe të krahinave të saj.¹²

Lidhja e Komunistëve të Jugosllavisë në Kongresin IX, X dhe XI të LKJ, në saje të angazhimit të madh të J. B. Titos dhe të Eduard Kardelit, i tejkaloi ato dilema si fiktive dhe të rreme dhe u bund faktikisht se qëllimet e përmendura kontradiktore duhet të gërshetohen dialektikisht dhe të lidhen reciprokisht.¹³

Tejkalimi i dilemave të përmendura kishte rëndësi të madhe për zhvillimin progresiv socialist vetëqeverisës të Jugosllavisë, për sendërtimin e barazisë nacionale dhe të

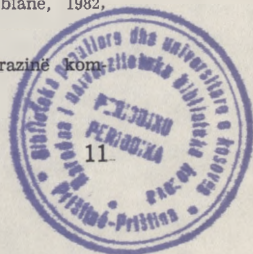
⁹ „Kosova — Kosovo”, nr. 2. Prishtinë, 1973, f. 76.

¹⁰ „Časopis za kritiko znanosti”, nr. 51/52, Lublanë, 1982, f. 318—354.

¹¹ Ibid, f. 347—354.

¹² Hajredin Hoxha, „Kontributi i Titos për barazinë kombëtare”, Prishtinë, 1977, f. 25—35.

¹³ Ibid, f. 23—35.



vëllazërimit e të bashkimit të të gjitha kombeve e kombësive tona. Kjo dha ndihmesën e vet të çmueshme për luftën e suksesshme kundër etatizmit, burokratizmit dhe centralizmit dhe për shtyrjen e tendencave të unitarizmit dhe të nacionalizmit separatist.

III. DISA SPECIFIKA TË KOMBËSISË SHQIPTARE NË JUGOSLLAVI

Sado që kombësia shqiptare hyn në radhën e njerës prej 9 kombësive të përmendura në Jugosllavi, të cilat sipas terminologjisë ndërkombëtare quhen pakica kombëtare, ajo, në krahasim me kombësitë e tjera në Jugosllavi, madje edhe në përmasat ndërkombëtare, është tejte specifike, si për nga numri i popullsisë dhe homogjeniteti në terriore të caktuara, ashtu edhe për nga pjesëmarrja në gjirin e popullit shqiptar në tërësi.

Kombësia shqiptare, e cila, sipas regjistrimit të popullsisë të vitit 1981, numëron 1.739.000 banorë, kap më se një të tretën e popullit shqiptar në tërësi dhe afro 70 për qind të banorëve të shqiptarëve që jetojnë në Shqipëri. Për nga numri i banorëve, kombësia shqiptare në Jugosllavi është më e madhe se kombi malazez dhe ai maqedon, kurse i ngjashëm me numrin e myslimanëve dhe të sllovenëve në Jugosllavi.¹⁴

Kombësia shqiptare jeton në mënyrë homogjene në Kosovë dhe në disa komuna të RS të Maqedonisë, të RS të Malit të Zi dhe në terriore të ngushtë të RS të Serbisë. Në Krahinën e Kosovës shqiptarët përbëjnë 77,5 për qind të popullsisë dhe ajo hyn në radhën e mjediseve më homogjene të republikave dhe të krahinave tona. Është i ngjashëm homogjeniteti i shqiptarëve edhe ndër komuna jashtë Krahinës: në Tetovë, në Gostivar, në Dibër, në Preshevë dhe në Ulqin.¹⁵

Në pikëpamje demografike kombësia shqiptare në Jugosllavi është specifike krahasim me kombet dhe me kombësitë e tjera të Jugosllavisë, madje edhe në përmasa më të gjera. Ajo e ka natalitetin më të lartë, jo vetëm në krahasim me kombësitë e tjera në Jugosllavi, por hyn në radhën e nacionaliteteve që kanë natalitetin më të lartë në përmasa botërore. Duke marrë parasysh pakësimin radikal të mortalitetit pas ngadhënjimit të revolucionit socialist, kombësia shqiptare në Jugosllavi ka një shkallë të lartë të shtimit natyror të popullsisë. Këtu vlen të thek-

¹⁴ Si fusnota 1, f. 8.

¹⁵ Si fusnota 2, f. 326—328.

sohet fakti se ky fenomen, përveç karakteristikave të veta të rëndësishme pozitive, është para së gjithash si rezultat i prapambetjes ekonomike të kombësisë shqiptare dhe ka pasoja negative, sidomos kur është fjala për mundësitë e hyrjes në punë me kohë të popullsisë.¹⁶

IV. AFIRMIMI JURIDIKO-POLITIK I KOMBËSISË SHQIPTARE

Pas ngadhënjimit të revolucionit socialist, e në kuadrin e sistemit tonë federativ dhe të afirmimit të autonomisë politike të Kosovës, u arritën suksese të mëdha në lëmin e afirmimit juridiko-politik të kombësisë shqiptare në Jugosllavi. Këto rezultate qenë shumë të mëdha dhe evidente sidomos pas Plenumit të Brioneve të KQ të PKJ, në kohën kur u tejkaluan me sukses dilemat, devijimet dhe lëshimet lidhur me afirmimin e plotë nacional të kombësisë shqiptare në Jugosllavi. Kjo u arrit përmes transformimit kualitativ revolucionar të federatës sonë dhe ndryshimeve kushtetutare të vitit 1971 e 1974 dhe me vendimet e Kongresit X e XI të PKJ.¹⁷

Me anën e rregullimit të tashëm politik federativ dhe me ndryshimet e përmendura kushtetutare, kombësitë u barazuan plotësisht në pikëpamje juridiko-politike me kombet e Jugosllavisë. Si në kuadrin e parimeve kushtetutare, ashtu edhe në disa dhjetëra dispozita kushtetutare, kudo që flitet për të drejtat dhe obligimet e kombeve dhe të kombësive, kombësitë janë barazuar me kombet e Jugosllavisë deri te e drejta për pavarësi. Në pajtim me këtë, u arrit barazia e plotë e kombësisë shqiptare dhe e gjuhës shqipe me kombet e tjera të Jugosllavisë dhe me pozitën e gjuhës së tyre në nivelin e Federatës Jugosllave. Gjithashtu, kombësia shqiptare është barazuar me kombet e tjera të Jugosllavisë në pikëpamje të të gjitha veçorive dhe simboleve nacionale, deri edhe te e drejta e përdorimit të lirë të flamurit të vet kombëtar.¹⁸

Përmes reformës radikale vetëqeverisëse dhe ndryshimeve kushtetutare të vitit 1974, u arrit një shkallë e lartë e afirmimit vetëqeverisëse e politik të republikave dhe të krahinave të Federatës sonë. Me anën e kësaj Kushtetute dhe me kushtetutat e republikave dhe të krahinave, republikat dhe krahinat morën mbi vete të drejtën autonome që në mënyrë të pavarur ta rregullojnë pjesën dërrmuese të marrëdhënieve ekonomike, sociale, politike, e sidomos arsimore, kulturore dhe shëndetësore mbi territorin e tyre. Mirëpo, edhe për ato marrëdhënie për të cilat republikat

¹⁶ Ibid f. 221—226.

¹⁷ Si fusnota 12, f. 38—46.

¹⁸ Si fusnota 10, f. 353.

dhe krahinat, përkatësisht kombet dhe kombësitë, e kanë autorizuar Federatën në mënyrë që ajo t'i rregullojë ato, as këto autorizime nuk janë jetërsuar nga ana e tyre, sepse organet e Federatës që marrin vendime në lidhje me to përbëhen, sipas parimit të paritetit, nga përfaqësuesit e republikave dhe të krahinave, kurse vendimet më të rëndësishme në nivelin e Federatës, duke përfshirë këtu edhe iniciativën për ndërrimin e Kushtetutës, mund të merren vetëm në bazë të pëlqimit të plotë të republikave dhe të krahinave, përkatësisht të organeve të tyre të autorizuar.¹⁹

Në këtë pikëpamje, domethënë si në pikëpamje të rregullimit të pavarur të marrëdhënieve shoqërore mbi territorin e vet, ashtu edhe në pikëpamje të të drejtave dhe të obligimeve lidhur me rregullimin e marrëdhënieve në nivelin e Federatës, me anën e Kushtetutës Federative krahinat kryesisht janë barazuar me republikat, sepse edhe ato janë elemente konstituive dhe subjekte të barabarta të Federatës Jugosllave. Sado që në pikëpamje të shtetësisë krahinat nuk janë barazuar me republikat, të cilat nga ana e vet një pjesë të shtetësisë së tyre e kanë bartur mbi Federatën, kurse krahinat kanë prerogative të rëndësishme shtetërore për realizimin e vetëqeverisshmërisë së vet dhe të barazisë nacionale të kombeve dhe të kombësive.²⁰

Krahina Autonome e Kosovës, sikurse edhe ajo e Vojvodinës, përveç se e realizon autonominë e vet të plotë në Federatë, ajo është edhe në përbërjen e Republikës Socialiste të Serbisë dhe, bashkë me Vojvodinën dhe me organet e territorit jashtë krahinave, e realizon bashkëjetesën dhe bashkëpunimin për ato çështje që janë me interes të përbashkët, të cilat sipas Kushtetutës të Republikës Socialiste të Serbisë dhe kushtetutave të krahinave autonome zgjidhen bashkërisht në nivelin e Republikës. Kjo ndërligjshmëri dhe begati e Republikës Socialiste të Serbisë nuk është në kundërshtim me trajtimin e barabartë të krahinave autonome në nivelin e Federatës dhe në asnjë pikëpamje nuk e rrezikon barazinë e Republikës së Serbisë në nivelin e Federatës. Përmes konkluzioneve të fundit të KQ të LKS dhe qëndrimeve të LK të Kosovës dhe të LK të Vojvodinës u dhanë orientimet e rregullimit vetëqeverisës dhe pasurimit të marrëdhënieve ndërmjet Republikës dhe krahinave autonome që janë në përbërjen e saj.²¹

Në sajë të afirmimit të autonomisë së Kosovës në një shkallë të lartë në Federatën Jugosllave dhe rolit të saj në realizimin e barazisë së plotë nacionale të kombësisë shqiptare dhe të të gjitha kombeve dhe të kombësive të Kosovës, s'ka kurrfarë kuptimi dhe është iluzore parulla

¹⁹ „Deseti kongres SKJ”, Beograd, 1974, f. 43.

²⁰ „Savez komunista Jugoslavije i politika nacionalne ravnopravnosti na osnovama socijalističkog samoupravljanja”, Beograd, 1982, f. 93—105.

²¹ Ibid, f. 105.

reaksionare që u dëgjua në demonstratat kontrarevolucionare të vitit 1981 nga pozita e nacionalizmit dhe e irredentizmit shqiptar dhe kërkesa që Kosova të fitojë statutin e republikës në Jugosllavi. Kur kësaj kërkesë i shtohet kërkesa e irredentës që të rindahet Federata Jugosllave dhe të gjitha territoret ku jetojnë shqiptarët në gjirin e tri republikave të Jugosllavisë të bashkohen me republikën e Kosovës, si edhe synimet që ajo republikë e Kosovës të mbështetet mbi etatizmin, stalinizmin dhe egalitarizmin, e ngjashme me RPS të Shqipërisë, si edhe me qëllimin e fundit që kjo republikë të bashkohet me Shqipërinë, atëherë shihet qartë karakteri aventuristik dhe kontrarevolucionar i kësaj kërkesë.²²

Kombësia shqiptare në Jugosllavi, e barabartë në çdo pikëpamje me të gjitha kombet dhe kombësitë e Jugosllavisë, e hodhi poshtë në mënyrë të vendosur parullën demagogjike „Kosova—republikë”, si edhe kërkesat e tjera reaksionare të elementeve nacionaliste dhe irredentiste dhe është orientuar me vendosmëri për socializmin vetëqeverisës, barazinë e plotë nacionale dhe vëllazërimin e bashkimin e kombeve dhe të kombësive tona, si edhe për politikën e jashtme të mosinkuadrimit të Jugosllavisë në përmasat ndërkombëtare.²³

Gjithashtu, kombësia shqiptare e dënoi me vendosmëri aktivitetin destruktiv të forcave reaksionare dhe nacionaliste të kombësisë shqiptare në Jugosllavi dhe në botën e jashtme dhe e hodhi poshtë me vendosmëri propagandën antijugosllave të Shqipërisë dhe përpjekjen e vendeve të jashtme për t'u përzier në punët e brendshme të Jugosllavisë. Përmirësimi permanent i gjendjes në Kosovë dhe ofensiva e forcave progresive të kombësisë shqiptare kundër nacionalizmit dhe irredentizmit garantojnë ngadhënjimin e këtyre orientimeve të kombësisë shqiptare në Jugosllavi. Zgjedhjet e fundit për sistemin e delegimit, në të cilat më se 92 për qind të shqiptarëve votuan për delegatët e Lidhjes Socialiste të Popullit Punonjës të Jugosllavisë dhe u manifestua bashkimi në shkallën më të lartë në zgjedhjet e LK dhe Konferencën Krahinore të LK të Kosovës, janë dëshmi të sigurta për orientimet e përmendura të forcave progresive dhe të punonjësve të Kosovës dhe të kombësisë shqiptare për Jugosllavinë socialiste vetëqeverisëse, federative dhe të painkuadruar dhe kundër të gjitha forcave reaksionare të vendit dhe të botës së jashtme. Kjo është dëshmi e sigurt për orientimin e kombësisë shqiptare për të vazhduar politikën e Titos

²² Ibid, f. 93—105.

²³ Hajredin Hoxha, „Çështja nacionale dhe nacionalizmi e irredentizmi i Enver Hoxhës”, Rilindja”, 12—29 qershor 1983.

të vetëqeverisjes, të barazisë nacionale dhe të vëllazërimit e të bashkimit të të gjitha kombeve dhe të kombësive to-
na.²⁴

Demonstratat reaksionare të vitit 1981 në Koso-
vë, të organizuara nga nacionalistët dhe irredentistët dhe
të përkrahura nga ana e udhëheqjes shqiptare dhe të for-
cave të tjera antijugosllave në botën e jashtme, e vërtetu-
an edhe një herë në mënyrë shumë flagrante pikëpamjen
e Leninit e të Titos mbi atë se nacionalizmi është tejet i
dëmshëm jo vetëm për marrëdhëniet nacionale në bash-
kësitë multinacionale dhe në marrëdhëniet me kombet
e tjera të botës, por se ai është më i rrezikshëm dhe më i
dëmshëm, para së gjithash për atë komb në gjirin e të cilit
shfaqet dhe eskaloni ai. Edhe ky rast dëshmoi se naciona-
lizmi dhe irredentizmi shqiptar pati pasojë tejet të rën-
da dhe i shkaktoi dëmin më të madh afirmimit të gjith-
anshëm nacional të kombësisë shqiptare në Jugosllavi. Pra-
ndaj, shtrohet kërkesa kategorike e luftës kundër nacio-
nalizmit në gjirin e çdo kombi si një nga kushtet qenë-
sore për afirmimin e gjithanshëm nacional të cilitdo komb
dhe të cilësdo kombësi goftë.²⁵

V. AFIRMIMI KADROVIK I KOMBËSISË SHQIPTARE NË JUGOSLLAVI

Në bazë të fryteve të revolucionit socialist dhe thelli-
mit permanent të vetëqeverisjes socialiste, në sajë të pje-
sëmarrjes masive të pjesëtarëve të kombësisë shqiptare në
LNÇ dhe në ndërtimin socialist, si edhe perfeksionimit të
vazhdueshëm të punonjësve përmes shkollimit, punës kri-
juese dhe aktivitetit shoqëroro-politik, u korrën rezultate
të mëdha në krijimin dhe në afirmimin e kuadrove në
Jugosllavi.²⁶

Me zbatimin konsekuent të parimeve leniniste mbi
përfaqësimin në mjediset e përziera nacionale, LKJ arriti
rezultate të mëdha në përfshirjen proporcionale të pjesë-
tarëve të kombësisë shqiptare në të gjitha strukturat kad-
rovice brenda organizatave punonjëse, komunave, krahinave
dhe republikave, ku jetojnë shqiptarët. Sidomos pas Ple-
numit të Brioneve të KQ të LKJ u korrën suksese të më-
dha, jo vetëm në përfaqësimin adekuat proporcional të
shqiptarëve në të gjitha strukturat politike, por edhe në
hyrjen në punë në sektorin shoqëror dhe në strukturat e
tjera të jetës shoqërore-ekonomike dhe kulturore dhe në
organet vetëqeverisëse dhe në sistemin e delegimit.²⁷

²⁴ Në zgjedhjet e vitit 1981 për sistemin delegues popullsia
e Kosovës votoi për listën e delegatëve të Lidhjes Socialiste me
91 për qind.

²⁵ „VIII Kongres SKJ”, Beograd, 1964, f. 31, 37 dhe 82.

²⁶ Si fusnota 2, f. 278—290.

²⁷ Si fusnota 23.

Po ashtu, në sajë të zbatimit konsekuent të parimit të përfaqësimit mbi bazën e paritetit në nivelin e Federatës Jugosllave dhe në të gjitha strukturat e saj kadrovike, ku republikat dhe krahinat, përkatësisht kombet dhe kombësitë, janë të përfaqësuara mbi bazën e paritetit, u arritën suksese të shënuara në afirmimin adekuat kadrovik të kombësisë shqiptare në Jugosllavi. Në këtë mënyrë, kuadrot e kombësisë shqiptare u afirmuan edhe në organet udhëheqëse më me përgjegjësi dhe në strukturat shtetërore në nivelin e Federatës, deri te funksionet më me përgjegjësi të Kryesisë së Republikës, të Kuvendit të Jugosllavisë, të Qeverisë dhe udhëheqjes ushtarake dhe diplomatike.²⁸

Zbatimi konsekuent i iniciativës së shokut Tito mbi punën e udhëheqjen kolektive dhe mandatin njëvjeçar, përkatësisht mandatit të kufizuar të kryetarit të organeve shtetërore dhe politike, erdhi e u zgjerua edhe më shumë mundësia e afirmimit të kuadrove të Kosovës dhe të kombësisë shqiptare në mbarë strukturën kadrovike të shoqërisë sonë socialiste vetëqeverisëse, e sidomos në nivelin e Federatës. Sipas radhës, e cila është e caktuar qysh tash, përfaqësuesit e Kosovës, përkatësisht të kombësisë shqiptare për çdo tetë vjet do të marrin detyrën e kryetarit, përkatësisht të nënkryetarit të Kryesisë së Jugosllavisë — të kryetarit të KQ të LKJ, kryetarit të Kuvendit Federativ, kryetarit të Këshillit Ekzekutiv Federativ, kryetarit të Lidhjes Socialiste, kryetarit të Sindikatave, të Lidhjes së Luftëtarëve, të Rinisë dhe të organeve e të organizatave të tjera në nivelin e Federatës.²⁹

Mbi këtë bazë s'ka asnjë organ ose forum në Jugosllavi në të cilin vendoset mbi çështjet e Federatës, ku nuk janë përfaqësuar në mënyrë adekuate edhe shqiptarët në Jugosllavi. Në këtë mënyrë, punonjësit dhe forcat progresive të kombësisë shqiptare realizojnë afirmimin e vet kadrovik në një shkallë të gjerë jo vetëm në strukturën e përgjithshme të shoqërisë sonë, por edhe në botën e jashtme.

Prandaj, sistemi vetëqeverisës politik dhe federativ dhe zbatimi konsekuent i parimit të përfaqësimit kadrovik proporcional mbi bazën e paritetit i republikave dhe i krahinave, përkatësisht i kombeve dhe i kombësive në Jugosllavi dhe në shoqërinë tonë të gjithmbarshme socialiste vetëqeverisëse e bën të mundshëm afirmimin e barabartë e të plotë adekuat kadrovik edhe të kombësisë shqiptare në Jugosllavi.

²⁸ Ibid, „Rilindja”, 28. VI. 1983, f. 4.

²⁹ Ibid, f. 4.

VI. AFIRMIMI EKONOMIK I KOMBËSISË SHQIPTARE NË JUGOSLLAVI

Këtu lypset të theksojmë faktin se viset ku jetonin shqiptarët në Jugosllavi para revolucionit socialist ishin në një nivel tejte të ulët ekonomik dhe shoqëror-kulturor, gjë që ishte karakteristike edhe për disa vise të tjera të Ballkanit, të cilat i pat pushtuar Turqia Otomane. Me të ardhura nacionale nën 100 dollarë për krye banori para Luftës II Botërore, viset ku rronin shqiptarët ishin në shkallën më të ulët ekonomike në gjirin e Jugosllavisë borgjeze.³⁰

Pas çlirimit u arritën suksese të rëndësishme në zhvillimin ekonomik të Kosovës dhe të viseve të tjera ku jetojnë shqiptarët në Jugosllavi. Në Kosovë gjatë zhvillimit të pasluftës u rritën të ardhurat nacionale 5-6 herë, kurse për krye banori mbi 3 herë. Prodhimi industrial u rrit mbi 20 herë dhe u bë degë kryesore e ekonomisë, kurse prodhimi bujqësor u rrit mbi tri herë. Derisa mbi 90% të popullsisë së Kosovës ishin bujq, kjo përqindje e popullsisë më 1982 ra nën 35%. Popullsia e qyteteve të Kosovës u rrit prej afro 100 mijë pas çlirimit në mbi 600 mijë banorë tash. Prishtina, kryeqyteti i Krahinës, e cila më 1947 kishte afro 16 mijë banorë, tash ka gati tri herë më shumë studentë në këtë qytet dhe gati më shumë se dy herë vetura private.³¹

Në bazë të zhvillimit shoqëror-ekonomik të Krahinës, u rrit numri i të inkuadruarve në punë në sektorin shoqëror nga afro 20 mijë më 1947 në mbi 180 mijë më 1971, madje vetëm brenda Krahinës dhe afro 100 mijë të inkuadruar në punë jashtë Krahinës, në vendin tonë dhe në botën e jashtme. Mbi këtë bazë erdh e u rrit në mënyrë permanente standardi personal dhe shoqëror i pjesëtarëve të kombësisë shqiptare. Pas çlirimit u elektrifikuan të tërë fshatrat, kurse gati secila familje ka pajime elektrike, radio dhe televizorë dhe orendi moderne në familjen e vet. Të tëra qendrat e Krahinës pas çlirimit u lidhën me rrugë të asfaltuara, me hekurudhë dhe me lidhje moderne telefonike dhe telegrafike, të cilat po vijnë duke u zgjeruar gati nëpër të gjitha lokalitetet e rëndësishme të Krahinës. Gjithashtu, pas çlirimit u ndërtuan afro 130 mijë ndërtesa banimi dhe banesa, nga të cilat mbi 30 mijë në sektorin shoqëror, kështu që mbi 90% të popullsisë së Krahinës banojnë në ndërtesa të reja banimi.

Pas çlirimit u arritën suksese të mëdha edhe në zhvillimin e shërbimeve shoqërore, në krijimin dhe zhvillimin e institucioneve shëndetësore dhe sociale dhe kujdesit hi-

³⁰ Si fusnota 2, f. 326—336.

³¹ Si fusnota 23.

³² Si fusnota 23.

gjienik ndaj popullsisë. U zhdukën shumë sëmundje dhe sëmundje masive. U pakësua dukshëm mortaliteti i fëmijëve; mesatarja e jetës e popullsisë së kombësisë shqiptare u rrit prej nën 40 vjet në mbi 60 vjet; u shtua kujdesi për pensionistët dhe për invalidët e punës etj. Derisa në Jugosllavinë borgjeze në Kosovë kishim vetëm një mjek pjesëtar të kombësisë shqiptare, tash në Fakultetin e Mjekësisë të Prishtinës dhe në një numër të madh të spitaleve dhe të institucioneve shëndetësore të Krahinës punojnë afro 800 mjekë shqiptarë.³³

Mirëpo, përveç sukseseve evidente ekonomike për nga zhvillimi i vet Kosova mbetet edhe tash e tutje regjioni më i pazhvilluar i Jugosllavisë. Me gjithë rritjen e shumëfishtë absolute të të ardhurave nacionale për krye banori në Kosovë në pikëpamje absolute, në marrëdhëniet relative u shfaq disproporcioni brenda këtyre të ardhurave në krahasim me mesataren e vendit. Kjo prapambetje është rezultat i bazës shumë të ulët të startit nga i cili jemi nisur në zhvillimin ekonomik, për shkak të orientimit të investimeve në industrinë ekstraktive dhe të lëndëve të para, e cila edhe ashtu krijon një akumulim të ulët dhe jep mundësi minimale për inkadrimin e popullsisë në punë, për shkak të pasurive të mëdha natyrore të kësaj Krahine. Kjo prapambetje u shkaktoi edhe për arsye të shtimit natyror shumë të lartë të popullsisë së Kosovës si edhe për shkak të vështirësive të tjera objektive dhe dobësive subjektive të ndërtimit tonë të pasluftës.

Në Jugosllavi ekziston një sistem specifik i përkrahjes dhe i ndihmës lidhur me zhvillimin më të shpejtë të republikave dhe të krahinave jo mjaft të zhvilluara, ku bëjnë pjesë Bosnja dhe Hercegovina, Mali i Zi, Maqedonia dhe Kosova. Për hir të zhvillimit më të shpejtë të këtyre viseve të vendit ekziston një fond i veçantë, në të cilin derdhen afër 3% të të ardhurave nacionale të vendit, kurse ato mjete shfrytëzohen si investime të garantuara për zhvillimin më të shpejtë të republikave dhe të Krahinave jo mjaft të zhvilluara. Përveç kësaj, me anën e Kushtetutës së Federatës sigurohen mjete të veçanta buxhetore për financimin falas të administratës dhe të shërbimeve shoqërore të republikave dhe të Krahinave jo mjaft të zhvilluara. Këtu e shoh të udhës të theksoj se Kosova si regjioni më i pazhvilluar i Jugosllavisë shfrytëzon 43% të mjeteve financiare të fondit për republikat dhe krahinat jo mjaft të zhvilluara dhe mbi 40% të mjeteve buxhetore që jepen për regionet jo mjaft të zhvilluara të vendit. Kjo është mënyra e përkrahjes dhe e solidarësisë së klasës punëtore dhe i të gjitha kombeve dhe kombësive të Jugosllavisë

³³ Si fusnota 20, f. 90—105 dhe 78—92.

³⁴ Društveni plan SFRJ za 1983 u vezi sa Fondom za razvoj za nedovoljno razvijene republike i Kosova u budžet Federacije, „Politika“, 5 maja 1975, f. 1.

për republikat e pazhvilluara dhe për Kosovën dhe mënyra që një pjesë e tepricës së punës, e cila derdhet përmes tregut nga këto pjesë të vendit në viset e zhvilluara të Jugosllavisë, kompensohet në këtë mënyrë. Gjithashtu, duhet thënë se në dekadën e fundit afro 80% të investimeve ekonomike në Kosovë sigurohen nga fondi i përmendur, kurse mbi 70% të shpenzimeve të përgjithshme buxhetore të Krahinës i siguron Federata.³⁵

Sado që tash Kosova është prapa në krahasim me republikat e tjera dhe Vojvodinën, ekzistojnë të gjitha kushtet objektive dhe subjektive që ajo në të ardhshmen të zhvillohet më shpejt dhe t'i pakësojë përherë disproporcionet e zhvillimit të vet ekonomik në krahasim me mesataren e vendit. Kjo gjë mund të arrihet në sajë të faktit që Kosova ka pasuri kolosale natyrore, sidomos pasuri minerale. Kështu, për shembull, Kosova ka afro 10 miliardë tonelata të lignitit cilësor që kap afro 60% të rezervave të vendit. Ka afro 50% të rezervave të zinkut e të plumbit të Jugosllavisë, kurse tash po përfundojnë punimet për shfrytëzimin e rezervave të mëdha të niklit, i cili përbën rezervën kryesore të vendit. Përveç kësaj, janë në vazhdim e sipër gjurmimet e rezervave të vajgurit dhe të lëndëve të tjera të para të mineraleve, të cilat nuk janë hulumtuar mjaft deri më tash.³⁶

Gjithashtu, Kosova ka rezerva të mëdha të fuqisë punëtore, e cila gjatë dekadave të fundit përmes shkollimit dhe studimeve në Universitetin e Kosovës po kualifikohet dhe po aftësohet në pikëpamje profesionale, gjë që është e domosdoshme për zhvillimin më të shpejtë të Kosovës. Gjithashtu, edhe ekonomia e Jugosllavisë është e interesuar shumë që në bazë të bashkimit të mjeteve dhe të punës dhe në interesin e të dy palëve të financojë objekte të ndryshme në Kosovë dhe në këtë mënyrë ta nxisë zhvillimin e shpejtë ekonomik të Kosovës. Gjithashtu, ekziston edhe interesimi i investuesve të jashtëm për investimin e mjeteve të tyre në ekonominë e Kosovës për hir të realizimit të dobisë së dyanshme.³⁷

Në bazë të gjithë këtyre fakteve të paraqitura, mund të nxirret konkluzioni se Kosova në të ardhshmen do të përjetojë një zhvillim përherë më të shpejtë ekonomik, e ajo është komponentja më e rëndësishme e realizimit të barazisë së vërtetë e të gjithanshme nacionale të kombësisë shqiptare në Jugosllavi. Një politikë e ngjashme me këtë po zbatohet edhe për zhvillimin ekonomik të atyre komunave jashtë Krahinës së Kosovës në të cilat shqiptarët jetojnë me shumicë në Jugosllavi.

³⁵ Ibid.

³⁶ Si fusnota 2, f. 346.

³⁷ „Rilindja” e dt. 8. XII. 1980, f. 2 dhe si fusnota 2, f. 346.

VII. AFIRMIMI KULTUROR-ARSIMOR DHE SHKENCOR I KOMBËSISË SHQIPTARE

Gjatë tri dekadave të fundit, e sidomos pas Plenumit të Brioneve të KQ të LKJ, u shënua një kthesë e madhe revolucionare historike dhe progresi i gjithanshëm i kombësisë shqiptare në Jugosllavi në lëmin kulturor-arsimor dhe shkencor, çfarë, pa fije dyshimi, nuk njihet deri më tash në botën bashkëkohore brenda një periode kaq të shkurtër. Në këtë pikëpamje mund të thuhet lirisht se është arritur revolucioni kulturor i kombësisë shqiptare në Jugosllavi, ashtu si e kuptonte atë Lenini. Këto pohime duam t'i argumentojmë me disa fakte të rëndësishme empirike.

Derisa shqiptarët në Jugosllavinë borgjeze ishin afro 95% analfabetë, ai analfabetizëm i kombësisë shqiptare sot është pakësuar në afro 15%. Analfabetë ngelën kryesisht personat e moshuar e sidomos gratë. Në anën tjetër, derisa shqiptarët në Jugosllavinë borgjeze nuk kishin kurrfarë të drejtash të shkolloheshin në gjuhën e tyre amtare, sot në Jugosllavinë socialiste në shkolla fillore i ndjekin mësimet mbi 300 mijë nxënës të kombësisë shqiptare, kurse mbi 100 mijë shkollohen nëpër shkolla të mesme. Gjithashtu në Universitetin e Kosovës dhe në universitetet e tjera të vendit studiojnë afro 40 mijë pjesëtarë të kombësisë shqiptare. Gati çdo i treti shqiptar në Jugosllavi gjendet në bangat e shkollave.³⁸

Derisa shqiptarët me fakultet të kryer para revolucionit në Jugosllavi mund të numëroheshin me gishtërinjtë e një njeriu, deri më tash diplomuan në universitetet dhe në shkollat e larta afro 20 mijë pjesëtarë të kombësisë shqiptare. Përveç kësaj, sot në Jugosllavi kemi afro 300 doktorë shkencash dhe po aq magjistra.³⁹

Themelimi i Universitetit të Kosovës me 10 fakultete dhe 7 shkolla të larta, në të cilat studiojnë afro 42 mijë studentë të rregullt dhe me korrespondencë dhe ku punojnë afro 1300 arsimtarë dhe asistentë, me një varg katedrash, degësh dhe institutesh dhe me tërë mësimin e barabartë në gjuhën shqipe dhe serbokroate, paraqet frytim historik të socializmit vetëqeverisës dhe të politikës së Titos mbi barazinë nacionale dhe fitoren më të madhe të kombësisë shqiptare në Jugosllavi në lëmin kulturor-arsimor. Struktura nacionale e studentëve dhe e arsimtarëve të Universitetit i përgjigjet strukturës së popullsisë së Krahinës, kurse në këtë Universitet studiojnë shqiptarët dhe pjesëtarët e kombeve e të kombësive të tjera nga mbarë Jugosllavia si dhe nga bota e jashtme. Me sa di nga literatura dhe dokumentet kushtetutare, në të cilat flitet mbi çësht-

³⁸ Si fusnota 2, f. 378—396 dhe si fusnota 28 f. 4.

³⁹ Si fusnota 28, f. 4.

jen kombëtare si dhe në bazë të observacioneve të mia mbi pozitën e pakicave kombëtare nëpër shumë vende, gati që nuk ka raste që për pjesëtarët e pakicave kombëtare të sigurohet mësimi komplet universitar në gjuhën amtare.⁴⁰

Vëntet kemi përjashtime të tilla në rastin e pakicës kombëtare hungareze në Rumani, e cila në kuadrin e dy universiteteve shkollohet në gjuhën amtare. Mirëpo, këtu lypset të theksojmë faktin se këto universitete u themeluan në kohën e Monarkisë Austro-Hungareze, shtet ky në të cilin edhe populli hungarez ishte njëri prej kombeve sunduese konstitutive. Gjithashtu kemi edhe një rast tjetër që pakica kombëtare suedeze e ka universitetin e vet në Finlandë, mirëpo ky është si rezultat i faktit që pjesëtarët e asaj pakice kishin pozitë të privilegjuar ekonomike në Finlandë në kohën e themelimit të atij universiteti.⁴¹

Këtu bie edhe themelimi dhe veprimtaria e Akademisë së Shkencave dhe të Arteve të Kosovës, në të cilën 70% të anëtarëve janë pjesëtarë të kombësisë shqiptare. Veprimtaria e kësaj Akademie edhe në gjuhën shqipe dhe studimi i shkencave albanologjike paraqet një fitore të madhe dhe një ndërmarrje tejet të rëndësishme për afirmimin shkencor të kombësisë shqiptare në Jugosllavi. Përveç kësaj, themelimi dhe puna e Institutit Albanologjik, Institutit të Historisë të Kosovës, Institutit Ekonomik, Institutit të Sociologjisë dhe Institutit për Studime Juridike, pastaj Institutit të Xehetarisë, Elektroititutit dhe i shumë institucioneve shkencore në lëmin e shkencave teknike, natyrore dhe medicinale, në të cilat kuadrot shkencore në pjesën dërmuese janë të kombësisë shqiptare, paraqet një sukses të madh në zhvillimin e veprimtarisë shkencore në Kosovë dhe në gjirin e kombësisë shqiptare në Jugosllavi.⁴²

Botimi i shumë gazetave të përditshme dhe i revistave, programi i vëllimshëm i radios dhe i televizionit në gjuhën shqipe, veprimtaria e gjerë botuese dhe veprimtaria e shumëllojshme kulturore-artistike në gjuhën shqipe, paraqesin gjithashtu një faktor të rëndësishëm për afirmimin kulturor-arsimor dhe artistik të kombësisë shqiptare në Jugosllavi.⁴³

Në bazë të të gjitha atyre që u paraqitën më parë, mund të nxirret konkluzioni i mbështetur në fakte se pas ngadhënjimit të revolucionit socialist, gjatë ndërtimit socialist, e sidomos me vendosjen dhe thellimin permanent të vetëqeverisjes socialiste, e në bazë të luftës së vendosur

⁴⁰ J. B. Tito, Fjalimi në Universitetin e Kosovës me rastin e shpalljes së tij doktor nderi për kontributin e tij zgjidhjes marksiste-leniniste çështjes kombëtare, „Rilindja“, 5 prill 1975.

⁴¹ Autori i këtij punimi drejtpërdrejt hulumtoi statusin e Universitetit në gjuhën hungareze në Rumani dhe Universitetit suedez në Finlandë.

⁴² Si fusnota 40, f. 1.

⁴³ Si fusnota 2, f. 378—396.

dhe punës vetëmohuese të pjesëtarëve të kombësisë shqiptare në Jugosllavi dhe me përkrahjen dhe ndihmën e gjithanshme të klasës punëtore dhe të avangardës së saj LKJ në krye me shokun Tito, kombësia shqiptare në Jugosllavi e realizoi për herë të parë çlirimin e vet kombëtar, barazinë e plotë nacionale dhe procesin e afirmimit të gjithanshëm nacional në Jugosllavinë socialiste. Kjo u realizua mbi bazën e përsosjes permanente të Federatës sonë dhe të afirmimit të Autonomisë së Kosovës në Federatën tonë dhe realizimit të barazisë së plotë të kombësive në Jugosllavi me kombet e saj, sidomos pas Plenumit të Brionëve të KQ të LKJ dhe pas ndryshimeve revolucionare kushtetutare më 1971 e 1974 dhe vendimeve të Kongresit IX, X e XI të LKJ.

GJENDJA NUMERIKE E PJESETAREVE TË KOMBEVE,
TË KOMBESIVE DHE TË GRUPEVE ETNIKE TË RSFJ
— SIPAS VITEVE TË REGJISTRIMIT*

Kombësia	1948		1961		1981		Indeksat		
	Gjithsej në	%	Gjithsej në	%	Gjithsej në	%	1961 1948	1981 1961	1981 1948
GJITHSEJ RSFJ	15,772.098	100,0	18,549.291	100,0	22,418.331	100,0	117,6	120,9	142,1
Malazez	425.703	2,7	513.832	2,8	577.298	2,8	120,7	112,4	135,6
Kroatë	3,784.353	24,0	4,293.809	23,2	4,428.135	19,7	113,5	103,1	117,0
Maqedonë	810.126	5,1	1,045.516	5,6	1,341.420	6,0	129,1	128,3	165,6
Myslimanë	808.921	5,1	972.960	5,2	2.000.034	8,9	120,3	205,6	247,2
Sllovenë	1,415.432	9,0	1,589.211	8,6	1,753.605	7,8	112,3	110,3	123,9
Serbë	6,547.117	41,5	7,806.152	42,1	8,136.578	36,3	119,2	104,2	124,3
Shqiptarë	750.431	4,8	914.733	4,9	1.731.252	7,7	121,9	189,3	230,2
Bullgarë	61.140	0,4	62.624	0,3	36.642	0,2	102,4	58,5	59,9
Çekë	39.015	0,2	30.331	0,2	19.609	0,1	77,7	64,6	50,3
Italianë	79.575	0,5	25.615	0,1	15.116	0,1	32,2	59,0	19,0
Hungarezë	496.492	3,2	504.369	2,7	426.865	1,9	101,6	84,6	86,0
Rumunë	64.095	0,4	60.862	0,3	54.721	0,2	95,0	89,9	85,4
Rusinë e ukrainas**	37.140	0,2	38.619	0,2	23.320	0,1	104,0	97,3	97,3
					12.809	0,1			
Sllovakë	83.626	0,5	86.433	0,5	80.300	0,4	103,4	92,9	96,0
Turq***	97.954	0,6	182.964	1,0	101.328	0,5	186,8	55,4	103,4
Romë	72.736	0,5	31.674	0,2	148.604	0,7	43,5	469,2	204,3
Vllehë	102.953	0,7	9.463	0,1	32.071	0,1	9,2	339,0	31,2
Jugosllavë	—	—	317.124	1,7	1.216.463	5,4	—	383,6	—

Hajredin Hoxha

L'AFIRMATION NATIONALE DES ALBANAIS DANS LA RSF DE LA YUGOSLAVIE

Dans cet article l'auteur fait une analyse des acquisitions fondamentales de la nationalité albanaise dans la nouvelle Yougoslavie, sur le plan politique, économique et culturel. Afin de mettre en lumière l'importance de ces acquisitions il fait une comparaison du status actuel des Albanais avec leur situation dans l'ancienne Yougoslavie. L'article contient un certain nombre de données qui doivent soutenir les thèses de l'auteur.

* Shënimet u nxorën nga regjistrimet zyrtare të viteve 1948 e 1961, kurse ato të vitit 1981 nga kumtesa e RSS lidhur me rezultatet paraprake të regjistrimit.

** Në regjistrimin e vitit 1971 rusinët dhe ukrainasit u deklaruan për herë të parë veçmas: rusinë 24.640, ukrainas 13.976; Gjithsej: 38.616, prandaj indeks është llogaritur për të dy kombësitë bashkë për hir të krahasimit.

*** Turq ka pasur 259.535 në regjistrimin e vitit 1953 — 182.964, kurse më 1961, për shkak të shpërnguljes, një numër personash, të deklaruar si turq, më vonë u deklaruan myslimanë.

dragoljub
živković

SOCIJALIZAM I NJEGOVE PROTIVUREČNOSTI

Iz analize temelja ljudske istorije, klasnih protivurečnosti kao najgrubljeg izraza sukoba proizvodnih snaga i društvenih odnosa, iz otuđenosti rada i čoveka Marks i Engels su došli do teorije revolucionarnog ili naučnog socijalizma. Neposredna teorijska osnova njihovog koncepta je kritička analiza i prevladanost dijalektičke metode mišljenja i ekonomskih procesa.

Inače, ideja o socijalizmu je nastala davno pre nastanka marksovski koncepti socijalizma pokušavaju „osloniti” na gim svojim delima.

Ono što je posebno interesantno jeste da se svi posmarksovski koncepti socijalizma pokušavaju „osloniti” na Marks-Engelsov koncept, bez obzira što on počiva na kritici razvijenog kapitalističkog društva i što sa njim često nemaju nikakve temeljne veze.

Socijalizam u stvarnosti se, međutim, pojavio u polufeudalnim, polukapitalističkim uslovima, dakle na nerazvijenoj ekonomskoj političkoj i kulturnoj osnovi. Taj nedostatak je u datom momentu revolucije bilo moguće kompenzirati izuzetnom organizacijom avangarde revolucionarnog pokreta, odredom profesionalnih revolucionara, teškim položajem i nezadovoljstvom širokih masa i izborom povoljne metode i uslova dizanja revolucije. Međutim, u tzv. mirnoj fazi razvoja socijalizma došlo je u osnovi do stvaranja dva koncepta razvoja socijalizma: a) jednog krajnje dogmatskog koji je vešto izdvajao i koristio one stavove izvornog marksizma koji mogu poslužiti i opravdati ciljeve dnevnih politike u ime „svetle budućnosti” i b) do potpunog

napuštanja temeljnih stavova Marks-Engelsovog koncepta socijalizma u ime voluntarističkih, eklektičkih, „originalnih” koncepta.

U svim tim i mnogim drugim slučajevima sami životni tokovi socijalističkih revolucija su tražili neprestano vraćanje i izučavanje izvornih dela marksizma. Još ako je to „vraćanje” bilo protkano marksističkim istraživanjem i propitivanjem vlastite stvarnosti, gradio se je nepobitan dokaz da je socijalizam zaista na delu. Pri svemu tome je od posebnog značaja sve veće saznanje progresivnih snaga socijalizma da se bez suštinskih karakteristika primene dijalektičke metode (kritičnosti i revolucionarnosti) na sve tokove društvenog razvoja, a posebno na njegovu ekonomsku sferu, ne može socijalizam izgrađivati. Pragmatisko-utilitaristička, pozitivno-naučna, religiozno-nacionalistička, zdravorazumsko-metafizička svest ili svest podređena fetišu robe, novca, tržišta, itd. pokazala se kao izuzetna smetnja razvoja socijalizma. Njegova bitna utemeljenost na čoveku kakav jest i kakav treba da bude, njegovo humanističko jezgro, sve više pokazuju i dokazuju da napuštanje te epicentralne kategorije ujedno znači i napuštanje horizonata socijalističke revolucije.

Upoređujući Darvinovu teoriju evolucije koja caruje u biljnom i životinjskom svetu, Engels je tvrdio da zapravo Darvin „nije ni znao da je napisao gorku satiru o ljudima i osobito o svojim zemljacima kada je dokazao da je slobodna konkurencija borba za opstanak” koju i danas neki ekonomisti slave kao najveće istorijsko dostignuće, „koje zapravo i nije ništa drugo do normalno stanje životinjskog carstva”. Velika je zabluda i danas da je jedini pravi lek niske produktivnosti u socijalizmu uvođenje konkurencije na tržištu. Druga vrsta dogmatičara ide sasvim suprotno pa tvrdi da konkurencija nema nikakvih pozitivnih vrednosti i da je treba svugde i u svakoj formi ukinuti.

Tražeci rešenje i izlaz iz zakona kapitalističke proizvodnje i konkurencije, Engels smatra da se radi o „svesnoj organizaciji društvene proizvodnje gde se planski proizvodi i raspodeljuje”. To je jedina šansa da se ljudi kao društvena bića uzdignu iznad „ostalog životinjskog sveta”. Svesna društvena organizacija proizvodnje prema moći udruženih proizvođača i stvarnoj potrebi celog društva, nikako nije bio samo puki san Engelsov. Naprotiv, upravo kapitalistička organizacija društva „čini takvu organizaciju svakim danom sve nužnijom, ali i svakim danom sve više mogućom. Njome će započeti jedna nova istorijska epoha u kojoj će sami ljudi, i s njima sve grane njihove delatnosti, a naročito prirodne nauke doživeti us-

pon koji će potpuno zaseniti sve što se dosad postiglo”.¹ Engels je, dakle, u delatnim ljudima i njihovoj svesnoj organizaciji društva u celini, a posebno društvene proizvodnji, video šansu „nove istorijske epohe”. Ako zanemarimo vrlo razumljiv zanos i elemente utopije koje je gajio ne samo Engels već i Marks, Lenjin i gotovo svi tvorci revolucionarnih ideja, bez čega ne bi ni bilo onog običnom čoveku nerazumljivog revolucionarnog entuzijazma, ostaje nam ona realnoistorijska dimenzija socijalizma kao radikalno nove epohe u istoriji. U čemu bi se mogao sastojati taj „novum”, koja je njegova socijalna baza, u kojim elementarnim embrionalnim oblicima ga možemo prepoznati, koje to nove procese i odnose on nosi i na kojima počiva, itd. odgovara Marks u „Kritici Gotskog programa”: „Između kapitalističkog društva i komunističkog društva leži period revolucionarnog preobražaja prvog u drugo. Njemu odgovara i politički prelazni period i država tog perioda ne može biti ništa drugo osim revolucionarne diktature proletarijata”.² Svakako je od izuzetnog značaja za svaku dalju analizu ovog znamenitog stava, koji i danas izaziva mnoge kontroverze mišljenja, istaći dve krucijalne odredbe socijalizma kako ga vidi Marks:

a) Revolucionarni socijalizam ne može biti ništa drugo do „period revolucionarnog preobražaja” kapitalističkih društvenih odnosa u komunističke, i

b) Država tog perioda može biti samo „revolucionarna diktatura proletarijata”.

Vredno je zadržati se malo na ovim gotovo kategoričkim stavovima Marksa. Dakle, bez stvarnog saznanja šta je sadržaj a šta strategija i taktika „revolucionarnog preobražaja” ne može se reći ni šta je socijalizam. Saznanje šta se može i mora ukinuti iz perioda kapitalizma, zatim na koji način to ukidanje-prevazilaženje može da se najplodotvornije izvrši, šta se mora novo stvoriti, kojim metodama i kojim sredstvima, itd. je bitno pitanje rađanja i razvoja svakog socijalizma. Stvarnost izgradnje socijalizma je potvrdila jedno prosto pravilo da se podcenjivanje i vulgarizacija svakog od navedenih pitanja teško sveti socijalizmu, odnosno njegovim subjektima. Pošto Marks i Engels nisu razrađivali upravo puteve, sredstva i metode realizacije tog „revolucionarnog perioda”, na čemu im mnogi marksisti zameraju, omogućeno je njegovim živim akterima da upravo na tome rade. Šta se dogodilo? Politička, organizaciona, zakonska, idejna i mnoga druga rešenja koja su trebala da omoguće puteve i sna-

¹ F. Engels: *Dijalektika prirode*, str. 32.

² K. Marks: *Kritika Gotskog programa*, str. 35.

ge prelaska te velike ideje socijalizma ka praksi, su se često pokazivala ne samo nedorasla svom goleme istorijskom zadatku, već su sprečavala da se bit te ideje ostvaruje. Praksa je često kompromitovala ideju.

Marks nije ni hteo ni verovatno mogao rešiti i rešavati sva ta pitanja. On nije hteo ni prognozirati koliko će taj period trajati. Marks takođe nikada nije tvrdio da će on imati iste oblike u svim zemljama sveta. Naprotiv. Isto tako on nije nigde poistovetio „period revolucionarnog preobražaja” sa „revolucionarnom diktaturom proletarijata”. Međutim, upravo na tome grade kritiku mnogi interpretatori marksizma i danas. Treba zahvaliti ne Marksu već Staljinu i staljinističkoj verziji socijalizma totalno izjednačavanje ova dva pojma. Samo tako je bilo moguće diktaturu proletarijata proglasiti smislom i ciljem socijalističkih revolucija. Vulgarizatori marksizma su nastojali da razliku vide između diktature proletarijata i diktature buržoazije samo u tome što se u prvom slučaju radi o „diktaturi većine” a u drugom o „diktaturi manjine”. Izgledalo je da se sva progresivnost istorije i radničke revolucije može svesti na taj kvantitativni odnos. Tada nije bilo teško, rekao bih da se radilo o čisto tehničkom pitanju, da se zatim pređe na višu fazu ovako utemeljene diktature, tj. na diktaturu partije radničke klase, pa kada se i to pokazalo nesigurno po razvoj diktature, nužno se prešlo na precizniji oblik, na diktaturu vrha partije i glavnog vođe. Mislim da se u samoj osnovi ovako reduciranog pojma diktature proletarijata stvorila šansa za opravdanje diktature nad proletarijatom u ime njega samog. U Marksa pojam „diktatura” je strogo smešten između pojmova „revolucionarna” i „klase”. Ona ne znači, dakle, ništa drugo do državnu tvorevinu radničke klase, tvorevinu koja je nužno sredstvo organizovane borbe radničke klase protiv svog klasnog neprijatelja. Dakle, radi se o revolucionarnom sredstvu a ne cilju, o organizovanoj vlasti klase a ne partije ili grupe, o državi koja odmah po svom osnivanju mora stvarati pretpostavke i oblike svog odumiranja. Izvan tih koordinata, pojam diktatura proletarijata nema nikakvog revolucionarnog smisla. Naprotiv. Da je to tačno lako je videti i iz sledećeg stava. Naime, posmatrajući socijalizam kao „objavu permanentne revolucije” Marks i Engels tvrde da klasna diktatura proletarijata predstavlja samo nužan, prelazni oblik ka ukidanju svih klasnih razlika uopšte, ka ukidanju svih društvenih odnosa koji odgovaraju tim odnosima proizvodnje, ka prevratu u svim idejama koje proizilaze iz tih društvenih odnosa! Dok je, dakle, Marks znao da je posao permanentne revolucije ili socijalizma veoma težak, složen, dug, dotle su mnogi revolucionari, učesnici socijalističkih revolucija

čvrsto verovali da će revolucija daleko manje trajati i da će odmah po uspostavljanju narodne vlasti doneti blagodeti svima. Njihove iluzije su, pored ostalog, bile i rezultat nepoznavanja društvenog bića protiv kojeg su se borili i onog kojeg treba da izgrade. Ukidanje klasnih razlika nije isto što i ukidanje samih izvora nastajanja tih razlika; prevrat u sferi „idejne” svesti i morala nije isto što i pisanje i uzvikivanje parola; ukidanje društvenih slojeva koji su vladali nije isto što i ukidanje društvenih uslova koji neprestano reprodukuju uslove i uzroke rađanja novog birokratskog sloja, itd. Upravo zbog tih i mnogih drugih zadataka, posao socijalističke revolucije mora biti permanentan i epohalan.

Da bisma i sami mogli reći što zaista socijalizam jeste moramo pre toga reći šta on nije. Nije prefarbani hrišćanski asketizam („feudalistički socijalizam”), nije esnafsko u industriji i patrijarhalno u privredi na selu („sitno-buržoaski socijalizam”), nije unošenje strane kritičke ili malograđanske literature („istinski socijalizam”), nije dokona spekulacija o savršenom društvu uz kritiku nekog parcijalnog procesa-pojave („utopistički socijalizam”), nije žalopjeka, paskvila, odjek prošlosti i strah od budućnosti, nije zastupanje potreba za istinom umesto zastupanja istinskih potreba, nije zastupanje ljudskog bića uopšte, slobode uopšte, pravde uopšte umesto stvarnih, životnih interesa radničke klase i radnih ljudi, nije neprestano optuživanje buržoaskog društva i njegove demokratije a u praksi neposrednog života nastojanje da se svim sredstvima i silama živi po modelu buržoaskog društva, nije ostvarivanje interesa filistra-provincijalca, čifte, malograđanina, egoiste umesto postojećih i istorijskih ciljeva borbe radničke klase, nije isticanje imperativa nacionalnog fatuma, sentimentalne ljubavi, skrivenih ljudskih niskosti i eksploatacije pod vidom opštih društvenih interesa, nije organizovanja raznih dobročinstava, skup ekonomista, filantropa, popravljaca položaja radničke klase, zaštitnika životinja, osnivača trezvenjačkih društava, budžaklijskih reformatora svih vrsta, organizatori jeftine potrošačke kulture, socijalizam nije sistem koji se trudi da sputa kreativno-kritičku svest svoje radničke klase i inteligencije, nije ni administrativno popravljanje plata radnim ljudima i konferencijska zaštita njihovog standarda, nije propoved opšteg asketizma i opšte odgovornosti, grubog jednačarstva, nije pisanje zakona, držanje sednica, donošenje planova i programa bez obzira koliko se i kako se time razrešavaju i prevazilaze stvarni problemi u društvu.

U pismu Anenkovu Marks je istakao i za nas veoma interesantan problem, problem sentimentalizma i malograđanštine. „Jedina tačka u kojoj se potpuno slažem sa

g. Prudonom je u tome što je i Prudonu bio odvratna stav prema socijalističkom sentimentalizmu". Upravo zbog svoje otvorenosti, jasnosti, kritičnosti, humanizaciji društvenih odnosa konkretnih ljudi, zbog predaje autoritetu stvarnih argumenata, zbog ismijavanja glupog, sentimentalnog utopističkog socijalizma, Marks je čitavog života trpeo kritike i s desna i s leva, bio najkritikovaniji čovek svoga vremena. Međutim, za razliku od Prudona koji se suprotstavljao socijalističkoj sentimentalnosti malograđanskom sentimentalnošću, Marks je kategorički odbijao taj put do revolucionarnog socijalizma. Ne znam da li je to slučajno što se upravo sada u nas aktuelizira problem malograđanštine? Značajno je čuti Marksove ocene prirode malograđanina u njegovo vreme. „Silom svog položaja malograđanin postaje s jedne strane ekonomist, to jest on je zaslijepljen veličanstvenošću krupne industrije i sažaljeva stradanje naroda. U dubini svoje duše on je ponosan na to što je nepristrasan, što je našao pravu ravnotežu koja pretenduje na to da se razlikuje od justemilicu-a (zlatne sredine). Takav malograđanin obožava protivurečnosti, jer je protivurečnost osnova njegova bića. On sam je samo socijalna protivurečnost u dejstvu. Ono što on jeste u praksi on mora opravdati teorijom".¹ Dakle, malograđanin je ekonomist-kalkulator, onaj koji prvo izračuna dobit pa onda radi, on je zaslepljen fetišom robne proizvodnje, novca ali on i zna da sažaljeva stradanje, težak položaj radnog naroda i ništa više ne čini do sažaljenja i razumevanja da se taj položaj izmeni, on obožava protivurečnosti u dejstvu, socijalne, klasne, političke, bilo kakve, on ih doduše i napada ali ništa ne čini da se ne pojave iz prostog razloga što su upravo one osnova nastajanja i opravdanja njegova bića, on, dakle, i tamo gde protivurečnosti ne postoje sve čini da ih pronađe i da se javno o njima izjasni da bi imao čvrst razlog svog delovanja, konačno, ono što je on u praksi nastoji svim silama opravdati svojom teorijom, zakonom, ideologijom, politikom u celini. Teško je i danas naći dublju kritiku bitnih svojstava malograđanštine, naše domaće, kao što je učinio Marks. Jasno time nije skinuo svu obavezu savremenih analitičara da na tom terenu rade.

Iz niza stavova o bitnim procesima revolucionarne izmene društva, sledi da je socijalizam zaista socijalizam po socijalnoj a ne po političkoj revoluciji. Svrgavanje buržoazije i plemstva s vlasti je samo „razaranja i raspadanje” jednog oblika vlasti koja je bila instrumenat jednog načina proizvođenja života. Uspostavljanje vlasti radničke klase je isto tako samo nužan momenat

¹ Marks — Engels: Dela 7, str. 461

formiranja jednog od instrumenata njenog preobražaja društva. Stoga vlast radničke klase i ne bi smela da ima bitno politički karakter, karakter političkog profesionalizma i fetiša posebne moći, a posebno ne šansu za bilo čije privilegije ili uspostavljanje moći nad radničkom klasom. Sama činjenica da u svim dosadašnjim socijalističkim društvima politički položaj, politička funkcija, politička moć ima izrazitu nadmoć u gotovo svim sferama života, dovoljno jasno pokazuje da se sva ona nalaze u biti još u horizontu političkih revolucija. Dakle, problem vlasti još ne samo da nije prevladan već neprestano crpi svoju snagu iz mnogih sokova društva (verskih, nacionalnih, teritorijalnih, krvnosrođinskih, komercijalno-poslovnih itd.). Otuda se neprestano reprodukuje fetiš političkog angažmana. Oni ljudi koji nisu zahvaćeni političkom funkcionalizacijom, koji nisu na političkim položajima, gotovo da nemaju nikakvu šansu da prošire prostore svog uticaja izvan svog uskog porodičnog ili stručnog kruga, bez obzira na svoje stvarne sposobnosti. I obratno, dovoljno je naći se na nekom političkom položaju pa se samim tim stiče pravo na svekoliku arbitražu, na konačne sudove, na svestručnost i sveznanje. Mora se priznati da je to jedna od osnovnih zabluda modernog socijalizma.

Socijalizam u kome se, permanentno, saobrazno mogućnostima i snagama ne vrši oslobađanje radničke klase, oslobađanje onog kreativnog, stvaralačkog, u svakom čoveku, u kome se ne vrši radno i teritorijalno organizovanje prema prirodno-istorijskim tokovima i ciljevima ljudske emancipacije svakog čoveka, i nije socijalizam. U radu a time i društvenom biću radničke klase, sadržana je mogućnost prevladavanja klasnog društva u besklasno. U suprotnosti proizvodnog rada kao prirodnog, većitog procesa prilagođavanja materije ljudskim potrebama i proizvodnog rada kao osnove klasne reprodukcije društva, kao proizvođenja otuđenog viška vrednosti, stvara se začetak negacije te proizvodnje preko negacije celine društvenih odnosa zasnovanih na klasnim protivurečnostima.

Rešavajući klasne protivurečnosti, socijalističke revolucije u suštini vrše onaj veliki kopernikanski obrat u odnosu na sve ranije društvene sisteme. Naime, crvena nit svih klasnih formacija je nastojanje da se stekne i održi ekonomsko bogatstvo jer je ono bilo jedini legitimni, „prirodni” put sticanja ugleda, moći, autoriteta, sigurnosti, vlasti, obrazovanja, kulture, uživanja, itd. Kapitalizam je taj princip razvio do savršenstva. To isto, ne samo kao misao već i kao praktično opredeljenje, ima snagu društvene moći i u savremenom socijalizmu. Čak bismo mogli slobodno reći da je nastao neki čudnovat odnos između kapitalizma i socijalizma upravo na terenu konkurencije

ko će više i bolje proizvesti materijalnih dobara, ko će koga tehnološki podrediti i dovesti u ekonomsku zavisnost. U takvoj opredeljenosti socijalizam ne samo da gubi bitku već gubi svoju atraktivnost. Međutim, sa socijalizmom bi trebao da započne jedan sasvim drugi proces. U njemu se krije tajna suštinskog sadržaja Marksovog određenja socijalizma kao revolucionarnog prevrata proizvodnih i društvenih odnosa. O čemu se radi? „NA MJESTO NACIONALNOEKONOMSKOG BOGATSTVA I BIJEDE STUPA BOGAT ČOVJEK I BOGATA ČOVJEKOVA POTREBA”.¹ Nisam slučajno ovo istakao velikim slovima. Naime, ako već dobro znamo šta znači biti bogat čovek, ekonomskim aršinom mereno, dakle ekonomski bogat čovek, znamo li šta znači biti bogat čovek? Odgovor je na ovo pitanje tim potrebnije što nas je klasna reprodukcija života toliko iskvarila, uvukla u svoju logiku, da do kraja izjednačavamo ova dva pojma. Naime, za svakog čoveka koji je do kraja zarobljen dražima građanske civilizacije, bogat čovek je zapravo onaj čovek koji raspolaže određenim ekonomskim bogatstvom. Tvrditi da može negde postojati neki bogat čovek bez njegovog ekonomskog bogatstva je ravno apsurdu. Zar nam ne izgleda i danas gotovo smešno kad bismo kazali: „eno jednog bogatog čoveka koji ne poseduje novac, sredstva, vile, kola, zemlju, itd., i eno drugog siromašnog čoveka koji sve to poseduje”. Šta na to kaže Marks: „*Bogat čovek je istovremeno čovek kome je potreban totalitet čovekovog ispoljavanja života. Stoga ne samo čovekovo bogatstvo nego i njegovo siromaštvo dobiva — pod pretpostavkom socijalizma — podjednako ljudsko — te stoga društveno značenje. Ono je pasivna veza koja čini da čovek kao potrebu osjeti najveće bogatstvo drugog čoveka*”.² Dakle, dok je građanski način života proglasio ekonomsko bogatstvo i siromaštvo, kao privatnih problema svakog čoveka, socijalizam mora i to podvesti pod „društveno značenje”, tj. dati im društveni značaj, društvenu dimenziju, napustiti njihovu privatnu sferu. Pa i tada cilj socijalizma nije postignut. Marks je znao da nije zadatak socijalizma da ukine razliku između ekonomskog bogatstva i ekonomskog siromaštva na taj način što će sve ljude podvesti pod isti aršin posedovanja. Socijalizam to zapravo ne sme i ne može da uradi. Ali socijalizam mora, ukoliko hoće zaista da bude socijalizam, da ekonomske razlike učini pasivnom a ne aktivnom vezom među ljudima, zatim da neprestano stvara društvene pretpostavke da svaki čovek stekne i ispoljava bitno ljudske potrebe i mogućnosti, da one određuju nje-

¹ Marks — Engels: Dela 3, str. 243.

² Marks — Engels: Dela 3, str. 243.

gov položaj u društvu i da kao svoju najveću potrebu doživi drugog čoveka. Tek pod tim pretpostavkama čovek neće biti čoveku sredstvo, instrumenat, statistički broj. To znači, dalje, da je ljudski odnos čoveka prema drugom čoveku i prema svojim vlastitim načinima bitno čovečnog ispoljavanja života, jedini istinski dokaz da je socijalizam ona prevratnička epoha u ljudskoj istoriji. Inače kako objasniti prostu ali istinitu činjenicu da su mnoge socijalističke zemlje imale daleko više socijalizma u vreme svoje ekonomske bede nego što ga imaju sada u vreme daleko veće ekonomske moći. Ne radi se o tome što bi bedu bilo lakše pravilno podeliti nego bogatstvo, već o sasvim različitim kriterijumima vrednosti života i ljudi.

Ako se zapitamo šta smeta da se i danas zorno predoči i empirijski ostvaruje upravo humanistički, Marks-ov cilj socijalizma, moramo odgovor potražiti pre svega u karakteru samog društvenog rada. Naime, samo je radnička revolucija u stanju da ukine klasni karakter delatnosti, tj. da odstrani otuđeni rad i time prevazilazi osnovnu pretpostavku klasnih struktura društva. Sve ranije, dosocijalističke revolucije i ustanci, a zatim i prevrati nisu dirali u bit klasnog karaktera rada. Da bi ukinula svoju vlastitu klasnu utemeljenost radnička klasa mora ukinuti klasni karakter i klasnu društvenu podelu rada. Samo preko i putem ukidanja klasnog, otuđenog karaktera rada moguće je izvršiti „masovno menjanje ljudi”, stvaranje ljudi sposobnih da grade socijalističke odnose. Upravo ovaj imperativ socijalističke revolucije nisu poštovale u potrebnoj meri. Masovno menjanje ljudi se shvatilo kao prodor ideologije u svest svakog čoveka, kao prevaspitavanje, kao idejni rad. Upravo stoga se i dogodilo da je idejni rad imao vrlo mali domašaj, pretvarajući se često u svoju suprotnost. Stoga je iluzorno misliti da je radničkoj klasi revolucija potrebna samo zato što ne može sa vlasti oboriti vladajuću klasu nikako drugačije i što mora stvoriti svoju vlast. Čak i onda kada je pitanje vlasti bilo na dnevnom redu kao prvo pitanje, nije se smelo, tvrditi da je „pitanje vlasti osnovno pitanje svake, pa prema tome i socijalističke revolucije” (Lenjin). Nije mali broj revolucionara koji su svoju svest i angažovanja čvrsto vezivali upravo za to. To je lažni motiv ne malog broja ljudi i danas.

Revolucija je, dakle, potrebna radničkoj klasi zato što ona sama samo u revoluciji može „da sa sebe skine staru prljavštinu i da se osposobi za stvaranje nove osnove društva”. Dakle, socijalistička revolucija rešava i prevazilazi jedno krajnje protivurečno društveno tkivo. Upravo zbog toga je stepen i karakter jedinstva revolucionarne teorije i revolucionarne prakse od presudnog značaja. Socijalizam i nije mogući, pod svim objektivnim pretpostav-

kama postojanja radničke klase po sebi i dubokih društvenih kriza, ukoliko ne postoji izgrađena primerena socijalistička teorija (koncept) koja će se neprestano ostvarivati, proveravati, dograđivati, i revolucionarna praksa koja će biti najdublje misaono zasnovana. Na to je mislio Marks kada je definisao svoj koncept socijalizma kao „revolucionarnog ili naučnog socijalizma”. Po mnogim marksistima radi se o pitanju socijalizma i njegove „civilizatorske misije”.

Apsurdno je misliti da će jedan oblik monopola (ekonomski monopol vladajuće klase kao izvor drugih monopola) nestati uspostavljanjem drugog monopola (monopola političke vlasti). Ta dva monopola imaju vrlo bitne zajedničke osobine. U prvom slučaju se putem ekonomske moći dolazi do političke moći a u drugom se putem političke moći dolazi do ekonomske moći. I jedna i druga moć rađaju nužno veoma različite privilegije i premoći. Pošto se u oba slučaja radi samo o različitim putevima dolaženja do moći, pri čemu je moć grupe vazda prisutna, to nije ni čudo da neki savremeni marksisti i ne prave neke velike razlike između savremenog kapitalizma i savremenog socijalizma. S onu stranu pojedinačne i grupne moći, olicene u vladavini nad ljudima, leži istorijska šansa i superiornost socijalizma nad kapitalizmom.

Do bogatog čoveka se dolazi, dakle, totalitetom socijalističke revolucije. To nije revolucija na parče, nije reforma ovog ili onog delića društvene stvarnosti, pri čemu drugi moraju čekati na red, ali to nije i totalitarizam sredstava i metoda, a zatim i ciljeva. Naime, nastojanje da se sve sfere društvenog života podrede jednoj, da se interesi i ciljevi jedne nametnu svima, da se na isti način razvija i meri emancipacija svih ljudi i svih oblika rada, nema sa socijalističkim slobodama ništa zajedničko. Totalnost socijalističke revolucije se sastoji u tome što ona na specifičan način obuhvata sve sfere čovekovog rada i života ali svakako na specifičan, sebi primeren način. Zabluda je velika, na primer da se obrazovanje, kultura, nauka, umetnost, itd. mogu slobodno razvijati podređivanjem zakonima ekonomije i tržišta. Ono što je za ekonomsku sferu rada nužno i prirodno, ne može i ne sme nikako da važi za neku drugu sferu. To sačuvano bogatstvo različitih sloboda je najveća garancija da je socijalistička sloboda u celini na delu.

Veoma dobro primećuje dr Z. Vidojević da „socijalizam nije samo drugačiji sistem svojinskih odnosa, pravednija raspodela nacionalnog dohotka, relativno uspešan privredni rast i podizanje nivoa materijalnog standarda radnog čoveka. Ali on nije isto tako ni neka sinteza sve veće mogućnosti potrošnje materijalnih dobara i

političke demokratije parlamentarno-građanskog tipa. Socijalizam je proces celovitog negiranja klasnog društva. A to znači da se on ne može svesti na izolovane promene na pojedinim područjima društvenog života. Socijalizma nema bez bitnog poboljšanja uslova života najširih proizvođačkih masa. Ali isto tako nema ga bez najšire demokratizacije političkog odlučivanja kojim se ukida svaki oblik monopola političke vlasti...¹

Zahvaljujući korenitosti, celovitosti i sudbinskoj povezanosti socijalizma sa društvenim bićem radničke klase, prelaz od kapitalizma u socijalizam je daleko dublji, kvalitetniji „skok” u ljudskoj istoriji nego što je bio prelaz iz ma koje druge formacije u svoj viši oblik. Otuda bismo mogli reći da Marksova koncepcija socijalizma postulira revolucionarni obrat u samoj biti ljudske istorije. Radi se o novim odnosima rad — sredstva za rad, rad — predmet rada, rad — proizvod rada, rad — radnik. Na njihovoj razjedinjenosti i klasnoj protivurečnosti je počivala moć klasnih struktura društva. Stoga je socijalizam kao „prva faza komunizma... vršenje tog obrata u odnosu elemenata iz relacije samostalnih relata u jedinstven skladan odnos”.² Socijalistička vlast je i činila neprestano napore da upravo dovede u skladan odnos te faktore proizvodnog odnosa ali način i metod njihovog uskladjivanja je često bio nasilan, neprimeren prirodi njihovog sklada, vođen logikom političkog interesa, mehanički spajan zakonima a praktično razbijan uskim interesima grupa, pa stoga i nije čudo da proizvodne snage socijalističkog društva nisu dale onaj efekat koji bi morale i mogle dati. Usklađenost putem organskog, prirodnog, koherentnog sistema koji izrasta iz sebe, iz svojih stvarnih mogućnosti i stvarnih potreba društva, jedini je put ka nastajanju socijalističkih proizvodnih snaga i odnosa.

Marks nije mogao imati pred sobom živi proces socijalizma da bi mogao vršiti njegovu kvalitativnu analizu. Otuda su mnoge kritike upućene Marks u pogledu političkih, organizacionih, tehničkih, pravnih, ekonomskih i drugih procesa i mera koje su praktikovali i koje danas praktikuju mnoge socijalističke zemlje, deplasirane. Marks zaista ne može biti dežurni krivac za tuđe promašaje. Savremenim marksistima ostaje ne mali zadatak da u svakodnevnoj borbi za socijalističke društvene odnose grade takve instrumente koji će vazda biti primereni osnovnom istorijskom cilju socijalizma, odnosno radničke klase. Ne bude li taj instrumentarij primeren osno-

¹ Z. Vidojević: Samoupravljanje... , str. 236.

² V. Sutlić: Praksa rada... , str. 32

vnim vrednostima socijalizma, sasvim je normalno da ma kako jasno postavljen cilj, nikad neće biti izgrađen, dosegnut.

Socijalizam može vrlo lako, na primer, usmerenošću na osnovne vrednosti kapitalističkog društva, stvoriti i kod radnika privremeni, trenutni interes za onim vrednostima koje bi zapanjile i samoga Marksa, tj. privlačnost kapitalističkog načina života. Cini nam se da je to postala bitna osobina ne samo radničke klase u razvijenim zemljama kapitalizma, već i u socijalističkim zemljama. Svaka-ko bi za ozbiljniju naučnu analizu bilo značajno izučiti upravo taj fenomen u modernom društvu. Smatramo da socijalističke revolucije u svojoj tzv. mirnoj fazi razvoja, nisu uspele, iz različitih razloga, razvijati i negovati upravo bitno socijalistički sadržaj svesti, morala, ponašanja u radnim sredinama. S pravom se, stoga, danas govori o krizi socijalističkog morala u socijalističkim zemljama i to ne samo u redovima birokratije i tehnokratije.

Neki savremeni istaknuti predstavnici socijalističkog pokreta u svetu, posebno u Evropi, nastoje pronaći najbolji put razvoja socijalizma u svojim zemljama, koristeći, naravno i iskustva socijalističkih zemalja u svetu. Interesantno je da je u prvom naletu socijalističkog pokreta nakon pobeđe socijalizma u Sovjetskom Savezu, model tog socijalizma je fascinantno delovao na dotovo sve socijalističke i komunističke pokrete u svetu. On se nekritički kopirao, idealizirao, proglašavao zaštitnim znakom socijalizma. U tome ima nečeg i nužnog ali onoga momenta kada je počela probijati kritička misao u taj oklop idealnog i realnog socijalizma, nastao je period njegovog odbacivanja, opet na bitno nekritičan način.

Jedna od novih alternativa socijalističkog pokreta je nastala upravo na tlu Jugoslavije. Ona nije bila samo i prevashodno kritika staljinističkog modela socijalizma već, pre svega, konceptualizacija novoga, progresivnijeg puta ka emancipaciji rada i radničke klase. No i taj koncept nije postao imun prema svojoj vlastitoj idealizaciji i ugrađenim elementima normativističkog utopizma. Izgleda da je to sudbina svih novonastupajućih modela socijalizma i komunizma. Tome treba dodati da je i kapitalizam nastupao sa istim žarom opšte emancipacije, pravde i slobode, da bi ubrzo progutao svoje vlastite tribune.

Fransoa Miteran, sadašnji predsednik Francuske Republike, smatra da „nema socijalizma bez odgovornosti i bez slobode”. „Ima već deset godina kako sam rekao da nema demokratije bez odgovornosti građana, reći ću sad da nema ekonomske demokratije bez radničke odgovornosti u preduzećima i bez njihove intervencije u razradi, obradi, donošenju odluka i izvršavanju planova... Isto tako

socijalizam i slobode su jedno isto. Neki ljudi osuđuju socijalizam da ruši slobodu zato što je organizuje. Zato što je organizuje, zato je i spašava. Dakle, socijalizam treba da se dokaže, da dâ što drugi zadržavaju, da oslobodi sve ono što drugi oduzimaju... Tamo gde vlada tiranin čovek, klasa ili partija, socijalizam je u izgnanstvu ili u zatvoru”.¹ Na temelju ovih i drugih vrednosti, Mitteran i njegova Socijalistička partija grade danas „Socijalizam francuskih boja” u kome je samoupravljanje bitan oblik njegove realizacije. Od posebnog je značaja u ovakvim i sličnim koncepcijama socijalizma istaknuti da svi oni posebno ističu fenomen odgovornosti, verovatno poučeni gorkim iskustvom istorije socijalizma do danas.

Nasuprot dubokog uverenja mnogih revolucionara socijalizma, pa čak i Marksa i Engelsa, socijalizam se u praksi pokazao kao krajnje protivurečan, složen, neravnomeran sistem izgradnje ljudskih odnosa u celom svom toku. To je, rekao bih, prirodno-istorijski rezultat uslova i uzroka, snaga i taktike razvoja socijalizma u svakoj zemlji posebno, a zatim i njenog položaja i situacije u svetu. Krajnje složeno tkivo socijalizma je zahtevalo od svojih subjekata, posebno avangardnih snaga, da ne samo izvorno poznaju temeljne misli klasika marksizma, već i da sami marksističkom metodom mišljenja, spoznaju i organizuju vlastite snage i izgrađuju dinamičan, samokritičan koncept socijalizma u svojoj zemlji. Za takvo nešto nije bilo dovoljna samo iskrena odanost krajnjim ciljevima revolucije, spremnost na lične žrtve i odricanja, bez obzira što su i to izuzetno značajni elementi svake revolucije, već i visoka teorijska svest. Pokazalo se, na primer, da u uslovima kriza socijalizma problem revolucionarne organizovanosti i revolucionarne svesti igra presudnu ulogu.

Naš istaknuti marksistički teoretičar M. Pečulić s pravom tvrdi da je socijalizam „velika prevratnička epoha, dugi marš istorije, veliko naprezanje ljudskih snaga. U jednom pravcu revolucija razara i suzbija generatore klasne civilizacije, velika kriza istorije počinje da oblikuje nov način života. U drugom pravcu, iz njegovog društvenog bića zakonito se rađaju dugotrajne tendencije ka restauraciji, konzerviranju klasne strukture. Odlučujuće merilo stoga je: koliko socijalizam još zadržava osobine upotrebe proizvođačke radne snage kao najamnine, koliko se menjaju oblici a zadržava bit od radnika otuđene moći. I drugo, koliko se u svakodnevici iz generacije u generaciju vrše temeljne promene u tom položaju, kakav je stvarni život proizvođača”.²

¹ Francois Mitterrand: Ma part de varite, str. 295/6.

² M. Pečulić: Marksistička misao savremenog sveta, str. L.

Ako je već tako, za svako suvišno promišljanje biti socijalizma je od najveće važnosti saznati njegove protivurečnosti, njihovu prirodu i način njihovog razrešavanja. Otuda je veoma poučno kako su neki stratezi razvoja socijalizma mislili taj problem. Staljin je u ime „dosledne odanosti Lenjinu” i borbi protiv „kapitalističkog okruženja” delio sve protivurečnosti na dva dijametralno suprotna dela. Slično njemu činio je i Mao Ce Tung. On je čvrsto verovao da u svakom socijalizmu postoje „dva različita tipa protivurečnosti: protivurečnost između nas i neprijatelja i protivurečnost u narodu”. Ova dva modela protivurečnosti se po njegovom mišljenju bitno razlikuju po svojoj prirodi. Naime, „protivurečnost između nas i naših neprijatelja je antagonističke prirode (mada mogu imati i neantagonistički karakter), a protivurečnosti između radnog naroda nisu antagonističke. Protivurečnosti u radnom narodu se iskazuju kao: protivurečnosti u radničkoj klasi, protivurečnosti među seljaštvom, protivurečnosti među inteligencijom, protivurečnosti između radničke klase, seljaštva, s jedne strane, i inteligencije, s druge, protivurečnosti između vlade i masa, protivurečnosti između interesa države, kolektivnih interesa i individualnih interesa, između onih koji se nalaze na rukovodećim položajima i onih koji ne rukovode...”.¹ Ovo je tipični primer jedne metafizičke naive ali narodu veoma bliske ideologije protivurečnosti. Na osnovu takve svesti je nastalo i odgovarajuće opredeljenje u praksi. Ono nosi dve elementarne slabosti: a) krajnje uprošćeno, antidijalektički posmatra protivurečnosti, ne videći na primer vezu i transformaciju tzv. antagonističkih i neantagonističke, i obratno i b) proglašava sve one koji nisu ili se ne slažu sa „nama”, neprijateljima socijalizma. Takva vulgarizacija protivurečnosti je u praksi socijalizma dovela do niza kardinalnih promašaja i značajno uticala na formiranje odbojnosti prema socijalizmu u sredinama slobodnih, otvorenih i kreativnih intelektualaca. Time nikako neću reći da su svi kritičari socijalizma u pravu.

Ako postavimo pitanje: zašto su gotovo sve dosadašnje socijalističke zemlje vrlo malo uradile na proučavanju svojih protivurečnosti, mogli bismo naći veoma različite razloge i odgovore. Svakako da je jedan od osnovnih razloga i to što su ljudi na najodgovornijim položajima duboko verovali da im kritička svest nije više potrebna, da je ona uradila svoje obaranjem vlasti prethodne vladajuće klase i da socijalizam unutar sebe i nema više oštih, antagonističkih protivurečnosti. Međutim, stvarna nemoć ili zabrana da se neprestano istražuju i naučno prate protivurečnosti unutar

¹ Marksizam u svetu 3—4/79, str. 167/8

samog socijalizma u svakoj fazi njegovog razvoja, imali su višestruke negativne posledice. Ako bismo prihvatili poznatu Marksovu devizu da ozbiljnost neke partije merimo stepenom njene samokritičnosti, onda bi mnoge socijalističke partije pale na ispit. Zahvaljujući upravo nedostatku samokritičke svesti i proučavanja vlastitih protivurečnosti razvoja, stvorilo se plodno tlo za bujanje državno-birokratskog sloja u socijalizmu, sloja kome je stvarna samokritika potpuno strana.

Ako bismo samo marginalno hteli da istaknemo osnovne protivurečnosti, karakteristične, manje ili više, za sve socijalizme do sada, mogli bismo reći da se radi o sledećem:

a) Protivurečnost u „tendenciji dominacije političke sfere i političkog monopola upravljanja društvom i u tendenciji prevladavanja birokratsko-političkog upravljanja društvom i uspostavljanja samoupravnih odnosa, asocijacije slobodno udruženih proizvođača”.¹

b) U razdvojenosti sfere proizvodnje u celini, kao i u razdvojenosti proizvodnje od raspodele i potrošnje.

c) U parcijalizaciji i egoizmu ličnih, grupnih, lokalnih, uskonacionalnih, provincijalnih interesa i istorijskih interesa radničke klase.

d) U homodupleksnoj prirodi radnog čoveka i građanina, tj. u sukobu njihovih radnoproizvodnih, javnih i privatnoposedničkih interesa.

e) U protivurečnom karakteru robne proizvodnje koja je temelj klasnih društvenih odnosa i razvoja samouprave radnih ljudi, planskog proizvodjenja materijalnog života po meri i stvarnim mogućnostima društva.

f) U protivurečnosti fundamentalnog principa socijalizma da ostvari princip: „Rad prema sposobnostima a zarada prema društvenoj vrednosti rada” i nastojanja mnoštva složenih prepreka i snaga da se taj princip ne sprovede u praksi rada i života.

g) U permanentnoj izgradnji autoriteta vlasti i upravnih funkcija nasuprot autoritetu stvaralačkog i proizvodnog rada.

h) U podvrgavanju fetišu tehnike, novca, ekonomskog bogatstva, nasuprot razvoja bogatih ljudskih potreba i bogatog čoveka.

i) U sukobu u podvojenosti materijalnoproizvodnog i intelektualno ili teorijski naučnog rada.

j) U protivurečnosti između posredovane parlamentarno-političke (ili skupštinsko-delegatske) demokratije i neposredne demokratije radnika i građana.

¹ P. Vranicki: Marksističke teme, str. 62

k) U sukobu upravljanja i samoupravljanja.

l) U protivurečnosti između hipertrofiranog normativizma, političke arbitraže i odlučivanja i samoorganizovanog odlučivanja radnog naroda.

lj) U inverziji ciljeva i sredstava, kratkoročnih i dugoročnih interesa, u sticanju raznih privilegija, i principa solidarnosti.

m) U nekritičkom uvozu strane tehnologije (kao savremenog modela tehnološkog imperijalizma, umesto intenzivnog razvoja vlastitih istraživačko-stvaralačkih potencijala, itd. itd.

U našoj teorijskoj misli postoji već veoma bogat teorijski zasnovan materijal o protivurečnostima. Ono što je od najvećeg značaja je to što se sve većom otvorenošću prema razvoju socijalizma neprestano bogati njegova marksističko-kritička misao i na taj način postaje moćna snaga menjanja društva, tj. razrešavanja protivurečnosti. To svakako ne samo da nije lak posao, već ima i svoje otvorene i prikrivene protivnike, pogotovo u onim društvenim snagama koje grčevito nastoje zadržati stečene privilegije. Međutim, pošto se radi o sudbinskom pitanju socijalizma, treba očekivati da će marksistička kritička misao sve dublje i sve celovitije prodirati u društveno tkivo socijalizma, otkrivati njegove protivurečnosti i na taj način postajati motorna snaga izgradnje onog socijalizma koji je zaista nov, bitno ljudski način proizvodnje čovekovog sveta.

Dragoljub Živković

SOCIALISM AND ITS CONTRADICTIONS

Socialism and its contradictions are the problems which directly concern up-to-date socialistic societies. Socialism has involved an army of theoreticians throughout the pre-marxian ideas and up to scientific and revolutionary concepts in the works of Marx and Engels later on, in socialistic concepts of the 21st century.

At first based on Marx and Engels concept of socialism the up-to-date concepts are more or less in accord with the theoretical model but sometimes even negate it. What is of significant importance is the ignorance of the contradictions of essence of socialism which causes the incapacity of rational solutions to the problems.

Socialism with all its contradictions represents the essence of the life and work of the working class, so that any idea of monolithicism uncontradictableness and straightforward progress of socialism is not acceptable. There is a great task for the science of socialism in order to go deep into the complexity of socialism mostly through its contradictions.

ARTIKUJ ČLANCI

muhamedin
kullashi

FILOZOFIA DHE BOTA

(RRETH RAPORTIT HEGELI-MARKSI-NIÇE NË VEPRËN E LËFEVRIT)

Në shqyrtimet e Lëfevrit mbi filozofinë dhe metafizikë finë hasim edhe në disa pohime që duken të kundërthënshme dhe të papajtueshme. Në to ai ndonjëherë cek se paralajmërimi i Marksit mbi fundin e filozofisë në trajtën e saj tradicionale dhe mbi realizimin e filozofisë nuk është sendërtuar e ndonjëherë se ai megjithatë është sendërtuar. Mirëpo, nëse i shikojmë më për së afërmi sqarimet që i jep lidhur me ato pohime, kundërthëniet zhduken dhe vërehet se ato nuk janë të papajtueshme.

Kur pohon se paralajmërimi i Marksit mbi fundin e filozofisë nuk është sendërtuar, Lëfevri e ka parasysh faktin se edhe pas Marksit janë lajmëruar drejttime të shumta filozofike që gjallojnë në trajtat apo variantet pak a shumë të përtërirë të filozofisë tradicionale. Shkakun pse filozofia nuk është realizuar Lëfevri e sheh në faktin se bota, në të cilën ajo është dashur të realizohet, ka mbetur thellësisht e tjetërsuar dhe indiferente ndaj filozofisë. Mirëpo, ky paralajmërim i Marksit, sipas Lëfevrit, megjithatë është sendërtuar, sepse gjallimi i filozofisë në trajtat e veta tradicionale të të menduarit e shpreh fundin dhe vdekjen e filozofisë.¹ Ai mendon se fundin e kësaj të filozofisë e vë në pah edhe një mënyrë e veçantë në të cilën është realizuar filozofia. Lidhur me këtë pikëpamje të Lëfevrit doemos na imponohen disa pyetje: Në ç'mënyrë është realizuar filozofia në botën bashkëkohore? Ç'do

1 Henri Lefebvre, *Metaphilosophie*, Minuit, Paris, 1965, fq. 52.

të thotë ai realizim për filozofinë dhe për botën? A ka pushuar me këtë bota të jetë indiferente ndaj filozofisë, e filozofia të jetë vetëm „plotësim ideal” i asaj bote? A është suprimuar kështu kundërthënia bazë midis filozofisë dhe botës jofilozofike? Përgjigjet në këto pyetje do t'i kërkojmë në ato shqyrtime të Lëfevrit në të cilat problematizohet raporti i filozofive të Hegelit, të Marksit dhe të Niçes ndaj botës bashkëkohore. Duke u nisur nga analiza e krizës së filozofisë bashkëkohore në botën e sotme, Lëfevri përpqet t'i kapë edhe relacionet e mendimeve të Hegelit, të Marksit dhe të Niçes me botën moderne, të cilën ato e ndriçojnë por edhe ndriçohen prej saj. „Tre yje: konstelacioni. Ato interferojnë. Dritat e tyre gërshetohen (...) Tre yjet kryesore gravitojnë mbi botën në të cilën lëvizin hijet. Yje në një qiell në të cilin dielli i inteligjibiles është vetëm simbol, qiell që s'ka më kupë”.² Edhe në këtë mënyrë të figurshme Lëfevri orvatet ta vijëzohë raportin reciprok të këtyre filozofive dhe raportin e tyre ndaj botës.

Mirëpo, a kuptohet te Lëfevri ky realizim specifik i filozofisë si realizim i *filozofisë si filozofi* apo si realizim i një filozofie të caktuar? Në librin *Hegeli-Marksi-Niçe* Lëfevri shkruan: „Bota bashkëkohore është hegeliane. Bota moderne është marksiste. Bota moderne është niçeanë”.³ Çdonjëra prej këtyre filozofive, sipas tij, është bërë botë. Për Lëfevrin, ky pohim i trefishtë, sadoqë ka në vete „diçka aq paradoksale sa bëhet i padurueshëm”, më së pari don të thotë se çdonjëra prej këtyre filozofive ka kapur „diçka” nga bota moderne, diçka që është në formim e sipër. Bota moderne këtu kuptohet si „referencial, si objekt qendror i analizës, si masë e përbashkët (mediacion) i doktrinaeve të ndryshme dhe i ideologjive që depërtojnë në të”.⁴

Sistemi filozofik i Hegelit e përkryen dhe e zhvillon deri në konsekuencat e fundit synimin që ishte i pranishëm gjatë tërë historisë së filozofisë: pajtimin e *idesë* me *realitetin*, të *mendores* me *realen*. Hegeli mendon se ky pajtim i *idesë* me *realitetin* është arritur në fazën e lulëzimit të botës qytetare. Dituria absolute këtu e legjitimon dhe e arsyeton botën ekzistuese — shoqërinë dhe shtetin qytetar. Prandaj Lëfevri në disa vende do të theksojë se filozofia e Hegelit doemos lajmërohet si apologji e asaj shoqërie, megjithëse jo si pranim i thjeshtë i gjendjes ekzistuese, sepse ajo te Hegeli duhet t'i bëjë ballë gjykimit të mendjes për t'u treguar si e vërtetë. Për Hegelin „historia merr fund me shtetin modern e rezultati i kohës shtrohet (aktualizohet në praninë totale) në hapësirë”.⁵ Sistemi i për-

² H. Lefebvre, *Hegel-Marr-Nietzsche*, Casterman, Paris, 1975, fq. 11.

³ Po aty, fq. 12.

⁴ Po aty, fq. 11.

⁵ Po aty, fq. 21.

kryer filozofik i Hegelit shpreh në mënyrë adekuate përkryerjen e botës qytetare. Si i tillë, ai është *e vërteta* e asaj bote. Çka do të thotë kjo përkryerje e filozofisë dhe e botës? Për Lëfevrin kjo është „muzgu i krijimtarisë, die-lli që perëndon, Perëndimi”. Filozofia e Hegelit është e muzgët (crépusculaire). „Ajo është e përhimë. Simbol i atij karakteri të përhimë është edhe vdekja e artit, i cili ishte iluzion i rinisë dhe i marrëzisë së njeriut”.⁶

Karakter i „muzgët” i filozofisë së Hegelit do të thotë se ajo në esencë reduktohet në soditje të thjeshtë të botës, sepse çdoherë vjen *post festum*. Me këtë rast Lëfevri cek se Marksi e sheh mungesën esenciale të pozitës së Hegelit në faktin se ajo e realizon pajtimin e idesë dhe të realitetit *vetëm* në filozofi. Prandaj, ajo botë mbetet ashtu si është, e pandryshuar. Atë raport të filozofisë ndaj botës e ilustron *Gjesti i Narcisit* si soditje e thjeshtë e një bote në përkryerjen dhe mbylltësinë e saj. Mu për këtë ekzistenca filozofike është e tjetërsuar, ndërsa bota në të cilën jeton njeriu-filozof — bota qytetare — është esenciale dhe e tjetërsuar. Lidhur me këtë Lëfevri do të theksojë se pikërisht aty qëndron dallimi themelor midis Hegelit dhe Marksit në të kuptuarit e konceptit „Aufhebung” (tejkalimi. Te Marksi „tejkalimi hegelian (Aufhebung) merr kuptim tjetër”.⁷ Ai dallim i domethënies dhe i kuptimit që Hegeli dhe Marksi i japin konceptit „Aufhebung”, del nga dallimi themelor midis pozitave të këtyre dy mendimtarëve. Lëfevri këtu përkujton vërejtjen e Marksit sipas së cilës tejkalimi të Hegeli reduktohet, në të vërtetë, në tejkalimin e „qenies së menduar”, kështu që objekti në realitet mbetet i pandryshuar. Së këndejmi filozofia e Hegelit i paraqitet Lëfevrit si „dituri e muzgët” e cila nuk e ndryshon botën ekzistuese dhe që nuk merr pjesë në transformimin e tij, prandaj në të pasqyrohet vjetërsia dhe shterimi i një bote historike.⁸

Brendapërbrenda njerës nga çështjet qendrore të mendimit të Lëfevrit — çështjes së *shtetit* — gjendet edhe pyetja e raportit të *filozofisë* dhe *shtetit* të Hegeli. Shqyrtimit të kësaj pyetjeje Lëfevri i ka kushtuar kujdes të veçantë, është përpjekur ta ndriçojë sa më hollësisht, duke qenë i bindur se ajo nuk është ndonjë çështje akademike, por problem që u përket vetë themeleve të botës bashkëkohore. Interpretimi i këtij problemi nga Lëfevri dallon dukshëm prej interpretimeve të shumta të atij aspekti të filozofisë së Hegelit, prej atyre neohegeliane deri te ato që i mbrojnë përfaqësuesit e „marksizmit ortodoks”. Në interpretimin e vet Lëfevri i ndjek intencat thelbësore të kritikës së Marksit mbi filozofinë e Hegelit si dhe të

⁶ Po aty, fq. 55.

⁷ Po aty, fq. 21.

⁸ Po aty, fq. 16.

(konceptcionit të tij mbi shtetin. Mirëpo ai nuk do të ndalet në interpretimin adekuat të pikëpamjeve të Marksit mbi atë problem, por do të shkojë më tutje në ndriçimin e shumanshëm të shtetit në botën bashkëkohore. Rezultatet e veta shumëvjeçare mbi atë problem Lëfevri do t'i përmbledhë në veprën e vet prej katër vëllimeve *Mbi shtetin*. Këtu nuk do të hyjmë në shqyrtimin e atyre hulumtimeve të Lëfevrit, por do të përqëndrohemi në theksimin e disa aspekteve të konceptcionit të tij që i përkasin raportit filozofia-shteti të Hegeli.

Për Hegelin, sipas Lëfevrit, „shteti si 'subjekt' absolut filozofik në të cilin është mishëruar mençuria edhe vetë e mishëron Idenë, gjegjësisht hyjninë”.⁹ Shteti përmbledh në vete mençurinë, e cila është e pranishme brenda të gjitha momenteve të historisë. Ai e totalizon moralin dhe të drejtën (ligjin), organizmat shoqërore dhe funksionet e tyre të veçanta (familjen, kombin dhe korporatat, qytetet dhe regjionet, sistemin e nevojave dhe ndarjen e punës). Pa shtet shoqëria do të atomizohet”.¹⁰ Këtë rol të vet shteti mund ta realizojë vetëm ngase përmbledh në vete identitetin më të lartë të *diturisë* dhe të *fuqisë*. Analizën e vet kritike të konceptcionit të Hegelit mbi shtetin Lëfevri e thellon me shqyrtimin e lidhjes *dituria-fuqia* brenda sistemit të Hegelit. Lidhur me këtë ai vë në pah faktin se Hegeli e legjitimon gërshetimin e *diturisë* dhe të *fuqisë* në shtet, me ç'rast ajo e para i nënshtrohet të dytës. „Efikasiteti organizativ dhe fuqia detyruese lidhen në shtet; ajo e para e arsyeton të dytën, duke përfshirë brenda sistemit politik atë që dukej spontane (familja, puna, zejtaria etj.)”.¹¹ Ai „efikasitet organizativ” është në fakt fuqia represive e shtetit e cila arrin të paraqitet si mendore dhe legjitime. Shteti, ai „totalitet i gjallë, organik e njëherazi edhe mendor”, ia nënshton vetes *diturinë*, pra atë *mendoren* dhe ia imponon si detyrë që t'i legjitimojë funksionet e tij represive, pra atë *jomendoren*. *Dituria-fuqi* mund t'i reduktojë apo t'i zbusë kundërthëniet brenda shtetit, aq më parë që ato janë, sipas Hegelit, më tepër aparente sesa reale: „jokoherenca momentale brenda një tërësie koherente”.¹² Pikëpamja e Lëfevrit mbi raportin e filozofisë, si trajtë më e lartë e *diturisë* dhe e shtetit, të Hegeli do të mund të rezymohej shkurtimisht në këtë mënyrë: sistemi filozofik, si hije e sistemit politik, e shenjtëron, e legjitimon dhe e themelon shtetin.¹³

Mirëpo, filozofia e Hegelit nuk mbeti vetëm „dituri e muzgët” soditje pasive e botës së përkryer, por edhe u

⁹ Po aty, fq. 13.

¹⁰ Po aty, fq. 14.

¹¹ Po aty, fq. 14.

¹² Po aty, fq. 73.

¹³ Po aty, fq. 15.

realizua, përkundër vlerësimit të Marksit. Karakteri paradoksal i filozofisë së Hegelit ndaj botës qëndron, sipas Lëfevrit, pikërisht në faktin që ajo u *realizua* në mënyrë të papritur në botën bashkëkohore.

Bota moderne për Lëfevrin është hegeliane, ngase teorinë e Hegelit mbi shtetin e gjen pjesërisht të realizuar në botën bashkëkohore, madje jo vetëm në vendet kapitaliste por edhe në ato socialiste. Në këtë mënyrë shqyrtimet e Lëfevrit arrijnë të ballafaqojnë filozofinë e Hegelit me botën bashkëkohore, duke u orvatur të vënë në pah sesi e ndriçon ai mendim botën tonë, por edhe si ndriçohet ai nga kjo botë. Qëllimin e fundit, kuptimin, horizontin e shtetit modern Lëfevri e sheh në përpjekjen e tij që të arrijë automatizmin dhe riprodhimin e pandërprerë të strukturës së vet, „e cila koïncidon me prodhimin të cilin ai e kontrollon”.¹⁴

Esencën e shtetit modern, skemën mendore të të cilit e gjen te Hegeli, Lëfevri përpiket ta paraqesë në mënyrë të figurshme, duke shfrytëzuar idenë e Niçes mbi kthimin e përjetshëm të së njëjtës: shteti është rreth magjik, rreth i përsosur i rrathëve. „Kthim i përjetshëm i të së njëjtës dhe identikes, shteti, i cili riprodhohet dhe vetëqeveriset, i cili vetërregullohet dhe mbetet stabil në shpenzimin e objekteve dhe të subjekteve. Përjetësia, eminente, më e lartë arrihet në këtë tërësi dhe në këtë plotni hyjnore”. Në shtetin modern „njeriu si njeri” zhduket, promovohet si qytetar dhe bëhet pjesë e një makinerie vigane. Mirëpo, athua shteti modern arrin të absorbojë brenda mekanizmit të vet tërë botën e njeriut, të gjitha marrëdhëniet njerëzore? Lëfevri mendon se sado që ai synon kah ky qëllim me të gjitha mjetet, nuk arrin ta realizojë atë. Racionaliteti shtetëror nuk arrin çdoherë të vërë nën kontrollin e vet të plotë atë që nuk i përshtatet formës së saj, atë që Lëfevri e quan „rezidum”: revolta dhe marrëzia, dashuria, trupi, sensibiliteti, imagjinata etj.¹⁵

Mirëpo, Lëfevri nuk mendon se shteti modern i përgjigjet plotësisht prototipit hegelian. Për të modeli i Hegelit është më tepër „tip ideal”, i cili ndihmon që të ndriçohen disa aspekte esenciale të shtetit modern.

Kur flet për „shtetin modern”, Lëfevri nuk i lë anash dallimet reale që ekzistojnë midis modeleve të ndryshme të shtetit bashkëkohor, veçmas midis atij „kapitalist” dhe atij „socialist”. Duke e kritikuar reduktimin e dallimeve midis kapitalizmit shtetëror dhe socializmit shtetëror dhe duke pohuar se ato dallime nuk mund të lihen anash, Lëfevri insiston në nevojën e analizës së atyre dallimeve (historike, ekonomike, politike, kulturore). Mirëpo, në punimet

¹⁴ Po aty, fq. 79.

¹⁵ Po aty, fq. 80.

e veta ai më së shpeshti, megjithatë, ndalet në ndriçimin e atyre momenteve që janë të përbashkëta për këto dy modele kryesore të shteteve. Kështu, koncepti i tij, mënyra etatiste e prodhimit" shpreh veçoritë e përbashkëta të modelit shtetëror kapitalist dhe atij socialist. Karakteristika kryesore e kësaj mënyre të prodhimit është orientimi kah *rrita* (*croissance*) e pakufijshme. Në rritën e vazhdueshme të kapitalizmit punojnë kompanitë nacionale dhe multinacionale të cilave shteti u shërben, në instancë të fundit, si byro e hulumtimeve. Ndërkaq, në socializëm shteti centralizon dhe planifikon në mënyrë autoritare.

Fuqinë depërtuese të mendimit të Hegelit Lëfevri e sheh, midis tjerash, në faktin se ai e „hetoi lëvizjen e botës moderne kah abstraksioni gjithnjë e më i madh". Me këtë lëvizje bota largohet nga natyra dhe e natyrshmja, nga drejtpërdrejtshmëria, nga spontaniteti. Marks, sipas tij, do të shkojë më tutje, duke e thelluar analizën kritike të „abstraksioneve konkrete", duke analizuar se në ç'mënyrë dhe përse vetë prodhimet e punës marrin ekzistencë abstrakte kur bëhen të këmbyeshme. Mirëpo, Lëfevri thekson se Marks, pikërisht duke e thelluar konceptimin hegelian mbërrin deri te një përfundim i cili është i papajtueshëm me hegelianizmin: vetë shteti, sipas tij, është një abstraksion konkret.¹⁶

Përbotnimi i ekonomikes dhe i politikës në botën bashkëkohore, ka marrë, sipas Lëfevrit, trajta të çuditshme, që nuk mund të parashihehin në kohën e Hegelit, që s'mund të kuptohen sipas kategorive të tij, e të cilat megjithatë janë në lidhje me to. Me këtë konstatim Lëfevri dëshiron të cekë rëndësinë e mendimit të Hegelit për të kuptuarit e botës bashkëkohëse por njëherazi edhe kufijtë e tij. Sipas Lëfevrit, Hegeli vërtetë u orvat të mendojë në nivelin botëror-historik, ai i konstruktui konceptet më të përgjithshme, „çelësat e modernitetit", por ato janë të mangëta në „deshifrimin e asaj enigmatike: të modernitetit".¹⁷ Për këtë qëllim është i domosdoshëm të menduarit e Marksit dhe ai i Niçes.

Në ç'mënyrë është i pranishëm mendimi i Marksit në botën bashkëkohëse? A është realizuar ai dhe në ç'mënyrë? A i përgjigjet ky realizim idesë së Marksit mbi realizimin e filozofisë? Si e kupton Lëfevri idenë e Marksit mbi realizimin e filozofisë?

Në idenë e Marksit mbi realizimin e filozofisë Lëfevri sheh një nga momentet kyçe të pozitës së re mendore-historike të cilën e hapi Marks në kundërshtim ndaj filozofisë tradicionale e sidomos ndaj filozofisë së Hegelit. Dallimin themelor midis këtyre dy pozitave Lëfevri do ta for-

¹⁶ Po aty, fq. 95.

¹⁷ Po aty, fq. 91.

mulojë shkurtazi edhe në këtë mënyrë: *filozofinë e realizon revolucionin e jo shteti*.¹⁸ Sipas Marksit, njeriu e realizon lirinë e vet në revolucion e jo në shtet. Për Hegelin ndërkaq „sistemi i lirisë është shteti. Shteti racional dhe e drejta i përgjigjen praktikisht asaj që sistemi hegelian është në filozofi. Në shtetin racional e drejta e realizon lirinë dhe e bën të pranishme, sikurse sistemi filozofik i cili i përgjigjet. Sistemi i lirisë ka përcaktim të dyfishtë: filozofik (filozofia e Hegelit) dhe politik-juridik (shteti). E drejta është liria e realizuar”.¹⁹ Këtë paramendim të sistemit hegelian që të bëhet sistem i lirisë në shtet Lëfevri e konsideron si „paradoksal”. Ku qëndron ai paradoks? Përgjigjen do ta gjejmë në ato shqyrtime të Lëfevrit në të cilat saktësohen dallimet midis pozitës së Marksit dhe atij të Hegelit.

Me kritikën e vet radikale Marks i vë në pah të pavërtetën e filozofisë si sistem të përkryer të diturisë dhe të realitetit të cilin e përkryen në sistem shteti, si dhe të pavërtetën e raportit të tyre: pajtimin e idesë me realitetin. E pavërteta e filozofisë qëndron në faktin se ajo reduktohet në dituri të diturisë, në dituri absolute mbi ekzistuesen, në shenjë të diturimit dhe legjitimitimit e saj. Marks i vë në pah karakterin jomendtor të realitetit në të cilin mbretëron shfrytëzimi, shtypja dhe tjetërsimi, karakterin jomendtor të bashkësisë njerëzore abstrakte. Për Marks shteti shpreh „pleqërinë e botës”, „fundin e historisë dhe të vetëdijes krijuese”.²⁰ Njeriu nuk mund ta realizojë lirinë e vet në shtet sepse ai përkah struktura e vet e çrrënjës dhe vetë mundësinë e lirisë, duke e përjetësuar kështu shtypjen dhe tjetërsimin; liria e njeriut është e mundshme vetëm jashtë shtetit, vetëm pas suprimimit të tij. Liria nuk është e mundshme brenda sistemit e as në sajë të sistemit, sepse ajo është mohim thelbësor i përkryerjes, mbylltësisë, ngurtësisë. Prandaj, edhe mendimi i Marksit nuk përbën një sistem. Përkundër interpretimeve të shumta në marksizëm të cilat e mbyllin mendimin e Marksit brenda një sistemi, Lëfevri e kupton atë si mendim esencialisht të papërkryer e të hapur, i cili synon kah transformimi i botës së mbyllur e të përkryer qytetare, kah zgjimi i mundësive esenciale të njeriut: „Parimi i Marksit dhe hipoteza e tij fillestare nuk janë, si te Hegeli, „realiteti” dhe e realizuara, por e mundshmja. Ai i nxori në shesh mundësitë revolucionare dhe vuri në pah drejtimin e futjes së tyre në realitet duke e tronditur këtë. Ai dëshironte ta vendoste besimin racional në të mundshmen. Ai i mbështeste shpresat e veta në rininë e pavdekshme të Revolucionit”.²¹

¹⁸ Po aty, fq. 21.

¹⁹ H. Lefebvre, *Métaphilosophie*, fq. 40.

²⁰ H. Lefebvre, *Hegel-Marx-Nietzsche*, fq. 105—106.

²¹ Po aty, fq. 56.

Duke pohuar se mendimi i Marksit është i papërkryer Lëfevri nuk dëshiron të thotë se ai reduktohet në ese të thjeshtë, por dëshiron të cekë se ai nuk mund të mbyllet brenda një sistemi të caktuar, sepse vetë është ndërtuar jo vetëm në saje të rrënimt të sistemit të Hegelit, por në saje të mohimit të filozofisë në përgjithësi si sistem. „Marksit bëri kundër (me të) Hegelit luftë të madhe: ai ia grabiste materialet (kategoritë dhe konceptet, temat dhe problemet) nga ndërtesa e tij e ndërtuar në mënyrë sistematike”.²² Por ato „materiale” të Marksi barten nga „një projekt radikalisht tjetër: një horizont tjetër, rrugë tjetër, e para së gjithash një rrugë përtej përkryerjes hegeliane të filozofisë, të të menduarit, të historisë, të njeriut dhe të shtetit”.²³

Kthesa të cilën Marksi e realizon me të menduarit e vet në raport ndaj tërë filozofisë tradicionale nuk është ndonjë ndërmarrje e veçuar teorike por është „pjesë përbërëse e përmbysjes revolucionare të botës”.²⁴ Derisa Hegeli e suprimon procesin e formimit të njeriut dhe të historisë brenda shoqërisë dhe shtetit qytetar, Marksi në to sheh „pleqërinë e botës dhe muzgun e krijimtarisë”. Pyetjen me të cilën Marksi është i preokupuar, në përpjekjet e tij që të menduarit kritik ta nxjerrë nga „mbretëria e hijeve”, Lëfevri do ta formulojë në këtë mënyrë: „Si të suprimohet shteti, si të realizohet ky qëllim strategjik, gje-gjesisht si të futet brenda realitetit vizioni anticipues (utopia konkrete) e një shoqërie të çliruar nga mbështjellësi shtypës i shtetit?”²⁵

Derisa shumë marksistë e evitojnë me „mençuri” çështjen e shtetit, Lëfevri thekson se suprimimi i shtetit për Marksit është një moment i rëndësishëm. Pikërisht revolucionit e rrënon shtetin dhe e shpie kah shuarja dhe absorbimi brenda shoqërisë. Ajo *shoqërorja* të Marksi duhet ta absorbojë jo vetëm *politikën* dhe shtetin por edhe *ekonomikën*, në saje të organizimit racional të prodhimit dhe të nënshtrimit të ligjeve ekonomike stihike nën kontrollin e njeriut. Mirëpo, me këtë nuk shterret tërë përmbajtja e revolucionit. Pikëpamjen e Marksit mbi revolucionin Lëfevri nuk e redukton vetëm në revolucion ekonomik, politik apo social, sepse ai përmban „luftëra të shumëfishta, polivalente, e jo vetëm luftën ekonomike, apo politike, apo ideologjike etj”.²⁶ Revolucionit total përfshin transformimin rrënjësor të shoqërisë, të njeriut dhe të botës së tij, ai realizohet në „një mënyrë të re të të jetuarit”.²⁷ Revolucionit i cili e realizon filozofinë, duke e suprimuar kufizimin e

²² Po aty, fq. 108.

²³ Po aty, fq. 108.

²⁴ Po aty, fq. 110.

²⁵ Po aty, fq. 105.

²⁶ Po aty, fq. 106.

²⁷ Po aty, fq. 221.

saj si „plotësim ideal të botës ekzistuese”, e shkatërron shoqërinë qytetare në vetë themelin e saj, e shkatërron atë sistem vetërregulativ, i cili e redukton të jetuarit e njeriut në përsëritje të thjeshtë të asaj që ka qenë, në vegjetim të thjeshtë brenda pakuptimësisë. Me këtë interpretim Lëfevri arrin të depërtojë deri te vetë esenca e konceptit të Marksit mbi revolucionin. Ai arrin të vërë në pah sesi pikëpamja e Marksit mbi realizimin e filozofisë dhe mbi realizimin e lirisë së njeriut nuk është rezultat i ndonjë dekreti arbitrar mendor, porse del nga vetë „natyra” e të menduarit të Marksit si mendim esencialisht revolucionar dhe revolucionit i cili bëhet në vetë themelet e botës qytetare. Mendimi i Marksit, sipas Lëfevrit, paralajmëron, propozon, projektton, në vend se t’i konstatojë faktet dhe ta sistematizojë atë që është realizuar, siç vepron hegelianizmi. Konceptet filozofike, të cilat Marksi i mori nga tradita duke i transformuar, „shërbejnë për transformimin e botës, më shumë si mjete sesa si qëllime”. Në këtë mënyrë „statusi filozofik (epistemologjik)” i këtyre koncepteve zëvendësohet me „statusin shoqëror të tyre dhe kështu këto lidhen me praktikën. Me fjalë të tjera, të menduarit e Marksit si shprehje e „vetëdijes, e cila e anticipon lëvizjen e botës”, nuk dëshiron të jetë vetëm njohje e botës, por synon të marrë pjesë në transformimin e saj.²⁸

Mirëpo, çfarë është fati i të menduarit të Marksit në botën bashkëkohore sot? Athua mendimi marksist është realizuar apo nuk është realizuar? Çka na thotë Lëfevri kur pohon se „bota moderne është marksiste dhe nuk është marksiste”?²⁹ Sipas Lëfevrit, mendimi marksist është realizuar në mënyrë të papritur e të paparapashme. Prej teorisë së kritikës së shtetit ai është shndërruar në ideologji shtetërore, prej kritikës së ekonomizmit në teori ekonomiste të produktivizmit dhe të kuantitativizmit, prej mendimit kritik revolucionar në sistem të përkryer i cili e legjitimon rendin ekzistues — praninë e përgjithshme të tjetërsimit, sundimin e shtetit. Si „sistem i tillë koherent” ai pasqyron „praktikën socio-politike: aktivitetin i cili synon të realizojë kohezionin shoqëror brenda suazave të caktuara ekonomike e politike: mënyrën e prodhimit, shtetin”.³⁰

Për Lëfevrin bota bashkëkohëse nuk është marksiste në atë masë sa prej saj nuk janë zhdukur trajtat e ndryshme të tjetërsimit. Kjo botë për të nuk është marksiste ngase në të krahas *rritës* (croissance) nuk shkon edhe *zhvillimi* (développement) të cilat janë të lidhura te Marksi. Rrita krahas zhvillimit supozon se *zotërimi* (maîtrise) i natyrës, në saje të teknikës dhe të forcave prodhuese në tërësi, si dhe zotërimi i proceseve politike dhe i determiniz-

²⁸ Po aty, fq. 113.

²⁹ Po aty, fq. 135.

³⁰ Po aty, fq. 135.

mave ekonomike të jetë i përcjellë me *përvetësimin* (appropriation) e tërësisë (bazës, strukturës dhe të superstrukturës), që implikon humanizimin e natyrës brenda njeriut dhe të natyrës jashtë njeriut. Përkundër këtij paralajmërimi të Marksit, Lëfevri konstaton se dominimi i tipit hegelian të shtetit mbi forcat revolucionare solli si rezultat rritën pa zhvillim, varfërimin e *shoqërores* brenda ekonomikes dhe politikës, në vend se këto dy nivele të absorbohen brenda begatisë së marrëdhënieve shoqërore. Lëfevri pajtohet se kësaj „skeme triadike” mund t’i bëhen vërejtje të ndryshme, por ai thekson se ajo përmban mundësinë revolucionare të mendimit marksist, ngase e aktualizon konceptin e *lirisë*, i cili „edhe një shekull e gjysmë pasi që e përpunoi Marksi, mbetet si fryti mendor më subtil dhe më i fuqishëm i racionalitetit të Perëndimit”.³¹ Mirëpo, këtë koncept të Marksit mbi lirinë e shtyn anash koncepti hegelian i lirisë si njohje e domosdoshmërisë, i cili, për çudi, e ka përshkuar mendimin marksist. Brengosjen e Lëfevrit nuk e shkatton aq depërtimi i këtij koncepti hegelian brenda mendimit marksist, sa fakti se ky definicion në praktikë shpie kah identifikimi i *lirisë* së qytetarit me pranimin e determinizmave ekonomike dhe politike, me imperativet e rritës dhe me pranimin e shtrëngesave politike.³²

Marksi e paralajmëroi vdekjen e shtetit, mirëpo, ndodhi që në stalinizëm shteti ta gjymtojë mendimin e Marksit, duke e shndërruar në ideologji shtetërore. Ky shtet i tipit hegelian, sipas Lëfevrit, me strukturat e veta shtrënguese, me format e veta të ngurtësuara dhe me fuqinë e vet represive e pengon „kërcimin kualitativ”.³³ Mirëpo, ky gjymtim i mendimit marksist për Lëfevrin nuk shpreh edhe fundin dhe vdekjen e mendimit të Marksit. Në ç’mënyrë jeton mendimi i Marksit në botën bashkëkohëse? Përveç mënyrës së përmendur të pranisë së mendimit marksist në botën bashkëkohëse — në trajtën e sistemit dogmatik i cili e „pasqyron” në mënyrë adekuate dhe e pranon rendin ekzistues — ekziston edhe një mënyrë e pranisë së atij mendimi në botë. Në këtë mënyrë të dytë të pranisë ajo që është e „gjallë” në mendimin e Marksit vepron, sipas Lëfevrit, si embrion, si ferment, si „qenie e gjallë e cila transformohet, e cila shpërndan embrionet dhe fermentet të cilat diversifikohen, vdesin apo degjenerohen aty-këtu që prosperojnë gjetiu”.³⁴ Ajo vepron duke i frymëzuar synimet dhe aspiratat që të shkatërrohet bota jonjerëzore ekzistuese në mënyrë që të realizohet humanizimi i marrëdhënieve njerëzore dhe i botës së njeriut.

³¹ Po aty, fq. 130.

³² Po aty, fq. 133.

³³ Po aty, fq. 116.

³⁴ Po aty, fq. 114.

Mirëpo mendimi i Marksit përmban, sipas Lëfevrit, edhe disa zbrazëti, mungesa dhe kufizime. Ai do t'i vërë në pah disa prej tyre duke e ndriçuar mendimin e Marksit me poezinë-filozofinë e Niçes.

Për ta përcaktuar më për së afërmi pikëpamjen e Lëfevrit mbi poezinë-filozofinë e Niçes, do ta bëjmë një vështrim të shkurtër të interpretimit të tij mbi dy temat kryesore të Niçes: të *vdekjes së zotit* dhe të *vullnetit për fuqi*. Në punimet e Lëfevrit, mendimet e Niçes shpesh gërshetohen ngusht me ato të Marksit, e kufiri midis tyre ndonjëherë vështirë vërehet. Mirëpo, Lëfevri shpesh e shpjegon në mënyrë eksplicite si e kupton raportin e disa „momenteve” thelbësore të poezisë-filozofisë së Niçes ndaj mendimeve të Marksit. Vepra e Niçes ka qenë për Lëfevritin burim i frymëzimit të cili është kthyer shpesh, veçmas kur ndiente se ajo vepër i jep njohuri të cilat nuk i gjen te Marksi. Në shkrimet e veta Lëfevri vë në pah momentet e përbashkëta e të ngjashme si dhe dallimet e koncepcioneve e të vizioneve të këtyre dy mendimtarëve.

Duke i vijëzuar aspektet e përbashkëta të kritikës së Niçes dhe asaj të Marksit mbi filozofinë tradicionale, Lëfevri do të theksojë veçmas atë sipas së cilës asnjëra prej këtyre dy kritikave nuk propozon ndonjë sistem të ri, më të mirë, filozofik. Duke e shqyrtuar domethënien dhe kuptimin e kritikës së filozofisë nga Niçe, Lëfevri do të theksojë se ajo i vë në dyshim të gjitha vlerat dhe raportet tradicionale „duke paralajmëruar fundin e vlerave të Përrëndimit në dekadencë dhe gjenezën e raporteve të reja midis trupit dhe vetëdijes, pra midis trupit dhe gjuhës, të kuptuares dhe të përjetuares, të seriozes dhe të frivoles, të dijes dhe të mosdijes: jetës dhe vdekjes”.³⁵

Shumë interpretë të Niçes pajtohen me konstatimin se poezia-filozofia e Niçes nuk dëshiron të jetë soditje e thjeshtë e botës ekzistuese dhe e rendit ekzistues dhe se duke e shpallur *vdekjen e zotit* ajo shpall njëherazi vdekjen e njeriut si qenie soditëse që ka raport të njëanshëm e të kufizuar ndaj botës. Pikëpamjen e vet të fjalës poetike të Niçes „Zoti ka vdekur” Lëfevri ua kundërvë tri interpretimeve të tjera. I pari prej tyre i takon filozofit tradicional (racionalist apo empirist) për të cilin vdekja e zotit do të thotë vdekje e një konceptioni abstrakt të transcendencës, e cila të vërtetën e gjente në *mbishqisoren*. I dyti i takon filozofit materialist dhe atij ateist, sipas të cilit Niçe me këtë fjalë shpall vdekjen e bestytnive. Interpretimi i tretë i takon njeriut religjioz dhe sipas tij ajo fjalë shpreh vdekjen e vlerave morale, sepse pa zotin nuk ka vlera.³⁶

³⁵ Po aty, fq. 214.

³⁶ H. Lefebvre, *Métaphilosophie*, fq. 90—91.

Po të donim ta rezymonim shkurtazi interpretimin e Lëfevrit i cili artikullohet përmes imazheve poetike e metaforave — me siguri nën ndikimin e Niçes — të fjalës së Niçes „Zoti ka vdekur”, do të thoshim se ajo për të nuk e shpreh vdekjen e të gjitha vlerave të mundshme njerëzore, por vetëm vdekjen e vlerave të vjetruara tradicionale, të cilat i ka kultivuar dhe i ka imponuar religjioni dhe metafizika, të cilat e mohonin jetën tokësore, të vetmen jetë të vërtetë për Niçen, në emër të „ideve” transcendentë. Mirëpo, sipas Lëfevrit, kjo për Niçen nuk shënon edhe fundin e njeriut si të tillë dhe të botës së tij. Njeriu duhet të kalojë përmes asaj vdekje, për t’u zgjuar dhe për t’u hedhur në realizimin e mundësive të veta esenciale — kah mbinjeriu.³⁷

S’është vështirë të hetohet sesi në këtë interpretim të Lëfevrit takohen dhe gërshetohen mendimet e Niçes dhe të Marksit në përpjekjet për ta ndriquar historicitetin e njerëzores. Mirëpo, ky gërshetim i ideve të dy mendimtarrëve është më i theksuar veçmas në interpretimin e Lëfevrit mbi temën e Niçes „vullneti për fuqi”. Sipas Lëfevrit kjo temë e Niçes paraqet pikën qendrore të kritikës së Niçes mbi *botën moderne* e veçmas mbi *shtetin modern*.

Niçe nuk u ndal vetëm në kritikën e filozofisë tradicionale si metafizikë, e cila, sipas tij, ia ka përvijuar njeriut të Perëndimit rrugët e tij historike, por orientohet në zbulimin e asaj lëvizjeje të historisë perëndimore, e cila ka përfunduar në udhë pa krye. Lëfevri vë në pah se kritika e Niçes mbi „modernitetin i cili lind rreth tij (1880)”, është pjesë përbërëse e një kritike më të gjerë: e kritikës së historisë e cila zuri fill në Greqinë dhe në Romën antike për të përfunduar në „barbarinë evropiane” të shekullit XIX. Duke e interpretuar pikëpamjen e Niçes mbi drejtimin e lëvizjes së historisë perëndimore, Lëfevri do të shkruajë: „Rrjedha e zhvillimit të Perëndimit prej fillimit ishte e drejtuar kah ajo që ai u bë. Orientimi i Evropës u vendos në shekullin XVI. Q’është e vërteta, Perëndimi pati edhe mundësi të tjera; pas Reformacionit dhe kundërreformacionit kur lidhen *pasuria në para me fuqinë shtetërore*, fati u vendos. Disa individë të lartë, universalë (Da Vinci, Mikelangjelo) do të zhduken përgjithmonë”³⁸.

Tash për tash do ta lëmë anash çështjen e historisë dhe do të ndalemi në interpretimin e Lëfevrit të kritikës së shtetit nga Niçe, e cila përbën një prej momenteve më të rëndësishme të përbashkëta me konceptonin e Marksit. Për ta analizuar kritikën e Niçes mbi botën moderne, e veçmas të shtetit modern, në veprën e vet *Hegeli-Marksi-Niçe* Lëfevri e paraqet së pari interpretimin e temës së Niçes „vullneti për fuqi”.

³⁷ H. Lefebvre, *Hegel-Marx-Nietzsche*, fq. 35.

³⁸ Po aty, fq. 120.

I bindur se kjo temë e mendimit të Niçes nuk është e njëkuptimtë, Lëfevri do të përpiqet të vërë në pah sesi ajo përmban në mënyrë implicite së paku dy konceptione të ndryshme, e madje edhe të kundërta. Dallimet e këtyre dy konceptioneve dalin, sipas Lëfevrit, nga dy kuptimet e ndryshme që ka koncepti „fuqi” në veprën e Niçes. Në kuptimin e parë fuqia është fuqi e sundimit, e dominimit: *libido dominandi*. Për ta mbështetur pohimin e vet se koncepti i tillë i fuqisë është i pranishëm në veprën e Niçes, Lëfevri citon një fragment nga *Zaratustra*: „Vullnet ka vetëm në jetë, por ky vullnet nuk është, në të vërtetë, *vouloir-vivre*, ai është vullnet për sundim”.³⁹ Në kuptimin e dytë është fjala për fuqinë krijuese, për përvetësimin e gjithanshëm të botës nga njeriu.

Në kuptimin e parë ai koncept paraqitet veçmas në kritikën e Niçes mbi shtetin. Në gjysmën e dytë të shekullit XIX Niçe është „dëshmitar i ngritjes së vullnetit për fuqi”, dëshmitar i forcimit të shtetit bizmarkian, i cili do t’i shërbejë Evropës si model. Lëfevri mendon se kritika e ashpër e Niçes mbi shtetin është në të vërtetë kritikë e asaj trajte të fuqisë si dominim. Q’është shteti për Niçen? Për të ai paraqet „vdekjen e popullit”, ai është „më i ftohti prej përbindshave më të ftohtë”. Shteti për Niçen është „shpatë mbi kokën e popujve”, shpatë të cilën shkatërruesit ia vunë popullit si grackë, përkundër „krijuesve që i krijuan popujt dhe që vunë mbi kokën e tyre besimin dhe dashurinë; ata në këtë mënyrë i shërbenin jetës”.⁴⁰

Lëfevri përkujton me këtë rast se Niçe nuk e kritikon vetëm shtetin në përgjithësi por para së gjithash shtetin gjerman dhe se madje ai heq dorë „prej atdheut të vet, i cili harroi të jetojë, sepse e pranon peshën e rëndë të shtetit, krahas peshës së rëndë të kulturës dhe të diturisë pedante”.⁴¹ Niçe e sulmon Gjermaninë se e shpie Evropën në dekadencë, kah varfërimi i jetës, kah „vullneti për shkatërrim, kah lodhja e madhe”.⁴²

Q’është e vërteta, Marksi dhe Niçe nuk dinin njëri për tjetrin, por, sipas Lëfevrit, ekziston një „koincidençë e çuditshme” midis *Kritikës së programit të Gotës* të Marksit dhe kritikës së etatizmit gjerman nga Niçe rreth vitit 1875. Pikënisja e që të dy kritikave është e njëjtë: Hegeli dhe hegelianizmi si teori e shtetit — parimi etatist dhe praktika si realizim i racionalitetit politik. Mirëpo, ky qëndrim pikënisës ndahet në dy drejtime divergjente: „Derisa Marksi dhe Engelsi i mbështesin shpresat e tyre në klasën punëtore gjermane si subjekt revolucionar, Niçe është i dësh-

³⁹ Po aty, fq. 156.

⁴⁰ Po aty, fq. 157.

⁴¹ Po aty, fq. 157.

⁴² Po aty, fq. 158.

përuar në tërë Gjermaninë, duke përfshirë këtu edhe demokratët dhe socialistët. Niçe i shkëput të gjitha lidhjet e veta dhe drejtohet kah Jugu dhe kah Dija e gëzuar, kah dituria e të jetuarit dhe shëndetit, e kënaqësisë, poezisë, dashurisë (çfarë ironie!)”.⁴³ Megjithatë që të tretë do „të takohen” në një pikë: që të tretë, sipas Lëfevrit, do të mbesin kryesisht të zhgënjyer. (...)

Të shohim tashti sesi e rezymon Lëfevri konceptcionin e vet mbi raportet reciproke të mendimit të Hegelit, të Marksit dhe të Niçes. Për Lëfevrin nuk është fjala që të zgjedhet njëri prej këtyre tre mendimtarëve e dy të tjerët të hedhen; që të tri këto „momente” duhet të mbahen pasi janë supozim i domosdoshëm për të menduarit bashkëkohor që dëshiron të marrë pjesë në ndryshimin e botës së tjetërsuar bashkëkohore.⁴⁴

Karakterin „magjepës dhe të kundërtëhënshëm” të doktrinės së Hegelit Lëfevri e sheh në faktin se ajo paraqitet si „e vërtetë e një realiteti të padurueshëm, i cili e mbyll rrugën”.⁴⁵ Prandaj, suprimimi dhe tejkalimi i doktrinės së tillë është i pandashëm nga transformimi i realitetit, shprehjen adekuate të të cilit e jep doktrina hegeliane. Realizimi i kësaj detyre i takon një „veprimtarie të dyfishtë” e cila bëhet në planin teorik dhe në atë praktik, përkatësisht praktika revolucionare. Kontributin më të madh në ndriçimin e kësaj mundësie, sipas Lëfevrit, e kanë dhënë Marksit dhe Niçe. Mirëpo, kontributi i tyre Lëfevrit i paraqitet në mënyrë të dyfishtë. Marksi për të shpreh „mundësinë objektive të një depërtimi” përtej gjendjes ekzistuese. Këtë mundësi shoqërore e politike mund ta realizojë vetëm klasa punëtore si klasë revolucionare nëse vërtetohet si *subjekt* i revolucionit. Mossukseset dhe dështimet e deritashme të forcave revolucionare nuk e kanë mbyllur, sipas Lëfevrit, këtë „mundësi objektive”. Niçe, ndërkaq, shpreh „mundësinë subjektive” të një depërtimi, duke e zhvilluar një praktikë poetike e cila krijon „dallime subjektive”.⁴⁶

Në përpjekjet e veta mendore Lëfevri orvatet t'i lidhë këto dy depërtime, atë „objektiv” (socio-ekonomik) dhe atë „subjektiv” (poetik), projektin revolucionar marksist dhe „perspektivën subversive niçeane”. Ato takohen sipas tij, në *hapësirë*. Me hapësirë Lëfevri nuk nënkupton shtrishmërinë e thjeshtë, por mjedisin e humanizuar të qeniesimit të njeriut. Ajo nuk është e gatshme dhe e caktuar, por është vepër e një veprimtarie prodhuese e krijuese (estetike e materiale) e cila i „hedh si të tejkaluara rezultatet e vdekura të kohës historike” dhe të hapësirës hege-

⁴³ Po aty, fq. 159.

⁴⁴ Po aty, fq. 222.

⁴⁵ Po aty, fq. 223.

⁴⁶ Po aty, fq. 223.

liane, që janë vepër e shtetit. Hapësira si *projekt* përmban një „sprovim konkret” i cili lidhet me „praktikën dhe totalitetin e të mundshmes, sipas mendimit më radikal të Marksit, i lidhur po ashtu edhe për restituimin e ndijores dhe të trupit sipas poezisë niçeane”. Hapësira për Lëfevrin është në fakt bota e humanizuar. Duke u humanizuar, hapësira „del nga hija sikundër që një planet del nga errësimi”.⁴⁷

(...) Pas shqyrtimeve të mëparshme, sërish na imponohet pyetja: a është koncepti metafilozofik i Lëfevrit një sintezë specifike e filozofisë së Hegelit, të Marksit dhe të Niçes apo është një koncepti vetjak që nuk mund të reduktohet në një interpretim të thjeshtë të atyre tri „sistemeve” filozofike? Në këtë pyetje këtu mund të japim vetëm një përgjigje të pjesërishtme e të shkurtër që përmban vlerësimin e përgjithshëm të konceptit të Lëfevrit. Mund të themi se të menduarit metafilozofik të Lëfevrit është formuar përmes një udhëtimi të gjatë nëpër tërë traditën filozofike, megjithëse më së shumti është ndaluar në tri „momentet” e saj qëndrore — te Hegeli, te Marksi dhe te Niçe — duke u orvatur që prej asaj tradite të mbledhë atë që i jep gjallëri mendimit kritik, i cili nuk dëshiron të jetë soditje e thjeshtë e botës por dëshiron të jetë mendim — veprim që merr pjesë në humanizimin e botës. Mirëpo, Lëfevri nuk ndalet vetëm në përvetësimin e momenteve esenciale të mendimit të atyre tre mendimtarëve, por njëherazi përpiqet t’i zhvillojë më tutje disa prej temave dhe çështjeve të tyre, duke i ballafaquar ato me botën bashkëkohore dhe me sprovimet e saj.

⁴⁷ Po aty, fq. 223.

Muhamedin Kullashi

LA PHILOSOPHIE ET LE MONDE

La conception métaphilosophique de Henri Lefebvre c'est élaborée à partir d'un dialogue, toujours renouvelé, avec la pensée de Hegel, de Marx et de Nietzsche. Lefebvre médite sur les problèmes fondamentaux du monde contemporain en s'appuyant sur „les concepts-clés” de ces trois grands penseurs. Il saisit les relations multiples que les oeuvres de Hegel, de Marx et de Nietzsche ont établi avec le monde moderne, dans leur cheminement historique. Ce qui ne veut pas dire que la conception de Lefebvre se réduit à une interprétation, plus ou moins complexe, plus ou moins originale, de ces „systèmes” philosophiques. En s'inspirant de certains „moments” transphilosophiques de la pensée de Hegel, de Marx et de Nietzsche Lefebvre elabore une conception eminement critique qui met en question la totalité du monde moderne: L'Etat, la culture, la technique, les institutions, les structures etc, en essayant d'éclairer les possibilités du dépassement de cette totalité déchirée vers „une nouvelle totalité planétaire”.

L'auteur de cet article essayait d'analyser certaines implications de la conception métaphilosophiques de Lefebvre sur les rapports du „royaume des ombres” avec le monde moderne.

lino
veljak

MARXOVO DJELO DANAS

Na početku drugog stoljeća nakon smrti Karla Marxa postavljamo pitanje kako danas razumijemo njegovo djelo, kako ga interpretiramo i koje praktičko-povijesne konzekvencije izvodimo iz tog — nesumnjivo utjecajnog, ali u pogledu recepcije ekstremno kontroverznog — djela, djela koje ni najgorčeniiji Marxovi protivnici više ne mogu naprosto ignorirati. Malo je čije djelo imalo tako intenzivnu historijsku djelotvornost poput Marxova; sigurno je, međutim, da ničija misao nije rezultirala toliko oprečnim interpretacijama i praktičkim stavovima kao što je to slučaj s Marxovom mišlju. Ovaj pokušaj klasifikacije osnovnih tipova današnje recepcije Marxa — poput svake klasifikacije nužno shematičan — vođen je htijenjem da pruži elemente za odgovor na pitanje o razlozima te šarolikosti i kontraverznosti u tumačenju i razvijanju Marxova djela, te, nadasve, nastojanjem da se pokaže zbiljski smisao tog djela na kraju 20. stoljeća. Naznačit ćemo dakle, osnovne tipove današnje recepcije Marxa.

1) MARX KAO JEDAN OD KLASIKA MARKSIZMA.

Taj tip recepcije karakterističan je za nekadašnji ortodokсни marksizam Druge i, napose, Treće internacionale, za staljinizam, ali i za različite oblike marksizma koji proizilaze iz te ortodoksije i koji predstavljaju kvantitativno daleko najprošireniju recepciju Marxa (čemu u posebnoj mjeri pridonosi činjenica da je dogmatski „marksizam-lenjinizam“, koji svoj korijen vuče iz kominternske ortodoksije,

već odavno postao apologetskom državotvornom ideologijom tzv. realnog socijalizma). Marx se tu razumije (kao tvorac djela koje daje mjerodavan odgovor na sva bitna pitanja suvremenosti: dovoljno je pronaći odgovarajući citat i dobili smo odgovor na svako moguće pitanje. No, budući da je interes za Marxovo djelo tu sveden na interes za pronalaženjem citata kojima bi se potkrijepio ovaj ili onaj (već nekako prezentan) stav, mjerodavnost toga djela zapravo je bitno ograničena. Dva su osnovna razloga te ograničenosti: s jedne se strane Marxovo djelo promatra kao zatvoren, završen opus, kao obuhvatan sistem shvaćanja prirode i povijesti (čime se samo to djelo falsificira, jer se takvim promatranjem gubi iz vida njegov otvoren karakter i historijski kontekst unutar kojega se ono jedino i može adekvatno razumijeti), a s druge strane to djelo se vidi kao djelo jednog od klasika marksizma, koje se obavezno mora tumačiti u skladu s pogledima i shvaćanjima ostalih klasika (već u ranim formama ortodoksije Marx se tumači pomoću Engelsa, što posebno dolazi do izražaja u činjenici da se Engelsove koncepcije dijalektike prirode i dijalektičkog materijalizma pripisuju i samom Marxu; kasnije se uspostavlja teza o identičnosti ili barem komplementarnosti učenja Marxa, Engelsa i Lenjina, ponekad se tom nizu dodaje i četvrti klasik — Staljin, a ne tako rijetko i peti pa čak i šesti klasik „marksizma-lenjinizma”). Dok je s jedne strane svaki Marxov stav neprikosnoven i univerzalno primjenjiv (bez obzira na to da li se on odnosi na neku historijsku ograničenu činjenicu Marxova vremena ili ima pretenzije na univerzalnije važenje, bez obzira na to da li jest ili nije u skladu s izmijenjenom zbiljom naše epohe, bez obzira na to može li ili ne izdržati kritičko preispitivanje, koje se u ovom tipu recepcije a priori odbacuje), s druge se strane svaki onaj Marxov stav koji nije u skladu s nekim od stavova ostalih klasika smije relativizirati i reinterpretirati tako da se uskladi s vlastitom negacijom. Takav pristup Marxu doveo je do dubokog krivotvorenja njegova mišljenja i djela, svedena na izvor opravdanja principijelne i dnevnopolitičkim motivima (ako ne i težnjom za perpetuiranjem postojećih oblika proizvodnje života) inspirirane prakse, što je — među ostalim — dovelo i do značajnog kompromitiranja temeljnih Marxovih ideja. Nisu kompromitirani samo ime i djelo Karla Marxa (o tomu svjedoči već i stupanj popularnosti Marxa i marksizma među stanovništvom zemalja tzv. realnog socijalizma), nego i sama ideja revolucije, temeljni pojam Marxova mišljenja. Redukcija Marxa na neprikosnoveni autoritet podoban za citiranje u svrhu dokazivanja usklađenosti svake pragmatične odluke i svakog neprincipijelnog poteza odlučno je doprinijela popularizaciji ideološke slike Marxa kao utemeljitelja ideologije državnog

socijalizma a Marxova pojma revolucije kao istovetnoga s uspostavljanjem „diktature proletarijata” staljinističkog ili neostaljinističkog tipa. Na taj način rasprostrtost recepcije Marxa kao jednoga od klasika marksizma hrani recepciju Marxa kao ideologa građansko-predgrađanskog fakticiteta tzv. realnog socijalizma.

2) MARX KAO „IDEOLOG TOTALITARIZMA”

Taj tip recepcije Marxa karakterizira najveći dio tzv. građanske kritike Marxa, a motiviran je potrebom ideologijskog opravdanja „demokratskog poretka” (tj. građansko-kapitalističke forme građanskog svijeta), što je slučaj na Zapadu, odnosno potrebom uspostavljanja hegemonije ideologijske vizije građansko-kapitalističke forme građanskog svijeta kao bitno superiorne realno postojećem socijalizmu, što je slučaj među disidentima na Istoku (ali — napose u najnovije vrijeme — i među konzervativno-građanskim i liberalističkim ideolozima u okviru tzv. radikalne jugoslavenske opozicije: u tom pogledu najeksplicitniji je L. Kojen u članku „Liberalizam i jednakost” objavljenom u *Književnoj reči* br. 223-224/1983). Budući da zastupnici te orijentacije drže građansko-kapitalistički svijet jedinim mogućim ljudski podnošljivim oblikom društvenosti a svaki pokušaj transcendiranja horizonta tog svijeta nužnim padom na predgrađanske pozicije (pa stoga rezultat takvih pokušaja i ne može biti nešto drugo nego afirmacija despotskog totalitarizma), Marxova se kritika otuđenog načina proizvodnje života svojstvenoga tom svijetu promatra kao prilog zasnivanju ideologije totalitarizma. Koristeći se metodom proizvoljne interpretacije pojedinih iz konteksta istrgnutih Marxovih stavova ili — češće — uzimajući različite falsifikate kao izraz autentična Marxovog mišljenja (tako je na dubrovačkom simpoziju 1983. Z. Posavec pošao od Sutlićeve interpretacije Marxa kao mislioca koji djelovanje svodi na rad, da bi potom polemizirao s navodnim Marxovim instrumentalističkim poimanjem politike), oni rijetko dopijevaju do razine podobne za ozbiljnu raspravu, a njihova vizija Marxova djela uglavnom je identična viziji koja obilježava prvi tip recepcije Marxa; razlika je tek u vrijednosnom predznaku (ali taj predznak ne treba zavaravati: riječ je o dva samo pojavno suprotstavljena oblika apologije postojećega; prvi oblik prisvaja Marxa, drugi ga odbacuje, ali oba krivotvore bit Marxove misli, oba negiraju oslobađalački karakter te misli). Zastupnicima ova prva dva tipa recepcije Marxa zajedničko je to što smatraju da se Marxova misao realizirala uspostavljanjem tzv. realnog socijalizma, koji je za njih jedina mogućnost

„ozbiljenja filozofije”. Uzajamno se nadahnjujući, ove recepcije uspješno surađuju na projektu stavljanja Marx-ova djela ad acta, u čemu im pomaže i činjenica da su one nejednako distribuirale moć i popularnost. No, ako su one uspjele uspostaviti monopol (negdje u potpunijoj, negdje u manje potpunoj mjeri) nad moći i publicitetom, još uvijek im nije uspjelo monopolizirati samo Marxovo djelo.

3) MARX KAO VELIKI MISLILAC

Recepcija Marxa kao velikog mislioca (preciznije: kao jednoga od velikih mislilaca Zapada) dokaz je neuspjeha nastojanja zastupnika prva dva tipa recepcije Marxa (recepcija koje se podudaraju s blokovskim ideologijama današnjeg svijeta) da monopoliziraju Marxovo djelo. Ovaj tip recepcije obilježava u prvom redu neideologizirani dio zapadne „marksologije” kao i pojedine veoma značajne segmente tzv. akademskog marksizma. Pažnja zastupnika tog tipa recepcije usmjerava se na činjenicu da je Marx jedan od odlučnih mislilaca koji dolaze iz zapadnjačke misaone tradicije. U toj činjenici doista nema ništa spornoga. Problematičnost te recepcije iskazuje se, međutim, onda kada se uoči da se Marxovo djelo tu promatra kao element kontinuiteta zapadnog mišljenja (pa ga se svrstava uz, primjerice, Aristotela, Hobbesa, Kanta i Hegela): rezultat je takvog promatranja Marxova djela razumijevanje tog djela kao momenta povijesti ideja, dakle kao jedne činjenice historije kulture. Time se Marxovo djelo reducira na kulturno-historijsku činjenicu, nezaobilaznu, doduše, pri svakoj analizi geneze moderne kulture (modernih ideja, filozofije, društvene znanosti, politike), ali činjenicu koja pripada 19. stoljeću (dakle stoljeću koje se obično uzima kao naivno-optimistički period prividno otvorenih perspektiva). To djelo još uvijek može važiti kao poticajno za promišljanje suvremenosti, ali ono bitno pripada prošlosti. Stoga valja preispitati temeljne Marxove ideje. Za razliku od prvog tipa recepcije, koji svaku — pa i slučajnu — Marxovu misao uzima kao nešto neupitno, ovdje je prisutno nastojanje da se to djelo u cjelini podvrgne kritičkom preispitivanju; za razliku od drugog tipa recepcije, koji na istrgnutim segmentima Marxova djela gradi svoju viziju Marxa kao bitno promašenog mislioca, ovdje je prisutno htijenje da se preispitivanje usmjeri na temeljne ideje, a ne na slučajne i historijski ograničene momente tog djela. Ne vodeći, međutim, računa o tomu da izmijenjena zbilja 20. stoljeća ne implicira kraj epohe s kojom se Marx suočava, apsolutizirajući npr. činjenicu višeg stupnja kompleksnosti današnjega

društva (koja — navodno — čini podjelu rada, pa time i socijalnu stratifikaciju vječnom nužnošću), ova recepcija u prvom redu preispituje Marxovu ideju revolucije. Kada se ta ideja preispituje u svjetlosti aktualizacije pesimističkih antropologija (kakva je, primjerice, Hobbesova) kao i u svjetlu apsolutiziranih imperativa tzv. moderne tehnologije, Marxova se ideja besklasne zajednice razotkriva kao iluzija. Uvid u iluzoran karakter te ideje navodi na tzv. „realistički” stav, koji rezultira eliminacijom ideje revolucije i zamjenom te ideje idejom emancipacije (ali ne emancipacije čovjeka kao čovjeka, što i ne bi bilo nešto u temelju različito od Marxove ideje revolucije, nego, primjerice, emancipacije čovjeka kao građanina, odakle dobrim dijelom i vuku korijen sva ona sterilna razglabanja poput diskusija o odsutnosti zadovoljavajuće teorije države kod Marxa ili o tomu kako Marx nije na primjeren način problematizirao pojam prava). Marx ostaje veliki mislilac, ali ne mislilac iskoraka iz postojećega, nego jedan u nizu mislilaca zapadnjačke kulture. Očišćen od „znanstveno neodrživih” utopijskih momenata (koji su uklonjeni posredstvom racionalno-kritičke analize održivosti pojedinih Marxovih postavki, analize koja se oslanja u prvom redu na empirijske činjenice današnjice), Marx se javlja kao građanski mislilac. Takvoj viziji Marxa u značajnoj mjeri pridonosi i uvriježena interpretacija njegove kritike političke ekonomije koja transformira Marxovu kritičku metodu u takvu znanstvenu metodu koja gubi iz vida fundamentalnu diferenciju između Marxove znanosti povijesti i pozitivne građanske znanosti (valja, međutim, dodati da se ta diferencija sasvim izgubila i u „znanstvenom socijalizmu” svojstvenom prvom tipu recepcije Marxa, što se očituje u transformaciji „kritike političke ekonomije” u „političku ekonomiju socijalizma”). U okviru tzv. akademskog marksizma Marxovo se djelo također u osnovi reducira na djelo velikog mislioca koji ostaje u okvirima građanskog svijeta. To napose važi za pojedine pokušaje tzv. refilozofikacije Marxa, od kojih treba spomenuti barem pokušaj ontologijske interpretacije Marxa kojim se na temelju njegova djela gradi jedna nova ontologija (kasni Lukács), redukciju Marxova pojma prakse na interakciju i komunikativno djelovanje (Habermas) i ontologizaciju rada (kojim se rad uspostavlja kao superioran subjektu (Sutlić). Zasluga je recepcije Marxa (kao velikog mislioca u tomu što uspostavlja misaoni odnos s autentičnim Marxovim djelom i to djelo iznova uvodi u filozofsku i teorijsku diskusiju o presudnim pitanjima suvremenosti. Njezina je granica, međutim, u tomu što i Marxa uvlači u vlastito od-

ustajanje od transcendiranja obzorja građanskog svijeta (pri čemu — valja naglasiti — najčešće respektira diferenciju između Marxove i vlastite pozicije, misaono je transformirajući u kritiku „neodrživih i utopijskih momenata Marxova učenja“).

4) MARX KAO MISLILAC REVOLUCIJE

Kvantitativno najbeznačajniji tip recepcije Marxa na stoji reaktualizirati temeljne pojmove njegova djela: kritiku i revoluciju. Smisao te reaktualizacije najbolje će pokazati usporedba s prva tri tipa recepcije Marxa. Za razliku od interpretacija karakterističnih za prvi tip recepcije, Marx nije autor dovršenog opusa, on nije stvorio zaokruženi sistem i u njegovu djelu ne možemo tražiti odgovore na sva pitanja suvremenosti. Svi momenti njegova djela nemaju univerzalno značenje: treba razlikovati ono što se odnosi na epohu zajedničku Marxu i nama koji živimo na kraju 20. stoljeća (i što važi dotle dok istrajava građanski svijet) od onoga što se odnosi na specifičnu situaciju Marxova vremena (a što bi bilo neadekvatno mehanički aplicirati na izmijenjenu zbilju kasnog kapitalizma, „realnog socijalizma“ i kontroverznih procesa u Trećem svijetu). Za razliku od interpretacija karakterističnih za drugi tip recepcije, Marxovo se djelo promatra u cjelini, iz te se cjeline traga za onim bitnim u tom djelu i ne pokušava se iz istrgnutih fragmenata izvesti navodna logička povezanost između Marxa i gulaga (logička koherentnost tog povezivanja u načelu je identična koherentnost pokušaja da se iz Nietzschea izvede fašizam hitlerovskog tipa). Za razliku od interpretacija koje obilježavaju treći tip recepcije, Marx nije tek jedan od velikih mislilaca, nego *odlučan* mislilac, onaj koji je na dnevni red mišljenja postavio pitanje revolucije. Pod pojmom revolucije ovdje se ne podrazumijeva sužena koncepcija socijalne ili i političke revolucije, još manje jednokratani čin preuzimanja vlasti ili metafizičkoga epohalnog obrata, ponajmanje apologija „dovršene revolucije“ ili „revolucije koja traje“, već revolucija mora biti pojmljena — hoće li se misliti s Marxom — u njezinu najvišem i najobuhvatnijem značenju: kao proces svestrane transformacije čovjeka i svijeta, koji rezultira ničim zagaraniranim uspostavljanjem zajednice slobodnih individua. Mišljenje koje stremlji takvoj zajednici, koje u njezinoj realizaciji vidi jednu perspektivu inače pred bespućem zaostalog svijeta, mišljenje koje uviđa da obistinjenje mogućnosti zajednice ne jamče niti naivni optimizam determinističke provenijencije niti voluntaristička proizvoljnost — takvo mišljenje već jest revolucija, ali baš zato ono ne može osta-

ti pri teorijskom odnosu: jer kao čisto mišljenje ono nužno mora postati mišljenje lišeno svrhe. U tom pogledu Marx doista jest učitelj mišljenja revolucije. Marxovo djelo ne daje gotove recepte za mišljenje revolucije, nego prije svega uči postavljanju pitanja, uči životu u dimenziji povijesnog novuma. Odatle može biti jasno zašto se Marxovo mišljenje ne može svoditi niti na primitivnu onologiju materijalističke metafizike, niti na rafiniranu onologiju rada, zašto ono ne može služiti ni za opravdavanje orijentalnog despotizma (koji pretendira na to da ga priznaju kao realizaciju Marxovih intencija), ali ni za dokazivanje — navodno realističke — nužnosti ostajanja u okvirima danosti (tj. za utemeljivanje ideologije pomirenja s nužnošću i vječitošću svijeta kapitala i njime proizvedene alijenacije). Marx ne može biti niti advokat „realnog socijalizma”, niti branitelj ideje o takvom usavršavanju građansko-kapitalističke zbilje koja ne dovodi u pitanje sam princip kapitala. Drugim riječima, Marxovo djelo ne može služiti za apologiju bilo kojega od dva epohalno prezentna oblika odustajanja od revolucionarne prakse usmjerene uspostavljanju istinske zajednice. Ukoliko se to djelo iskazuje kao izravna suprotnost (pa i anticipativna kritika) lažnim alternativama s kojima smo danas — čini se sve intenzivnije — suočeni, s alternativama tipa: ili socijalizam ili sloboda (odakle ne slijedi mogućnost afirmacije ni socijalizma ni slobode).

Kao kritika, Marxovo djelo paradigmatički ukazuje na moguće pravce suvremene kritike građanskog svijeta u svim njegovim formama i varijacijama. Pretpostavka suvremene kritike građanskog svijeta koja bi bila na Marxovu tragu jest znanstveno-istraživački rad, takvo društveno istraživanje koje će se konstituirati u društvenu znanost novog tipa, temeljito oslobođenu od iluzije o identitetu fakticiteta i zbilje (na toj iluziji počiva svaki pozitivizam u društvenoj znanosti i praksi), zahvaljujući svojoj utemeljenosti u transfilozofijskom mišljenju revolucije kao konstitutivnom momentu nove, u Marxovom djelu po prvi puta iskušane znanosti povijesti. No, kritika imanentna novoj društvenoj znanosti nije samosvrhovita, ona se ne svodi na takvu društveno-znanstvenu analizu suvremenosti koja bi se zadovoljavala denuncijacijom zbilje obilježene „raskorakom ideala i stvarnosti”, nego je tu riječ o kritici koja stremlji proizvođenju nove zbilje kroz otkrivanje i praktički-revolucionarno ozbiljavanje onih — sa stanovišta danosti nepoznatih ili nedovoljno poznatih potencijala zbilje. Kritika je, dakle, organski povezana s idejom revolucije pojmljene kao radikalne transformacije svijeta, kao izgradnje novog svijeta po mjeri maksimalnih ljudskim mogućnosti. Ideja revolucije ne znači

niti revolucionarni pragmatizam (koji reducira mišljenje revolucije na nekog višeg smisla lišenu i stoga uistinu samosvrhovito-besmislenu političku tehnologiju), ali niti revolucionarno utopiziranje i neodgovorno poigravanje s velikim idejama (što rezultira povijesnom neodgovornošću samosvrhovitog maštanja i besplodnoga voluntarističkog čina). Ideja revolucije danas bi u prvom redu morala značiti misaoni i praktičko-povijesni napor usmjeren na produktivnu sintezu transfilozofijskog mišljenja i problematike posredovanja (rečeno tradicionalnom terminologijom: na uspostavljanje jedinstva teorije i prakse): ukoliko ta sinteza ne uspije (i svaki puta kad ne uspije), problem posredovanja (lišen organske povezanosti s transfilozofijskim mišljenjem) nužno se mora reducirati na političku tehnologiju (uz opasnost daljnjeg reduciranja na tehnologiju upravljanja), a mišljenje revolucije (onemogućeno da ozbiljno zahvati problem posredovanja) nužno ostaje bezopasnim — i nikom zapravo potrebnim — akademskim marksizmom; svijet naposljetku, bez zbiljske perspektive, utonuo u zbiljske antinomije i lažne alternative.

Slijedi li odatle nespojivost mišljenja revolucije s akademskim proučavanjem (bilo Marxa, bilo problema primjenljivosti njegova djela na suvremenost, bilo problema suvremenog svijeta)? Ako je to proučavanje unaprijed ograničeno na kontemplativno teoretiziranje, unaprijed zadovoljno nezbiljskim karakterom svojih postignuća (nezbiljskim u smislu odsutnosti praktičko-povijesne dimenzije zbiljnosti misaonih rezultata) — onda odgovor mora biti afirmativan! Ako, međutim, akademska forma (neophodna ili barem veoma korisna za postizanje maksimalnih rezultata intelektualnog rada) ne znači prihvaćanje poželjnosti relativne izoliranosti mišljenja revolucije od historijske zbilje, ako se pažljivo osluškuje bilo svijeta i ako se hoće postati inspirativnom snagom doista emancipatorske prakse, može se dospjeti — barem u perspektivi — do razine svjetsko-epoalnog zbivanja. To bi danas — promatramo li mogućnost mišljenja revolucije na svjetskom planu — moglo u prvom redu značiti iskrenu spremnost i dosljedno htijenje da se uspostavi mišljenje kadro da konstitutira povijesnotvornu sintezu svih onih parcijaliziranih, lokaliziranih, marginaliziranih, pa i integriranih i rekuperiranih formi u kojima se — sumornim tonovima koji pretežu u naizgled sasvim besperspektivnom svijetu unatoč — izražava zasad još uvijek neuništiva volja za oslobođenjem.

Lino Veljak

MARXSCHES WERK HEUTE

Dieser Versuch der Klassifikation grundlegender Typen der heutigen Marx-Rezeption möchte zur Klärung eines gegenwärtig möglichen Sinns des Marxschen Werks beitragen. Es werden vier grundlegende Typen dieser Rezeption umrissen: 1) Marx als einer der Klassiker des Marxismus (Marxsches Werk ist hier vor allem als Quelle für Zitate interessant, die verschiedene — überwiegend pragmatischpolitische — Ansichten bekräftigen sollen); 2) Marx als „Ideologe des Totalitarismus“ (der wesentliche Unterschied zum ersten Typ der Marx-Rezeption liegt in der Bewertung des Marxschen Werks); 3) Marx als einer der grossen Denker (man betrachtet hier das Marxsche Werk vor allem als eine kulturgeschichtliche Tatsache des abendländischen Denkens); 4) Marx als Denker der Revolution (diese Rezeption rehabilitiert die grundlegenden Begriffe des Marxschen Werks — Kritik und Revolution — und gewinnt damit die Zukunftsdimension dieses Werks zurück, wobei sie die Grundlage für eine produktive Synthesis der Vermittlungsproblematik und des transphilosophischen Denkens bietet).

gjergj
rrapi

ASPEKTE TË METODOLOGJISË SË SOCIOLOGJISË SË E. DYRKEMIT

Koncepcionet themelore të metodologjisë së E. Dyrkemit mbështeten në trekëndëshin:

a) përpjekja për *objektivitet* sa më të madh gjatë mbledhjes dhe analizës së fenomeneve shoqërore;

b) kauzaliteti i të dhënave dhe origjina e fenomeneve shoqërore;

c) parimi sociologjist sesi duhet të trajtohen dhe të konsiderohen fenomenet shoqërore.

Mbi këtë trekëndësh mbështetet epistemologjia metodologjike dhe disa veti teorike të sociologjisë së tij.

Parimi i tretë ka të bëjë me shqyrtimin e faktit shoqëror si kategori relevante sociologjike. Me mënyrën e trajtimit të faktit shoqëror Dyrkemi dallohet nga pozitivizmi i Kontit, sociologjizmi i Spenserit, si dhe nga shumë sociologë të tjerë të kohës. Mënyra e trajtimit të faktit shoqëror është njëherësh edhe baza e metodologjisë së sociologjisë së tij. Së këndejmi, që në kaptinën e parë të „Rregullave”, ai thekson: „*faktet shoqërore duhet të vërehen si sende*”.)

Domethënia e kësaj rregulle të metodologjisë së sociologjisë sipas Dyrkemit ka shkaktuar diskutime të shumta te autorët e ndryshëm. Veçmas nocioni *send* ka qenë kategoria më e kontestueshme. Një ndër autorët që e konstatonte këtë kategori të Dyrkemit është H. E. Barnesi. Barnesi mendon se domethënia e nocionit *send* sipas Dyrkemit ka së paku katër kuptime. Së pari, sendi trajtohet si unitet i cili i ka disa karakteristika të përcaktuara

në mënyrë të pavarur nga të vërejturit njerëzor; së dyti, ai është unitet i cili mund të njihet vetëm në mënyrë a posteriori; së treti, si unitet, ka ekzistencë të pavarur nga dëshira njerëzore; dhe së katërti, si entitet që mund të njihet vetëm më anë të opservacionit të „jashtëm” (siç është fjala vjen opservacioni shoqëror, apo gjendjet fiziologjike të tjera në psikologji).¹

Esenca e këtij definicioni të faktit shoqëror, edhe pse bukur shumë kontestues, ka të bëjë me shqyrtimin pozitivist të njohjes së tij, sepse me fenomenet shoqërore duhet vepruar ashtu sikundër veprojnë shkencëtarët e shkencave natyrore me studimin e fenomeneve natyrore. Kjo ndryshe do të thotë se duke e studiuar faktin shoqëror, sociologu ka një materie reale subjektive. Nga fakti shoqëror duhet të përjashtohet elementi natyror si burim i çfarëdo ndikimi në shoqëri. Po të jetë ndonjë element natyror, atëherë ai e humb përmbajtjen reale subjektive. Nga ajo që mësojmë te Dyrkemi gjatë trajtimit të faktit shoqëror del se sipas tij ai është i përgjithshëm, ka forcën e presionit dhe është eksterior.²

Si i përgjithshëm, fakti është rezultat i vepërimeve, i adeteve, i zakoneve dhe i traditës që ka një shoqëri, respektivisht një popull.

Eksterioriteti i faktit shoqëror është karakteristikë tejet e rëndësishme sipas Dyrkemit. Kjo karakteristikë e tij do të thotë se ai — fakti, nuk është identik në raport me idenë e vetëdijes së shkencës. Eksteriorja duhet kuptuar edhe si realitet i pavarur të cilin nuk e ka krijuar as njeriu e as shkencëtari. Eksterioriteti i fenomenit shoqëror është i barabartë me atë që quhet „realizmi agjelik”.³ Ai është i jashtëm dhe nuk i përshtatet kurrfarë vullneti të individit. „Kur kryej detyrën time të vëllait, bashkëshortit apo kur i kryej obligimet e mia që i kam kontraktuar, kryej detyrat që janë jashtë meje dhe veprimeve të mia të përcaktuara me të drejtën dhe doket”.⁴ Nga kjo del se fakti përbëhet nga mënyra e vepërimit, nga të menduarit dhe nga ndjenjat që janë për individin të jashtme.

Karakteristikë e tretë e faktit shoqëror është *forca e presionit të tij*. Fakti shoqëror është i pavarur dhe kryen funksione të ndryshme. Duke e pasur forcën e presionit, dëshmohet se ai e ka rrënjën në individ. Mirëpo, te individit që socializohet në frymën e adeteve dhe zakoneve të një mjedisi social të caktuar, presioni që ushtron fakti mbi të, nuk është i dukshëm. „Fakti shoqëror njihet

¹ H. E. Barnes, „Uvod u istoriji sociologije”, Beograd, 1982. fq. 570—576.

² Se fakti shoqëror ka vetinë e presionit dhe është i jashtëm mendojnë gati të gjithë sociologët.

³ H. E. Barnesi, ibid, fq. 56.

⁴ E. Dyrkemi, „Pravila sociološke metode”, Beograd, 1967. fq. 2.

sipas forcës së presionit të jashtëm që e bën ose është në gjendje ta ushtrojë mbi individin, ndërsa prezenca e asaj force njihet sërish qoftë më ekzistimin e çfarëdoqoftë sanksioni apo me rezistencën që faktit i kundërvihet secila ndërmarrje që synon t'ia ndërrojë [kuptimin].⁴ Kjo forcë e presionit është e përhershme, sepse, „presioni vërehet në mënyrë konstante dhe lehtë, kur shprehet me ndonjë reaksion imediat shoqëror, sikundër është rasti me të drejtën, me moralin, me besimin, me doket e bile edhe me modën. Mirëpo, kur është vetëm indirekt, sikundër që është ai i rregullimit ekonomik, nuk mund të vërehet aq mirë. Gjeneralizimi i kombinuar me objektivitetin mund të konstatohet atëherë më lehtë”.⁵

Te individët presioni vepron nga brendësia e tij, andaj nuk është aq i dukshëm. Faktet na tërheqin përkundër dëshirës sonë, sepse vijnë nga jashtë dhe kanë forcën imponuese. Si i tillë fakti është i pandarë nga fenomenet e tjera.

Natyrisht se sipas Dyrkemit fenomenet nuk janë të ndara njëra nga tjetra. Këtë ndarje të tyre do ta bëjë statistika për të cilën do të bëhet fjalë në vazhdim. Në këtë drejtim kodekset juridike, statistikat shoqërore dhe dogmat religjioze më tepër janë kolektive sesa individuale. Me një trajtim të tillë të fenomenit shoqëror, Dyrkemi sulmon dy rryma të kundërta, që ishin të pranishme në sociologji: psikologjizmin dhe individualizmin. Shi për këtë arsye fakti shoqëror sipas mendimit të Dyrkemit duhet të vërehet si determinante mekanike dhe duhet të shpjegohet me termat e faktit shoqëror, e asesi me faktet e shkallës së ulët. Pasi që fakti është eksterior dhe i përgjithshëm si dhe ka forcën e imponimit, ai del nga akti i bashkimit të dy e më tepër fenomeneve në pajtim me format e këtij bashkimi.

Dyrkemi interesohej për pozitën e atëhershme të sociologjisë në mesin e shkencave të tjera shoqërore. Kështu, në shqyrtimet sociologjike të tij bënte përpjekje që metodikisht ta lidhte sociologjinë në mënyrë edhe më të ngushtë me hulumtimin e fenomeneve shoqërore, duke u përpjekur kështu që ajo të vihet në baza të drejta e të shëndosha shkencore. Kjo përpjekje dhe kjo ekzaktësi mund të arrihet vetëm atëherë kur sociologu të ketë asl qëndrim ndaj fenomeneve shoqërore, sikundër kanë fizicenti, astronomi apo biologu ndaj fenomeneve të ndryshme natyrore. Nga kjo pikëpamje pozitivizmi nuk ndryshon aq shumë nga ai i Kontit dhe i pozitivistëve të tjerë të kohës. Dyrkemi vepron në këtë mënyrë për hir të objektivitetit më të madh të fenomeneve shoqërore. Ai i konsideronte fenomenet shoqërore si shumë komplekse dhe këshillonte se ato si të tilla nuk mund të vërehen në mëny-

⁵ E. Dyrkemi, ibid. f. 35.

rë direkte, por për njohjen e tyre më të mirë e të plotë ato duhej të shiheshin në mënyrën e sjelljes, sepse nga kjo formë ato edhe paraqiten në shoqëri. Andaj, që të kuptohet fenomeni shoqëror si dhe metodologjia e Dyrkemit në studimin e fenomeneve shoqërore, po bëjmë fjalë për objektivitetin, kauzalitetin dhe komparacionin e fenomeneve sipas tij.

1. O B J E K T I V I T E T I në mbledhjen dhe në studimin e fenomeneve shoqërore mbështetet në faktin se duhet të mblidhen ato fenomene dhe ato dukuri sociale të cilat nuk mund të shihen në mënyrë direkte. Fenomenet shoqërore, sikundër u tha edhe më parë, janë shumë komplekse dhe se në mbledhjen dhe në analizën e tyre dalin sheshit perceptcionet subjektive të individëve. Dhe, shi, së këndejmi del edhe përpjekja e tij për një shkallë edhe më të madhe të objektivitetit të tyre. Kjo mënyrë e qasjes së studimit të fenomeneve shoqërore shpie kah koncepcionet pozitiviste dhe funksionaliste në studimin e fenomeneve të shkencave shoqërore. Objektiviteti i fenomenit shoqëror sigurohet në shkallë të lartë vetëm atëherë kur fenomenet shoqërore ndahen nga fenomenet individuale në të cilat shfaqen. Në këtë mënyrë në mbledhjen e të dhënave, perceptcioni mund të jetë objektiv vetëm atëherë kur lënda e perceptimit fiksohet në masë më të madhe, duke përsuar ndryshime më të vogla. Së këndejmi, jetën shoqërore ne duhet ta vërejmë në format kolektive e jo individuale, sepse në atë mënyrë ajo edhe na imponohet. Andaj, „fenomenin shoqëror duhet ta studiojmë brenda vetë atij”.⁶

Kështu, në studimin e fenomeneve shoqërore sociologjia duhet të kalojë „nga stadiumi subjektiv, të cilin ende nuk e ka tejkaluar në fazën objektive”.⁷ Objektiviteti i të dhënave sigurohet me kuptimin e të dhënave shkencore mbi shoqërinë. Të dhënat e shumta dhe të tepruara krijojnë pengesa të mëdha në perceptimin dhe në sistematizimin e tyre. Andaj, duhet të kufizohet burimi i të dhënave të ndryshme lidhur me ndonjë fenomen të caktuar, vetëm e vetëm që të sigurohet objektiviteti më i madh i tyre. Kjo arrihet më së miri kur krijohen burimet sistematike të të dhënave, sepse, sipas mendimit të Dyrkemit, burimet sistematike nga sociologjia mund të mënjanojnë aplikimin anekdotik dhe ilustrativ, ngase „... për objekt hulumtimi duhet të merret gjithmonë vetëm një grup i fenomeneve të definuara paraprakisht me ndihmën e cilësive të jashtme që janë të përbashkëta dhe me të njëjtin hulumtim t'i përfshijë të gjitha fenomenet që i përgjigjen kësaj definicioni”.⁸

⁶ E. Dyrkemi, ibid. f. 41.

⁷ E. Dyrkemi, ibid. f. 42.

⁸ E. Dyrkemi, ibid. f. 65.

Objektivitetin e studimit dhe të mbledhjes së fenomeneve shoqërore Dyrkemi e sheh në metodën statistikore. Kësaj metode ai i jep një rëndësi tejet të madhe, sepse ajo e ndihmon në mbledhjen e lëndës dhe në trajtimin objektiv të saj.

Statistika e ndihmon gjetjen e atyre treguesve relevantë që vlejné për grupet e ndryshme shoqërore, siç ndihmon që fenomenet të mblidhen në mënyrë të tërësishme, duke aplikuar parimin sistematik në mbledhjen e fenomeneve shoqërore. Në interes të sigurimit të objektivitetit më të madh ai e kritikon nivelin abstrakto-spekulativ të autorëve të ndryshëm që aplikojnë në studimet sociologjike në kohën e tij. Nga ky nivel, medonte Dyrkemi, nuk mund të sigurohet objektiviteti i kërkuar i fenomeneve shoqërore.

2. KAUZALITETI, sipas mendimit të Dyrkemit, është parim i rëndësishëm në kërkimet sociologjike. Studiimi i fenomenit shoqëror nuk përfundon, nëse është hetuar vetëm shkaku i tij. Ky moment është i rëndësishëm edhe pse është fillestar në hulumtimet sociologjike. Mirëpo, që një fenomen të shpjegohet shkencërisht në sociologji, duhet të zbulohet roli që e ka ai fenomen në shoqëri të caktuar. Kur shkruan për ndarjen shoqërore të punës, e sheh të arsyeshme që njëherë të bëjë përcaktimin e nocionit të funksionit të ndarjes së punës. Në këtë drejtim që në fillim cek se funksioni i ndarjes shoqërore të punës nuk është prodhim i qytetërimit.⁹

Duke dashur ta njohë e ta studiojë sa më mirë funksionin e fenomenit, ai e studion raportin objektiv të tij në shoqëri. Këtu përcaktimin e funksionit të tij ai e sheh në faktin se çfarë nevojë shoqërore përmbush fenomeni shoqëror. Kjo ishte frymë e qartë funksionaliste e tij në studimin e fenomeneve shoqërore. Nga kjo pikëpamje Dyrkemi mohon çfarëdo ndikimi të faktorëve historikë në gjendjen aktuale të shoqërisë. Andaj, „forcë kauzale kanë vetëm faktorët që dalin në mënyrë direkte në shoqëri”.¹⁰

Me të drejtë thuhet se Dyrkemi është funksionalist i dalluar, i cili me funksionalizmin e tij, ka bërë ndikim të madh në autorët e mëvonshëm.¹¹

Fenomenet shoqërore janë në shërbim të individëve, mirëpo, në mënyrë indirekte ato i shërbejnë vetëm shoqërisë. Së këndejmi, „funksioni i faktit shoqëror duhet të kërkohet përherë në raportin të cilin ai e ka me ndonjë

⁹ E. Dyrkemi, „O podeli društvenog rada”, Prosveta, Beograd, 1972. f. 94.

¹⁰ V. Miliq, Predgovor, ibid, f. XX.

¹¹ V. Miliq, Osnovne karakteristike Dirkegovog sociološkog sistema, „KNJIZEVNOST”, 7—8, 1961. Beograd, f. 119.

qëllim shoqëror".¹² Në frymën e kësaj metode, sikurse është cekur edhe më parë, mjedisin social ai e ndan në dy pjesë: në sendet e natyrës materiale dhe në ato të natyrës shpirtërore, të krijuara në të kaluarën e shoqërive të ndryshme, siç janë arti, adetët, zakonet, e drejta e të tjera. Pjesën e dytë e përbëjnë njerëzit dhe ky është faktori më i rëndësishëm dhe më aktiv. Andaj, në frymën e kësaj porositje të Dyrkemit, më të drejtë kanfirmon prof. Miliq, se detyra e sociologjisë është që t'i shpjegojë vetitë e ndryshme të këtij mjedisi të brendshëm, në të cilin, sikundër shihet, ndikojnë fenomene të ndryshme. Për këtë arsye shkaku ka një rëndësi tejet të madhe në njohjen e fenomeneve shoqërore.

Njohja e mjedisit të brendshëm krijon mundësinë e njohjes së natyrës së fenomeneve individuale në mënyrë që edhe në kuadër të tyre të shihet funksioni dhe natyra e kauzalitetit social.

Në hulumtimin e kauzalitetit të fenomenit shoqëror ndikojnë faktorë të ndryshëm direktë dhe indirektë. Në këtë drejtim „korelacioni mund të rrjedhë jo pse një fenomen është shkak i tjetrit, por pse ato të dyjat janë pasojë e të njëjtit shkak, ose se ndërmjet tyre ekziston i treti fenomen i futur, por i paparë, i cili është pasojë e të parit dhe të dytit".¹³ Lidhur me këtë, ja një shembull, që e përmend edhe prof. Miliqi.¹⁴ Duke i studiuar shkaqet e vetëvrasjes, Dyrkemi konfirmon se ndër kategoritë shoqërore që e ka përqindjen më të madhe të vetëvrasjes janë qytetarët me arsimim të lartë. Korelacioni i këtij fenomeni, sipas mendimit të tij, është pozitiv dhe se arsimimi nuk mund të jetë shkak direkt i vetëvrasjes. Arsimimi si i tillë zë pjesët periferike të personalitetit, andaj nuk mund të ndikojë në marrjen e vendimeve të tilla jetësore, e njëra ndër to është edhe ai i vetëvrasjes. Dëshira për arsimim dhe predispozitat për vetëvrasje në këtë drejtim janë pasojë e barabartë e një shkakut tjetër të përbashkët, të cilin ai e sheh në rënien e botëkuptimeve tradicionale që i sjell arsimimi. Humbja e besimit në traditën edhe më shumë i nxit njerëzit që të arsimohen, duke u përpjekur kështu që t'i gjejnë vetë përgjigjet në çështjet e ndryshme jetësore, për të cilat çështje nuk mendon qytetari tradicionalist.

Arsimi ndikon bukur shumë që individi të izolohet në shoqëri dhe kështu në këtë izolim ai e humb përkrahjen e të tjerëve dhe bëhet labil në qëndrimet e tij. Duke qenë labil në marrjen e qëndrimeve të veta, ndonjëherë nuk mund të vendosë për ndonjë problem, atëherë ai bën vetëvrasje. Në këtë mënyrë shtrohet çështja se një fenomen

¹² E. Dyrkemi, ibid. f. 102.

¹³ E. Dyrkemi, ibid. f. 71.

¹⁴ V. Miliq, „Pravila...“, Predgovor, f. XXX.

i caktuar nuk është pasojë e së njëjtës gjendje. Ky shkak i përbashkët është dobësimi i tradicionalizmit religjioz, i cili njëkohësisht e forcon nevojën për dije por edhe tendencën kah vetëvrasja.

Dyrkemi e vë në lidhje vetëvrasjen me tipin e vendbanimit. Përqindja e madhe e vetëvrasjeve qëndron në lidhje korelative me tipin e vendbanimit. Vetëvrasjet bëhen më shumë në mjedisin urban sesa në atë rural. Shkak ku qëndron në faktin se në qytet është anonimiteti më i madh, andaj edhe vetëvrasjet janë më të shumta. Nga kjo del se Dyrkemi në analizën e shkakut pranonte edhe faktorët ndërmjetësues, duke cekur se nëse dy lloje të fenomeneve ndërrohen rregullisht së bashku në të njëjtën mënyrë, mjafton që të supozohet se mes tyre ekziston lidhja kauzale. Hulumtimi i kauzalitetit shoqëror të Dyrkemi përfshihet me ecurinë e hulumtimit krahasues që të ky sociolog i dalluar zëvendësohet me eksperimentin.

3. KRAHASIMI si ecuri hulumtuuese ka rëndësi tejet të madhe në studimin e fenomeneve të ndryshme shoqërore. Kështu të paktën mendon edhe Dyrkemi. Me krahasimin e fenomeneve në shoqëritë e ndryshme mund të zbulohen e të njihen të gjitha cilësitë e përbashkëta të fenomeneve si dhe format e shoqërive të ndryshme. Studimi i ndonjë institucioni, ta zëmë, juridik apo politik, ose i ndonjë doku që është i njëjtë sa i përket funksionit në shoqëri, sipas Dyrkemit nuk mjafton të kufizohet vetëm në një popull, por duhet të analizohet dhe të studiohet rrjedha historike e atij fenomeni duke ia gjetur shkakun e supozuar. Ndaj, Dyrkemi shkruante: „Duke pasur parasysh shumë popuj të llojit të njëjtë, do të kemi një fushë më të gjerë të krahasimeve. Së pari, historia e një populli mund të krahasohet me historinë e popujve të tjerë dhe se në secilën prej tyre mund të shihet veçanërisht se a zhvillohet një fenomen i njëjtë në kohë dhe në vartësi prej kushteve të njëjta. Mandej, mund të bëhen krahasime mes këtyre dhe zhvillimeve të ndryshme”.¹⁵

Dyrkemi është i interesuar ta vërejë formën e faktit shoqëror dhe pozitën e atij fakti në shoqëri. Sepse, shoqëritë edhe pse i takojnë të njëjtat tip, ato janë të përoëra prej individualiteteve të ndryshme. Qëllimi i një analize të tillë është që të fitohet një seri e re e variacioneve, në mënyrë që ato mandej të krahasohen në momentin e caktuar. „Pasi të jetë përcjellë zhvillimi i familjes patriarkale gjatë historisë së Romës, të Athinës, të Spartës, këto qytete të njëjta do të renditen sipas shkallës së zhvillimit që e arrijnë

¹⁵ E. Dyrkemi, „Rregulla. . .”, f. 121.

secila nga ato, kur do të shihet se ky tip i familjes varet nga përvoja e së parës dhe do të klasifikohet ende në të njëjtën mënyrë”.¹⁶

Kjo metodë sipas mendimit të tij nuk mjafton fare. Mirëpo, veprohet në këtë mënyrë vetëm e vetëm që të heqet lindja, manifestimi dhe ruajtja e fenomeneve të popujt e ndryshëm. Kështu, fjala vjen, që të jepen shpjegime për gjendjen e sotme të familjes, të martesës, apo të pronës është më se e domosdoshme që të dihet se çfarë janë rrënjët e tyre në të kaluarën e lashtë në mënyrë që të bëhen krahasime edhe në rrafshin historik. „Për ta kuptuar një institucion shoqëror që i përket ndonjë lloji të caktuar, do të krahasohen format e ndryshme që i ka ai dhe jo vetëm te popujt e këtij lloji, por edhe te llojet paraprahe”.¹⁷

Dyrkemi bile edhe detajisht e shpiegon këtë mënyrë të krahasimit në nivelin e familjes dhe thotë: „Do të konstatohet së pari tipi më i pazhvilluar, i cili do të ketë ekzistuar ndonjëherë e, mandej, hap më hap do të përcillet mënyra progresive e kompleksivitetit të tij. Kjo metodë, e cila do të mund të quhet gjenetike, ndoshta nuk do të na japë njëkohësisht analizën dhe sintezën e fenomenit... Ajo do të na e tregojë ndriçimin e elementeve nga të cilat është e përbërë me vetë atë sesi lidhen ato me njëra-tjetrën dhe, në të njëjtën kohë, në sajë të fushave të gjera të krahasimeve, do të jetë në gjendje t'i caktojë kushtet nga të cilat varet konstatimi dhe asociacioni i tyre”.¹⁸ Dyrkemi më tutje shton: „sado të jetë kompleks fakti shoqëror, mund të SHPIEGOHET VETËM ME KUSHT QË TË PËRCILLET ZHVILLIMI I TIJ INTEGRAL NËPËR TË GJITHA LLOJET SHOQËRORE. Sociologjia krahasuese nuk është degë e veçantë e sociologjisë, por është vetë sociologji nëse ajo pushon të jetë qartazi deskriptive dhe aspirojnë t'i kuptojë faktet”.¹⁹

Dyrkemi çek se me rastin e aplikimit të metodës komparative duhet t'u ikim gabimeve, sepse ato i bastardhojnë rezultatet. Me rastin e krahasimit duhet të eliminohet faktori i vjetërsisë së madhe, i cili e çrregullon, e që të arrihet kjo „do të mjaftojë që shoqëritë të cilat krahasohen të vërehen në të njëjtën periudhë të zhvillimit të tyre”.²⁰ Dyrkemi mendon se duhet të dihet se në çfarë drejtimi po zhvillohet një fenomen shoqëror dhe të krahasohet më atë se çfarë ka qenë ai në moshën e re për secilin lloj, sepse vetëm në atë mënyrë mund të dihet forca e tij e kalcimit prej një etape në tjetrën. Vetëm në këtë mënyrë mund ta dimë tendencën e fenomenit — e përfundon Dyrkemi mendimin e tij për metodën krahasuese.

¹⁶ E. Dyrkemi, ibid. f. 122.

¹⁷ E. Dyrkemi, ibid. f. 123.

¹⁸ E. Dyrkemi, ibid. f. 124.

¹⁹ E. Dyrkemi, ibid. f. 125.

²⁰ E. Dyrkemi, ibid. f. 123.

Bëmë fjalë vetëm për disa aspekte të metodologjisë së sociologjisë së Dyrkemit, duke qenë të vetëdijshëm se për metodologjinë sociologjike të këtij autori mund të flitet edhe shumë më tepër. Mirëpo para se ta përfundojmë këtë prezantim të konceptit metodologjik të tij, na imponohet një pyetje: bazuar në frymën e kësaj metodologjie si e shqyrton Dyrkemi shoqërinë?

II

Shqyrtimit të shoqërisë Dyrkemi i qaset nga pikëpamja pozitiviste. Kjo do të thotë se në studimin e shoqërisë duhet të aplikohen metodat që kanë kontribuar në zhvillimin e shkencave natyrore, sepse edhe fenomenet shoqërore mund të studiohen e të njihen në mënyrë ekzakte, shkruanin pozitivistët e kohës së tij, me të cilët pajtohej edhe Dyrkemi.

Shoqëria është tërësi, natyra ontologjike e së cilës qëndron në të menduarit kolektiv — thoshte Dyrkemi. Njohja e saj mund të bëhet vetëm me anë të ndërmjetësimit (analizës së adeteve, zakoneve, elementeve të ndryshme të traditës, religjionit, moralit, jurisprudenceës e të tjera). Andaj Dyrkemi ishte i interesuar t'i njohë elementet përbërëse të shoqërisë.

Aty kah viti 1909 Dyrkemi i rezymon elementet përbërëse të shoqërisë. Ai thotë se ato elemente mund të definohen në dy grupe: a) në grupin e elementeve që e përbëjnë *morfologjinë* sociale; dhe b) elementet që e përbëjnë *psikologjinë* sociale. Sociologjia si shkencë e përgjithshme shoqërore duhet t'i studiojë këta dy lëmenj të shoqërisë.

Morfologjia sociale studion pozitën gjeografike të popujve në raport me organizimin shoqëror. Në këtë drejtim ajo vë theks të posaçëm në studimin e popullsisë, në vëllimin e saj, në dendësinë dhe në ligjet e përgjithshme. Ndërkaq, psikologjia sociale studion sociologjinë e religjionit, të moralit, të jurisprudenceës, të ekonomisë, të linguistikës dhe të estetikës.²¹

Nga kjo del, sikundër është cekur kalimthi edhe më parë, se në esencën e shoqërisë Dyrkemi sheh dy elemente themelore, prej të cilave njëri është elementi *ideor*, e tjetri elementi *morfologjik*. Elementin ideor e përbën vetëdijen kolektive, e cila është e përbërë prej parafytyrimeve kolektive. Këto parafytyrime kolektive Dyrkemi i ndanë në *ide* dhe në *norma*. Idetë për kah natyra e përbërjes janë komplekse dhe të vështira për studim, sepse gjenden në thellësitë logjike të të menduarit njerëzor. Ndërkaq, normat në krahasim me idetë janë më të përshtatsh-

²¹ A. Cuvillier, *ibid.* f. 64.

me për analizë dhe njohje. Ato shërbejnë për rregullimin e sjelljeve njerëzore. Vetëdija kolektive përbëhet nga mënyra e veprimeve kolektive dhe e të menduarit kolektiv. Si e tillë ajo është e obligueshme për të gjithë individët. Me forcën që e ka, ajo u imponohet vetëdijeve individuale nga jashtë, sepse ajo është më e përsosur nga ato. Ajo bën presion mbi ato individuale, sepse është mbi to. Shoqëria, sipas mendimit të Dyrkemit, është mbledhja e të gjitha elementeve në reciprocitetin e tyre. Shoqëria është vetëdije që ajo e krijon për veten e vet. Këtë vetëdije [kolektive] ai e konsideron si formë më të lartë të jetës psikike. Ajo paraqitet si realitet i caktuar direkt dhe nuk e paraqet vetëm mendimin kolektiv, por edhe sensin dhe veprimtarinë kolektive.

Dyrkemi vetëdijen kolektive e sheh edhe në vetë strukturën e njeriut. Ai shpjegon se secili individ si personalitet konkret historik paraqitet si „homo duplex”. Kjo ndryshë do të thotë se sipas Dyrkemit në secilin njeri ekzistojnë dy qenie. Njëra prej tyre është qenie individuale, ndërsa tjetra është ajo shoqërore, apo, sikundër mendon ai, kjo e dyta është realiteti më i lartë në pikëpamje morale dhe intelektuale.

Morfologjia apo ana materiale është elementi i dytë i njohjes së shoqërisë sipas Dyrkemit. Ajo shfaqet sikundër kemi cekur në dy forma: në shkallën e dendësisë dinamike dhe në atë morale.

Dendësia dinamike është më komplekse për studim, sepse ajo përbëhet nga shtimi i numrit të banorëve në një territor të caktuar. Zhvillimi i komunikacionit dhe shtimi i raporteve shoqërore, para së gjithash i atyre ekonomike në teritore të caktuara, si dhe krijimi i lidhjeve mes njerëzve në një rajon dhe në rajone të tjera, janë çështje të dendësisë dinamike.

Dendësia morale e ka bazën e vet në zhvillimin material të shoqërisë. Pasoja kryesore morfologjike e rritjes së saj shihet në tempon e integritetit sa më të madh në tërësi të gjera shoqërore. Në njohjen e faktit shoqëror dhe të kategorive të tjera sociologjike, Dyrkemi bëri përpjekje që ta fusë sa më shumë faktorin kauzal. Në këtë drejtim, edhe pse pati rezultate, nuk i shkoi për dore ta bënte aplikimin e plotë të kauzalitetit social. Kështu, morfologjia e shoqërisë më tepër e ka vlerën deskriptive, e më pak bazën kauzale në shpjegimin e organizimit shoqëror dhe të vetëdijes kolektive.

Dyrkemi shoqërinë e sheh si unitet të moralitetit total, që ndërrohet me ndërrimin e strukturës morfologjike. Ky totalitet e tejkalon individualen sikundër që tërësia e tejkalon pjesën. Në secilin individ gjendet pjesa, mirëpo,

tërësia nuk gjendet në asnjërën pjesë dhe as në mbledhjen e tyre. Nga kjo del edhe qëndrimi se vetëdija shoqërore është mentalitet i llojit të ri. Së këndejmi del edhe qëndrimi se „mentaliteti i grupit nuk është i njëjtë me atë të individit, i cili i ka ligjet e veta të veçanta dhe bartësin e vet të veçantë”.²²

²² H. E. Barnes, ibid. f. 553.

Gjergj Rrapi

ASPECTS OF SOCIOLOGICAL METHODOLOGY OF EMIL DURKHEIM

The paper attempts to present some aspects of the sociological methodology of E. Durkheim. There has been written quite a lot for his sociological methodology, in many languages.

The concept of the sociological methodology according to Durkheim is meant to be supported on the following:

a) the attempt for a greater objectivity during the gathering and analysis of the social phenomena,

b) the casuality of the data and the origin of the social phenomena,

c) the sociological principle on how one should treat and consider the social phenomena. The third principle deals with the consideration of the social fact as a relevant sociological category.

Speaking for the casuality of the social phenomena as well as for the method of comparison, we intend to inform the reader with this part of Durkheim's sociological methodology.

ali
dida

ÇËSHTJA E RELIGJIONIT NË FILOZOFINË E KOHËS SË RE

Tendenca shkencore në interpretimin e problemeve filozofike të njeriut, më së shpeshti është bazë teorike e cila me arsye filozofike, shkencore teorike imponohet si obligim. Në kohën e re, në atë kohë dinamike, në kohën e ndryshimeve të thella dhe radikale në të gjithë lëmenjtë e jetës njerëzore, në kohën në të cilën masat e trashëguara skolastike, e kanë humbur fuqinë e obligimit të përgjithshëm, kurse të tjerat janë vendosur, kurr gjë nuk është më vështirë sesa të formohet pikëpamja e qartë mbi atë çka ka ndodhur në shoqëri dhe në jetën e njeriut, kurr gjë nuk është më vështirë sesa të ruhet pikëpamja e hapur për atë çka është e përhershme për njeriun, siç është në këtë kohë historia. Kjo ndodh atë parë, meqë është kohë përplot synime dhe kërkesa të kundërtshme, që në të atë qartë parashtrohen probleme të ndryshme në lëmin e shkencave dhe të filozofisë. Ka qenë e mundur të supozohet çfarë do të jetë rezultati i aspiratave themelore të njeriut të cilat manifestohen në kushte të vulltshme për shprehjen e tyre. Këto zgjidhje të mundshme, ende do të shqetësojnë të gjithë ata që kanë menduar për njeriun.

Fryma e asaj kohe përbëhej nga ndikimet e së kaluarës dhe të tanishmes në vizion kah e ardhmja e njeriut. Ky nuk është objektivitet i pandryshuar, si e dhënë e gatshme, por rastësi e përhershme në të cilën çdo gjë ndodh sipas

logosit. Filozofia, para së gjithash, ka të bëjë me të tani-shmen, në të cilën e sheh edhe të kaluarën prezente si dhe idetë në të ardhmen, sepse mu nga idetë e së ardhmes, formohet edhe vetë e tanishmja. Gjendja e shoqërisë, e njeriut dhe e religjionit, si përmbajtje e të shikuarit të filozofisë së kësaj kohe, është lëndë e hulumtimit filozofik. Kjo filozofi duhet ta ndryshojë atë gjendje më së pari në formimin e ideve shkencore përparimtare. Këto të arritura, në lëmin e filozofisë dhe të shkencave dhe në sfera të tjera, vërtetë shfaqin prezencën e fuqive të reja prodhuese, të cilat janë në përputhje me **PORTRETIN** e shoqërisë që ka lindur.

Në këtë kohë të zhvillimit të mendimit shkencor dhe filozofik, gjithkund mbretërojnë synimet dhe orvatjet që të arrihen qëllimet në hulumtimin e religjionit. Fryma e njeriut gjendet në procesin e zhvilluar, progresiv, por ai proces duhet më tepër t'u falënderohet individëve të mëdhenj dhe orvatjeve bashkëpunuese të shumë filozofëve, si Bekonit, Hobsit, Lokut, Dekartit, Spinozës, Lajbnicit etj.

Duke pasur parasysh faktin, i cili është i dukshëm që nga njohja e veprave të mendimtarëve të filozofisë së kohës së re, mbi gjerësinë e çrregullt tematike të shqyrtimeve të tyre mbi religjionin, duhet të gjendet filli udhëqës i filozofisë së tyre mbi religjionin, në mënyrë që të mund të sigurohet vazhda e mëtutjeshme e shprehjes dhe e shpjegimit të kësaj problematike të ndërlikuar.

Religjioni në filozofinë e Hobsit mbetet koncept teorik, pa aplikim në jetën praktike. Rënia e religjionit, sipas Hobsit, gjendet vetëm në njeriun. Kujdesi i njeriut për të ardhmen, e shtyn që të hulumtojë shkaku e sendeve, sepse njohja e shkaktit ia bën të mundur të parashohë ngjarjet e ardhshme. „Frika nga fuqia e paparë, pa marrë parasysh se a e ka trilluar fryma apo merret me mend nga bisedat, të cilat publikisht janë të lejuara, është religjioni, nëse nuk janë të lejuara, atëherë kjo është bestytëni. E kur fuqia e trilluar është vërtetë e atillë, si e marrim me mend, atëherë ky është religjioni i vërtetë”.¹ Duke patur parasysh këtë që u tha më lart, mund të thuhet se Hobsi ka qenë ateist. Ai u është kundërvënë koncepcioneve religjioze.

Kjo mund të ilustruhet me faktin që Hobsi ia ka nënshtruar kritikës faktin e ekzistencës së zotit, që e thekson Dekarti dhe vuri në pah se pohimi, sipas të cilit ideja e zotit është e lindur në njeriun nuk është e vërtetuar me asgjë. Përfytyrimi mbi zotin formohet me shprehje. Nëse fëmijën nga vitet e para të jetës e mësojmë në cilindo lloj religjioni, ai këtë religjion do ta mbajë si të ishte i vërtetë. Hobsi i mohonte ligjet, dhe normat morale mbinatyrore, jashtëtokësore. Ai qëndroi në pozitë e etikës natyraliste, eudemonistike. Njeriu në veprimet e veta udhëhiqet me in-

¹ Geschichte der philosophie, Band I, Berlin, 1962, fq. 345.

teresa personale, tokësore; ai anon kah ajo që është e këndshme, e shmanget nga ato të pakëndshmet. Veprimet volitive të njeriut kauzalisht janë të kushtëzuara, të determinuar me kushte konkrete të ambientit që e rrethon njeriun. Fuqia lëvizëse e sjelljeve njerëzore është arritja e pa-surive jetësore.¹

Hobsi ka qëndrim negativ ndaj priftërinjve, duke menduar se ata duke luftuar për pushtet, ishin shkak i luftërave qytetare në Angli dhe përkatësisë së jetës shoqërore.

Xhon Loku, në konceptcionet e veta filozofike flet edhe për zotin. Vërtetë, ekzistenca e zotit, thotë Loku, aspak nuk është vënë në dyshim: gjurmët e mençurisë dhe të fuqisë së tij, tregohen aq qartë në veprat e krijesave, sa asnjë qenie e arsyeshme, kur i vëren me vëmendje (kujdes) nuk mund ta mohojë zotin dhe meqenëse ky koncept është i fituar njëherë, me refleksion mbi kauzalitetin e sendeve nga individit është dashur kështu ai të bëhet i dukshëm, të mos humbasë më. Ideja e zotit fitohet me bashkimin e ideve të qenies, të forcës, të diturisë, të zotit dhe të amshimit. Loku nuk e përjashton mundësinë, që zoti t'ia ketë dhënë materies aftësinë e të menduarit, por mendon që ne për atë nuk mund të dijmë e as të pohojmë gjë". Loku mendonte se është e mundur të fitohen mbi ekzistencën e zotit, gjasa demonstrative. Me këtë qëllim ai e përvehtëson provën e parë karteziiane, në një formë pak të modifikuar, duke ia shtuar edhe provën e zërkonshme kozmologjike. Duhet të merret me mend qenia e amshuar, „e përhershme dhe e përsosur, shkak i fundit i substancave definitive, kurse njeriu vetveten, si njërën prej tyre që intuitivisht e njeh".

Loku mendon që përshtatshmëria e doktrinë së tij fundamentale, religjioze që të kënaqë njerëzit me aftësi të mëdha ka vetëm rëndësi të dorës së dytë. Detyra e religjionit të vërtetë është plotësisht tjetër. Ai nuk është i institucionalizuar që të madhërojë luksin e jashtëm, që të mbërrijë dominimin kishtar ose të udhëheqë me arrogancë, por të udhëheqë jetën e njerëzve, sipas rregullave të virtytit të devocionit.

Loku në tri „Letrat mbi tolerancën", mendimet e lëvizjes së tolerancës i rezymoi në teorinë mbi „kishat e lira në shtetin e lirë". Kjo teori përmban kërkesën që shteti modern, i çliruar nga kisha duhet të durojë dhe të mbrojë çdo bindje religjioze përderisa ato të mos e rrezikojnë rendin shoqëror. Por ai nuk pajtohet që të përhapen mendimet e kundërta me shoqërinë njerëzore ose me ato rregulla morale, që janë të nevojshme për mbajtjen e jetës qytetare, e po kështu nuk mund të tolerohen ata që për hir të qën-

¹ G. F. Aleksandrov, Istorija filozofije, „Kultura" Bgd. 1949, fq. 122.

drimit të vet religjioz i japin vetes disa të drejta të veçanta në punët civile. Dhe në fund, nuk mund të tolerohen as ata, të cilët e mohojnë ekzistencën e zotit, sepse për ateistë nuk kanë vlerë: premtimet, kontratat dhe betimet, të cilat janë lidhje të shoqërisë njerëzore”.¹

Në letrën mbi tolerancën Loku thotë: „Pranoj se më duket e çuditshme dhe mendoj për çdo njeri tjetër, që një njeri e sheh të dobishme, që të afërmin e vet ta mundojë deri në vdekje. Askush, sigurisht, kurrë nuk do të besojë se një veprim i këtillë rezulton nga mëshira, apo nga mirësia.”²

Në të njëjtën vepër, duke folur mbi besimin religjioz, Xhon Loku thekson: „Vërtetë mund të thuhet që sundesi mund t'i shfrytëzojë argumentet dhe në këtë mënyrë njeriun heterodoks ta qesë në rrugën e të vërtetës dhe kështu ta shpëtojë. E lejoj këtë, por këtë ai (sunduesi) e ka të përbashkët me njerëzit e tjerë. Me arsimim dhe me përmirësimin e gabimit me ndihmën e mendjes, sunduesi do të veprojë ashtu si i ka hije çdo njeriu të mirë”.³

Punimet e David Hjumit, nga lëmi i religjionit, kanë rëndësi të veçantë. Krejt mendimet mbi religjionin, ai i ka shprehur në veprën e vet: „Historia natyrore e religjionit” ku ia nënshtrohet kritikës botëkuptimin se religjioni zë fill si rezultat i të vërejturave të veprave të natyrës dhe rregullimit unik. Po të ishte ashtu, religjioni i parë i cili lajmërohet te njeriu, do të ishte monoteizmi, thekson Hjumi. „Si në etikë, ashtu edhe në filozofinë e religjionit, Hjumi i kundërvihet botëkuptimit intelektualistik”.⁴

Sipas Hjumit filozofia duhet të zgjedhë dy probleme kryesore në lidhje me religjionin: 1) çështjen e bazës së saj në arsye”, gjegjësisht, mundësinë që ai të arsyetohet me argumente racionale, dhe 2) çështjen e „burimit të saj në natyrën e njeriut”, gjegjësisht ato kushte, nga të cilat te njerëzit gjatë zhvillimit historik të tyre, lajmërohen besimet religjioze. Ai nuk mbështetet, si Berkli, në zotin, ekzistenca e të cilit nuk mund të vërtetohet me përvojë, por nuk don të pranojë as ekzistencën e botës së jashtme, si shkaktar objektiv i përceptimit; ai thjesht pohon se njerëzve u takojnë vetëm përceptimet dhe ekzistenca e ndonjë gjëje tjetër, jashtë tyre nuk mund të vërtetohet. E pamundshme është të zgjidhet çështja se a ekziston apo jo bota objektive; jo vetëm që nuk mund të dimë se si janë sendet për vete, por as se a ekzistojnë. Në hyrjen e „Historisë natyrore të religjionit”, Hjumi pohon se ajo çështje është e qartë, që i tërë rregullimi në natyrë vërte-

¹ John Locke, Dve rasprave o vladi, knjiga II. Bgd. 1978. fq. 137.

² John Locke, Ibidem, knj. I. fq. 139.

³ John Locke Ibid. knj. I. fq. 141.

⁴ Harold Hejding, Udžbenik istorije filozofije, Bg. 1922, fq. 82.

ton ekzistenca e inteligjencës së perëndisë. Mirëpo, në „Bisedat mbi religjionin natyror”, të pabotuar, ku më afër është dashur të zgjedhë këtë çështje, pikëpamja e Hjumit nuk është aq e qartë dhe e përcaktuar.

Kritika e Hjumit mbi religjionin, ka pasur kuptim të dyfishtë. Përfundimet e tij eksplicite kanë tentuar ta bëjnë arsyetimin e fesë: jo vetëm që nuk është e nevojshme që me anë të arsyes ta arsyetojmë religjionin, por është e pamundshme për shkak të dobësisë natyrore të arsyes, sepse arsyeja nuk është udhëheqëse e jetës njerëzore. „Por mësimet e tij mbi religjionin, kanë pasur edhe tjetër: tezën mbi pamundësinë e religjionit, mbi nevojën e zëvendësimit të saj me arsye dhe shkencë. „Kritika e besimeve religjioze, në veprat e Hjumit është tepër e gjerë”. Mjaf-ton të theksohet se ajo përfshin dëshmi të barabarta mbi ekzistencën e zotit apriori, si dhe të gjitha argumentet të cilat mbështeten në kauzalitetin dhe në rregullimin racional në natyrë”.¹

Duke qenë besnik ndaj statusit të vet social, Hjumi nuk e hedh religjionin, por e sheh të nevojshme ta ruajë moralin religjioz për masat popullore, duke ndryshuar skep-ticizmin religjioz „kushtuar” shtresave të larta sociale për „nevoja interne”.

Në lidhje me këtë, Fridrih Jodl thotë: „Me këtë botë-kuptim mbi vlerën morale të religjionit, Hjumi gjendet në kundërtënie të ashpër ndaj paraardhësit të tij Haçesonit dhe pasardhësit të tij Smithit. Mësimi i Hjumit më së shumti afrohet me botëkuptimin e Sheftsberit. Të dy shih-nin në religjion, si dukuri konkrete historike, në rend të parë iracionalen, shëmtinë dhe amoralitetin dhe sado që të jenë të njëanshme në një aspekt, vërtetësia e këtyre shikimeve është bindëse në dëshminë pozitive që e për-mbajnë në vete.”²

Në „Notesin” e Berklit janë ruajtur shënime, nga të cilat shihet se ai që nga rinia e hershme e paramendonte luftën kundër ateizmit si luftë kundër materializmit. Mendonte që me lëkundjen e bazës mbi të cilën ngritet materia-lizmi, do të lëkunden edhe bazat e ateizmit. Teza theme-lore e filozofisë së tij është: të jesh apo të ekzistosh, do të thotë të jesh i perceptuar („esse est percipi”).

Qëllimi i filozofisë së tij është që ta mbrojë religjionin me argumente filozofike. Me këtë qëllim ai mësimin e empi-rizmit dhe sensualizmit e zvetënon në frymën idealiste. Që nga një orientim jetësor i këtillë i Berklit shihet se për-pjekjet e tij filozofike nuk kanë mundur të jenë të lira, të lidhura me lidhëza të jashtme, për hulumtimin e së vër-

¹ K. Kolakovič, Pozitivizam, Bgd., 1972 fq. 67.

² F. J., Historia e etikës si shkencë filozofike, I, Sarajevë 1975, fq. 231

tetës. Filozofisë, të cilën e kërkonte, më parë i kishte vënë kusht që të jetë në përputhje me bindjet religjioze të tij dhe t'i mbështesë ato.

Berkli e mohonte çdo realitet të botës trupore. Trupat nuk janë tjetër përveç grumbull idesh subjektive. Duke kaluar në kritikën e konceptit të substancës materiale, në lëndën kryesore të principit të tij, Berkli më parë e forcoi vëllimin e përvojës së drejtpërdrejtë. Madje pranimi në të cilin kanë hasur parimet të rrethi i gjerë i lexuesve të kohës së vet, nuk ka qenë i favorshëm. Reaksionet oscilonin prej mospajtimeve të sjellshme deri te përqeshjet e vrazhda.¹

Duke përcjellë me besnikëri qëndrimin e vet „të jesh do të thotë të jesh i përceptuar” — Berkli nuk mund t'i shmanget solipsizmit, mohimit të ekzistencës objektive të gjithçkafit, veç subjektit që përcepton. Mirëpo një përfundim i këtillë nuk do të mund të shërbente si bazë për arsyetimin e dogmave religjioze mbi pavdekshmërinë e shpirtit. Për këtë shkak Berkli e braktis pozitën e idealizmit subjektiv dhe kërkon shpëtim në idealizmin objektiv. „Duke nxjerrë idetë nga veprimi i perëndive në mendjen e njeriut, Berkli në këtë mënyrë i ofrohet idealizmit objektiv. Bota paraqitet jo si shfaqje imja, por si rezultat i një shkaku të lartë shpirtëror”. Meqenëse Berkli e mbron mundësinë e realitetit material, si faktor i cili u jep të dhëna ndijimeve tona, i është dashur përsëri në njëfarë mënyre të arsyetojë ekzistencën e këtyre ideve në ne.

Rëne Dekarti u përpoq me arsye, ta ndajë filozofinë nga religjioni. Mirëpo këtë ndarje e bën në mënyrë aq metafizike saqë qëllimi dhe nevoja e domosdoshme e diferencimit të shkencave dhe religjionit në periudhën borgjeze të zhvillimit të mendimit filozofik në shekullin e 17-të dha rezultate të padëshirueshme. Dekarti mendonte se teologjia dhe shkenca janë dy gjëra të ndryshme. Ai mendoi që vërtetësitë e zbuluara mbi njeriun janë mbi arsyen njerëzore dhe për hulumtimin e tyre është e nevojshme të manipulohet me një ndihmë qiellore dhe të jetë më tepër se njeri”... Dekarti u iktë sulmeve direkte ndaj teologjisë dhe autoriteteve të saj. Po kështu Dekarti u mundua të tregonte pavdekshmërinë e shpirtit njerëzor. Por në atë përpjekje ai erdhi në përfundim „se shpirti është më ngushtë i lidhur dhe i bashkuar me trupin” sesa mendojnë teologët. Në dallim prej tyre, Dekarti shpjegonte se zoti nuk ka vendosur në njeriun kurrfarë „shpirti të arsyeshëm, e asnjë send tjetër që do të mund të shërbente si shpirt vegjetativ apo shqisor, „por shumë thjeshtë e ka ndezur në zemrën e tij një nga ato zjarret pa dritë”, që është e natyrës së njëjtë, si ajo në të cilën digjet sana e lagët”, ajo

¹ Xhorxh Berkli, *Razprava o principu ljudskog saznanja*, Bgd. 1977, fq. 154.

do të ndërprente të jetonte, sikundër që Paskali ishte i pakënaqur me argumentet e Dekartit mbi ekzistencën e zotit, po ashtu Lajbnici reagoi ashpër kundër pikëpamjeve karteziiane mbi pavdekshmërinë, ku theksonte se ajo është plotësisht e padobishme për moralin”.¹

„Vetë ekzistenca e zotit, thekson ai, është arsye e mjaftueshme që nuk mund të dyshojmë në atë që e përceptojmë qartë, sepse zoti nuk e ka mbjellë, „dritën e natyrshme të mendjes” (Lumen natyrale), me të cilën drejtpërdrejt, intuitivisht e dëshmojmë vërtetësinë dhe saktësinë e njohjeve tona themelore, e krejt kjo rezulton nga përsosmëria dhe mirësia e zotit, i cili si i atillë nuk mund të na mashtrojë”.²

Në bazë të këtyre definicioneve të tij themelore, Dekarti pohon se në të vërtetë ekziston vetëm një substancë e vetme. Kështu që kjo dritë e natyrës, ose ajo fuqi e njohjes së njeriut, thekson Hegeli, krejt nuk mund ta prekë asnjë objekt i cili nuk do të ishte i vërtetë, sikur ajo (fuqia e njohjes) do ta prekte, gjegjësisht, nëse ai njihet qartë dhe lehtë”.³

Në sistemin e Dekartit zoti luan rolin e garancës themelore dhe të vetme dhe të krijuesit të gjithësisë, e me këtë edhe të njeriut si dhe të njohjes sonë. Mirëpo, nga vetë argumenti i tij themelor nga parashtrimi dhe shfaqja e tij, logjikisht rezulton krejt e kundërta. „Prandaj, me të vërtetë, nuk është më ekzistenca e njeriut e arsyetuar me ekzistencën e zotit, por ekzistenca e zotit arsyetohet, shfaqet dhe garantohet me idenë e mendimin tim mbi të”.⁴

Më vonë Fojerbahu, duke shpjeguar pozitën e vet „të humanizmit”, i cili ka vetëm atë domethënie, që zoti nuk është kurrgjë tjetër përpos frymë e vetë njeriut, me të drejtë hetoi sesi ky botëkuptim antropologjik, sipas mendimit të tij, nuk ka qenë i huaj as për Dekartin. Mirëpo, vetëm Marks i do të tregojë, më vonë, bazën shoqërore dhe esencën e atij problemi.

Dekarti apelon dhe në lirinë e besimit fetar. Në këtë rast ai thekson se në shkrimet e tij, nuk ka asnjë fjalë e cila ka të bëjë me dallimet mes religjioneve tona”. Për Dekartin kalimi prej një religjioni në tjetrin, për arsye të interesave dhe të qëllimeve konkrete politike, do të ishte jo vetëm diçka e zakonshme dhe normale, por edhe plotësisht me vend, e dobishme dhe shumë e këshillueshme”. E vetmja bazë e gjithçkafes, e të gjitha të vërtetave, të gjitha mirësive, është absolutisht e pakufizuar gati indiferente, vullneti i zotit.

¹ R. Sh. „Kartezijska revolucija i njen značaj u filozofiji i nauči, „Savremene filozofske teme” 1961. fq. 29

² Rene Descartes, Rasprava o metodi, Zagreb, 1951.

³ G. V. F. Hegel, Historia e filozofisë, III, Kultura, Bgd. 1964 fq. 271

⁴ M. Kangërja, „Racionalistička filozofija”, Fil. Hrest. IV, Zg. 1972 fq. 34

Njohjen krijuese në mundësinë e saj e garantoi mu në aktin e krijimit dhe të organizimit të botës. E vetmja detyrë e të menduarit njerëzor është që rigorozisht ta ndjekë logjikën e rregullimit të vetvetes dhe të racionalitetit dhe njohja e botës për të është e siguruar. Bazën e besimit të njeriut në mundësinë e njohjes, e bëri parimi „AMOR DEI VEROCITATIS” — dashurinë e të vërtetës te zoti. Kështu, Dekarti, si thekson në veprën e vet, pas bredhjeve, dyshimeve, arriti deri te metoda e sigurt e udhëheqjes së mendjes, metodë e cila garanton njohjen dhe diturinë e sigurt.¹ Por këtu gjithashtu afirmohet përshtypja mbi një Dekart të sigurt në qëllimin dhe udhën e vet, të vetëdijshëm se e kryen obligimin e vet. Jeta e tij e vetëdijshme ka qenë hap i sigurt kah qëllimi i paraparë, përpjekje e rreptë e cila kurrë nuk mënjanon vijën e drejtë: „të ecësh i sigurt në përjetë”.

Bindjet religjioze të Spinozës, qëndrimi i tij ndaj disa besimeve, si dhe ndaj religjionit të njeriut në përgjithësi, kanë qenë gjithmonë objekt i kureshtjes së madhe. Pas publikimit të „Traktatit teologjik-politik”, për Spinozën, gjatë një shekulli të tërë, është diskutuar shumë si për ateistin më të rrezikshëm, e shumë pak për të si filozof.

Ashtu si Hobsi, edhe Spinoza kritikon ashpër dokumentet e besimit çifut në zbulim: mënyra e kërkimit dhe rezultatet e të dyve kanë shumë ngjashmëri. Vetëm se Spinoza edhe më vendosmërisht se Hobsi e braktisi metodën e vjetër teologjike dhe zhvilloi parimin, për ç’arsye me të drejtë mund ta emërojmë si baba të ekzozegzës moderne historiko-kritike.

Spinoza mendonte se religjioni, marrë në përgjithësi dhe në veçanti, është fryt i njohjes shqisore, pasqyrë dhe shfaqje e parafytyrimit të gjallë e jo e koncepteve të qarta dhe të kuptueshme të arsyes. Sipas Spinozës, jashtë arsyes nuk ka kurrëgjë, përveç substancës dhe gjendjeve të saj, prandaj fryma është send që mendon. Të menduarit është atribut i zotit, ose zoti është send i shtrishëm. Për shkak të të gjitha këtyre ideve, Hajnrih Hajne mundi të thotë se gjeneratat e mëvonshme shikonin nëpër „syzet” e Spinozës” (duke aluduar në marrjen e tij me optikë pas përfundimit nga Sinagoga çifute.² Ai në të vërtetë tregoi se filozofia nuk është e detyruar t’i shërbejë teologjisë, si dhe as të kundërtën, sepse ato kanë të bëjnë me dy lëmenj të veçantë dhe krejtësisht të kundërt, ku secili prej tyre është i vetmi zotëruar. „Sepse filozofia, shkruante Spinoza, nuk ka ndonjë qëllim tjetër, përveç së vërtetës, ndërsa, besimi si e treguam gjerësisht, anon vetëm kah nënshtrimi dhe devocioni.”³

¹ Rene Dekart, op. cit, gl, I dhe IV

² Branko Boshnjak, Filozofija, Uvod u filozofsko misljenje, Zagreb 1977, fq. 69.

³ B. Spinoza, Traktati teologjiko-politik, Bgd. 1957, fq. 177

Spinoza don të provojë se religjioni nuk ka kurrfarë të drejtash që të parashtrijë dogma teorike në botë. Spinoza në këtë mënyrë për herë të parë e aplikon metodën historiko-kritike, e me këtë bëhet paraardhës i *hulumtimit modern* të Biblës.

Kjo analizë kritike e Benedikt Spinozës ka si detyrë kryesore „të tregojë mosqëndrueshmërinë e supozimit dhe të shpjegimit mbi origjinën e perëndisë në këto shkresa”.¹

Duke u ndalur në çështjen e origjinës së religjionit, Spinoza ceku frikën e njeriut si shkak të religjionit. Religjioni dhe teologjia, sipas tij, nuk kanë qëllim tjetër përpos që shumicën e madhe të njerëzve ta mbajnë në mosditi, nënshtrim dhe dëgjueshmëri. Autoriteti i religjionit, sipas mendimit të tij, mbështetet vetëm në mosarsimimin e masave nga e cila del frika të njeriut para fuqive të panjohura të natyrës dhe të shoqërisë. Rolin politik të religjionit Spinoza e kupton si qëllim që të mashtrohet dhe të nënshtrohet njeriu. Spinoza dëshiron të provojë, se filozofia dhe religjioni janë dy fusha të pavarura dhe as filozofia nuk bën të jetë shërbëtore e religjionit, as religjioni shërbëtore e filozofisë. Për Spinozën religjioni është rezultat i mosdijes dhe i joarsimimit të njeriut dhe të masave. Duhet të përhapen më tepër njohjet shkencore, të përpuhohet më thellë filozofia e vërtetë, kështu që religjioni vetvetiu do të shuhet së bashku me likuidimin e mosdijes dhe të mosarsimimit të njeriut dhe të masave. Luftën kundër religjionit ai e paramendon ekskluzivisht si luftë paqësore „arsimuese”, luftë për „mbjelljen e filozofisë së vërtetë”.

Edhe pse përpiquej që besimi të jetë punë private e çdo njeriu, Spinoza pohoi që sunduesi ka të drejtë „që për religjionin të nxjerrë ligje të cilat i duken të përshtatshme për shtetin dhe për të mirën e tij”.² Nën mbikëqyrjen e shtetit do të duhej të jenë edhe të gjitha manifestimet religjioze. Kjo është e dobishme shumë për vetë religjionin. Spinoza e përmend edhe një arsye përse është e domosdoshme që kisha të jetë e nënshtruar nga shteti. E pakontestueshme është, në të vërtetë, që e mira e përgjithshme është ligji më i lartë me të cilin duhet të përputhen të gjitha ligjet e tjera njerëzore dhe fetare. Spinoza ka theksuar se nënshtrimi i religjionit ndaj pushtetit shtetëror, është me rëndësi të posaçme edhe për vetë pushtetin. „Të gjithë e kanë të njohur, shkruante ai, sesa e rëndësishme është për popullin e drejta dhe pushteti i kryerjes së punëve të shenjta dhe me çfarë pendimi dhe ndërrimi gjithkush i dëgjon fjalët e atyre që e kanë atë të drejtë. Madje mund të themi se me shpirtin e popullit udhëheq para së gjithash

¹ M. Kangrga, Op. cit. fq. 98

² B. Spinoza, Traktati teologjiko—politik, op. cit. fq. 193

ai i cili e mban atë pushtet. Pra, cilido që dëshiron që atë pushtet ta marrin udhëheqësit, ai dëshiron të fusë shkatërrimin në shtet”.¹

Mendimi themelor i filozofisë së Spinozës, është pohimi se në të vërtetë ekziston vetëm një substancë e pafund. Ekzistenca e substancës rezulton nga vetë koncepti i saj. Me zotin nënkuptoj qenien e pakushtëzuar në pafundësi, gjegjësisht substancën e cila përbëhet nga atributet e pafundme, prej të cilëve secili shpreh qenësinë e përhershme dhe të pafund.² Ai e ka identifikuar zotin me natyrën, „deus sive natura”, e definoi veprimtarinë e zotit si të domoshme, e mori vullnetin hyjnor, mendjen, aftësinë e krijimit të sendeve definitive. Sipas Spinozës është një substancë natyra-zoti. Domethënë ai i identifikon.³

Në mësimet e Spinozës mbi dashurinë intelektuale ndaj zotit, janë të pranishme elementet mistike. Duhet të pranohet gjithësesi se kjo mistikë është e veçantë, se nuk është e huaj për racionalizmin filozofik.

Mësimi mbi dashurinë intelektuale ndaj zotit shpesh është shpjeguar në kohën e re si shprehje e religjiozitetit të thellë dhe mistik të Spinozës. Kështu V. Vindelbandi pohon se ajo dashuri është lënda kryesore e etikës dhe prodhimi më i pastër i mendimit spinozian i cili, marrë në tërësi, „paraqet udhëzimin për jetën hyjnore”.⁴ Mendim të ngjashëm ka edhe B. Aleksandar, i cili thekson se pjesa e pestë e etikës, „ku mbi dashurinë ndaj zotit flitet aq solemnisht, gati në ekstazë, jehon në mënyrë mjaft mistike”.⁵ Me mësimin mbi dashurinë intelektuale ndaj zotit, Spinoza përfundoi ndërtesën e sistemit të vet filozofik, duke lidhur etikën me metafizikën, dhe gnoseologjinë.

Ekzistonte një bindje e përgjithshme se Benedikt Spinoza është ateist i shquar dhe i madh. Autor i „Traktatit teologjiko-politik” dhe „Etikës”, ishte i shpallur për kundërshtarin më të rrezikshëm të religjionit dhe moralit. Gjatë një periudhe emri i Spinozës ishte sinonim i ateizmit dhe mosbesimit. Nën portretet e tij nga ajo kohë qëndronin mbishkrimet: „Judeaenus et Atheista”, „Atheorum princeps primi systemptis inter Atheos Subtiliores Architectus”.

Bindja nga ana e shtresave të atëhershme se Spinoza ishte ateist i madh dhe i rrezikshëm, ishte bukur shumë edhe „meritë” e „Etikës”. Ai mësonte mbi zotin e pafund dhe të pandryshueshëm, immanent e jo transedent, të cilin e identifikonte me natyrën. Kësisoji i kontribuoi edhe traktati teologjiko-politik” i tij, ku tregoi se *Letra e shenjtë*

¹ B. Spinoza Ibid. fq. 236

² B. Spinoza Etika, Definicioni 6 fq. 81

³ Karl Vorlander, Geschichte der Philosophie, Zwiter Band, Die Philosophie Neuzeit Bis Kant, Leipzig 1927, fq. 114.

⁴ Vindelband „Historia e filozofisë”, Zagreb 1956 fq. 95.

⁵ Bernhord Aleksandar, Spinoza, Mynchen, Reinharde, 1923, fq. 141

(Bibla) mund të lexohet dhe të shpjegohet si çdo libër tjetër. Ndryshe nga shkrimtarët e tjerë, Pjer Bejli, mendjelirë, krejtësisht ndryshe iu qas Spinozës dhe veprës së tij. Ai ndaj këtij filozofi ndiente simpati të vërtetë dhe për këtë shkak së bashku me Vaninin e vuri në radhën e atyre ateistëve të cilët si njerëz janë të denjë për çdo nderim. Edhe për të gjithë filozofët e tjerë francezë, mendimtarët e lirë dhe iluministët, si deistët ashtu edhe ateistët, Spinoza ishte njëri ndër përfaqësuesit më të shquar të ateizmit. Ateistët në sistemin e tij filozofik, vërtet kanë mundur të gjejnë edhe përkrahje edhe nxitje. Në këtë mënyrë Spinoza i kontribuoi shumë ateizmit, i cili në sajë të tij, fitoi argumente më të thella dhe filozofikisht më të themelta. Sipas tij, çdo njeri, me të vërtetë, është një modus, definitiv dhe kalues, i cili me atributin e të menduarit d.m.th. shpirtin, ndërsa me atributin e shtrirjes, trupin. Shpirti i njeriut nuk është kurrëgjë tjetër veçse ide e trupit të njeriut, kështu që aktiviteti i tij zgjat vetëm deri sa është trupi.

Lidhur me vlerësimin që i është bërë ateizmit të Spinozës: R. Shajković, shkruan: „Ata me siguri nuk kanë pasur të drejtë kur spinozizmin aq thjesht dhe lehtë e kanë barazuar me ateizmin në kuptimin absolut të fjalës dhe kur aspak nuk kanë pasur kujdes mbi përmbajtjen ateiste paraprake të metafizikës së tij.¹ E qartë është që sistemi filozofik i Spinozës nuk mund të vështrohet si materializëm. Sistemi filozofik që e krijoi Spinoza, vërtetë, mund të kualifikohet vetëm si panteizëm. Definicionin e vështimit të Spinozës mbi botën, e jep Hegeli në kuptimin dhe përmbajtjen e vetë konceptit panteizëm. Spinozizmi ngërthen në vete të gjitha ato elemente të cilat përbëjnë një doktrinë të plotë dhe të përkryer panteistike. Por, Hegeli sistemin spinozian e quajti akozmizëm.² Spinoza edhe si njeri edhe si filozof, gati një shekull të tërë ishte bërë objekt urrejtjeje dhe neverie. Spinozën filluan ta çmojnë në Gjermani, tek në kohën e Lesingut dhe të Jakobit. „Është dashur të vijë romantizmi gjerman që ta ngriste Spinozën nga poshtërimi dhe shnderimi”. Me afsh të jashtëzakonshëm u bie Spinoza atyre të cilët ngulshojnë lirinë e njeriut, mendimet dhe hulumtimin shkencor. Jashtëzakonisht janë të gjalla ato faqe të „Traktatit teologjiko-politik”, të cilat ngrihen në mbrojtjen e lirisë së mendimit njerëzor. „Atij i takon nderi që teologjinë e ka bërë shërbëtore të filozofisë”, thotë Ludvig Foerbachu.

Vilhelm Lajbnici, duke shqyrtuar njeriun në filozofinë e vet të religjionit, si ideolog i kompromisit, e lidh fenë me të drejtën natyrore dhe provon se „kjo botë është më e mira e të gjitha botërave të mundshme”. Ai në botë shikon

¹ R. Shajković, „Filozofia B. de Spinoze” fq. 184

² G. V. F. Hegel, „Historia e filozofisë”, t. III. fq. 188.

me optimizëm, duke menduar se çdo gjë në botë, madje edhe vetë e keqja, është e caktuar nga zoti me qëllimin e të mirës („TEODICEJA”). Për nga vëllimi „TEODICEJA” më e gjerë, në të cilën ai tenton që në formë teologjike të japë pasqyrën e pikëpamjes optimiste të njeriut në botë, është, sipas vlerësimit të tij, punim popullarizues që u përshatej bindjeve të përhapura asokohe; Lajbnici e njihte fort mirë teologjinë dhe problematikën teologjike. Vetë pohon se që në rini e ka lexuar Lutherin e shpesh ka kërkuar këshilla në librat e jezuitëve. Dituritë e gjera dhe të themelta të cilat i fitoi nga kjo lëmë, i mundësuan që të diskutojë me teologët më të shkolluar të asaj kohe.¹ Duke u nisur nga dashamirësia, ose „shprehia që dikush të dashurohet”, Lajbnici më tutje e nxori mëshirën dhe drejtësinë. Virtyti i parë nga këto është një „dashamirësi e përgjithshme”, i dyti është dashamirësia e njëjtë me mençurinë”. Drejtësinë Lajbnici e përcakton si mëshirë e cila aplikohet racionalisht, kështu që askujt të mos i bëhet keq pa nevojë; gjithkujt t’i sigurohet mirësia në „proporcion me nevojën dhe meritën”. Këto dispozita të mëshirës dhe drejtësisë, si dhe merita që ua përshkruam padyshim vërtetojnë që Lajbnici në vizionin e vet të moralit më tepër ka qenë i kthyer kah njeriu, si pjesëtar i bashkësisë, shoqërisë dhe gjinisë njerëzore, sesa individit të ndarë dhe të vetmuar.

Pikëpamja mbi zotin në metafizikën e Lajbnicit ka një status të veçantë dhe të jashtëzakonshëm, sepse ai është „monada e monadës”, substancë në të cilën shkrihen të gjitha monadat e veçanta e njëkohësisht edhe më e madhja, më kompletja dhe më e përsosura monadë individuale (e veçantë). Lajbnici me këtë nënkuptonte shkaqet e fundit, qëllimet (causa finales). Sipas tij, zoti njëherë e përgjithmonë, përpara, e ka caktuar raportin harmonik mes trupit të njeriut dhe shpirtit të tij, sikurse që orëndreqësi i kurdis dy orë të ndryshme, në mënyrë që gjithmonë të tregojnë kohën e njëjtë, edhe pse secila ka mekanizëm të veçantë. Sipas Lajbnicit „zoti është shkak i veprimit, jo vetëm i ekzistencës, por edhe i esencës së sendeve.”²

Filozofi gjerman ishte i bindur se perëndia e ka krijuar botën prej asgjëje, gjë që lehtë dhe qartë mund të tregojë përmes metafizikës. „Për argumentin gjeometrik të ekzistencës së zotit, mbetet, pra, vetëm që mundësia e zotit të paraqitet në vërtetësinë pedante dhe në rigorozitetin gjeometrik. Mirëpo, ekzistenca e një sendi, për të cilën është e nevojshme të argumentohet vetëm mundësia e tij, arrin sigurisht besueshmëri të madhe.”³

¹ Š. Rajković, „Lajbnici i opšte dobro”, Bgd. 1972 fq. 341.

² W. Leibnic, Izabrani filozofski spisi, Zagreb, 1978 fq. 79.

³ W. Lajbnici, Ibid, fq. 32.

Por, gjithashtu, Lajbnici vendosmërisht është ngritur kundër besimit abstrakt kontemplativ dhe pasiv në zotin. Lajbnici besimin në zotin e identifikon me atë lloj morali i cili obligon në dashuri ndaj njeriut dhe në veprime, që i kontribuon fatit të gjinisë së përgjithshme njerëzore. Sipas tij obligim themelor është që në vete dhe rreth vetes të realizojë asi rendi siç e ka krijuar krijuesi dhe e ka mbajtur pa ndërprerë në universum. Sipas botëkuptimit të Lajbnicit, edhe argumentet metafizike mbi ekzistencën e zotit, duhet të marrin frymë me frymën e metafizikës. „Nga kjo që kam thënë, shihen, në fund të fundit, arsyet apriorë, pse rendi i sendeve mund të jetë vetëm ky e asgjë tjetër”.¹

Në kuptimin e domosdoshmërisë së aktit të zotit Lajbnici, si edhe Spinoza, kategorikisht e mbron faktin se çdo akt i zotit është shumë i nevojshëm dhe se liria absolute, gjendet vetëm në atë që të gjitha aktet e tij patjetër përputhen me ligjin e vetë qenies së tij. Kjo nuk ndryshon as te dallimi të cilin e bëri Lajbnici midis domosdoshmërisë metafizike dhe morale.

„S'bën fare t'i flakim as shkaqet finale, as mendimin se ekziston fryma e mençurisë së përsosur, veprimtaria e së cilës është e drejtuar kah mirësia më e lartë: mirësia dhe bukuria nuk janë aspak të vetëvullnetshme, si mendon Dekarti, as diçka që na vlen vetëm neve, e të huaja për zotin, si mendon Spinoza. Përkundrazi, qëndrimet kryesore të frikës, nxirren nga nocioni i shkakut frymor.”²

Duke folur për mostolerancën fetare mes njerëzve, Lajbnici tërhoqi vërejtjen se ajo është e keqe e tillë e cila individëve, popujve dhe shteteve ua sjell fatkeqësinë më të madhe, për çka më së miri dëshmojnë luftërat fetare, pasojat e të cilave Evropa do t'i ndiejë edhe për shumë kohë.

„Pra, nëse dëshirohet të veprohet në përputhje me dashurinë e vërtetë ndaj zotit, atëherë në kuptimin e këtyre qëndrimeve, nuk mjafton që vetes me zor t'ia imponojmë durimin, por njeriu në realitet duhet të jetë i kënaqur me atë çka na ka goditur sipas vullnetit të tij.”³

Lajbnici e ka ndier dhe njohur karakterin historik të pozitës së mendimit të vet. Ai ndoshta do të hetonte se zoti, sipas asaj logjike, mund të mendojë dhe të veprojë sipas ligjeve të tjera të arsyes, të natyrës dhe të mendimit njohës përgjithësisht, sikur të mos i quante zot ligjësitë e përgjithshme të botës. Sikundër që te Dekarti paraqitet zoti si unitet i dy substancave, i mendimit dhe i shtrirjes dhe garanca e vërtetësisë së të njohurit, edhe te Lajbnici po ashtu, shtrohen mençuria e zotit, vullneti dhe mirësia, për të krijuar harmoninë midis psikikës dhe frikës.

¹ Laibnic, Ibid. fq. 270.

² Laibnic, cit. përgj. fq. 24.

³ W. Leibnic, Izabrani filozofski spisi, fq. 111.

E vërteta e përhershme është vetëdije mbi atë që është për vete dhe në vete, e përgjithshme dhe absolute; e kjo e përgjithshme në vete dhe për vete, absolute, është zoti, si monadë ai është identik me veten, paraqet monadën e monadave, është monada absolute. Në punimet e zgjedhura filozofike, Lajbnici thotë: Sido që të jetë, shihet se zoti nuk mund të jetë shkak i së keqes, sepse që më parë ka ekzistuar, kufizimi dhe mospërsosmëria, të cilat njësoj u takojnë të gjitha krijesave dhe të cilat i bëjnë të përshtatshme për mëkat.¹

Lajbnici e dha formën përfundimtare me argumentet metafizike mbi ekzistimin e zotit. Këta kanë pasur histori të gjatë: fillon me Aristotelin, ose që me Platonin; skolastikët i kanë formuluar, kurse njërin nga këto argumente — argumentin ontologjik e zbuloi Anselmi.

Lajbnici i përdor katër argumente për ekzistimin e zotit: 1) argumentin ontologjik, 2) argumentin kozmologjik, 3) argumentin e të vërtetave të përjetshme dhe 4) argumentin e harmonisë së paracaktuar, i cili mund të zgjerohet në argumentin e qëllimit, ose në argumentin fizikalo-teologjik, siç e quan Kanti.²

Në pyetjen, pse zoti e krijoi një botë mu të këtillë, Lajbnici përgjigjet: Sepse është më e mira. „Ky sistem i harmonisë së paracaktuar, na jep njëkohësisht dëshmi të reja, deri tashti të panjohura mbi ekzistencën e zotit, sepse është e qartë se harmonizimi i kaq shumë substancave, prej të cilave njëra nuk ka kurrfarë ndikimi në tjetrën, mund të rrjedhin vetëm nga një shkak i përgjithshëm, prej të cilit varen të gjitha ato, dhe të cilit duhet t'i takojë një fuqi dhe mençuri e pakufizuar, në mënyrë që të gjitha këto përputhshmëri që përpara të konstatohen dhe të udhëheqen.“³

Për të provuar këtë pohim të vetin, me të cilin e përfundon „Monadologjinë“, Lajbnici e ka shkruar „Përpjekjen për një teodice“, vepër në të cilën u përpoq ta argumentonte se në këtë botë, të krijuar nga zoti, çdo gjë është e mirë. Si qenie që natyrisht është e drejtuar kah e mira më e lartë, zoti nga mundësitë e pakufizuara, sipas të cilave ka mund ta ndërtojë botën dhe të cilat i ka pasur mendja e tij, doemos e ka zgjedhur atë më të mirën“. Lajbnici nënvizon se duke ju përmbajtur kësaj rregulle, krijoi botën së bashku me të gjitha krijesat e saj.

„Derisa e ka krijuar më të mirën prej të gjitha botërave të mundshme, zoti ka vepruar si matematicient dhe logjicient, por njëkohësisht është treguar edhe si moralist i madh“.⁴

¹ W. Leibniz, Ibid. fq. 143.

² B. Russell, Historia e filozofisë së re të Perëndimit, „Kozmos“, Bgd. 1966 fq. 564

³ W. Leibniz, Op. cit. fq. 97.

⁴ R. Shajkoviç, „Lajbnici dhe e mira e përgjithshme“, op. cit. fq. 911.

Nëse kërkohet qëllimi kryesor i cili e bart veprën e Lajbnicit, mendojmë se ai mund të gjendet në synimin kah harmonia. Ideja e harmonisë së përgjithshme është jo vetëm ligji më i lartë i botëkuptimit të Lajbnicit mbi botën, por edhe synimi më i thellë i tërë jetës së tij, të gjitha aktiviteteteve të tij të shumanshme.

Ali Dida

LE PROBLÈME DE LA RELIGION DANS LA PHILOSOPHIE MODERNE

Cet article contient un aperçu historique des conceptions principales philosophiques sur la religion dans la philosophie moderne, depuis Descartes jusqu'à Leibniz. L'auteur essaie de reconstituer le dialogue critique de ces philosophes avec les conceptions théologiques sur l'homme et le monde. En esquisant ce tableau d'ensemble des idées sur la religion chez quelques représentants de la philosophie moderne, l'auteur, en même temps, s'attache à faire voir les contours du monde moderne.

HULUMTIME

ISTRAŽIVANJA

hivzi
islami

DETERMINANTET SHOQËRORE DHE EKONOMIKE TË TRANSICIONIT TË VONUAR DEMOGRAFIK NË KOSOVË

Transicioni demografik është proces i cili e shqyrton zhvillimin e popullsisë nëpër etapa të caktuara të zhvillimit shoqëror-ekonomik.¹ Të gjitha etapat e zhvillimit të popullsisë domosdo janë të lidhura me kontekstin historik të zhvillimit shoqëror, ekonomik dhe kulturor. Eksperienca e popullsisë së vendeve të cilat e kanë kaluar transicionin demografik tregon se ky proces zhvillohet në përputhmëri me ndryshimet radikale shoqërore dhe ekonomike. Kjo është në pajtim me qasjen e Marksit dhe, më gjerë, me qasjen marksiste të shqyrtimit të zhvillimit të popullsisë, e cila përmbledhet në faktin „... se çdo mënyrë historike e prodhimit i ka ligjet e veta të veçanta të popullsisë, vlera e të cilave është historike”.² Me këtë Marksit dhe pikëpamja marksiste insistojnë në rëndësinë historike

¹ Shih për këtë: w. S. Thompson, *Plenty of People*, Lancaster Pa., The J. Cattell Press, 1944, fq. 89—98, dhe „Growth of Population”, *Scientific American*, 182, February 1950, fq. 11—15; F. w. Notestein, „Population — The Long View”, në librin *Food for the world*, University of Chicago Press, 1944, fq. 31—58, dhe „The Population of the world in the Year 2,000”, *Journal of American Statistical Association*, XLV, Shtetori 1950; sipas A. wertheimer-Baletić, *Demografija. Stanovništvo i ekonomski razvitak*, Zagreb 1982, fq. 78.

² K. Marx, *Kapital I*, (bot. lat.), Beograd 1947, fq. 561.

të ligjeve të popullsisë dhe e hedhin ekzistimin e ligjit „konstant natyror” të popullsisë të cilin e theksonte Maltusi dhe, më gjerë, maltuzianizmi.

Transicioni demografik nënkupton raportet e shkallëve të mortalitetit dhe të natalitetit dhe transformimin e tyre nga niveli i lartë në nivelin e ulët, përkatësisht kalimin nga tipi i sjelljes tradicionale riproduktive, „të pakontrolluar”, në tip modern ose „të kontrolluar” të sjelljes riprodhuese. Transicioni sipas teorisë së transicionit demografik nënkupton rënien e mortalitetit nën 30 promila, ndërsa më vonë edhe rënien e natalitetit, gjithashtu, nën 30 promila. Tipi i parë, tradicional i riprodhimit të popullsisë është i përcaktuar nga determinantet dominante biologjike, kurse tipi i dytë, bashkëkohor nga determinantet dominante ekonomike dhe sociale. Procesi i transicionit demografik, përkatësisht ndryshimi i regjimit të riprodhimit të popullsisë është proces afatgjatë e i ndërlikuar dhe në pikëpamje hapësinore dhe kohore variabil.

I

Transicioni demografik më herët ka filluar në trollin e Evropës Perëndimore dhe Veriperëndimore, në disa vende më herët, ndërsa në të tjerat pak më vonë. Në Francë, ta zëmë, procesi i transicionit ka nisur në mesin e shek. XVIII, në vende të tjera të Evropës Perëndimore dhe Veriperëndimore (Angli, Norvegji, Suedi etj.) në gjysmën e parë të shek. XIX, në vendet tejoqeanike (SHBA, Kanada, Australi, Zelandë të Re) në gjysmën e dytë të shek. XIX, ndërsa në vendet e tjera, të cilat sot gjenden në etapën e fundit të transicionit demografik, transicioni nisi vonë, në fillim të shek. XX, në pjesën më të madhe të vendeve sot në zhvillim transicioni inicohet në vitet pesëdhjetë dhe në vendet dhe viset e tjera të pazhvilluara në vitet gjashtëdhjetë dhe shtatëdhjetë. Në vendet sot ekonomikisht të zhvilluara, në të cilat transformimi demografik, i përcjellë nga ndryshimet rrënjësore në kushtet e jetës, ka nisur para një shekulli e më tepër, — procesi i transicionit demografik kryesisht është kryer, kurse në vendet në zhvillim procesi i transicionit gjendet në etapën, përkatësisht, në nënetapat e periudhës kaluese demografike. Në vendet e fundit vala e transicionit është sidomos e fortë në sferën e mortalitetit të popullsisë. Për shkak të zgjerimit suksesiv të ndikimit të transicionit në të gjitha vendet e botës, për transicionin demografik sot mund të flitet si për një proces botëror.³

³ A. werttheimer—Baletić, „Demografska tranzicija kao svjetski proces”, *Ekonomika revija*, 3—4 (Zbornik članakova in razprav ob življenskem delu in jubileju prof. dr. Dolžeta Vogelnika, Ljubljana 1982, fq. 271—280).

Eksperienca e zhvillimit të transicionit demografik në vendet ekonomikisht sot të zhvilluara të Evropës Perëndimore dhe Veriperëndimore tregon se ky proces së pari manifestohet në rënien e mortalitetit të popullsisë. Eksperienca historike në shembullin e këtyre vendeve nxjerr në pah se zvogëlimi i mortalitetit ishte relativisht i ngadalshëm deri në fund të shek. XIX, por procesi i rënies ishte konstant, varësisht nga shkalla e të arriturave në shëndetësi dhe në sferën e transformimeve sociale dhe arsimore. Ky proces pozitiv shënon normalisht një etapë të re të transformimit demografik, që ka efekte shumë të volitshme në riprodhimin e popullsisë, sepse ekuilibri demografik mes natalitetit dhe mortalitetit tash arrihet në rrethana shumë të volitshme, pa humbje të mëdha të njerëzve. Shkalla e lartë e shtimit natyror, pra, arrihet nga një shkallë e ulët e natalitetit, e kjo dëshmon për karakterin racional dhe human të procesit biosocial të popullsisë. Në Francë, Angli, Suedi dhe Norvegji shkalla e mortalitetit nën 30 promila është arritur rreth mesit të shek. XIX, ndërsa në SHBA në fund të këtij shekulli. Kjo tendencë vazhdon më vonë me një tempo të shpejtuar, kështu që në deceniet e para të shek. XX ajo zvogëlohet nën 20 promila, madje edhe në 15 promila. Meqenëse ndryshimet në shkallën e natalitetit si dukuri shumëdimensionale dhe afatgjate janë shumë më të ngadalshme se ndryshimet në nivelin e mortalitetit, me zvogëlimin e shkallës së mortalitetit, shkalla e shtimit natyror të popullsisë së këtyre vendeve shënoi gjithnjë rritje deri për afërsisht në fund të shek. XIX. Cilët janë faktorët kryesorë që ndikuan në rënien e shkallës së mortalitetit të popullsisë, pra, të inicimit të transicionit demografik të popullsisë së vendeve të Evropës Perëndimore dhe Veriperëndimore?

Revolucioni industrial është një ndër faktorët esencialë i cili kushtëzoi ndryshime të mëdha në të gjitha sferat e jetës shoqërore dhe ekonomike të vendeve sot të zhvilluara perëndimore. Pas revolucionit industrial pasojnë revolucionet e tjera të progresit shoqëror (revolucioni social, medicinal, teknik etj.), ndërsa së bashku me të gjitha këto paraqitet edhe transicioni demografik, përkatësisht revolucioni demografik.⁴ Të gjitha këto revolucione, të gjitha këto kthesa kushtëzojnë ndryshime të mëdha sociale, ekonomike, arsimore dhe shëndetësore dhe natyrisht transformime të theksuara në lëvizjen dhe në përbërjen e popullsisë. Rënia e mortalitetit pason pikërisht pas revolucionit industrial, vala e të cilit i përfshiu ndryshimet në sasinë dhe përbërjen e ushqimit në bazë të organizimit më të mirë të prodhimitarisë bujqësore (modernizmi, inovacionet), në distribuimin më të mirë të prodhimeve agrare në sajë të tra-

⁴ Shih: A. Landry, *La révolution démographique*, Paris 1934; *Traité de démographie*, Paris 1949.

nsportit, në përmirësimin e kushteve shëndetësore dhe higjienike të jetës në saxe të zhvillimit të shkencës medicinale (shpikja e vaksinave, insekticideve, antibiotikëve etj.), në vëllimin më të madh dhe në shpërndarjen e shërbimeve mjekësore (ndërtimi i spitaleve, i sanatoriumeve, i ambulanave, rritja e kuadrit mjekësor dhe personelit ndihmës etj.), në ngritjen e nivelit arsimor etj. Në këto vende më herët ka nisur eliminimi i sëmundjeve mjaft të shpeshta epidemike, si përcjellëse shekullore të zhvillimit të popullsisë, përkatësisht të stagnimit të saj në të kaluarën.⁵

Këto ndryshime patën ndikim pozitiv jo vetëm në zvogëlimin e mortalitetit dhe pas tij të natalitetit e të rritjes së shtimit natyror, por edhe në komponentet e tjera të zhvillimit demografik dhe shoqëror në përgjithësi. Sikurse edhe te të gjitha popullatat e tjera, ashtu edhe te popullatat e vendeve të zhvilluara perëndimore, determinantet biologjike — fekonditeti (aftësia fiziologjike dhe potenciale e lindjes), steriliteti dhe proceset e tjera trashëguese (sëmundjet etj.) që ndikojnë në mbarësim, përcaktuan suazat fiziologjiksht maksimale të prokreacionit. Deri në vitin 1870 në shumicën e vendeve të zhvilluara perëndimore nataliteti nuk ishte „i dirigjuar”, por i përkiste tipit të ashtuquajtur „natyror”.⁶ Mirëpo, në këto vende suazat biologjike të riprodhimit u modifikuan fort nga rrethanat ekonomike, sociale dhe kulturore, që do të thotë se nga vargu i determinanteve që ndikuan në rënien e natalitetit janë ato ekonomike dhe shoqërore, të cilat krijuan të gjitha kushtet për formimin e një sistemi modern demografik. Në kuadër të determinanteve ekonomiko-shoqërore në rënien e fertilitetit të këtyre vendeve dallohen dy procese dominante: industrializimi dhe urbanizimi i jetës.⁷

Në truallin e Evropës Perëndimore u paraqit revolucion i industrial, zhvillimi klasik i kapitalizmit, akumulimi i parë i kapitalit, industrializimi dhe zhvillimi i qyteteve.

⁵ M. R. Reinhard, A. Armengaud et J. Dupaquier, *Histoire générale de la population mondiale*, IIIe éd., Paris 1968.

⁶ P. Festy, *La fécondité des pays occidentaux de 1870 à 1970*, Institut national d'études démographiques, Travaux et Documents, Cahier no 85, Presses universitaires de France, Paris 1979, fq. 7—47.

⁷ Transicioni demografik në sferën e natalitetit gjithashtu nuk i përfshiu në të njëjtën kohë të gjitha vendet evropiane dhe ato përtej detit për shkak të dallimeve në paraqitjen e revolucionit industrial dhe të intensitetit të industrializimit e të urbanizimit dhe të transformimit agrar, por edhe specifikave të tjera shoqërore, ekonomike dhe kulturore. Në fillim të shek. XVIII në vendet sot të zhvilluara të Evropës nataliteti sillej mbi 35 promila, prej fillimit të shek. XIX në mes 30 e 38 promila, me përjashtim të Francës ku shënohet rënia në rreth 26 promila. Rënia e natalitetit në Francë nisi nga fundi i shek. XVIII, në vendet e tjera të Evropës perëndimore e veriperëndimore dhe në SHBA në gjysmën e dytë të shek. XIX, ndërsa nga fundi i shek. të kaluar dhe në fillim të shek. tonë ky proces u zgjerua edhe në vendet e tjera të Evropës, pastaj në Kanada, Australi, Zelandë të Re dhe pas Luftës së Dytë Botërore edhe në vendet e Evropës Lindore (H. Islami, „Transicioni demografik dhe rrjedhat e tij në vendet e zhvilluara perëndimore”, *Kërkitme gjeografike*, nr. 4, Prishtinë 1982, fq. 48.).

Këto rrethana ndikuan që të ndryshohen të gjitha kushtet e tjera të lëvizjes së natalitetit dhe të rënies së tij. Rol të rëndësishëm luajtën sidomos inkuadrimi i femrës në proceset ekonomike dhe shoqërore, ngritja e nivelit arsimor të saj dhe ndryshimi i statusit të saj në familje dhe në shoqëri. Me krijimin e një vargu të institucioneve shoqërore, u reduktuan shumë funksione të familjes dhe femra doli nga suazat e saj. Në anën tjetër, me ngritjen e standardit shëndetësor dhe jetësor në përgjithësi, u zvogëlua dukshëm mortaliteti i foshnjeve, proces ky që kushtëzoi rënien e natalitetit. Progresi industrial, teknik dhe teknologjik krijoi kushte për forma të reja të punësimit të produktivitetit të lartë dhe ndërpreu nevojën e angazhimit të fëmijëve në jetën ekonomike, duke u përfshirë ata sa më tepër në shkollim dhe nevojën për numër të vogël të tyre. Socializimi i aspekteve kyçe të jetës — punësimi, pensioni, kujdesi social etj., eliminuan frikën e prindërve që në pleqëri të varen nga fëmijët, pastaj hyrja e vonshme në martesë (zvogëlohet periudha e riprodhimit), shkalla e lartë e shkurorëzimeve (divorcialiteti), moshyrja e një numri të femrave fare në martesë etj., e zvogëluar shkallën e natalitetit në këto 100 vjetët e fundit në vendet e Evropës së zhvilluar dhe ndikuan që të formohen edhe norma të caktuara të individit, të familjes dhe të shtresës përkatëse sociale ndaj numrit të fëmijëve, madhësisë së familjes, aspiratave individuale të jetës etj. Në vendet e zhvilluara të Evropës pra nataliteti i lartë dhe familja e zgjeruar e kanë humbur rolin dhe funksionin e vet ekonomik dhe shoqëror, si rezultat të transformimit të përgjithshëm social, ekonomik, kulturor etj.

II

Transicioni demografik në Jugosllavi jo vetëm që nis më vonë se në vendet e Evropës Perëndimore dhe Veriperëndimore, por njëkohësisht nuk i ka përfshirë të gjitha territoret e saj. Popullsia e Jugosllavisë sot gjendet në fazë të ndryshme të transicionit demografik, prandaj zhvillimi demografik në pikëpamje territoriale dhe shoqërore është mjaft i diferencuar. Duke vështuar zhvillimin dhe karakteristikat regjionale të popullsisë së Jugosllavisë përmes procesit të transicionit demografik, demografët e Jugosllavisë dallojnë kryesisht tri grupe të territoreve.⁸

⁸ M. Rašević, *Determinante fertiliteta stanovništva u Jugoslaviji*, Centar za demografska istraživanja, Institut društvenih nauka, Beograd 1971; Grup autorësh, *Fertilitet stanovništva u Jugoslaviji*, CDI, IDN, Beograd 1972; Grup autorësh, *Razvitak stanovništva Jugoslavije u posleralnom periodu*, CDI, IDN, Beograd 1974; D. Breznik, „Natalitet i fertilitet stanovništva Jugoslavije”, në librin *Fertilitet stanovništva i planiranje porodice u Jugoslaviji*, CDI, IDN, Beograd 1980, fq. 61—106, etj.

Grupi i parë përfshin Vojvodinën, Kroacinë, Slloveninë dhe territorin e ngushtë të Serbisë, të cilat në nënetapën qendrore të transicionit kanë hyrë në fillim të vjetëve tridhjetë dhe në të cilat procesi i transicionit sot tashmë është kryer, me përjashtim të tërësive të vogla hapësinore brenda tyre; transicioni në sferën e mortalitetit dhe më vonë të natalitetit në këto territore ka filluar qysh para 100 vjetësh.

Grupin e dytë e përbëjnë Mali i Zi, B e H dhe Maqedonia, të cilat nuk kanë hyrë njëkohësisht në procesin e transicionit demografik: popullsia e Malit të Zi në nënetapën qendrore të transicionit ka hyrë nga fundi i viteve pesëdhjetë, ndonëse shkallët e natalitetit dhe të mortalitetit kanë nisur të zvogëlohen qysh në vitet tridhjetë, ndërsa popullsia e B e H dhe Maqedonisë në fillim të viteve gjashtëdhjetë. Popullsia e Malit të Zi dhe B e H sot gjenden në nënetapën e transicionit të vonë, kurse popullsia e Maqedonisë iu ka afruar kësaj nënetape dhe pritet që procesi i transicionit të territoreve të para të kryhet nga fundi i viteve tetëdhjetë, ndërsa në Maqedoni nga fundi i viteve nëntëdhjetë.

Grupin e tretë, të veçantë, e përbën popullsia e Kosovës, e cila vetëm nga fundi i viteve shtatëdhjetë gjendet në prag të nënetapës qendrore transitive, kryerjen e së cilës duhet pritur nga fundi i viteve tetëdhjetë, ndërsa kryerjen në nënetapën e transicionit të vonë dhe kryerjen e transicionit demografik — me transformimin intensiv social, ekonomik dhe kulturor — sigurisht duhet pritur pas viteve 2.000.

Duke marrë parasysh shkallën e natalitetit, përkatësisht të fertilitetit fjala është pra për tri tipe të popullsisë: popullsia me natalitet të ulët (Vojvodina, Kroacia, Sllovenia dhe Serbia), popullsia me shkallë mesatare të natalitetit (Mali i Zi, B e H dhe Maqedonia) dhe popullsia me natalitet (fertilitet) të lartë (Kosova).

III

Popullsia e Kosovës më së voni hyri në procesin e transicionit demografik në kuadër të Jugosllavisë dhe të Evropës. Është një kompleks i tërë faktorësh, reciprokisht të lidhur e të kushtëzuar, të cilët kanë ndikuar në këtë, prandaj edhe ndryshimet që ndodhin në lëvizjen e popullsisë dhe në strukturat demografike janë reciprokisht të lidhura e të kushtëzuara.⁹ Transicioni demografik në sferën e mortalitetit në Kosovë nis pas vitit 1925, kur shkalla e

⁹ H. Islami, *Popullsia e Kosovës. Studim demografik*, Prishtinë 1981, fq. 38—61.

mortalitetit të përgjithshëm bie nën nivelin prej 30 promilash. Zvogëlimi i shpejtë i mortalitetit vazhdon pas Luftës së Dytë Botërore madje pas vitit 1957, kur shkalla e tij zbriti nën 15 promila, sikurse edhe në shumë vende dhe vise jo mjaft të zhvilluara të botës: pas vitit 1965 shkalla e mortalitetit të përgjithshëm në Kosovë zvogëlohet nën nivelin prej 10 promilash. Transicioni i filluar me rënien e mortalitetit në Krahinë, si dhe në vendet dhe territoret e pazhvilluara të botës, ka shkuar shumë më shpejt se në vendet e zhvilluara të Evropës në kohën e tyre (në shek. XIX). Si determinante vendimtare më shpesh theksohen, jo zhvillimi ekonomik dhe shoqëror i tyre, por faktorët e jashtëm, siç janë zgjerimi i të mbërrimeve në fushën e mjekësisë dhe të mbrojtjes shëndetësore (preventive dhe kurative), rritja e sasisë së ushqimit të popullsisë dhe vetë struktura e re e popullsisë sipas moshës e këtyre hapësirave të pazhvilluara.

Te popullsia e Kosovës shkalla e natalitetit deri në vitin 1965 është konstant shumë e lartë, mbi 40 promila mesatarisht në vit; vetëm pas këtij viti nataliteti fillon të bjerë nën nivelin prej 40 promilash dhe ky proces në mënyrë pak më të ndieshme shpejtohet në vitet shtatëdhjetë, për të rënë në vitin 1982 në rreth 31 promil. Deri në gjysmën e viteve gjashtëdhjetë, shkallët e natalitetit dhe të mortalitetit, veçanërisht të mortalitetit të foshnjeve, janë në nivel të lartë. Rënia e ngadalshme e shkallës së natalitetit dhe zvogëlimi i theksuar i shkallës së mortalitetit të përgjithshëm — ndonëse mortaliteti i foshnjeve është ende shumë i lartë dhe në vitin 1982 sillet rreth 62 promila (Vojvodina 14, Sllovenia 15 promila) — ka kushtëzuar nivel konstant shumë të lartë të shtimit natyror, shkalla e të cilit prej vitit 1956 deri në vitin 1976 sillet në mes 28 dhe 30 promilash; në vitin 1982 kjo shkallë ishte 25,4 promila. Zvogëlimi i mortalitetit është përgjithësisht qëllim i dëshirueshëm i gjinisë njerëzore, pa marrë parasysh se më cilën pjesë të botës dhe në cilin mjedis gjeografik jeton dhe cilës racë, kombësi apo religjion i takon.

Mirëpo, transformimi demografik në sferën e natalitetit në vendet dhe në territoret jo mjaft të zhvilluara të botës, pra edhe në Kosovë, ka rrjedhur shumë më ngadalë. Nataliteti është fenomen afatgjatë dhe proces shumëdimensional, prandaj edhe ndryshimet në shkallën e tij janë gjithnjë të vonshme.¹⁰ Rënia e shkallës së natalitetit, siç dihet, është e lidhur me ndryshimet në strukturën e popullsisë sipas veçorive ekonomike, sociale, profesionale dhe kulturore, me mobilitetin hapësinor, social dhe profesional, të popullsisë, që i inicon procesi i industrializimit, i urba-

¹⁰ Lidhur me karakterin afatgjatë të proceseve demografike D. Vogelniku thekson: „V demografiji štejejo leta za desetletja in desetletja za stoletja” (Vitet numërohen si dekada e dekadat si shekuj) (D. Vogelink, „Slovenski demografski trenutek 1750—2000”, *Ekonomika revija*, 3—4, Ljubljana 1982, fq. 541).

nizimit, i ngritjes së nivelit arsimor etj., pastaj me ndryshimin e pozitës ekonomike, shoqërore dhe kulturo-arsimore të femrës, me ndryshimet në marrëdhëniet familjare, në qëndrimet dhe në vendimet e çiftit bashkëshortor sa i përket madhësisë së familjes dhe numrit të fëmijëve të lindur të gjallë etj.

Niveli i zhvillimit të Kosovës, i vështruar përmes indikatorëve të përmendur të transformimit, deri vonë pas luftës ishte shumë i ulët. Kjo Krahinë hyri në rrjedhat e industrializimit dhe të urbanizimit të jetës, e këto dy procese janë stimulanset kryesore të transformimit shoqëro-ekonomik dhe të inicimit të ndryshimeve të karakteristikave dinamike e strukturale të popullsisë, pra edhe të riprodhimit të popullsisë si proces shoqëror më të ndërlikuar dhe më të decentralizuar. Zhvillimi ekonomik dhe shoqëror i Krahinës është i lidhur me Planin pesëvjeçar 1957—1961, kështu që industrializimi inicial e përfshin Kosovën në fillim të viteve gjashtëdhjetë, mirëpo ky zhvillim ekonomik nuk ka mundur të ketë ndikim të madh në kompleksin demografik, veçanërisht në zvogëlimin e natalitetit, për arsye se pjesa dërmuese e investimeve kufizoheshin në industri ekstraktive (metalurgjia e ngjyrosur) dhe në energjetikë (thëngjilli), të cilat ndikojnë në akumulim, të ardhura dhe punësim të vogël,¹¹ ndërsa zhvillimi i industrisë përpunuese deri vonë mbeti anash, e kjo në industrializimin e një vendi ose territori nga aspekti i transformimit të kushteve të jetës së popullsisë dhe të shtresave të saj sociale është komponente vendimtare. Zhvillimi i kapaciteteve përpunuese krijon mundësi më të mëdha të riprodhimit, të të ardhurave dhe të punësimit, e kjo ndikon në transformimin e lëvizjes dhe të strukturës së popullsisë.

Zhvillimi i tillë i vonshëm ekonomik dhe përcaktimi i njëanshëm në kuadër të këtij zhvillimi u manifestuan në ndryshime të pamjaftueshme në lëvizjet demografike dhe veçanërisht në asociacionet bazë të zhvillimit të popullsisë — në familje, ekonomi familjare dhe vendbanime. Ndryshimet shoqërore, ekonomike dhe kulturore nuk e përfshinë sidomos atë pjesë të popullatës që e mban barrën kryesore në procesin e riprodhimit biologjik të popullsisë: popullatën fshatare dhe popullatën femërore në fshat, por në një pjesë të mirë edhe në qytet. Kosova hyri në periudhën e zhvillimit socialist me më se 80 për qind të popullsisë fshatare, me më se 80 për qind të popullsisë bujqësore në bujqësinë autarke dhe natyrale, me më se 60 për qind të popullsisë analfabete (te popullata femërore analfabetizmi sillej rreth 80 për qind), me shkallë të mortalitetit të përgjithshëm rreth 20 promila dhe të mortalitetit të foshnjeve më se 160 promila; popullsia në pikëpamje sociale dhe hapësi-

¹¹ Më gjerë për këtë: M. Limani, *Investicije i privredni razvoj Socijalističke Autonomne Pokrajine Kosova*, Priština 1980.

nore ishte shumë pak mobile (me përjashtim të migrimeve të martesave të drejtimit fshat-fshat) dhe kryesisht e ngulitur për familje, ekonomi bujqësore dhe suaza të bashkësisë lokale fshatare. Organizimi i familjes ishte sikurse në shoqërinë tipike tradicionale: në kuadër të familjes kryeshin pothuajse të gjitha funksionet jetësore: prodhuese, konsumuese, riproduktive, edukative, mbrojtëse, shëndetësore etj. Pjesa dërmuese e popullsisë jetonte pa dritë elektrike (deri në vitin 1972, ta zëmë, rreth 650 fshatra ose 45% të tyre, deri në vitin 1965 madje më se 1.000 fshatra ose më se 70% të tyre, ndërsa në vitin 1979 rreth 250 fshatra dhe sot rreth 80 fshatra janë pa dritë elektrike) dhe elemente të tjera të komunikimit hapësinor dhe shoqëror. Prandaj, ishin të ngadalësuara ndryshimet në jetën familjare dhe shoqërore të popullsisë.¹²

Nuk ka dyshim se pas viteve gjashtëdhjetë dhe veçanërisht pas viteve shtatëdhjetë ndodhën ndryshime të mëdha në të gjithë sektorët e zhvillimit shoqëror të Kosovës, mirëpo gjithashtu janë evidente shumë probleme të moszhvillimit pikërisht te ato struktura shoqërore dhe grupe sociale të cilat janë bartëse kryesore të riprodhimit biosocial të popullsisë, përkatësisht të fertilitetit të lartë. Fshati dhe struktura e imët e popullimit kanë mbetur ende forma dominante të popullimit të Kosovës: popullsia është e shtrirë në një numër të madh të vendbanimeve (1453), kryesisht të fshatrave në pikëpamje komunikative të palidhura fare ose të lidhura dobët dhe me numër të vogël të banorëve.¹³ Struktura e tillë e popullimit, mungesa e rrugëve deri vonë në rajonet e tëra fshatare dhe mungesa e elektrifikimit në shumicën e fshatrave e zgjatën izolimin gjeografik dhe shoqëror deri në fund të viteve gjashtëdhjetë e më vonë. Në fshat ku sot jeton rreth 67% të popullsisë së Krahinës dhe ku deri para dhjetë vjetëve dominonte popullsia agrare, është ashpërsuar problemi i dendësisë agrare, i papunësisë dhe i gjysmëpunësimit, në shumë fshatra nuk ekzistojnë institucione elementare sociale, kulturore dhe shëndetësore (shkollat, bibliotekat, ambulancat, postat, shtëpitë e kulturës etj.) dhe objektet infrastrukturale (rrugët, elektrifikimi, ujësjellësi etj.), pastaj problemet në moszgjidhjen e çështjes së sigurimit pensional e invalidor të popullsisë bujqësore etj.¹⁴ Krejt këto probleme kushtëzojnë ruajtjen e strukturave klasike sociale dhe të tipave tradicionale shoqëro-demografike, karakteristike për shoqërinë agrare.

¹² H. Islami, „Problemi društvenog razvika kosovskog sela”, *Sociologija*, nr. 4. Beograd 1979, fq. 397—418.

¹³ H. Islami, „Socijalno-demografske promene u kosovskom selu”, Tubimi shkencor „Aktuelna pitanja poljoprivrede i sela u socijalističkom razvoju Jugoslavije”, *Prilozi I*, fq. 1—24, Osijek, 27—28 1983.

¹⁴ Ligji mbi mbrojtjen e plotë shëndetësore të bujqve hyri në fuqi më 18. VII. 1980 (*Gazeta zyrtare e KSA të Kosovës*, nr. 27, Prishtinë 17. VII. 1980), ndërsa deri atëherë të gjithë bujqit nuk gëzonin të drejtën e sigurimit shëndetësor.

Në të gjithë indikatorët e progresit social, material dhe kulturor pozita e femrës dhe veçanërisht e femrës fshatare shqiptare, është ende shumë e pavoritshme. Ndërsa, të gjitha kërkimet demografike kanë vërtetuar se në kuadër të determinanteve të zhvillimit ekonomik dhe shoqëror dhe të ndikimit të tyre në lëvizjen e natalitetit, vend të rëndësishëm zënë posaçërisht tipi i familjes dhe pozita e femrës në familje dhe shoqëri. Nga pozita e femrës në shkallën sociale, materiale, kulturore, punuese, profesionale dhe vetëqeverisëse në shoqëri varet edhe tipi i riprodhimit të popullsisë. Femra është faktori kryesor në përtërirjen njerëzore, ndërsa familja suazë themelore ku realizohet procesi i lindjes. Në pjesën e pazhvilluar të popullatës, në *popullsinë fshatare dhe bujqësore*, deri vonë ishte, por edhe sot në masë të konsiderueshme është karakteristik tipi i organizimit klasik të jetës familjare, ndonëse edhe këtu shumë sektorë të jetës familjare janë ndryshuar. Një numër i funksioneve shoqërore-ekonomike ende nuk ka dalë nga suazat familjare dhe bashkësia fshatare, ndërsa nevoja për racionalizim dhe humanizim të riprodhimit të popullsisë e kërkon procesin e shoqërorizimit të jetës e të punës. Dhe ky proces duhet të depërtojë përkërisht në familje, sepse aty realizohet pjesa dërmuese e lindjeve, veçanërisht në familjen fshatare shqiptare. Në pjesën e zhvilluar të popullatës, në *popullsinë urbane dhe jobujqësore*, ku numri më i madh i funksioneve shoqërore-ekonomike kryhet jashtë suazave familjare, nataliteti është i vogël. Në pjesën e dytë të popullatës shoqëria me institucionet e saj është e orientuar në shkatërrimin e bërthamës familjare, përndryshe përpara mjaft kohëve, në transformimin e madhësisë e të modelit të saj; familja e kësaj pjese të shoqërisë synon nga niveli më i lartë social dhe material dhe natyrisht ka aspirata për natalitet më të vogël. Në popullatën e pazhvilluar shkalla e zhvillimit shoqëror është e tillë që ndikon në konservimin e funksioneve në familje, prandaj edhe numri i lindjeve është më i madh.

Femra e Kosovës në përgjithësi dhe veçanërisht femra fshatare është e lidhur për suaza shtëpiake e riprodhim: ajo nuk është në masë të duhur aktive në jetën ekonomike, shoqërore dhe publike. Në vitin 1981, për shembull, nga numri i përgjithshëm i femrave në fshat vetëm 3,9% ishin aktive (në qytet 14,7% të tyre) dhe kontingjenti i popullsisë aktive bujqësore i të dy gjinive dhe veçanërisht i femrave është shumë i ngarkuar me popullsinë e mbajtur (më 1981 në 100 femra aktive vinin 2.629 femra të mbajtura, ndërsa në 100 meshkuj aktivë vinin 156 meshkuj të mbajtur).

Punësimi i femrës në sektorin joagrar të veprimtarisë është krejt kategori e re. Në vitin 1966 vetëm 17,2% të femrave nga numri i përgjithshëm i të punësuarve ishin të punësuar, ndërsa nga numri i përgjithshëm i femrave të

punësuar, vetëm 24,4% ishin të kombësisë shqiptare. Në vitin 1980 20,4% të femrave marrin pjesë në numrin e gjithmbarshëm të të punësuarve, kurse 45,3% nga numri i përgjithshëm i femrave të punësuar janë shqiptare. Ky punësim i femrave, edhe ashtu i vogël, sidomos i femrave shqiptare, ka të bëjë kryesisht me femrat që jetojnë në qytet, ndërsa femra fshatare gati krejtësisht është e papunësuar në sektorin shoqëror të ekonomisë. Në anën tjetër, kjo popullsi, veçanërisht ajo shqiptare, e mban barrën kryesore në riprodhimin e popullsisë. Përveç kësaj, një pjesë e madhe e femrave në përgjithësi dhe e femrave fshatare në veçanti është analfabete. Në vitin 1981 26,3% të femrave në Kosovë ishin analfabete (në fshat 29,2%), ndërsa në vitin 1971 më se gjysma e femrave nuk dinte shkrim-lexim. Dhe ky është vetëm analfabetizëm formal ose statistik, kurse analfabetizmi i vërtetë është shumë më i madh.

Punësimi¹⁵ dhe arsimi i popullsisë hyjnë në radhën e faktorëve më kryesorë në transformimin e jetës familjare, shoqërore dhe materiale, si dhe të institucioneve e të normave sociale. Këta dy faktorë, së bashku me ndikimin e faktorëve të tjerë, janë më të rëndësishmit edhe në ndryshimet në dukuritë e ndërlikuara dhe shumëdimensionale demografike dhe përgjithësisht shoqërore, siç është, për shembull, riprodhimi biosocial i popullsisë. Të gjitha kërkimet e deritanishme të raportit mes riprodhimit dhe zhvillimit kanë treguar se mes punësimit dhe arsimit në përgjithësi dhe punësimit e nivelit arsimor të femrës në veçanti dhe shkallës së natalitetit, ekziston lidhja e rëndësishme korelative negative.¹⁶

Te popullsia e atyre vendbanimeve dhe e shtresave të caktuara shoqërore brenda atyre që më herët dhe më fort i kanë përfshirë proceset e ndryshimeve shoqërore, ekonomike, arsimore, shëndetësore etj., procesi i transicionit demografik në sferën e mortalitetit nis shumë më herët, e pastaj edhe në sferën e natalitetit. Te kjo pjesë e popullsisë krijohen të gjitha parakushtet shoqërore për ta përveçësuar regjimin e ri të riprodhimit të popullsisë, përkatësisht kalimin nga fertiliteti „i pakontrolluar” në fertilitetin „e kontrolluar”; rënia e fertilitetit normalisht më së pari pason te femrat e grupeve të moshuara të periudhës fertile, ndërsa më vonë te femrat e grupeve të reja.¹⁷ Te profe-

¹⁵ Për rëndësinë e punësimit të femrës shih: O. Burić, *Promene u porodičnom životu pod uticajem ženine zaposlenosti*, Institut društvenih nauka, Beograd 1968.

¹⁶ M. Rašević, *Po aty*; Grup autorësh, *Fertilitet stanovništva u Jugoslaviji*, CDI, IDN, Beograd 1972; Z. Grebo, „Zena između rada i porodice. Utjecaj zaposlenosti žene na strukturu i funkciju porodice”, Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 1975; Z. Grebo, „Materinstvo i rad — stvarna ili prividna dilema u porodici zaposlene žene”, *Sociologija*, nr. 4. Beograd 1975, fq. 599—608; *Fertilitet stanovništva i planiranje porodice u Jugoslaviji*, CDI, IDN, Beograd 1980, etj.

¹⁷ D. Breznik, „Natalitet i fertilitet stanovništva Jugoslavije”, në librin *Fertilitet stanovništva i planiranje porodice u Jugoslaviji*, fq. 82.

sionet me bazë të volitshme të jetës ndryshimet në zvogëlimin e fertilitetit janë të konsiderueshme.¹⁸ Në anën tjetër, sa të jetë niveli më i ulët i arsimit të popullsisë, veçanërisht i femrave, fertiliteti ose numri i fëmijëve të lindur të gjallë është më i madh dhe e kundërta.¹⁹

Të gjithë faktorët që ndikojnë në lëvizjen e natalitetit, përkatësisht në zvogëlimin e tij, ishin deri vonë në pjesën më të madhe të popullatës së Kosovës të orientuar nga niveli i lartë i natalitetit. Meqenëse një pjesë e mirë e popullsisë së përgjithshme dhe e popullsisë në periudhën riprodhuese në fshat ende ekziston në kushtet e pazhvilluara të jetës, me shkallë të ulët të arsimit etj., këto rrethana ende shkojnë në favor të natalitetit të lartë. Në përputhshmëri me këto rrethana janë krijuar sigurisht edhe disa paradispozita të caktuara psikologjike drejt numrit më të madh të lindjeve. Shkallën e lartë të natalitetit në vendet dhe në viset agrare dhe rurale, çfarë është territori fshatar i Kosovës, ku dominon bujqësia natyrale dhe ekstensive, e kushtëzon edhe vetë statusi i fëmijëve dhe nevoja për ta. Fëmijët si fuqi ekstensive punëtore herët inkuadrohen në disa procese të ekonomizimit, veçanërisht fëmijët e gjinisë mashkullore. Përveç kësaj, fëmijët llogariten si trashëgimtarë të emrit të familjes e të pasurisë bujqësore, pastaj si kujdesës të prindërve në pleqëri, meqë mungon kujdesja shoqërore (pensioni etj.). Shpenzimet në bashkësitë agraro-fshatare nuk janë të mëdha. Në anën tjetër, janë krijuar dhe realizuar gjatë kohë qëndrimet dhe normat e caktuara se nga numri i fëmijëve të lindur të gjallë në familje varet se sa prej tyre do të mbesin në jetë dhe të hyjnë në periudhën e punës, meqenëse qysh përpara prindërit e dinin se një numër i mirë i fëmijëve do të vdesë në ditët dhe në vitet e para të jetës.²⁰

Për rënien e shkallës së natalitetit është pra i domosdoshëm përparimi ekonomik, shoqëror dhe kulturor, sepse të gjitha ndryshimet në lëvizjen e natalitetit (fertilitetit) të popullsisë tregojnë se ai koincidion me ndryshimet në karakteristikat sociale, profesionale, arsimore, shëndetësore etj., të popullsisë e të shoqërisë. Sa të jenë popullsia dhe shoqëria më të zhvilluara, modifikimi i determinanteve biologjike të natalitetit nga faktorët e zhvillimit ekonomiko-

¹⁸ D. Breznik, *Po aty*, fq. 94; D. Došić, „Fertilitet, kontrola rađanja i profesionalne karakteristike stanovništva”, *Stanovništvo*, nr. 3—4, Beograd fq. 266—277.

¹⁹ M. Rašević, *Po aty*, fq. 141; D. Breznik, *Po aty*, fq. 90

²⁰ Në Kosovë menjëherë pas luftës mortaliteti i foshnjeve sillej mes 180 e 200 promila mesatarisht në vit. Në vitin 1982, ndonëse u zvogëluar mjaft, mbeti ende i lartë (62,2 promila) kur të kihet parasysh se në disa vende të botës është rreth 10 promila dhe në Slloveni, Vojvodinë, Kroaci nën 15 promila. Edhe në pikëpamje relative edhe në pikëpamje absolute mortaliteti i foshnjeve në Kosovë vlerësohet si shumë i lartë dhe si i tillë shtrohet si problem shumë i madh shëndetësor, social dhe human.

-shoqërorë është shumë më i madh. Prandaj, mbi shkallën e lartë të natalitetit të popullsisë së Kosovës dhe rënies së ngadalshme të saj duhet të flitet para së gjithash për shtresat e caktuara shoqërore, e kurrësi mbi tërë popullsinë apo për popullsinë e kësaj apo asaj kombësie ose përkatësie fetare.

*

*

*

Duke përfunduar shqyrtimi mbi zhvillimin e procesit të transicionit demografik në Kosovë mund të konstatohet se për shkak të hyrjes së vonshme të Krahinës si tërësi në rrjedhat e transformimit shoqëro-ekonomik, procesi i transicionit demografik, sidomos në sferën e natalitetit, është zhvilluar ngadalë dhe nuk i ka përfshirë njëkohësisht të gjitha strukturat e shtresat sociale të popullatës, varësisht nga ndikimi i faktorëve të shpejtimit të transicionit — industrializimi, urbanizimi, arsimi, infrastruktura etj.

Transicionin e vonuar demografik në Kosovë në kuadër të transicionit demografik në Jugosllavi dhe në Evropë, duhet kuptuar dhe shpjeguar vetëm në suaza të transformimit të vonshëm e të ngadalshëm material, social, kulturor, shëndetësor etj., të Kosovës si tërësi dhe aq më tepër të pjesës dërmuese të popullatës, bartëse kryesore të riprodhimit biosocial (popullsia fshatare dhe bujqësore). Ndikimi i faktorëve të tjerë si determinante të ndërmjetshme, siç janë faktorët psikologjikë, tradicionalë, etnikë, religjiozë etj., në variablat e caktuara demografike, duhet shikuar vetëm në konstelacion të rrethanave të zëra ngoje të zhvillimit dhe si rezultat i tyre. Vetëm krijimi i mënyrës urbane të jetës të të gjitha strukturat e popullsisë për një kohë të gjatë (në fshat, te femrat), krijon mundësi të shpejtimit të transicionit demografik në sferën e natalitetit në Kosovë.

Në sferën më intime, më delikate dhe më të decentralizuar shoqërore, siç është riprodhimi i popullsisë ose më konkretisht zvogëlimi i natalitetit, nuk mund të ndikohet me masa dhe procese të dhunshme. Kjo nuk është e lejueshme as në pikëpamje shkencore, as shoqërore e as humanitare. Pozita ekonomike, sociale dhe arsimore e individit, e familjes apo e shtresës së caktuar shoqërore përcakton normat shoqërore-demografike të sjelljes në lëmin e riprodhimit biologjik të popullsisë. Ligjet e zhvillimit të popullsisë nuk janë të përhershme, por varen nga ndryshueshmëria e kushteve shoqërore në kohë dhe hapësirë. Historia e zhvillimit demografik të vendeve të zhvilluara perëndimo-

re dhe zhvillimi i tyre ekonomik dhe shoqëror i demantuan në themel pikëpamjet pesimiste të Maltusit e të maltuzianizmit lidhur me rritjen e popullsisë.²¹

Sa i përket komponentes së vonimit kohor të transicionit demografik në Kosovë në krahasim me vendet dhe territoret e pazhvilluara të botës, hasim në shembuj të shumtë, të ngjashëm të zhvillimit të këtij procesi.²²

²¹ Është interesant se pikëpamjet pesimiste të Maltusit u paraqitën në truallin evropian pikërisht në kohën kur revolucioni industrial, shkencor dhe teknik hapi mundësi dhe perspektiva të reja për zhvillimin material dhe shoqëror të njerëzimit. Mirëpo, teza e proklamuar e Maltusit mbi ligjin natyror të popullsisë kurrë nuk ka pasur mbështetje shkencore, e as masat që i preferonin ai dhe maltuzianët e mëvonshëm për kufizimin e rritjes së popullsisë.

²² Nivelin përafërsisht të njëjtë të shkallës së natalitetit në Kosovë e kishin në vitet 1975—1980 Malezia dhe Filipinet në Azi, Republika Dominikane, Kostarika, Meksiko dhe Panama në Amerikën e Mesme, Ekuadori dhe Kolumbia në Amerikën Jugore, ndërsa në Evropë vetëm Shqipëria (më 1979 27,5 promila) (Shih: *Statistički kalendār Jugoslavije* 1983, fq. 197—198).

Shih gjithashtu: Y. Charbit et H. Leridon, *Transition démographique et modernisation en Guadeloupe et en Martinique*, Institut national d'études démographiques, Travaux et documents, Cahier no 89, Presses universitaires de France, Paris 1980.

Hivzi Islami

SOCIAL AND ECONOMIC
DETERMINANTS OF THE DELAYED
DEMOGRAPHIC TRANSITION
IN KOSOVA

Because of the late incorporation of Kosova as a whole in the currents of social and economic transformation, the process of demographic transition, especially from the point of view of birth rate, has slowly developed and has not included all structures and social layers of population growth factors — such as: industrialization, urbanization, education, etc. Demographic transition in Kosova — according to the theory of demographic transition — began in the sphere of death rate in twenties, while in the sphere of birth rate only in the eighties.

Delayed demographic transition in Kosova within the demographic transition in Yugoslavia and Europe, can be understood and explained only in relation to the delayed and slow development of the material, social, cultural and birth rate, of the majority of Kosova's population, which carries the main brunt of biological reproduction (village and agricultural population).

Only the creation of urban way of living for all structures of population for a long period of time — as the transformation of demographic processes require a long time —, especially the employment of female population, the increase of educational level etc. creates the means of hastening of demographic transition even in the sphere of the birth rate in Kosova.

In the most intimate, delicate and most decentralized fields of life, such as the reproduction of population, it is not possible to apply violent measures as this is not possible neither from the scientific nor from the social and humanitarian point of view. The economic, social and educational position of the individual, and of the family of a particular social sphere, determines social and demographic manner of behaviour in the field of biological reproduction of population.



TRIBUNA

TRIBINA

fehmi
agani

IDEOLOGJIA DHE CAMERA OBSCURA E IDEOLOGJIZMIT

Koncepti i ideologjisë, një ndër konceptet më komplekse dhe më të rëndësishme të teorisë shoqërore dhe të praktikës shoqërore-historike e politike, përkundër mungesave e paqartësive, moskuptimeve e keqkuptimeve eventuale, përkundër trajtimeve shpesh të njëanshme e ideologjikisht të ngarkuara, ka hyrë gjërësisht në përdorim shkencor e politik. Adorno përmend thënien e një autori tjetër, të E. Sprangerit, se sot „vetëm rrallë flitet për idetë dhe idealet politike, kurse, përkundrazi, shumë shpesh për *ideologjitë politike*”.

Vetë termi „ideologji”, i përdorur për herë të parë në fillim të shekullit të kaluar nga Desti de Trasi (Destutt de Tracy), pjesëtar i një shkolle filozofike e cila, duke hedhur metafizikën, përpigjej për një fundamentim antropologjik dhe psikologjik të shkencave shpirtërore, mirëfillit shënon te teorinë e ideve. Napoleoni, thuhet, këta filozofë, që ishin kundër ambicjeve të tij perandorake, i quajti me perbuzje „ideologë”, si njerëz që janë irealë, që merren me ide të kota, duke i dhënë termit ideologji edhe këtë ton e kuptim, që pjesërisht e gjejmë edhe sot. Natyrisht, prapë sipas Adornos, ideologjia është një kategori historike, funksioni i konceptit të ideologjisë ndërron historikisht dhe „çdo të thotë ideologjia dhe ç’janë ideologjitë, mund të përcaktohet vetëm nëse merret parasysh zhvillimi i këtij koncepti”.¹

¹ Theodor Adorno — Max Horkheimer, *Sociologjike studije*
— Zagreb 1980 f. 168.

Po të abstrakohen ca mendime fragmentare e fragmentarisht të ruajtura të filozofisë antike, trajtimi i çështjes së vetëdijes iluzore, të gabuar, të gënjeshtërt nis në filozofinë e re me Bekonin dhe pikëpamjen e tij mbi hijet, shajnitë. Bekoni flet për katër lloj shajni. Shajnitë e „gjënisë” shprehin faktin që njeriu, si i tillë, si njeri, për shkak të mungesave të mendjes dhe të shqisave të tij, e shikon rrethin, natyrën sipas vetes dhe e pasqyron të deformuar, të antropomorfizuar. Shajnitë e „shpellës” janë deformitete që rrjedhin nga natyra specifike, individuale e njeriut. Shajnitë e „tregut”, si i quan Bekoni, janë lajthime, deformitete të njohjes e komunikimit, që rezultojnë nga jetesa e njeriut në bashkësi, nga përdorimi i koncepteve të gabuara e të termave të vjetruara e joprecize, si në disputet mesjetare. Më në fund, shajnitë e „theatrit” janë mashtrime që rrjedhin nga respekti i tepruar dhe jokritik i autoriteteve të së kaluarës. Si shihet, të gjitha këto shajni, përfytyrime të gabuara, iluzione, sipas Bekonit janë në thelb subjektive, rezultojnë nga dobësitë e fuqive njohëse të njeriut.

Përkundër Bekonit, që ka rëndësi sepse e inicoi studimin e vetëdijes së rreme, iluzore, arsimuesit e shekullit XVIII deformitetet e njohjes i shohin kryesisht si rezultat të kushteve shoqërore, përhapja e iluzioneve u shërben pushtetmbajtësve për ta ruajtur sundimin. Filozofia e shekullit XIX e thelloi më tej studimin e vetëdijes iluzore.

Në këtë zhvillim të konceptit të ideologjisë, kontributi teorik i Marksit është i jashtëzakonshëm dhe kjo pranohet përgjithësisht madje edhe nga autorë si Manhajmi që, duke theksuar se teoria e Marksit për ideologjinë është një „heroizëm shpirtëror-historik i dorës së parë që nuk mund ta harrojë askush”, shton edhe se në zhvillimin e konceptit të ideologjisë bashkëpunoi i tërë shekulli i nëntëmbëdhjetë. H. R. Shlete thotë se vetëm me Marks in ideologjia ngrihet në rang të një koncepti themelor filozofik, kurse Lëfevri shkruan: „Koncepti i ideologjisë është një ndër konceptet më origjinale dhe më largpamëse që e solli Marksi; ai është njëherazi një ndër konceptet më të vështira dhe më të errëta, ndonëse ka hyrë në të folurit kolokuial”.

Me gjithë kontributin e padyshimtë, fundamental të teorisë së ideologjisë të Marksit, ideologjia, si edhe thujtja e gjitha kategoritë themelore teorike, kuptohen dhe definoohen në mënyrë të ndryshme, aspekte të ndryshme të njohjes e të funksionit merren si përmbajtje parësore të saj. Edhe në përcaktimin e ideologjisë shprehen interesa heterogjene, lufta klasore, shprehet ligjësia e ideologjizmit. Sipas Zigmund Baumanit, në literaturën sociologjike termit ideo-

logji edhe sot i jepen domethënie aq të ndryshme saqë shkencëtari norvegjez Arne Ness arrin të shenojë 18 tipe të domethënies të ideologjisë.²

Kur është fjala për teorinë e ideologjisë së Marksit, *Ideologjia gjermane* zakonisht përmendet si vepra e fundamentimit të kësaj teorie. Dhe vërtetë, në këtë vepër gjenden shumë nga mendimet themelore që kanë të bëjnë me këtë kategori, ndonëse ajo formohet dhe zhvillohet në gati të gjitha veprat e Marksit. Mendimi i parë, që më së shumti përmendet, kur është fjala për konceptimin e ideologjisë të Marksit, është mendimi i njohur i tij se „prodhimi i ideve, i përfytyrimeve, i vetëdijes para së gjithash mplekset drejtpërsëdrejti me veprimtarinë materiale, me komunikimin material të njerëzve, është gjuhë e jetës reale”. Relacionet shpirtërore të njerëzve, formimi i përfytyrimeve, të menduarit, thotë Marksi, janë rezultate të drejtpërdrejta të marrëdhënies materiale të njerëzve dhe kjo vlen edhe për prodhimin shpirtëror si shprehet në gjuhën e politikës, të moralit, të fesë ose të metafizikës. „Njerëzit janë prodhues të përfytyrimeve, të ideve të tyre etj., — por është fjala për njerëz të vërtetë, veprues, ashtu siç janë përcaktuar nga një zhvillim i caktuar i forcave të tyre prodhuese dhe nga marrëdhëniet që i përgjigjen këtij zhvillimi... Vetëdija kurrë nuk mund të jetë gjë tjetër veçse qenie e vetëdijshme dhe qenia e njerëzve është procesi real i jetës së tyre. Në qoftë se në gjithë ideologjinë njerëzit dhe marrëdhëniet midis tyre paraqiten të përmbysura me kokë poshtë, si në camera obscura (dhomë e errët), ky fenomen rrjedh nga procesi historik i jetës së tyre, ashtu si përmbysja e figurave të sendeve në rretinën e syrit që rrjedh nga procesi fizik i drejtpërdrejtë i jetës së tyre”.³

Po këtu Marksi shton edhe se përkundër filozofisë (idealiste) gjermane, „që zbret nga qielli në tokë”, nuk duhet të nisemi nga ato që thonë njerëzit, nga përfytyrimet dhe idetë e tyre, nga njerëzit imagjinarë, por të nisemi nga njerëzit realë, veprues dhe nga procesi i tyre jetësor real të nxjerrim shprehjet ideologjike të tij. Edhe format e mjegullta (ideologjike) në trurin e njeriut, thotë ai, janë shprehje të proceseve jetësore, materiale të tyre. „Pra — konkludon Marksi — morali, feja, metafizika dhe të gjitha format e tjera të ideologjisë e format e vetëdijes që u përgjigjen atyre, e humbin dukjen e pavarësisë. Ato nuk kanë histori, ato nuk kanë zhvillim; njerëzit që zhvillojnë prodhimin e tyre material dhe relacionet e tyre materiale bashkë me këtë

² Zigmund Baumann, *Marksistička teorija društva*, „Rad”, Beograd 1969, f. 114—115.

³ Marks — Engels — *Nemačka ideologija*, Beograd, „Kultura” 1964, f. 22.

realitet të tyre ndryshojnë edhe të menduarit e tyre dhe produktet e të menduarit e tyre. Nuk përcakton vetëdija jetën por jeta e përcakton vetëdijen”.⁴

Si shkaqe të lindjes së ideologjisë, të kësaj vetëdije iluzore, të rreme, Marksii përmend ndarjen e punës dhe diferencimin klasor e, në kuadër të ndarjes së punës, veçanërisht ndarjen në punë materiale dhe shpirtërore, „Që nga ky çast vetëdija mund të kujtojë me të vërtetë se ajo është diçka e ndryshme nga njohja e praktikës ekzistuese, se ajo me të vërtetë mund të përfytyrojë diçka, pa përfytyruar diçka reale, — që nga ky çast vetëdija është në gjendje të emancipohet nga bota dhe të kalojë në formimin e teorisë „së kulluar”, të teologjisë, të filozofisë, të moralit, etj.”⁵ Ndarja e punës në klasën sunduese ka edhe një trajtë të veçantë, ndarjen e një grupi të veçantë të krijuesve të ideologjisë, të atyre që, siç thotë Marksii, e fitojnë bukën duke i krijuar kësaj klase „iluzione për veten e saj”.

Edhe dy mendime të Marksit nga *Ideologjia gjermane* mendoj se duhet të theksohen veçmas. Së pari, se mendimet e klasës sunduese në çdo epokë janë mendime sunduese, sepse klasa që sundon materialisht sundon edhe shpirtërisht, ajo që i ka mjetet e prodhimit material i ka edhe mjetet e prodhimit shpirtëror, kurse mendimet sunduese s’janë tjetër veçse shprehje ideore e marëdhënieve materiale sunduese, shprehje e interesave të klasës, mendime të sundimit të saj. Mendimi i dytë, që është një ndër mendimet më fundamentale, mendim mbi të cilin disa autorë (M. Almashi, etj.) përpiqen të bazojnë tërë konceptcionin e ideologjisë, është mendimi se ideologjia konsiston në faktin që klasat dhe grupet e ndryshme, mendimet, që janë shprehje të pozitës dhe interesave të ngushta klasore të tyre, i paraqesin si të përgjithshme, si të vetmet mendime „të arsyeshme e të gjithëvlershme”, si shprehje të interesave të përbashkëta të mbarë shoqërisë. Kjo paraqitje, në formë të përgjithshme, e pikëpamjeve dhe e interesave të një klase, është kusht i domosdoshëm për përvetësimin e gjërë të tyre. Prandaj, edhe klasa revolucionare i kundërvihet klasës sunduese jo vetëm si një klasë, por edhe si përfaqësuese e tërë shoqërisë.⁶

E tërë *Ideologjia gjermane* ka karakter të theksuar të polemikës dhe të konfrontimit me filozofinë idealiste të kohës, prandaj përmban stërtheksime dhe pohime që duken të njëanshme dhe ekstreme. Po të mos merret parasysh ky karakter i veprës, atëhere do të merrej tekstualisht p.sh. pohimi se morali, feja, metafizika dhe forma të tjera ideologjike nuk kanë zhvillim, nuk kanë histori dhe do të mund

⁴ E njëjta vepër, f. 23.

⁵ E njëjta vepër, f. 29.

⁶ Shih të njëjtën vepër, f. 47—49.

të përfundohej, sikundër përfundon Altiseri, se teoria e ideologjisë e Marksit, e dhënë në *Ideologjinë gjermane* — „nuk është Marksiste!”

Dhe, s'është vetëm Altiseri, që, na duket, e trajton njëanshëm, konceptin e Marksit për ideologjinë, madje jo vetëm si zhvillohet ai në *Ideologjinë gjermane*. Përkundrazi, shumë të përhapura janë trajtimet e njëanshme të pikëpamjes së Marksit për ideologjinë, ideologjizimet e ideologjisë, madje si në mesin e kundërshtarëve teorikë të marksizmit ashtu edhe në teoritë që nominalisht lidhen me Marksizmin.

Njëanshmëri është shikimi i ideologjisë vetëm nga aspekti gnoseologjik, njohës, sikurse është ideologjizim reduktimi i saj në njohje të deformuar, të përmbysur, në vetëdije të rreme. Marksizmi, sikundër shihet edhe nga *Ideologjia gjermane* e edhe nga teoria e tij e ideologjisë përgjithësisht, me ideologji kupton kushtëzimin shoqëror të vetëdijes, kompleksin e saj me veprimtarinë materiale dhe marrëdhëniet materiale të njerëzve, gërshetimin e saj me „logjikën objektive të situatës shoqërore”, që sjell medoemos edhe shprehjen e përmbysur të njerëzve dhe të marrëdhënieve të tyre si në dhomën e errët të një aparati fotografik, vetëdijen e rreme, kur pozita, interesat dhe pikëpamjet e grupeve prezenohen si gjithënjë të absolutizuara. Por, është njëanshmëri dhe ideologjizim i tepruar të shihet ideologjia vetëm si mashtrim, si vetëdije e rreme, si shtrembërim i realitetit nga motivet egoiste e partikulariste.

Teoria shoqërore borgjeze — me përjashtim të rasteve më të rralla, si p.sh. te Th. Gajgeri, i cili ideologjitë i trajton si çështje të mentalitetit, kurse lidhjen e tyre me strukturën e shoqërisë e konsideron si „mistikë të kulluar”, — gjerësisht e pranon pikëpamjen mbi ideologjinë si vetëdije iluzore, të gënjeshtërt.

E pranon këtë koncept të këtillë si vetëdije të rreme, si në rastin e Manhajmit, i cili e konsideron si një ndër rezultatet e mëdha të sociologjisë së tij shtrirjen e konceptit të këtillë të ideologjisë, si vetëdije e rreme, edhe në marksizëm, trajtimin edhe të marksizmit si ideologji ose si vetëdije iluzore.

Në përcaktimin e konceptit të ideologjisë Manhajmi sikur nisat nga domethënia që i jep Marksizmi këtij koncepti e mandej e ndan, e përimiton, e detajizon, me shprehje që të ndryshojë e të plotësojë esencialisht këtë kategori e ta tejkalojë, me sociologjinë e njohjes e me „strukturën e aspekteve”. Ndarja e parë e ideologjisë që bën Manhajmi është ndarja në konceptin partikular dhe konceptin total të ideologjisë. Ideologjia, në kuptimin partikular, është mashtrim me pak a shumë vetëdije, i trajtave të ndryshme, që nga gënjeshtria e vetëdijshme deri te vetëmashtrimi i atij që e

mbron dhe e përfaqëson. Përkundrazi, me ideologji në kup-
timin total, sipas Manhajmit, kuptojmë kushtëzimin e të
menduarit, qoftë të një epoke, qoftë të ndonjë grupi sho-
qëror, nga koha ose përkatësia grupore e caktuar, d.m.th.
faktin që një kohë ose një klasë, një grup shoqëror i bën
pjesëtarët e vet të shohin, të ndiejnë e të mendojnë sipas
standardeve e modeleve të veta.

Manhajmi thekson rëndësinë e madhe të marksizmit në
trajtimin e kategorisë së ideologjisë. Por, duke dashur të
korrigjojë e të plotësojë këtë teori, Manhajmi shfaq një
ndër dobësitë themelore të konceptcionit të vet. Përveç nda-
rjes së përmendur të ideologjisë në konceptin partikular
dhe total, Manhajmi shënon edhe një ndarje të ideologjisë
në *konceptin e përgjithshëm* dhe *special* të saj, dhe preten-
don që këtu të jetë plotësimi dhe korrigjimi më i rëndësi-
shëm i pikëpamjes së marksizmit, kontributi i tij më i madh
dhe pikëpjekja e ideologjisë me sociologjinë e njohjes. Man-
hajmi i imputon marksizmit se duke zbuluar dhe demaskuar
karakterin ideologjik të pikëpamjeve të tjera, absolutizon
mendimin e vet. Por, „derisa gjatë një analize të tillë kriti-
ke, pikëpamja e mendimit tënd të merret si joproblematike
dhe si absolute dhe derisa, përkundrazi, i tërë mendimi i
kundërshtarit të shpjegohet me funksione shoqërore të tij,
ne operojmë vërtet me një koncept total të ideologjisë (se-
pse e funksionalizojmë strukturën e vetëdijes kundërshtare
në totalitetin e saj), por mbetemi në një formë speciale të
kësaj teorie...“

Forma e *përgjithshme* e konceptit total të ideologjisë
është kur kemi guxim që t'i kundrojmë si ideologjike jo ve-
tëm pikëpamjet kundërshtare, por parimisht të gjitha, pra
edhe pikëpamjen tonë”.⁷

Pra, sipas Manhajmit, marksizmi është një ideologji to-
tale në formë speciale, sepse si ideologjike i sheh vetëm pi-
këpamjet kundërshtare. Natyrisht, njohësit e marksizmit
nuk e kanë vështirë të argumentojnë se kjo nuk është e
vërtetë dhe se marksizmi nuk e mohon karakterin e vet ide-
ologjik. Por Marksii, duke pohuar karakterin dhe kushtëzi-
min klasor të ideologjive, thekson edhe dallimin cilësor të
ideologjisë së proletariatit, për shkak të specifikës së pro-
letariatit si klasë dhe të ideologjive të tjera. Manhajmi jo
që s'e di këtë, por pikërisht këtë dëshiron ta mohojë. Ai
dëshiron t'i barazojë në karakterin e tyre ideologjik të gji-
tha ideologjitë, pra edhe marksizmin. Dhe mendon ta ketë
arritur këtë me ideologjinë totale në trajtën e vet të për-
gjithshme. „Vështirë mund të evitohet kjo *formë e përgjith-
shme* e konceptit të ideologjisë, sipas të cilës mendimi nje-

⁷ Karl Manhajm, *Ideologjia i utopia*, Nolit, Beograd 1978,
f. 77.

rëzor në të gjitha partitë dhe në të gjitha epokat është ideologjik”.⁸ Forma totale dhe e përgjithshme e ideologjisë, pra, e përfshin dhe e nivelizon edhe marksizmin si ideologji me ideologjitë e tjera. Dhe, me këtë formë të përgjithshme të konceptit total të ideologjisë, që do të ishte zbulimi kryesor i Manhajmit në këtë fushë, do të tejkalohet njëfarë dore edhe vetë koncepti i ideologjisë: „Me lindjen e formës së përgjithshme të konceptit total të ideologjisë, nga teoria e zakonshme e ideologjisë lindë sociologjia e njohjes”.⁹

Teoria shoqërore borgjeze, jo vetëm që dëshiron dhe jo vetëm që përpiket, si në rastin e Manhajmit, ta barazojë marksizmin me ideologjitë e tjera, por shpesh e pranon konceptin e ideologjisë si vetëdije të rreme, sepse vetë shpesh përpiket ta paraqesë marksizmin si ideologji, e veten si shkencë. Që nga Veberi e këtej sociologjia borgjeze p.sh. përhapit mitin mbi neutralitetin ideologjik dhe vleror të shkencës, mbi shkencësinë si të kundërt me ideologjinë dhe mbi kufijtë e pakapërcyeshëm midis shkencës dhe informacionit, nga një anë, dhe të ideologjisë dhe propagandës, nga ana tjetër. „Në të vërtetë — shkruan Lëfevri — ideologjia asnjëhere nuk paraqitet si ideologji. Gjëja që së pari zbuloi kritika marksiste, është fikcioni joideologjik i ideologjisë”.¹⁰ Dhe, derisa teoria shoqërore borgjeze mohon karakterin ideologjik të saj, gjëja në emër të shkencësisë, në këtë shkencë si edhe në politikën e borgjezisë përgjithësisht zë rrënjë të thella përdorimi manipulativ i ideologjisë deri te mashtrimi, hipokrizia e morali fals.

Insistimi për ndarjen e rreptë të shkencës nga ideologjia, studimet pa parime dhe orientime paraprake, trajtimi i objektivitetit si i kundërt me ideologjinë, më në fund, teza për sociologjinë si joideologjike, të gjitha këto dëshmojnë, sipas Z. Baumanit, se autorët e tyre kanë pranuar në mënyrë jokritike qëndrime të ndryshme ideologjike ose se kanë hequr dorë nga zgjedhja e vlerave ideologjike, duke ia lënë këtë dikujt tjetër, p.sh. porositësit të studimeve të caktuara dhe duke marrë vetë qëndrim indiferent, qëndrim prej *nëpunësi* ndaj nevojave për të cilat bëhet studimi.¹¹

Teza mbi pavarësinë shoqërore të ideologjisë është një tezë ideologjike, shprehje e pranimet të vlerave të caktuara, e akomodimit me gjendjen e caktuar, është tezë e ruajtes së status quosë. Luis Kozler, lidhur me qëndrimin e shumicës së sociologëve amerikanë, shkruante: „Shumica e sociologëve, që në sociologjinë e sotme amerikane kanë pozita

⁸ E njëjta vepër, f. 78.

⁹ Po aty, shih edhe: Fehmi Agani, *Ideologjia dhe utopia në sociologjinë e njohjes të Manhajmit*, „Fjala” nr. 6,7/1983 — Pri-shtinë.

¹⁰ H. Lefevre, *Ideologjia e getos dhe getoja e ideologjisë*, „Marksizam u svetu” — 5—6/1979, f. 216.

¹¹ Z. Baumann, *Vepra e cituar*, f. 117.

udhëheqëse, janë larg që ta konsiderojnë veten reformatore ose që t'i drejtohen auditoriumit reformatör. Ata e përqëndrojnë vëmendjen më parë në problemet e përshtatjes sesa në problemet e konfliktit, më tepër në statikën sesa në dinamikën shoqërore. Problem kyç për ta është ruajtja e strukturave ekzistuese, si edhe e rrugëve dhe e mjeteve që sigurojnë funksionimin e tyre të papenguar... Derisa gjeneracioni i vjetër (i sociologëve) shqyrtonte nevojën e ndryshimeve strukturale, gjeneracioni i ri merret me adaptimin e individëve ndaj strukturave ekzistuese".¹² Po këtë dukuri të indiferencës ndaj rezultatit kërkimor dhe të përkrahjes së status quosë e vëren dhe e dënon edhe sociologu gjerman Ralf Dehrendorf. Sipas tij, qëndrimi i shumë sociologëve është qëndrim i mosangazhimit dhe i indiferencës për problemet politike. Por, „duke iu lënë në këtë mënyrë kujdesin njerëzve të pushtetit, sociologët pranojnë në mënyrë implicite autorizimet e këtij pushteti; mosangazhimi i tyre është — ndonëse i pavetëdijshëm — mënyrë e angazhimit për status quo”.¹³

Në trajtimin e ideologjisë edhe teoria shoqërore që nominalisht bazohet në Marks-in, shpesh bën të njëjtin gabim: ideologjinë e shpjegon në mënyrë vulgare sociologjike si rezultat të interesave klasore, e redukton atë në vetëdije të rreme e të përmbysur, duke ua atribuar këtë vetëm ideologjive kundërshtarë. Përkundrazi, pikëpamjen e vet e quan ideologji shkencore, e identifikon me shkencën. Sipas kësaj pikëpamjeje, gjithashtu të njëanshme, karakteri shkencor ose jo-shkencor, objektiv ose joobjektiv i ideologjisë varet nga „esenca klasore dhe orientimi partiak” i saj. Se në ç’mënyrë jokritike gjykon kjo ideologji për veten e saj shihet edhe nga ky mendim i një teoricieni sovjetik: „Ideologjia socialiste jep një pikëpamje shkencore, realiste për botën, në tërë gjerësinë, kompleksitetin dhe kundërthëniet e saj. Ajo lejon të kuptohet drejt e kaluara dhe të shihet e ardhmja. Ideologjia shkencore zbulon tendencat themelore të zhvillimit shoqëror...”.¹⁴ Natyrisht, një shikim i këtillë jokritik, një apriorizëm dogmatik i këtillë, një panglosizëm i vetëdeklaruar si ky, sado që të pranohet përparësia parimore e padiskutueshme e ideologjisë së proletariatit dhe të socializmit përgjithësisht, në njohjen objektive të shoqërisë, të natyrës, kundërthënieve dhe tendencave të zhvillimit të saj, është i njëanëshëm.

Teza mbi ideologjinë shkencore na duket e paargumentuar dhe problematike, madje për disa arsye. Së pari, ajo e sheh ideologjinë vetëm në planin gnoseologjik, e redukton

¹² Cituar sipas Z. Bauman, *vepra e cituar*, f. 171.

¹³ Cituar sipas Z. Bauman, *vepra e cituar*, f. 117.

¹⁴ Po aty.

¹⁵ N. B. Bikkenin, *Bazat materialiste të teorisë së Marksit për ideologjinë*, „Marksizam u svetu”, 5—6 /1979, f. 134.

në formë të njohjes. Një reduktim i këtillë nuk lejon të shihet në masë të plotë momenti dhe cilësia më esenciale e ideologjisë, karakteri i saj si forcë e praktikës shoqërore, si forcë e kohezionit dhe e mobilizimit grupor, si faktor i veprimit praktik. Mandej, ideologjia si ideologji shkencore, kur kjo shkencësi u mohohet pikëpamjeve të tjera ideologjike, nuk lejon të shihen momentet objektive e krijimtare në pikëpamjet e tjera. Dhe, mbi të gjitha, koncepti i ideologjisë shkencore, kur kjo shkencësi rezervohet vetëm për vete, është një apriorizëm është një postulum i të vërtetave që do të duhej të argumentoheshin, është një qëndrim ekstrem jokritik ndaj vetes dhe pikëpamjes së vet.

Rast i theksuar i kësaj njëanshmërie është stalinizmi. Dhe stalinizmi, si shkruan Lëfevri, nuk është likuiduar. „Ai rron ende — në institucione, në mënyrën e të menduarit e të veprimit, në sjelljet politike... Dogmatizmi që rrjedh nga aparatet politike dhe institucionet e specializuara (aparartet ideologjike shtetërore në socializëm) nuk është zhdukur”.¹⁶ Stalinizmi, thotë M. Almashi, duke pranuar si trashëgim traditën simplifikuese të aufklerizmit, ngjashëm me arsimuesit e shek. XVIII, të cilët, në kritikën e tyre të religjionit, e trajtonin religjionin kryesisht si mashtrim të priftërinjve, ideologjinë e trajton si „gënjeshtër të përmasave shoqërore” duke e nxjerrë strukturën e saj „drejtpërdrejt nga interesat e klasave... përkundër mendimit të Marksit, në të cilin pasqyrimi ideologjik gjithnjë lidhej me *logjikën objektive* të situatës shoqërore”.¹⁷ Nga ana tjetër është e ditur se ideologjia, vetëdija socialiste për shembull, zhvillohet me ndërmjetësi të organizatës, të partisë politike të klasës, etj. Dhe është karakteristikë e stalinizmit të identifikojë automatikisht organizatën, udhëheqjen e saj, me klasën. Prandaj mendimet e organizatës, shpesh vetëm të udhëheqjes së saj, të byrokracisë partiake e shtetërore, prezantohen e imponohen si të klasës. Kur të ndodhë eventualisht që mendimet e klasës të shmangen nga qëndrimet dhe vlerësimet zyrtare, atëherë ato ose injorohen si produkt i padijes dhe i painformimit, ose shtypen si rezultat i ndikimit të huaj.

Edhe po të ishte zbulim i Marksit vetëm përcaktimi i ideologjisë si vetëdije e përmbysur, nën ndikimin e kushtëzimeve dhe interesave shoqërore-ekonomike, klasore, grupe etj. — do të ishte ky një zbulim me vlerë të madhe. Atyre, që në emër të emancipimit nga vulgarizimet dhe në emër të autonomisë së sferës ideologjike janë gati të injorojnë këtë kushtëzim shoqëror të saj, faktin që ideologjia shpreh në mënyrë specifike realitete të caktuara shoqërore,

¹⁶ H. Lëfevrë, *Ideologjia e getos dhe getoja e ideologjisë*, „Marksizam u svetu”, 5—6 /1979, f. 215.

¹⁷ Miklos Almashi, *Realiteti i fiksionit*, „Marksizam u svetu”, 5—6 /1979, f. 164.

mund t'u kundërvihet një mendimtar serioz e antidogmatik si Ernst Blohu: „Në çdo mënyrë të ekonomisë, shkruan ai, shpesh fshehet edhe forma, dhe jo vetëm përmbajtja e asaj, që ideologjitë politike e reflektojnë të errësuar ose të idealizuar. Kështu ndërmarrja e lirë, ky emancipim i forcave prodhuese të rritura nga barrierat dhe dispozitat esnafë, nga një anë dhe perandoria borgjeze e idealizuar e të drejtave të njeriut, nga ana tjetër, përbëhen nga i njëjti material, të mos themi nga e njëjta frymë. Dhe më tej: „E njëjta tendencë që rrënoi shoqërinë shtresore të rendeve në mesjetë, solli ndryshime edhe në një fushë — në shikim të parë aq të largët me bazën — si është muzika e re: prej fuges, të shtruar horizontalisht si rendi, kalohet në udhëheqjen e lirë të zërave dhe në aktivitetin tematiko-dialektik të sonatës — simfoni”.¹⁸

Marrëdhëniet e prodhimit në shoqërinë kapitaliste, në shoqërinë klasore përgjithësisht, fetishizmi i mallit, camera obscura e punës, tjetërsimi, diferencimi shoqëror, në radhë të parë klasor përmenden zakonisht në teorinë marksiste si faktorë ekonomiko-shoqërorë që shkaktojnë ideologjizmin, vetëdijen e përmbysur. Natyrisht, te Marksi gjejmë edhe përcaktime të ndryshme të ideologjisë, theksime të aspekteve të ndryshme të saj. Ndodh që ai të flasë për ideologjinë vetëm si një maskë e mashtrim. Në *Tetëmbëdhjetë brymerin e Lui Bonapartes* Marksi, për shembull, shkruan për „stolinë ideologjike” të kushtetutes, për faktin që nën sundimin e Lui Filipit „në ministritë e tij, interesat e privileguara duhej të mbanin emra ideologjikë, që të dëshmonin për mungesën e çdo interesi personal”.¹⁹ Por megjithëkëtë, në tërësinë e veprës së Marksit koncepti i ideologjisë si kushtëzim shoqëror i vetëdijes është i qartë dhe, jo vetëm që s'mund të pranohet mendimi se te klasikët — „as që mund të bëhet fjalë për një koncept të vetëm dhe unik të ideologjisë”,²⁰ por po të merret parasysh edhe përcaktimi i ideologjisë së proletariatit, nuk mund të pranohet tekstualisht as përkufizimi i R. Llukiqit se „sipas domethënies që ka ky term në terminologjinë marksiste, me ideologji nënkuptohen vetëm ato thënie për botën, që nuk janë të sakta, d.m.th. që janë të shtrembëruara, të deformuara, të përmbysura për shkaqe të veçanta shoqërore”.²¹

Por ideologjia nuk mund të shihet e të kuptohet vetëm në planin gnoseologjik. Ajo nuk është vetëm pasqyrim dhe njohje e këtillë apo e atillë e realitetit shoqëror, ajo është

¹⁸ Ernst Bloh, *Arti dhe shoqëria*, „Marksizam u svetu”, 5—6 /1979, f. 10.

¹⁹ K. Marks — F. Engels, *Vepra te zgjedhura*, I, f. 179, 211.

²⁰ Ch. Kammler e të tjerë, *Filozofia e ideologjisë, ose teoria e luftës ideologjike*, „Marksizam u svetu”, 7—8 /1979, f. 166.

²¹ Dr. Radomir Lukiq, *Politike stranke*, Beograd 1966, f. 119.

komponente esenciale e praktikës shoqërore. Ideologjia zgjon vetëdijen, ndriçon dhe formulon kushtet ekzistenciale të një klase ose të një grupi shoqëror, përcakton orientimin dhe mundësitë zhvillimore të tyre. Funkcioni gati parësor i ideologjive shihet në stimulimin e procesit objektiv të praktikës shoqërore, ato janë pjesë të këtij procesi. Ideologjia përbën një forcë të madhe shoqërore. Sipas Baumanit, ideologjia përbën premisën e vullnetit grupor, të atij vullneti që, sipas Gramshit, përbën forcën kryesore të dramës historike.

Këtë fakt, d.m.th. faktin që ideologjia është faktor qenësor i praktikës shoqërore, që ideologjia revolucionare është faktor i rëndësishëm i transformimit revolucionar, e theksoi Marks i fuqishëm që në veprat e para. Në letrat dërguar Ruges, duke u angazhuar për zgjerimin e kritikës edhe në fushën e politikës e të luftërave reale, Marks shkruante se është detyrë e kritikës (dhe e ideologjisë) që, përkundër qëndrimit doktrinar, i cili i thotë botës: Këtu është e vërteta, bini në gjunjë para saj (!), të farkëtojë e të japë parullën e vërtetë të luftës. Po kështu Marks shkruante se teoria bëhet forcë materiale, kur t'i bëjë për vete masat. Po në këtë frymë Lenini thoshte se pa teori (ideologji) revolucionare nuk ka praktikë revolucionare.

Momenti që esencialisht e dallon konceptcionin e ideologjisë të Marksit nga pikëpamjet e arsimuesve, të Fojerbahut etj. qëndron në tejkalimin e ndarjes së absolutizuar të sferës së praktikës nga sfera shpirtërore, në shikimin e ideologjisë si pjesë të praktikës shoqërore. Shihet kjo qartë nga Teza e katërt për Fojerbahun: „Fojerbahu nisët nga fakti i vetëtjetërsimit fetar — shkruan Marks — nga ndarja e botës me dysh: në botë fetare, të imagjinuar dhe në botë reale. Puna e tij është ta shkrijë botën fetare në bazën e saj tokësore. Ai nuk vë re se, pasi të jetë kryer kjo punë, gjëja kryesore mbetet ende për t'u bërë. Pikërisht fakti që baza tokësore shkëputet nga vetvetja dhe vendoset në re, si në një mbretëri më vete, nuk mund të shpjegohet veçse me përçarjen dhe me kontradiktat e kësaj baze tokësore me veten e saj. Pra, kjo e fundit duhet të kuptohet, së pari, në kontradikten e saj, e pastaj të *revolucionarizohet praktikisht* me anën e zhdukjes së kësaj kontradikte. Kështu, pra, pasi të jetë zbuluar, për shembull, se sekreti i familjes së shenjtë është familja tokësore, vetë familja tokësore duhet t'i nënshtrohet kritikës teorike dhe të *transformohet praktikisht* (nënvizimet e mia — F. A.) në mënyrë revolucionare”.²²

Duke qenë komponente themelore e praktikës shoqërore, ideologjia jo vetëm se shpreh një realitet, por edhe merr pjesë në formimin e tij, „më tepër e organizon se sa e rrëgjistron procesin historik”. Është e njohur se sa i madh

²² Marks — Engels, *Vepra të zgjedhura*, II, f. 429.

është roli i komponenteve ideologjike të vetëdijes klasore, kombëtare etj. në formimin e klasave e të kombeve. Marks, p.sh. thekson rëndësinë e madhe të vetëdijes së klasës si element konstitutiv të saj, madje jo vetëm kur trajton raportin e „klasës në vete” dhe të „klasës për vete”. Përgjithësisht, aq i rëndësishëm është momenti i vetëdijes për klasën dhe veprimin e saj sa mund të thuhet se „klasat në kuptim të vërtetë bëhen ekzistente në momentin historik vetëm atëherë kur fillojnë të bëhen të vetëdijshme për veten si klasë”.²³

Për të shprehur këtë funksion praktik të ideologjisë Z. Bauman i përkufizon ideologjinë si një lloj njohurie shoqërore që gjenetikisht dhe funksionalisht është e lidhur me një klasë, grup apo pjesë tjetër të shoqërisë. Aspekti funksional i ideologjisë shpreh pikërisht faktin që ideologjia i shërben një klase, grupi shoqëror, drejtimi politik të caktuar. Profesori J. Hohfeld për këtë shkruante: „Shenji karakteristik i ideologjisë është shërbimi funksional i saj për grupin, korelat i të cilit është. Pavarësisht nga kuptimi semantik ose koherenca logjike e thënieve, tërësia e të cilave mund të formulohet si ideologji, funksioni shoqëror i tyre bazohet në faktin se ato i shërbejnë ekzistimit të grupit të caktuar, ose ruajtjes, përkatësisht ndryshimit të një strukture të caktuar, ose zëvendësimit të plotë të kësaj strukture me tjetrën”.²⁴ Edhe për Jirzhi Viatren „ideologjia mund të jetë, por jo medemos, pasqyrë e shtrëmbëruar e realitetit... ajo dalton jo për nga raporti mistifikues ndaj realitetit, por nga se ajo i shërben një klase, grupi shoqëror, drejtimi politik të caktuar, etj”.²⁵

Një ndër format themelore të veprimit të ideologjisë dhe ndër cilësitë thelbore të saj është totalizimi, përgjithësimi i tepruar. E theksoi këtë veçori Marks kur tha se interesat grupore, klasore etj., që të kenë shansë të realizohen, duhet të prezentohen si të përgjithshme. Këtë totalizim si cilësi themelore të ideologjisë e thekson veçanërisht J. Almashi. „Ideologjia formon realitetin me anë të totalizmit” — shkruan ai. Sipas tij, çështja se a është ideologjia e vërtetë apo e gënjeshtërt është në thelb çështja e përgjithësimit të tepruar. S’ka ideologji krejtësisht të gënjeshtërt, fare pa lidhje me realitetin historik. Por, edhe ideologjia më e vërtetë, bërthamen e saj e shpreh në trajtë shumë të përgjithësuar, të absolutizuar. Të vërtetat relative, parciale — „në mediumin e ideologjisë, në logjikën e udhëheqjes klasore formulohen si të vërteta të vetme dhe në pikëpamje të peshës, përmbaj-

²³ E. J. Hobsbawn, *Vetëdija klasore në histori*, Marksizam u svetu”, 5—6 /1979, f. 194.

²⁴ Z. Bauman, *Vepra e cituar*, f. 115.

²⁵ Po aty.

tjes, trajtës së vet konceptuale, marrin përgjithshmëri të rreme”.²⁶ Por ky përgjithësim i tepruar është kërkesë e praktikës historike. Angazhimi i madh shoqëror, flijimet e mëdha mund të bëhen vetëm për qëllime të larta. „Prandaj idealet revolucionare shkojnë më larg se formulimi i detyrave vërtetë të dhëna dhe lidhjet „e vërteta”. Pa iluzione heroike jakobinët nuk do të ishin në gjendje të realizojnë „përmbajtjen e kufizuar të luftës së tyre” (Marksi); pa këtë „tepricë” ideologjie nuk do të mund të nxirreshin klasat në barrikada. Motivet që i vënë në lëvizje popujt mund të shprehen vetëm në absolute”.²⁷ Në këtë përgjithësim të tepruar kemi një përzjerje të elementeve reale dhe ireale, subjektive dhe, praktika historike, „përdorimi shoqëror” e dëshmon, e nxjerr në pah shkallën e realitetit ose të urrejtjes të ideologjisë.

Është karakteristikë e ideologjisë gjithashtu që dëshiron të bëhet tërësi e ideve, e pikëpamjeve, e vlerësimeve për botën, shoqërinë e njeriun. Dhe konceptet e këtij botëkuptimi, që janë shprehje të gjendjeve dhe interesave konkrete të grupeve, të klasave etj. shërbejnë si bazë dhe kriter për të kuptuar dhe vlerësuar çdo fenomen. Këto koncepte apo terma të botëkuptimit, kanë domethënie dhe ngjyrë emocionale të ndryshme për klasë dhe grupe të ndryshme. Përcaktimi i një fenomeni me këto terma është jo vetëm njohje por edhe vlerësim i tij. Karakteri klasor i termave të botëkuptimit, sipas Baumanit, shihet nga këto dy momente. Së pari, ndodh që i njëjti term të ketë ngjyrë të ndryshme emocionale për grupe të ndryshme shoqërore. Termi elitë, që mund të shkaktojë mburrje e krenari te pjesëtarët e aristokracisë, shihet me përbuzje e urrejtje nga pjesëtarët e klasave të shtypura. Por ndodh edhe që një term, p.sh. drejtësia, demokracia etj., të ketë vlerë të njëjtë (p.sh. të jenë të gjithë për demokraci), por përdorim të ndryshëm, d.m.th. të kuptohet p.sh. demokracia në mënyrë të ndryshme.

Është funksion i ideologjisë edhe krijimi i stereotipeve, të kallëpeve, paramendimeve, paragjykimëve, iluzioneve të standardizuara për veten si grup, klasë etj. dhe për të tjerët. Të mendojmë vetëm për stereotipet që i krijon ideologjia e borgjezisë për „demokracinë” e shteteve borgjeze, që shihet vetëm si sistem politik shumpartiak dhe për „totalitarizmin” e vendeve socialiste, ku gjëja nuk ka demokraci, sepse nuk ka sistem shumpartiak. Stereotipet janë të shpeshta për klasë, raca, kombe, regjione të ndryshme, etj. Ato e kufizojnë dhe deformojnë thellë shikimin, njohjen dhe vlerësimin e realitetit shoqëror.

²⁶ M. Almasli, vepra e cituar, f. 174—175.

²⁷ Po aty.

Sado që janë të lidhura ngushtë me realitetin shoqëror dhe janë „forma të vetëdijimit të kushteve ekzistenciale”, ideologjitë, pasi të lindin, relativisht mëvetësohen, ekzistojnë e zhvillohen relativisht të pavarura, sipas ligjërive të veta specifike.

Ideologjitë dhe format ideologjike nuk mund të reduktohen vetëm në racionalizim të interesave të caktuara klasore, sepse po të ishte kështu, nuk do të mund të kuptohej kontinuiteti në zhvillimin e ideologjive dhe zhvillimi i tyre sipas ligjërive të veta, fakt ky të cilin e thekson shpesh Engelsi.

Nga karakteri i klasave të caktuara dhe i interesave të tyre varet jo vetëm karakteri i një ideologjie, por edhe shkalla e përdorimit manipulativ të saj. Dhe, që çdo ideologji mund të manipulohet — kuptohet në shkallë të ndryshme — dëshmon edhe rasti jo i rrallë i trajtimit funksionalist të vetë marksizmit.

Secila ideologji tenton të realizohet, t'i jetësojë vlerat, idealet, synimet e veta, t'i konkretizojë dhe t'i shndërrojë ato në praktikë shoqërore, në politikë. Partitë politike janë ndërmjetëse, janë instrument i këtij shndërrimi. Por, prej kësaj nuk duhet të nxjerrim përfundim se secila politikë është ideologji e realizuar, sepse në qëndrimet, sjelljet, veprimin politik ka edhe improvizime e zgjidhje të rastit, ndikime interesash e forcash të ndryshme, kompromise e shmangie nga idealet themelore dhe ideologjia.

Në kuadër të raportit të ideologjisë dhe politikës një ndër çështjet kryesore është çështja e faktorëve dhe e rrethanave që e kushtëzojnë lidhjen e përmbajtjes së ideologjisë me shoqërinë, ndikimin e ideologjisë, suksesin politik të saj. S'ka dyshim se ndër këta faktorë, cilësitë dhe përmbajtja e vetë ideologjisë janë ndër më të rëndësishmit. Për të shprehur këto cilësi, Baumani përdor termat e racionalitetit dhe të adekuatësisë historike të ideologjisë. Ideologjia është rationale kur i sistematizon mirë përvojat e një klase apo të një grupi shoqëror, kurse është historikisht adekuate „kur qëllimet dhe mjetet e veprimit që i propozon, shpjen esencialisht kah plotësimi i nevojave të bashkësisë së caktuar njerëzore, kur janë reale në situatën e caktuar historike”.²⁸

Ka edhe mendime se sukcesi i ideologjisë varet nga përputhja me qëllimet dhe aspiratat e grupeve shoqërore, pavarësisht nga fakti se sa është ajo e vërtetë. Natyrisht, këto pikëpamje s'mund të pranohen, ndonëse mbetet të shpjegohet fakti i suksesit edhe të ideologjive opskurante të racizmit, të hegjemonisë, të nacionalizmit si dhe i teknikave të

²⁸ Z. Bauman, *Vepra e cituar*.

ndryshme të verbimit e të indoktrinimit. Manipulimet dhe mashtrimet politike ndihmojnë të kuptohet ky fenomen. Momentet e psikologjisë individuale kanë po kështu ndikim të theksuar. Por, suksesi i kohëpaskohshëm i ideologjive iracionale nuk mund të kuptohet pa u marrë parasysh edhe gjendje dhe tensione të caktuara kolektive.

Jo vetëm që ideologjia tenton të realizohet në politikë, por edhe politika e përdor ideologjinë si mjet të dominimit të saj. Për një klasë mund të thuhet se sundon plotësisht vetëm kur, përveç pushtetit politik e pronësisë, ushtron edhe sundimin ideologjik.

Përgjithësisht ideologjia është abstrakte, ajo formulon qëllimet dhe vlerat themelore, mënyrën themelore të realizimit të tyre. Por, politikës i mbetet të përcaktojë qëllimet e mesme, detyrat e etapës, zgjidhjet e drejtpërdrejta. Këtu qëndron fusha e gjerë e invencionit, e elasticitetit, e principialitetit, por edhe e arbitraritetit dhe e paparimësisë politike. Politika është parimore kur, duke marrë parasysh mundësitë dhe rrethanat, nuk i harron orientimet themelore ideologjike. Përkundrazi, kur në emër të kushteve e të rrethanave, në emër të konkretes harrohen orientimet ideologjike, atëhere politika degjeneron në pragmatizëm e improvizim. Ndodh edhe që lëvizje të caktuara politike, si lëvizja komuniste e sotme, të proklamojnë një orientim të përbashkët ideologjik, por të dallojnë shumë në politikë, në përcaktimin e karakterit dhe të detyrave të etapave të caktuara.

Më në fund, suksesi i një ideologjie varet edhe nga aftësia e sajë për të shpjeguar faktet e reja, për t'u ballafaquar me zhvillimin shoqëror-historik. Prandaj një ideologji — dhe kjo vlen edhe për marksizmin — që të jetë politikisht e suksesshme, që të ruajë adekuatsinë historike, duhet të zhvillohet e të thellohet vazhdimisht.

Dëgjohet, kohë pas kohe, të flitet edhe për fundin e ideologjive. Për Belin ideologjia, veçanërisht ideologjia socialiste, është sëmundje foshnjore e shoqërive të pazhvilluara. Edhe R. Aroni paralajmëron fundin e „erës ideologjike”. Por, pikëpamjet e këtilla, që paraqiten bashkë me teoritë e „konvergencës”, të shoqërisë postindustriale etj. janë edhe vetë ideologjike. Përkundër këtyre, mund të përsëritet thënia e Altiserit: „Shoqëritë njerëzore e prodhojnë ideologjinë si element të domosdoshëm dhe atmosferë për frymëmarrjen e tyre, për jetën e tyre historike. Ideologjia, pra, nuk është mashtrim ose mullë i rastit i historisë, ajo është strukturë esenciale për jetën shoqërore”.²⁹

²⁹ G. Mc. Lennan etj., *Teoria e ideologjisë e Althusërit*, „Marksizam u svetu”, 7—8 /1979, f. 130.

Fehmi Agani

L'IDEOLOGIE ET LA CAMERA ABSCURA DE L'IDÉOLOGISATION

Dans cet article l'auteur discute certains aspects essentiels de l'idéologie et les discussions à propos d'eux.

Partant de l'accentuation de l'importance fondamentale du concept de l'idéologie chez Marx, il développe l'idée qu'il est unilatéral de voir l'idéologie seulement comme conscience illusoire. Comme conscience illusoire la voit la théorie sociale nonmarxiste, voulant réduire le marxisme en une telle idéologie, ce que pense avoir démontré Mannheim avec la forme générale du concept total de l'idéologie (Idéologie et utopie), ou bien voulant constituer, malgré cette idéologie même, „la neutralité de valeur” et „l'objectivité”, ce qui se veut faire depuis Weber. Et, ne pouvant arriver là, on énonce „la fin de l'idéologie” et „l'époque postidéologique” (Bale, Aron). Donc, comme conscience illusoire le concept d'idéologie est déterminé aussi par la théorie sociale qui ne se lie à Marx que nominallement, laquelle, dogmatique come l'est, veut à priori la proclamer seulement comme „idéologie scientifique”, conception qui fait l'objet de la critique de cet article.

Comme trait essentiel de l'idéologie il accentue son caractère d'être une composante de la pratique sociale, son rôle de mobilisation et d'orientation. Il analyse à part „la rationalité” et „l'adéquacité” (Baumann) de l'idéologie et ses formes d'action, en premier lieu son „généralisation” (Almasi).

L'auteur discute ensuite le caractère de classe de l'idéologie et détermine les rapports entre l'idéologie et la politique.

TEKSTE TË ZGJEDHURA

IZABRANI TEKSTOVI

immanuel
kanti

PËRGJIGJJA NË PYETJEN: Ç'ËSHTË ILUMINIZMI

(BEANTWORTUNG DER FRAGE: WAS IST
AUTKLÄRUNG?)
(BERLINISCHE MONATSSCHRIFT, 1784)

Iluminizmi është dalje e njeriut nga gjendja e papjekurisë (Unmündigkeit) për të cilën është vetë fajtor. Papjekuria është mungesë e forcës për të përdorur arsyen e vet pa udhëheqjen e ndokujt tjetër. Ajo papjekuri është e vetëfajtuar atëherë kur shkaku i saj nuk qëndron në mungesën e arsyes, por në mungesën e vendosmërisë dhe të guximit që ta përdorë atë pa udhëheqjen e huaj. Sapere aude! Ki guxim ta përdorësh arsyen tënde! — kjo është, pra, parulla e iluminizmit.

Përtacia dhe ligshhtësia janë shkaqet përse një pjesë aq e madhe e njerëzve, ndonëse natyra qysh moti i ka çliruar nga drejtimi i huaj (naturaliter maiorennnes), vullnetarisht deri në fund të jetës mbesin të papjekur dhe për ç'arsye të tjerët e kanë fare lehtë që të imponohen si tutorë të tyre. Është mjaft e rehatshme të jesh i papjekur. Në qoftë se e kam librin që mendon në vend meje, kujdestarin i cili kujdeset për mua, mjekun i cili ma përcakton dietën, etj., atëherë, me siguri, nuk ka nevojë që të mundohem vetë. Nuk ka nevojë të mendoj kur vetëm mund të paguaj; ndokush tjetër për mua do ta marrë punën e mërzitshme. Pjesa më e madhe e njerëzve (në mes të cilëve tërë gjinia e bukur) që

hapin kah pjekuria, përveç asaj që është i rëndë, e konsiderojnë dhe si shumë të rrezikshëm, për këtë tashmë kujdesen ata tutorë, të cilët mbikëqyrjen kryesore të tyre e kanë marrë për zemërsisht përsipër. Meqë më parë e kanë budallosur kafshën e vet shtëpiake, duke i penguar me kujdes që ato krijesa të qeta mos të trimërohen në asnjë hap nga kulari në të cilin i kanë vënë, ata tutorë pastaj ua tregojnë rrezikun që u kanoset në qoftë se tentojnë të ecin vetë. Ky rrezik, në të vërtetë, nuk është aq i madh, sepse ata përmes disa kurthave më në fund do të mësonin të ecin mirë; megjithatë, vetëm një shembull i atillë i frikëson dhe, në përgjithësi, i largon nga të gjitha tentimet e mëtejshme.

Për secilin individ është, pra, vështirë që të nxirret nga papjekuria, e cila është bërë gati natyra e tij. Ai bile atë e dashuron dhe tash për tash nuk është në të vërtetë i aftë që ta përdorë arsyen e vet, sepse kurrë nuk e ka të lejuar që ta provojë atë. Rregullat dhe formulat, ato vegla mekanike të përdorimit mendor, ose, për më tepër, të keqpërdorimit të talentit të tij natyror, janë pranga të papjekurisë së vazhdueshme. Ai i cili do t'i hidhte, megjithatë, do të bënte vetëm një hap të pasigurt përtej llogares së ngushtë, pasi që nuk është i mësuar me aso lëvizje të lirë. Së këndejmi janë vetëm pak sish të cilëve u shkoi për dore që përmes kultivimit të frymës së tyre të shpëtojnë nga gjendja e papjekurisë dhe ecjen e vet, megjithatë, ta bëjnë të sigurt.

Ndërkaq, më parë është e mundshme që publiku ta arsimojë vetveten; kjo, për më tepër, është gati e pashmangshme nëse i jepet liria. Sepse, atëherë, bile edhe nën tutorët që i janë caktuar turmës, çdo herë do të gjenden disa të cilët mendojnë vetë (einge Selbstdenkende) dhe të cilët, pasi ta kenë hedhur vetë zgjedhen e papjekurisë, do të zgjerojnë rreth vete frymën e respektit mendor të personalitetit të vet dhe thirrjen që çdo njeri të mendojë vetë. Me atë rast është posaçërisht e rëndësishme që publiku, të cilin tutorët më parë e kanë futur nën atë zgjedhë t'i detyrojnë pastaj vetë ata që të mbesin nën ta, pasi që për këtë i ka nxitur një pjesë e atyre të cilët vetë janë të pamësuar për çdo arsimim. Është humbje e vërtetë të krijosh paragjykime, meqë ato përfundimisht u hakmerren vetëm atyreve të cilët janë ose paraardhësit ose filluesit e tyre. Në të vërtetë, ndoshta me revolucion do të realizohet rrëzimi i despotizmit personal dhe i shtypjes së pangopur e cila lakmon pas pushtetit, por kurrë nuk do të kryhet reforma e vërtetë e mënyrës së të menduarit; paragjykimet e reja do të shërbejnë, pikërisht si edhe të vjetrat, si gjalmë me të cilën udhëhiqet turma e madhe jomendore.

Këtij iluminizmi nuk i nevojitet asgjë përveç lirisë madje aso lirie e cila është më së paku e dëmshme nga tërë ajo që në përgjithësi mund të quhet liri, domethënë: që nga

mendja e vetë të bëjë përdorim publik të të gjitha gjërave. E tash nga të gjitha anët e dëgjoj thirrjen: mos mendoni! Oficeri thotë: mos mendoni, por ekzerconi! Tagrambledhësi: mos mendoni, por paguani! Prifti thotë: mos mendoni, por besoni! (Vetëm një sundimtar i vetmi në botë thotë: mendoni sa të doni dhe mbi çka të doni, por nënshtrohuni!). Këtu çdokund ekziston kufizimi i lirisë. Mirëpo, cili kufizim i pengon iluminizmit, e cili nuk i pengon, por bile edhe ka nevojë për të? — Unë përgjigjem: përdorimi publik i mendjes njerëzore në çdo kohë medoemos duhet të jetë i lirë dhe vetëm ai mund të sendërtojë iluminizmin në mes njerëzve; ndërkaq, përdorimi privat i mendjes shpesh bën të jetë bukur i kufizuar dhe megjithatë mos ta pengojë gjithaq përparimin e iluminizmit. Me përdorim publik të mendjes së vet njerëzore nënkuptoj atë të cilin ndokush, si shkencëtar, e bën para publikut të gjithmbarëshëm lexues. Përdorim privat e quaj atë i cili guxon të bëhet nga mendja e vet vetëm sa u takon disa obligimeve qytetare, ose shërbimeve, të besuara. Për disa punë të cilat kanë të bëjnë me interesat e bashkësisë (Gemeinwesen) politike nevojitet një mekanizëm i sigurt me ndërmjetësimin e të cilit disa anëtarë të saj detyrohen të sillen ekskluzivisht në mënyrë pasive, në mënyrë që qeveria përmes unanimitetit artificial t'i drejtojë kah qëllimet publike, ose, së paku, t'i ndalë nga shkatërrimi i këtyre qëllimeve. Këtu, natyrisht, nuk është e lejuar që të mendohet, por duhet të dëgjohet. Në qoftë se kjo pjesë e makinës njëherësh shikohet si anëtare e bashkësisë së plotë politike, mandej bile edhe e shoqërisë qytetare botërore, pra, në cilësinë e shkencëtarit i cili me shkrimet e veta i drejtohet publikut me arsye të vërtetë: atëherë ai, gjithësesi, mund të mendojë, e me atë rast të mos e pësojnë punët të cilave, si anëtar pasiv, u është caktuar pjesërisht. Do të ishte shumë e rrezikshme sikurse ndonjë oficer, të cilit epërori i tij diçka i urdhëron, të dëshironte që, gjatë shërbimit, të mendonte me zë për qëllimin dhe dobinë e atij urdhri; ai duhet të dëgjojë. Mirëpo, atje nuk mund t'i shkurohet e drejta që si shkencëtar të bëjë vërejtje për gabimet e shërbimit luftarak dhe para publikut të vet t'i shtrojë për shqyrtim. Qytetari nuk mund të refuzojë t'i paguajë tagrat të cilat i janë imponuar; qortimi i ashpër ndaj këtyre taksave, në qoftë se ai duhet t'i kryejë, mund të denohet si skandal (i cili mund t'i japë shkas kundërshtimit të përgjithshëm). Ai i njejtë qytetar, pavarësisht nga obligimi si qytetar, nuk punon diçka kundër kur si shkencëtar e thotë mendimin e vetë kundër këtyre shpalljeve tatimore të pavend ose të padrejta. Po ashtu dhe prifti është i obliguar që nxënësve të vet fetarë dhe bashkësisë së vet t'u mbajë ligjëratat sipas predikimeve të kishës të cilës i shërben, me që me atë kusht edhe është pranuar. Mirëpo, në cilësinë e

shkencëtarit ai ka liri të plotë, bashkë me këtë bile edhe është i obliguar që publikisht t'i shfaqë të gjitha mendimet e veta të provuara me kujdes dhe të menduara mirë për gabimet e atyre predikimeve, si edhe propozimet për rregullimin më të mirë të qenies së krishterë dhe religjioze. Këtu, gjithashtu, nuk ka asgjë që do të mund ta ngarkonte ndërgjegjen. Sepse, atë që ai e mëson si bartës i profesionit të krishterë, duke e ndjekur shërbimin e vet, këtë ai e paraqet si diçka që në atë aspekt nuk ka liri të plotë për të mësuar sipas gjykimit të vet, por është emëruar që të ligjërojë sipas normës dhe në emër të dikujt tjetër. Ai do të thotë: kisha jonë e mëson këtë apo atë; ai atëherë për bashkësinë e vet i nxjerr të gjitha dobitë praktike nga rregullat të cilat vetë nuk do t'i nënshkruante me bindje të plotë, por ekspozimin e së cilës megjithatë mund ta pranojë, sepse për krye kësaj nuk është krejt e pamundshme që në to të mos gjendet e vërteta e fshehur. Sepse, në qoftë se beson që në atë e gjen atë të fundit, atëherë ai nuk do të mund të kryente shërbimin e vet me ndërgjegje; ai do të duhej të jepte dorëheqje. Kështu, pra, përdorimi i mendjes së vet, të cilën ndonjë mësues i emëruar e kryen para bashkësisë së vet, është vetëm përdorim privat; meqë ajo bashkësi, ndonëse mjaft e madhe, është gjithnjë grumbull i atij midisi. Duke marrë parasysh atë përdorim, ai, si prift, nuk është dhe nuk bën të jetë i lirë, sepse e kryen urdhrin e huaj. Përkundrazi, si shkencëtar i cili me shkrimet e veta i flet publikut të vet, domethën botës, sipas kësaj edhe prifti në përdorimin publik të mendjes së vet, meriton liri të plotë, që ta përdorë atë dhe të flasë në emër të personalitetit të vet. Por, që tutorët e popullit (në gjërat shpirtërore) edhe vetë duhet të bëhen sërish të papjekur, është absurditeti i cili edhe shpie drejt përjetësimit të absurditeteve.

A s'është, megjithatë, e nevojshme që shoqata e priftërinjve ose ndoshta kisha, ose klasa që meriton respekt (sikurse e quan ajo veten ndër holandezët) të jetë e autorizuar që përfundimisht në mes vete të obligohet për predikime të sigurta dhe të pandryshueshme, në mënyrë që mbi secilin anëtar të vet të udhëheqë, madje edhe të përjetësojë me shumë kujdestari të pandërprerë, e përmes tij edhe mbi popullin? Unë them: kjo është plotësisht e pamundshme. Një këso kontrate e cila përherë do të mbajë të mbyllur, çdo arsimim të mëtejshëm të gjinisë njerëzore është pakushtimisht asgjë dhe i pavlefshëm, madje edhe nëse e vërteton edhe pushteti më i lartë, përmes parlamentit dhe përfundimit më solemn të pages. Një periudhë nuk mund të komplotojë, dhe mbi këtë të botohet solemnisht, që ajo e cila do të pasojë të sillet në atë gjendje në të cilën bëhet e pamundshme që njohjet e veta (së pari ato më të paevitueshmet) t'i zgjerojë, t'i pastrojë nga lajthimet dhe, në për-

gjithësi, të përparojë në arsimim. Do të ishte ky krim kundër natyrës njerëzore, përcaktimi burimor i të cilit konsiston pikërisht në atë përparim; pasardhësit janë, pra, plotësisht të autorizuar në atë që ato vendime, të marra si për së tepërmi të palejuara dhe si mënyrë kriminele e veprimit, t'i refuzojnë. Guri provues i tërë asaj që në një popull si ligj mund të përfundohet, qëndron në pyetjen: a do të mund t'i caktonte së këndejmi, populli vetëvetes asi ligji? Ky, të themi duke pritur ndonjë ligj më të mirë, do të ishte i mundshëm ç'është e vërteta, për një kohë të caktuar, që të futet njëfarë rendi; pasi njëkohësisht secilit prej qytetarëve, e posaçërisht priftit t'i lejohej që në cilësin e shkencëtarit të paraqesë publikisht, domethënë me shkrime, vërejtjet e tij mbi gabimet e rregullimit të tashëm, e me atë rendi i futur edhe më tutje të zgjas, dhe derisa shikimi i natyrës së atyre gjërave publikisht mos të arrijë aq larg dhe të mos bëhet aq i sigurt, që me bashkimin e votave të tyre (edhe pse jo të gjithëve menjëherë) të mund t'ia paraqesë fronit propozimin që të marrë në mbrojtje ato bashkësi, të cilat, përafërsisht sipas koncepteve të njohjes më të mirë, janë bashkuar në rendin e ndryshuar religjioz (Religionseinstellung) e megjithatë të mos pengojnë ata të cilët duan të mbesin me të vjetrën. Mirëpo, sidomos është i palejueshëm bashkimi në rend të ngurtë religjioz, në të cilin askush zyrtarisht nuk do të mund të dyshonte, qoftë edhe vetëm për sa zgjatë jeta e njeriut dhe me këtë, të themi kështu, të shkatërrojë dhe ta bëjë të pafrytshme një periudhë në përparimin e njerëzimit kah përmirësimi, duke u shkaktuar dëm madje edhe pasardhësve. Ç'është e vërteta, njeriu mund ta shtyjë iluminizmin e vet vetëm për një kohë për atë që e ka për detyrë ta njohë. Por, që të heqë dorë nga ajo, kjo për personalitetin e tij, e për më tepër për pasardhësit, do të thotë t'i lëndojë dhe t'i shkelë me këmbë të drejtat e shenjta të njerëzimit. Ndërkaq, meqë populli për veten kurrë nuk bën të nxjerrë përfundime, këtë gjë për të edhe më pak mund ta bëjë monarku; sepse prestigji i tij ligjdhënës mbështetet pikërisht në atë që ai në vullnetin e vet e bashkon tërë vullnetin e popullit. Në qoftë se ai vetëm shikon në atë që çdo përmirësim i vërtetë, apo i ashtuquajtur, të ekzistojë bashkarisht me rendin qytetar, atëherë, mund të lejojë që nënshtetasit e tij vetë ta bëjnë atë që e shohin për të nevojshme të bëhet për shpëtimin e shpirtit të tyre; kjo s'i përket atij, por i intereson të pengojë që njëri-tjetrit mos t'i paraqesë pengesa me dhunë që me gjithë forcën e vet të punojë për përcaktimin dhe për përmirësimin e atij shpëtimi. Madhëria e tij cënohet kur me mbikëqyrjen e vet sunduese iu bën nderime shkrimeve në të cilat nënshtetasit e tij përpiqen që njohjet e veta t'i nxjerrin në shesh, po ashtu kur këtë e bën nga të vërejturit e vet më të lartë, për

q'gjë veten ia ekspozon qortimit: Caesar non est supra grammaticos (Mbreti nuk qëndron mbi gramatikanin. — Shën. i përkth.); sikurse edhe atëherë, dhe më tepër, kur pushtetin e vet më të lartë e përrul në atë mënyrë që në shtetin e vet e ndihmon despotizmin shpirtëror të disa tiranëve kundër nënshtetësve të tjerë.

Në qoftë se tash shtrohet pyetja: a jetojmë ne sot në kohën e arsimuar, atëherë përgjigjja është: jo, por sigurisht në kohën e arsimimit. Që njerëzit të jenë në gjendje, ose të mund ta krijojnë ndonjëherë këtë gjendje, që në gjërat religjioze, pa udhëheqjen e askujt ta përdorin në mënyrë të sigurt e mirë arsien e vet, sa shihet tashti, jemi ende bukur larg. Por që atyre tash megjithatë u hapet fusha që veten në atë ta bëjnë të lirë dhe që pengesat e arsimimit të përgjithshëm, respektivisht, të daljes nga papjekuria e tyre e vetë-fajsuar gradualisht bëhen më të vogla, mbi këtë kemi megjithatë paralajmërime të qarta. Në atë pikëpamje kjo është koha e arsimimit ose shekulli i Fridrihut. Princi, i cili nuk e ka parë si të padenjë të thotë që e konsideron si detyrë të veten që njerëzve në gjërat religjioze mos t'iu përcaktojë asgjë, porse në atë u jep liri të plotë, duke refuzuar prej vetvetes emrin krenar të tolerancës, ai princ është i arsimuar dhe meriton që nga bota mirënjohëse dhe brezi i ardhshëm të jetë i lavdëruar si ai i cili, së paku nga regjimi, për herë të parë e ka liruar gjininë njerëzore nga papjekuria dhe secilit i ka lejuar që në çdo gjë që është gjë e ndërgjegjës, ta përdorë mendjen e vet. Nën sundimin e tij, priftët respektivisht të denjë guxojnë, duke mos i bërë dëm obligimit të vet zyrtar, në cilësinë e shkencëtarit, mendimet dhe pikëpamjet e veta, të cilat aty këtu dalin jashtë nga prediktet e marra më parë, lirisht dhe publikisht t'ia paraqesin botës në shqyrtim; atë edhe më tepër guxon ta bëjë secili tjetri që nuk është i kufizuar me kurrfarë obligimi zyrtar. Ajo frymë e lirisë është duke u zgjeruar edhe jashtë, madje edhe atje ku lufton me pengesat e ndonjë regjimi i cili vetveten nuk e kupton. Sepse, për atë megjithatë ekziston shembulli i shenjtë që në prezencën e lirisë nuk është aspak e nevojshme të kujdesesh për qetësinë publike dhe për unitetin e bashkësisë politike. Nga vetvetja njerëzit dalëngadalë me mundim shpëtojnë nga paarsimimi, vetëm në qoftë se nuk punohet me kujdes dhe me shkathtësi dhe ata të mbesin ku janë.

Theksimi i iluminizmit si dalje e njeriut nga gjendja e papjekurisë për të cilën është vetë fajtor posaçërisht e kam vënë në gjërat religjioze meqë në aspektin e arteve dhe të shkencave nuk kanë sundimtarët tonë kurrfarë interesi, në mënyrë që mbi nënshtetasit e vet të luajnë rolin e tutorit; përveç kësaj, papjekuria fetare është jo vetëm më e dëmshmj, por edhe më e pandershmj ndër të gjithat. Mirëpo, mënyra e mendimit të ndonjë drejtuesi të shtetit, i cili të

parët i ndihmon, shkon edhe më tutje dhe e vëren se vetëm në pikëpamje të ligdhënies së tij nuk ka rrezik që t'u lejojë nënshtrësve që nga mendja e vet të bënë përdorim publik dhe që mendimet e veta mbi rregullimin më të mirë të ligdhënies, madje dhe me kritikën e singertë të asaj që tashmë ekziston, t'ia paraqesin botës publikisht; ne për këtë kemi shembull të ndritshëm, të cilin ende asnjë monark nuk i ka paraprirë, përveç atij që ne e nderojmë.

Mirëpo, vetëm ai që, i arsimuar edhe vetë, nuk i frikësohet hijes, po që njëkohësisht për garancë të qetësisë publike e ka në dorë një ushtri të disiplinuar mirë dhe të madhe, mund ta thotë atë për çka një shtet i lirë nuk guxon të marrë vendim: mendoni sa të doni dhe mbi çka të doni vetëmse nënshtröhuni! Në këtë mënyrë këtu paraqitet ecja e çuditshme dhe e papritur e gjërave njerëzore ashtu siç është përndryshe në atë gati [krejt paradoksale kur vështrohet ajo ecje në tërësi, shkalla më e lartë e lirisë qytetare duket se është e dobishme për iirinë e frymës popullore, e megjithatë i vë pengesa të pamposhtura; shkalla më e ultë e lirisë, përkundrazi i siguron kësaj hapësirë që të zgjerohet me tërë forcën e vet. Sepse, kur natyra nën atë mbulesë të fortë të ketë zhvilluar mugullin për të cilin me ndieshmëri kujdeset, domethënë prirjen dhe thirrjen për mendim të lirë atëherë ai mugull vepron gradualisht në mënyrë retroaktive në vetëdijen e popullit (die Sinnesart des Volks), (me çka ky dalëngadalë bëhet i aftë që lirisht të veprojë) e madje përfundimisht edhe në qëndrimet themelore të qeverisë e cila vetë e sheh se për të vetë është e dobishme që me njëriun, i cili është atëherë më tepër se makinë, të sillet në pajtim me dinjitetin e tij.*

E përktheu: Ramush Mavriqi

* Në lajmet bishine të së dielës së 13 shtatorit lexoj sot, 30 shtatori, raportin e „Berlinerische Monatsschrift“ për këtë muaj, në të cilin sillet përgjigjja e zotëri Mendelssohn përkisht në të njëjtën pyetje. Ajo përgjigje ende nuk më ka rënë në dorë, përndryshe do të isha përmbajtur nga kjo e tashmja, e cila tash për tash mund të qëndrojë vetëm si provë se sa rasti mund ta realizojë pajtueshmërinë e mendimeve.

franc
fanoni

KUSHTËZIMI RECIPROK I KULTURËS KOMBËTARE DHE I LUFTËRAVE ÇLIRIMTARE

Sundimi kolonial, pikërisht pse është total dhe thjeshtëzues, arriti çuditërisht shpejt ta shturte jetën kulturore të popullit të nënshtruar. Mohimi i realitetit kombëtar, marrëdhëniet e reja juridike që i vendos pushteti okupues, dëbimi në periferi i indigjenëve dhe i dokeve të tyre nga ana e shoqërisë koloniale, ekspropriimi, të nënshtruarit sistematik e bëjnë të mundur këtë zhveshje kulturore.

Në kongresin tonë të parë para tri vjetësh kam vënë në pah sesi në situatën koloniale dinamizmin mjaft shpejt e zëvendëson ngurtësimi i qëndrimeve. Fusha e kulturës atëherë kufizohet me gardhe dhe me shenja treguese. Ato janë mekanizma mbrojtëse të llojit më të thjeshtë që i përkasin, me shumë cilësi, instinktit për të mbetur gjallë. Karakteristikë e kësaj periudhe është se shtypësi tashti nuk kënaqet më vetëm me mosekzistimin objektiv të kombit dhe të kulturës së nënshtruar. Ai bën përpjekje të shumta për ta detyruar të kolonizuarin që të pranojë inferioritetin e kulturës së vet të shndërruar në sjellje instinktive, të pranojë jorealitetin e kombit të vet dhe, në rastin më të skajshëm, karakterin e pandërtuar dhe të pazhvilluar të strukturës së vet biologjike.

Reagimet e të kolonizuarve ndaj kësaj situate nuk janë të njëtrajtshme. Derisa masat i ruajnë të paprekura edhe ato

tradita që janë thelbësisht të kundërta me situatën koloniale, derisa stili i artizanatit formalizohet në trajta stereotipe, intelektualit hedhet me rrëmbim në përvetësimin e kulturës së okupatorit, duke mos nguruar njëherazi ta zhvlerësojë kulturën e vet kombëtare, apo kufizohet në grumbullimin dhe sistematizimin metodik, të pasionuar dhe së shpejti steril të kësaj kulture.

Veçori e përbashkët e këtyre dy orvatjeve është ngatërrimi brenda kundërthënieve të pazgjidhshme. Qoftë kur ikën prej kulturës së vet, apo kur mbështetet në të, i kolonizuari në të dy rastet nuk arrin të veprojë ngase i mungon pikërisht analiza e themeltë e situatës koloniale. Situata koloniale e ndal zhvillimin e gati tërë kulturës kombëtare. Nuk ka, nuk mund të ketë kulturë kombëtare, jetë kulturore kombëtare, zbulime kulturore apo transformime të kulturës kombëtare në suaza të sundimit kolonial. Aty-këtu lindin ndonjëherë përpjekje të guximshme për ta ringjallur jetën kulturore, për t'u dhënë kahe të reja të temave, trajtave dhe tonaliteteve. Mirëpo, ato nxitje nuk sjellin ndonjë efekt të drejtpërdrejtë, të kapshëm e të dukshëm. Megjithatë, nëse i përcjellim deri në fund rrjedhimet që dalin prej atyre përpjekjeve, e hetojmë përgatitjen e zgjimit të vetëdijes kombëtare, të refuzimit të sundimit kolonial dhe lajmërimin e mundësisë së luftës çlirimtare.

Gjatë sundimit kolonial, kultura kombëtare vazhdimisht mohohet dhe sistematikisht shkatërrohet. Shumë shpejt ajo kulturë detyrohet të kalojë në ilegalitet. Ajo frymë e ilegalitetit menjëherë shfaqet në reagimet e okupatorit i cili e shpjegon dashurinë ndaj traditave kombëtare si besnikëri ndaj frymës kombëtare, si mospranim të nënshtërimit. Kjo ruajtje e formave kulturore që i ka dënuar shoqëria koloniale tashmë është një manifestim kombëtar. Mirëpo, manifestimi i tillë iu nënshtrohet ligjeve të inercionit. Nuk shkon në sulm, nuk kërkon vendosjen e marrëdhënieve të reja por kapet për një bërthamë gjithnjë më të varfër, gjithnjë më të ngurtë, gjithnjë më të zbrazët.

Pas një apo dy shekuj të shfrytëzimit kolonial, jetën kulturore kombëtare e kaplon një amulli e plotë. Kultura kombëtare bëhet një depo e valleve dhe e veshjeve tradicionale, e institucioneve të copëtuara. Asaj i mungon gjallëria, i mungon kreativiteti i vërtetë dhe vrulli krijues. Varfëria e popullit, shtypja kombëtare dhe pengimi i zhvillimit të kulturës janë po e njëjta gjë dhe e vetme. Pas një shekulli të sundimit kolonial kultura bëhet e ngurtësuar, e fundëruar, e mineralizuar. Shuarja e jetës kombëtare dhe agonia e kulturës kombëtare e kushtëzojnë njëra-tjetrën në mënyrë reciproke. Prandaj, analiza e revolucionit të këtyre raporteve gjatë luftës për çlirim merr një rëndësi shumë të madhe. Mohimi i kulturës kombëtare, përbuzja e manifestimit të aksioneve apo të emocioneve kombëtare, ndalimi ligjor i organizatave të ndryshme, të gjitha këto

ndikojnë në formimin e sjelljeve agresive të të kolonizuarit. Mirëpo ato sjellje kanë karakter të reflekseve të padiferencuara, anarkike, joefikase. Shfrytëzimi kolonial, mjerimi, uria e përditshme e shtynjë gjithnjë më shumë të kolonizuarin kah lufta e hapur dhe e organizuar. Domosdoshja e një konfrontimi vendimtar bëhet e pranishme gradualisht dhe në mënyrë të pahetueshme për pjesën dërrmuese të popullit. Tensionet, që dikur fare nuk ekzistonin, tashiti bëhen gjithnjë më të shpeshta. Ngjarjet ndërkombëtare, rrënimi i pjesëve të tëra të perandorive koloniale, kundërthëniet e brendshme të sistemit kolonialist e mbajnë dhe e përforcojnë frymën luftarake, e zgjojnë dhe e zhvillojnë vetëdijen kombëtare.

Ato tensione të reja, të pranishme në të gjitha nivelet e realitetit kolonial, gjejnë jehonë në rrafshin kulturor. Bie fjala, në letërsi arrihet një mbiprodhim relativ. Prej imitimit të dobët të letërsisë së shtypësit letërsia autoktone vjen e bëhet letërsi e pasur me përcaktime origjinale. Derisa gjatë periudhës së shtypjes merreshin vetëm me konsumin e vlerave të gatshme, më vonë intelektualët bëhen produktivë. Në fillim ajo letërsi më me dëshirë shfaqet në zhanrin e poezisë e të dramës. Më vonë ajo artikullohet në romane, novela dhe ese. Duket se ekziston një lloj i organizimit të brendshëm, një ligj i shprehjes sipas të cilit veprat poetike bëhen gjithnjë më të rralla, sa më tepër që saktësohen objektivat dhe metodat e lufës për çlirim. Zgjedhen tema krejtësisht të reja. Gjithnjë më pak hasim ato akuza të hidhura e dëshpëruese, atë dhunë të shfrenuar e kumbuese që, marrë në tërësi, e qetësojnë okupatorin. Në periudhën e mëparshme kolonialistët i përkrahnin ato përpjekje dhe ua lehtësonin ekzistimin. Akuzat e hidhura mbi gjendjen, mjerimin e vënë në pah haptazi, pasionin e shprehur qartazi okupatori i lejon ngase e kupton se ato kryejnë funksionin e katarzës. Duke e lehtësuar shfaqjen e këtyre operacioneve okupatori në njëfarë mënyre dëshiron ta evitojë dramatizimin, ta shtendosë atmosferën.

Por kjo situatë mund të jetë vetëm kalimtare. Në fakt, përparimi i vetëdijes kombëtare të popullit i modifikon dhe i saktëson punimet letrare të intelektualit të kolonizuar. Forcimi i kohezionit të popullit paraqet për intelektualin thirrje që t'i kapërcejë vajtimet. Padinë e zëvendësojnë hetimet që shndërrohen në dënim. Në periudhën vijuese paraqitet parulla. Kristalizimi i vetëdijes kombëtare njëherazi do të ndikojë në transformimin e zhanreve dhe të temave letrare për formimin e një publiku të ri. Derisa në fillim intelektual i kolonizuar në shkrimet e veta i drejtohej vetëm shtypësit, qoftë për ta mahnitur, qoftë për ta sulmuar përmes kategorive etnike dhe subjektiviste, më vonë ai gjithnjë më tepër i drejtohet popullit të vet.

Vetëm prej atij çasti mund të flasim për kulturën kombëtare. Në fushën e krijimtarisë letrare sërish shtrohen

dhe thellohen tema tipike kombëtare. Ajo është letërsi luftarake në kuptimin e plotë të fjalës, ngase e fton tërë popullin në luftë për ekzistencën kombëtare. Ajo është luftarake meqë e krijon, ia jep formën dhe konturat vetëdijes kombëtare dhe ia hap perspektivat e reja të pakufijshme. Ajo është luftarake meqë e merr mbi vete përgjegjësinë, meqë është vullnet i lidhur me kohën e vet.

Edhe në nivelin e letërsisë gojore, tregimet, epopetë, këngët popullore, që dikur përbënin një repertor të caktuar e të pandryshueshëm, tash fillojnë të ndryshohen. Tregimtarët, që dikur vetëm recitonin epizode të caktuara, tashti bëjnë në to ndryshime gjithnjë më të mëdha duke futur aty përmbajtje të re. Bëhen përpjekje që të aktualizohen konfliktet, të modernizohen format e luftërave të vjetra, emrat e heronjve, lloji i armëve. Metoda e aluzionit në tregime bëhet gjithnjë më e shpeshtë. Formula: „Na ishte dikur” zëvendësohet me një formulë të dykuptimtë: „Këtë që do ta tregojmë tashti ka ndodhur dikund, por mund të ndodhë edhe këtu sot apo nesër”. Shembulli i Algjerisë është karakteristik në këtë kuptim. Duke filluar prej viteve 1952—1953 tregimtarët, që ishin bërë të bezdisshëm me përsëritjen e njëlojtë të tregimeve të tyre, filluan t'i ndryshojnë edhe metodat e rrëfimit edhe përmbajtjen e tregimeve. Publiku, i cili dikur ishte i shpërndarë, tashti u bë kompakt. Epopeja, me kategoritë e veta tipizuese, paraqitet sërish. Ajo bëhet shfaqje e vërtetë popullore që e ringjall vlerën e vet kulturore. Kolonializmi e diti këtë kur filloi nga viti 1955 t'i arrestonte sistematikisht këta tregimtarë.

Kontakti i popullit me poezinë e re epike nxiti një ritëm të ri të frymëmarrjes, tensione muskulore të harruara dhe e zhvillon imagjinatën. Sa herë që tregimtari e paraqet para publikut të vet një epizod të ri, bëhemi dëshmitarë të një invokacioni të vërtetë. Para publikut zbulohet ekzistimi i një tipi të ri të njeriut. E tashmja nuk është më e mbyllur në vete por çilet kah ardhmëria. Tregimtari i jep hov imagjinatës së vet, duke zbuluar dhe duke krijuar një vepër të re. Ndodh madje që edhe figurat të cilat nuk janë të përshtatshme për atë transformim, bie fjala cubat dhe vakabondët pak a shumë asocialë, të jenë të përfshirë dhe të ndryshuar nga ai. Në vendin e kolonizuar duhet ndjekur hap pas hapi zhvillimin e imagjinatës dhe të krijimtarisë në këngët dhe në tregimet popullore. Tregimtari i përgjigjet gradualisht kërkesës së popullit dhe bën, në dukje i vetmuar po në fakt i përkrahur nga dëgjuesit, kërkimin e modeleve të reja, të modeleve kombëtare. Komedia dhe farsa zhduken apo e humbin rëndësinë që kishin dikur. Sa i takon dramatizimit ai nuk ndodh më në nivel të krizës së vetëdijes së intelektualëve. Duke i humbur veçoritë e dëshpërimit dhe të revoltës, ai bëhet fat i përbashkët i popullit, bëhet pjesë e një aksioni që është duke u përgatitur apo që tashmë ka filluar.

Në fushën e artizanatit hetohet lëvizja e formave që deri atëherë ishin si të shtangura e të ngurtësuara nga frika. Punimet e drurit, bie fjala, që paraqesin me mijëra fytyra dhe poza të njëjta, fillojnë të dallohen mes vete. Maska joshprehëse apo e goditur nga dhimbja ngjallet, e duart synojnë të shkëputen nga trupi, të shprehin aksionin. Paraqiten kompozicione me dy, tri dhe me katër figura. Krijimtarinë e shkollave tradicionale e nxit lajmërimi i një numri të madh të amatorëve dhe të kundërshtarëve të formave tradicionale. Ky vrull i ri në këtë sektor të jetës kulturore shpesh mbetet i pahetuar. Megjithatë, kontributi i tij për luftën kombëtare është i madh. Duke i ngjallur fytyrat dhe trupat, duke marrë si temë të krijimit një grup të njerëzve të bashkuar mbi një bazë të njëjtë, artisti në këtë mënyrë fton në lëvizje të organizuar.

Nëse e studiojmë zgjimin e vetëdijes kombëtare në fushën e keramikës apo të vorbëtarisë, hasim dukuri të njëjta. Hetohet braktisja e formalizmit. Shtambat, qypat, tabakatë modifikohen në fillim pahetueshëm e më vonë dukshëm. Ngjyrat, që dikur ishin të pakta dhe në pajtim të plotë me ligjet e harmonisë tradicionale, tashti bëhen të shumta dhe më të gjalla nën ndikimin e lëvizjes revolucionare. Disa nuanca të ngjyrave okër dhe të kaltër, të cilat, siç duket, ishin të ndaluara kaherë në disa mjedise kulturore, tashti nuk e skandalizojnë askënd. Poashtu karakteri jofigurativ i fytyrës njerëzore që, sipas sociologëve, paraqitet në regjione të caktuara, përnjëherë bëhet krejtësisht relativ. Ekspertët e etnologjisë nga metropola i diktojnë shpejt këto ndryshime. Marrë në tërësi, të gjitha këto ndryshime dënohen në emër të një stili artistik të kodifikuar, të një jete kulturore që është zhvilluar në gjirin e situatës koloniale. Ekspertët kolonialistë nuk e pranojnë këtë formë të re dhe iu dalin në ndihmë traditave të shoqërisë autoktone. Kolonialistët bëhen mbrojtës të stilit indigjen. Vlen të përmendet shembulli, i cili ka një rëndësi të veçantë ngase nuk i përket plotësisht realitetit kolonial, i reagimit të ekspertëve të bardhë të xhazit, kur, pas Luftës së Dytë Botërore, u kristalizuan stile të reja si *be-bop*. Sepse xhazi për ta nuk bën të jetë tjetër veçse nostalgji e thyer dhe e dëshpëruar e një zezaku plak, i cili, duke qenë i dehur me disa gota viski, e mallkon fatin e vet dhe urrejtjen raciste të të bardhëve. Së këndejmi, porsa zezaku fillon ta kuptojë ndryshe veten dhe botën, porsa fillon ta zgjojë shpresën dhe ta detyrojë botën raciste që të zmbrapset, është e qartë se edhe zëri i trumpetës së tij pushon të jetë i ngjirur e i shterrur si më parë. Stilet e reja të xhazit nuk kanë lindur vetëm si rrjedhojë e konkurrencës ekonomike. Ato janë padyshim njëra nga rrjedhojat e rrënimit të paevitueshëm, sado të ngadalshëm, të botës së jugut të Shteteve të Bashkuara. Dhe nuk është aspak utopik supozimi se brenda pesëdhjetë vjetëve idhtarët e vet të xhazit si këndim vaj-

tues i një zezaku të mjerë e të mallkuar do të jenë të bardhët, besnikë ndaj një përfytyrimi të fiksuar të marrëdhënieve të caktuara, të një forme të negritudës.

Po atë vrull, ato ndryshime dhe atë shqetësim mund t'i zbulojmë edhe në vallet, në këngët, në ritet dhe në ceremonitë tradicionale. Edhe para fillimit të luftës politike apo luftës së armatosur për çlirimin kombëtar, lexuesi i vëmendshëm pra mund të ndiejë dhe të shohë lindjen e forcave të reja, përgatitjen e betejës. Forma të pazakonshme të shprehjes, tema të reja që nuk kanë më fuqinë e invokacionit por të tubimit dhe të forcimit të radhëve „me qëllim që...”. Të gjitha këto ndikojnë që ta zgjojnë sensibilitetin e të kolonizuarit, t'i bëjnë të tejkaluara apo të papranueshme qëndrimet kontemplative apo defetiste. Duke i përtërirë synimet dhe gjallërinë e artizanatit, të valleve dhe të muzikës, të letërsisë artistike dhe të letërsisë gojore, i kolonizuari e zhvillon një mënyrë të re të perceptuarit të botës. Bota e humb karakterin e vet të mallkuar. Tashti janë krijuar kushtet për konfrontimin e paevitueshëm.

Kemi qenë dëshmitarë të paraqitjes së lëvizjes në manifestimet kulturore. Kemi parë se ajo lëvizje, ato forma të reja ishin të lidhura me zhvillimin e vetëdijes kombëtare. Mirëpo, ajo lëvizje synon gjithnjë më shumë të objektivohet, të institucionalizohet. Nga kjo lind edhe domosdoja e konstituimit të kombit.

Një nga gabimet, që vështirë mund të mbrohet, qëndron në faktin e kërkimit të mënyrave për ta rivlerësuar kulturën autoktone në suaza të sundimit kolonial. Kështu del edhe teza paradoksale sipas së cilës në një vend të kolonizuar nacionalizmi më i thjeshtë, më brutal, më i padiferencuar është forma më luftarakë dhe më efikase e mbrojtjes së kulturës kombëtare. Mirëpo, kultura është para së gjithash shprehje e kombit, e prirjeve të tij, e ndalesave të tij, e modeleve të tij. Në shkallë të ndryshme të shoqërisë globale formohen ndalesa të ndryshme, vlera të ndryshme, modele të ndryshme. Kultura kombëtare është shumë e të gjitha këtyre vlerësimeve, rezultante e synimeve të brendshme dhe të jashtme të shoqërisë globale dhe të shtresave të ndryshme të kësaj shoqërie. Duke qenë e privuar nga përkrahja e dyfishtë e kombit dhe e shtetit në rrethanat koloniale, kultura venitet dhe shkatërrohet. Pra, kusht i ekzistimit të kulturës është çlirimi kombëtar, rilindja e shtetit.

Kombi nuk është vetëm kusht i kulturës, i lulëzimit të saj, i pasurimit dhe i thellimit të saj të vazhdueshëm. Ai është po ashtu një nevojë. Së pari, lufta për ekzistencën kombëtare e çliron kulturën dhe ia hap perspektivat krijuese. Më vonë kombi ia siguron kulturës kushtet dhe hapësirën e zhvillimit të tij. Kombi tubon elemente të ndryshme që janë të dobishme dhe të domosdoshme për kulturën,

sepse vetëm në saje të tyre ajo mund të bëhet e besueshme, e vlefshme, dinamike dhe krijuese. Po ashtu, pikërisht karakteri kombëtar i kulturës e bën kulturën të hapur ndaj kulturave të tjera dhe ia bën të mundshme të ndikojë dhe t'i përshkojë kulturat e tjera. Ajo që nuk ekziston nuk mund të veprojë e as të ndikojë mbi realitetin. Para së gjithash është e nevojshme që kombi i ndërtuar t'i japë jetë, në kuptimin biologjik të fjalës, kulturës kombëtare.

Ne, pra, e vijëzuar procesin e rrënimit të kulturës së vjetër të shtresëzuar dhe shkoqitëm përtërirjen e shprehjes, zhvillimin e hovshëm të imagjinatës.

Këtu shtrohet edhe një çështje bazë. Cilat janë raportet që ekzistojnë midis luftës, përkatësisht konfliktit politik apo të armatosur dhe kulturës? A zhduket kultura gjatë konfliktit? A është lufta kombëtare një manifestim kulturor? A duhet pranuar më në fund se lufta çlirimtare sado e frytshme *a posteriori* për kulturën, është në vete mohim i kulturës? Është apo nuk është lufta çlirimtare fenomen kulturor?

Mendojmë se lufta e organizuar dhe e vetëdijshme që e ndërmerr populli i kolonizuar për ta vendosur sovranitetin e kombit përbën manifestimin më të plotë kulturor që mund të jetë. Kultura nuk e nxjerr vlefshmërinë dhe fuqinë e vet vetëm nga përfundimi i suksesshëm i luftës, ajo nuk dimëron gjatë luftës. Vetë lufta, me rrjedhën e saj, me procesin e saj të brendshëm zhvillon drejtime të ndryshme të kulturës dhe çel rrugën për drejtime të reja. Lufta për çlirim nuk ia kthen kulturës kombëtare vlerat dhe trajtat e saj të vjetra. Ajo luftë që synon të vendosë marrëdhënie krejtësisht të reja midis njerëzve nuk mund t'i lërë të pandryshuara as trajtat e as përmbajtjet kulturore të atij populli. Pas luftës nuk zhduket vetëm kolonializmi por zhduket edhe i kolonizuari.

Ky njerëzim i ri, për vete dhe për të tjerët, nuk mund ta përkufizojë një humanizëm të ri. Ky humanizëm i ri është vijëzuar në vetë qëllimet dhe në metodat e luftës. Lufta e cila i mobilizon të gjitha shtresat e popullit, që i shpreh synimet dhe shqetësimet e popullit, që pa frikë mbështetet kryekëput mbi atë popull është doemos fitimtare. Vlera e këtij lloji të luftës qëndron në faktin se krijon maksimumin e kushteve për zhvillimin dhe rilindjen e kulturës. Pas çlirimit kombëtar të arritur në këtë mënyrë nuk paraqitet ajo paqartësi aq e mundimshme e kulturës që haset në disa vende të posa pavarësuar, sepse kombi me mënyrën e formimit të vet dhe me mënyrat e të ekzistuarit të vet ndikon vendosmërisht në kulturën e vet. Kombi që ka lindur nga aksioni i përqëndruar i popullit, kombi i cili i mishëron aspiratat e njëmendta të popullit, i cili e modifikon shtetin, mund të ekzistojë vetëm në trajta të frytshmërisë së jashtëzakonshme kulturore.

Intelektualët e kolonizuar, që kujdesen për kulturën e vendit të vet dhe që dëshirojnë t'i japin asaj një dimension universal, nuk guxojnë në realizimin e detyrave të veta të mbështeten vetëm në parimin e pavarësisë së paevitueshme, duke mos e marrë parasysh vetëdijen e popullit. Çlirimi kombëtar si qëllim është një gjë, ndërsa metodat dhe përmbajtja e luftës janë një gjë tjetër. Na duket se ardhmëria e kulturës, pasuria e kulturës kombëtare janë të kushtëzuara edhe me vlerat me të cilat ka qenë e frymëzuar lufta çlirimtare.

Tash ka ardhur çasti ta vëmë në pah hipokrizinë e disave. Lufta për të drejtat kombëtare, thonë aty-këtu, është fazë të cilën njerëzimi tashmë e ka tejkaluar. Tash është koha e bashkësive të mëdha prandaj nacionalistët e vonuar duhet t'i korrigjojnë gabimet e tyre. Ne përkundrazi mendojmë se synimi për kërcimin e fazës kombëtare është gabim me pasoja të rënda. Nëse kultura është manifestim i vetëdijes kombëtare, nuk do të nguroja të them se, për rastin që na intereson, kultura kombëtare është forma më e përpunuar e kulturës.

Vetëdija mbi veten nuk është mbyllje në vete që përjashton komunikimin. Refleksioni filozofik na mëson përkundrazi se ajo është garancë e komunikimit me të tjerët. Vetëdija kombëtare, e cila nuk është nacionalizëm, është e vetmja që mund të na hapë dimensionin internacional. Kjo çështje e vetëdijes kombëtare, e kulturës kombëtare merr në Afrikë dimensione të veçanta. Lindja e vetëdijes kombëtare në Afrikë përkah koha përputhet plotësisht me lindjen e vetëdijes afrikane. Përgjegjësia e afrikanit përballë kulturës së vet kombëtare është, po ashtu, përgjegjësi para kulturës negro-afrikane. Kjo përgjegjësi e lidhur nuk del nga ndonjë parim metafizik por nga njohja e një ligji të thjeshtë sipas të cilit çdo komb i pavarur në Afrikë, ku kolonializmi vazhdon të mbahet me ngulm, është komb i rrethuar, i thyeshëm, vazhdimisht i rrezikuar.

Nëse njeriu është ajo që bën, atëherë do të thoshim se sot çështja më urgjente për intelektualin afrikan është që ta ndërtojë kombin e vet. Nëse ky ndërtim është i vërtetë, do të thotë nëse e shpreh vullnetin e shfaqur të popullit, nëse nxjerr në shesh shpresat e popujve afrikanë, atëherë ndërtimin kombëtar e përcjell doemos zbulimi i vlerave universale dhe lufta për realizimin e tyre. Çlirimi kombëtar jo vetëm që nuk e largon kombin prej kombeve të tjera, por atij ia bën të mundshme që të dalë në skenën e historisë. Vetëdija internacionale ngrihet dhe gjallëron në vetë gjirin e vetëdijes kombëtare. Me ndërveprimin e tyre krijohet, në instancë të fundit, vatra e çdo kulture.

(Referat i lexuar në Kongresin e Dytë të shkrimtarëve dhe të Artistëve zezakë, Romë, 1959.)

Ky punim përbën një kapitull të librit të Fanonit me titull: „Les damnés de la terre” (Të mallkuarit e botës). Nga frëngjishja e përktheu M. Kullashi.

Shënim:

FRANC FANONI (1925—1961) ishte psikiatër e sociolog, revolucionar i njohur i Afrikës, ihtar i socializmit afrikan. Në moshën nëntëmbëdhjetëvjeçare mori pjesë në Luftën e Dytë Botërore në radhët e ushtrisë së aleatëve kundër fashizmit. Më vonë merr pjesë në luftën e Frontit Nacionalçlirimtar të Algjerisë kundër kolonializmit francez. Në veprat e veta shkoqiti problemet thelbësore politike e kulturore të popujve të „Botës së tretë”, e veçanërisht të Afrikës. Pas një jete të shkurtër, por krijuese e revolucionare, Fanoni la disa vepra të rëndësishme që u përkthyen në disa gjuhë botërore: „Lëkura e zezë, maska të bardha”, „Sociologjia e një revolucioni (Viti i pestë i revolucionit algjerian)”, „Për revolucionin afrikan” dhe kryeveprën e tij „Të mallkuarit e botës”.

fridrih
niçe

POEZI

1. Ftesë

Provoni nga pjata ime, grykës!
Nesër do t'ju vijë më shijshëm,
pasnesër ju duket fare mirë!
Po deshët edhe më pastaj — shtatë,
me marifetet e vjetra, hijshëm,
shtatë të reja do t'i gjej, shtatë.

2. Fati im

Kur u lodha duke kërkuar
zbulimin mësova menjëherë.
Si m'u bë era shemër e ururar,
Shtriva flatrat në çdo erë.

3. I patrembur

Aty ku je gropo thellë!
Poshtë është burimi!
Le t'bërtasin njerëzit e kthjellë:
„Poshtë është ferri”!

4. Dialog

- A. Isha sëmurë? U shërova vallë?
E kush qe mjeku i rrallë?
Si i harrova t'gjitha përposh!
- B. Të shëruar të shoh përballë:
Se kush harron është shëndosh.

5. *Virtuozëve*

Virtytet tona të lehta këmbët t'i kenë:
si vargjet e Homerit të vijnë e të venë!

6. *Urtia*

Mos rri kurrë në fushë të rrafshë!
Mos u ngjit si shumë përpjetë!
Më mirë duket bota fashë
Lartësia e mesme po të jetë!

7. *Vade mecum — vade tecum*

Të ngashnjejnë arti dhe gjuha ime?
Më ndjek, më vjen pas në mundime?
Ti veç veten ndiq me besë,
kështu më ndjek mua — ecë! ecë!

8. *Ndërrimi i tretë i lëkurës*

Po m'kruhet, po më bie lëkura!
Tash po më bren, më ha e liga,
Sa kohë që tokë gërryen në mua,
Tokën në mua e kërkon shlliga.

Tash zvirrem unë në bar e gurë,
I uritur n'rrugë të derdhur, në bokë,
Të ha gjithmonë unë ç'kam ngrënë,
Ty, kullosë shlligash, ty tokë!

9. *Trëndafilet e mia*

Po! Fati im — do të lumnosh —
Se çdo fat do të lumnojë!
Do t'm'i mblidhni trëndafilet?

Kul-përkuluni dhe fshihuni
Ndër shkëmbinj e ndër shkarpa,
Shpesh lëpini gishtërinjtë!

Fati im — është ngatërrestar!
Fati im është dhëlpërak!
Do t'm'i mblidhni trëndafilet?

10. Urryesi

Shumë lashë të lerë të bjerë
Pa më thatë urryes i mjerë.
Kush pi gotën plot përplot
Shumëçka në shesh do nxjerrë —
S'ka të keqe jo në verë.

11. Fjalurta thotë

I vrazhd' i butë, i trashë e finok,
I afërt i rrallë, i ndytë dhe i pastër,
Bashkim të marri me të urtë,
T'gjitha unë jam, dua të jem,
Pëllumb, po mirë, gjarpër dhe derr!

12. Një miku të dritës

S'do ta humbësh ashpërsinë
e shikimit të mendimit,
Lere diellin në hije tinë!

13. Për vallëzuesit

Akulli i rrafshë
është parajsë
për atë që di t'vallëzojë.

14. Trimi

Më mirë armiqësi në një vend
Se miqësi me dend e dend!

15. Ndryshk

Edhe në ndryshk: i ashpër t'jesh nuk mjafton,
„është i verdhë” nëse s'do për ty të thonë.

16. Ngjitje

„Si t'arrij më së miri malit në majë?”
Veç ngjitu, mendjen aty mos e mbaj!

17. *Parim dhunuesi*

Kurrë mos lut! Lëri më ankimet!
Merr kur të them, vetëm merr!

18. *Shpirtëra të ngushtë*

Shpirtërat e vegjël unë i urrej:
S'kanë të mirë, të keqe s'kanë.

19. *Megjithatë mashtrues*

Së koti hodhi në ajër një fjalë të kotë
— dhe rrëzoi një grua, pra për tokë.

20. *Për të matur*

Dhembje e dyfishtë më lehtë durohet
Se dhembje e vetme: a s'matesh?

21. *Kundër mburrjes*

Mos u fryj: se të pëlçet
një gjilpërë e vogël vet'.

22. *Burrë e grua*

„Rrëmbe gruan që të djeg në shpirt!”
Mendon burri; gruaja s'rrëmben, zhvesh.

23. *Interpretim*

Vetveten shpjegoj, pra mashtroj:
Vetveten unë dot s'e shpjegoj!
Pra ai që shkruan rrugën e vet,
Fytyrën time në dritë e qet.

24. *Ilaç për pesimistë*

Thua se asgjë më shije nuk ka?
Mik, vallë, ende me trillet e vjetra?
T'i dëgjoj mallkimet, britmat, psherëtimat —
Durim e shpirt më këputen.
Ndiqmë, mik! Vendos pra,
Bretkun e trashë të përbish,
Pa ngurrim pa stoli —
Kjo të ndihmon për dispepsi!

25. *Lutje*

Shumë njerëzve shpirtin ua di,
dhe vetë kush jam, jo, këtë s'e di,
Syrin tim e kam pak tepër pranë —
Ç'kam parë dhe shoh unë nuk jam.
Nga vetja ime më shumë dobi do kisha,
Sikur nga vetja pak më larg t'isha.
Vërtet jo aq larg sa armiku!
Larg është madje i afërti miku —
Por mes meje e tij, midisi.
Mund ta qëlloni se ç'po kërkoj?

26. *Fortësia ime*

Duhet të ngjitem mbi njëqind shkallë,
Duhet të ngrihem dhe t'ju dëgjoj bërtimën:
„I fortë qenke! Mos jemi prej guri?” —
Duhet të ngjitem mbi njëqind shkallë,
Dhe kurrë ai që shkallë do të jetë.

27. *Shtegtari*

„S'ka më shteg! Rretherreth humnerë e qetësi vdekjeje” —
Kështu deshe! Nga rruga të iku vullneti!
Tani, pra, shtegtar! Vështro ftohtë e qartë!
I humbur je, po besove në rrezik.

28. *Ngushëllim për fillestarë*

Në mes derrash një fëmijë pa fuqi,
sesi sillet nëpër zhurmë!
Gjithë ç'di është të qajë —
do mësojë vallë të rrijë e t'ecë?
Shybe s'ka! shpejt po më duket,
mund ta shihni fëmijën n'valle!
Po u ngrit në këmbë të veta,
do t'qëndrojnë edhe në kokë.

29. *Egoizëm yjesh*

Po të mos sillesha, top që sillet,
Pa pushuar rreth e rreth vetes,
Si do të bëja, pa u djegur,
Që t'vrapoj pas diellit t'përflakur?

30. Tjetri

Afër, s'e mbaj t'afërtin me dëshirë:
Kaq larg meje s'shkon në lartësi!
Si do bëhet pra ylli im?

33. I vetmuari

Urrej të ndjek si edhe të prij.
Të bindem? Jo! Por edhe jo — të sundoj!
Kush s'është i tmerrshëm për veten,
tmerr kujt s'mund t'i bëjë:
Dhe veç ai që tmerron të tjerëve di t'u prijë!
Urrej madje dhe vetes vetë t'i prij!
Si shtazët e pyllit e të detit sa dua
Të humbas një kohë për mua,
Në koriye vetëm për veten të kujtohem,
Së largu në mendje time ta sjell vatrën,
Vetveten për vete ta mashtroj.

34. Seneca et hoc genus Omne

Shkruan dhe shkruan *Larifarin* e vet
tmerrësisht të dijshtëm.
Posikur të vlente *primum scribere*,
Deinde philosophari.

35. Akulllore

Po! Shpesh bëj akulllore:
Akullorja bën mirë për tretje!
Po të keni shumë për të tretur,
O, sa do ta donit akulloren time!

37. Kujdes

Në këto anë nuk shkohet më kollaj;
Po pate shpirt, kujdesin dyfish!
Të zgjedhin të duan gjersa të copëtojnë:
Këtyre qenieve ëndërrimtare shpirti u mungon.

39. Në verë

Vallë në djersën e ballit tonë
bukën tonë duhet ta hamë?
Në djersë më mirë fare, thonë
mjekët e urtë, të mos hamë!

Vapa na jep shenjë: ç'mungon?
Ç'do t'thotë shenj' e saj e zjarrtë?
Në djersën e ballit tonë
nga vreshtat tona duhet të pimë!

40. *Pa zili*

Po, shikon pa zili: dhe e nderoni prandaj?
Sytë nga nderi juaj ai s'i kthen;
Sytë e shqiponjës i ka të shohë larg,
Nuk ju sheh! — i sheh veç yjet, yjet!

41. *Heraklitizëm*

Fatlumninë kudo në dhe,
Mik, nga lufta e ke!
Po, mik që t'bëhesh
Britm'e topit të duhet!
Në tri gjëra miqtë bashkohen:
Vëllezër para nevojës,
T'barabartë para armikut,
Të lirë — para vdekjes!

42. *Parime të hollësh*

Më mirë ecën maje gishtash
se me katër këmbë!
Më mirë nëpër vrimë çelësi
sesa nëpër derë të hapur!

43. *Këshillë*

Nga nami sytë i ke kthyer?
Pra merr një këshillë:
Me kohë mëso të heqësh dorë
Nga nderimet!

46. *Gjykime të lodhurish*

Mallkojnë diellin të rraskapiturit;
Pema për ta vlen — sa për hije!

49. *I urti flet*

I huaj për popullin pra i dobishëm për popullin,
Eci rrugës sime, herë diell, herë re —
Dhe gjithmonë mbi këtë popull!

50. *Humë kokën*

Tash ka shpirt — si e gjeti?
Një njeri për të e humbi mendjen.
Kokë e saj ish e begatë para kësaj:
Në djall i shkoi koka — jo! jo! në grua!

57. *Shija e zgjedhjes*

Po t'më linin të zgjedh vetë,
Do të zgjidhja një vend ndere
Drejt n'parajsë për të mbetë:
Më me qejf përpara dere!

62. *Ecce homo*

Po! E di prej nga jam!
I pangopshëm posi flakë,
Digjem tretem pak e pakë.
Dritë bëhet, çkado tak,
Thëngjill gjithë pas ç'ju lë:
Flakë jam e di këtë.

63. *Moral yjesh*

I paracaktuar në rrugë yjesh,
Errësia me ty ç'ka — yll?
Ecën me zell nëpër këtë kohë!
Mjerimi mos të të njohë!
Shkëlqimi yt për botën e largë:
Mëshira gjynah për ty do jetë!
Veç një kërkesë të vlen: bëhu i pastër!

Përktheu Rexhep Ismajli

zhan-pol
sartër

FUNKSIONI I INTELEKTUALIT

I. KUNDËRTHËNIET

Ne e kemi përkufizuar intelektualin në *ekzistencën* e tij. Tash duhet të flasim për *funkcionin* e tij. Por, a ka ai fare ndonjë funksion? Në të vërtetë, është e qartë se askush nuk e ka autorizuar që ta ushtrojë një funksion. Klasa sunduese e injoron atë: ajo e shikon atë vetëm si teknik të dijes dhe funksionar të vogël të superstrukturës. Klasat e shfrytëzuara nuk mund ta prodhojnë atë sepse ai mund të dalë vetëm prej specialistit të të vërtetës praktike dhe ngase ky specialist lind prej orientimit themelor të klasës sunduese, do të thotë nga pjesa e mbivlerës të cilën, kjo e përdor për ta prodhuar atë. Sa u takon klasave të mesme — pjesëtar i të cilave është — sado që në fillim ato vuajnë nga përçarje të njëjta, duke e realizuar në vete antagonizmin midis borgjezisë dhe proletariatit, kundërthëniet e tyre nuk janë të përjetuara në nivelin e mitit dhe të dijes, të partikularizmit dhe të universalitetit: pra ai nuk mund të autorizohet me dashje që t'i shprehë ato.

Të themi se ai cilësohet si njeri i cili nuk është autorizuar prej askujt dhe që statusin e vet nuk e ka marrë prej kurrfarë autoriteti. Si i tillë, ai nuk është prodhim i ndonjë vendimi — siç janë mjekët, profesorët, etj., si bartës të pushtetit — por prodhim monstruoz i shoqërive monstruoze. Askush nuk e mban për të vetin, askush nuk e pranon (as shteti, as elita pushtetmbajtëse, as grupet për presion, as aparatet e klasave të shfrytëzuara, as masat); mund të jenë të ndieshëm ndaj asaj që ai *thotë* por jo ndaj ekzistencës së tij: për një udhëzim të thjeshtë mjekësor do të thonë me

mburrje të theksuar: „Këtë ma tha mjeku *im*”, ndërsa nëse një argument i intelektualit ka arritur sukses dhe nëse masat e përvetësojnë, atë argument do ta paraqesin *në vete* jashtë relacionit me intelektualin i cili e ka paraqitur. Ky do të paraqitet si rezonim *anonim*, i caktuar së pari si rezonim i të gjithëve. Intelektuali është i suprimuar nga vet mënyra me të cilën i përdorin prodhimet e tij.

Kështu, askush nuk ia pranon as më të voglën të drejtë, e as më të voglin status. Zatën, ekzistenca e tij nuk është e pranueshme, sepse ajo nuk e pranon vetveten, meqë është thjesht mosmundësi e përjetuar për të qenë teknik i pastër i dijes praktike në shoqëritë tona. Ky përkufizim e bën intelektualin njeriun më të pafuqishëm: ai natyrisht nuk mund të bëjë pjesë në kurrfarë elite, sepse, në fillim, nuk ka kurrfarë *dije* dhe, rrjedhimisht, kurrfarë *fuqie*. Ai nuk pretendon të arsimojë, sado që shpesh rekrutohet nga radhët e arsimitarëve, sepse, në fillim, ai është një *injorant*. Nëse është profesor apo shkencëtar, ai i *di* disa gjëra megjithëse nuk mund t'i nxjerrë prej parimeve të vërteta; si intelektual, ai *hulumton*: kufizimet e rrepta apo suptile të universales nga partikularizmi dhe të vërtetës nga miti, në gjirin e të cilit ajo duket të jetë e lidhur, e kanë bërë atë *hulumtues*. Ai së pari e hulumton *vetveten* në mënyrë që ta shndërrojë qenien e vet të kundërthënshme, të cilën ia kanë imponuar, në një totalitet harmonik. Mirëpo, ky nuk mund të jetë objekti i vetëm i tij sepse ai e di se s'mund ta zbulojë fshehtësinë e vetes dhe ta zgjidhë kundërthënien e vet organike pa i aplikuar mbi shoqërinë, prodhim i së cilës është, mbi ideologjinë e saj, mbi strukturat e saj, mbi orientimet e saj, mbi *praxisin* e saj, metodat e rrepta që i shërbejnë në veprimtarinë e tij specialistike të teknikut të dijes praktike: liri e hulumtimit (dhe kontestimit), rigorozitet i hulumtimit dhe i prova-ve, hulumtim i të vërtetës (zbulim i qeniesimit dhe i konflikteve të tij), universalitet i rezultateve të arritura. Megjithëkëtë, këto veçori abstrakte nuk mjaftojnë për ta ndërtuar një metodë që të jetë e vlefshme për objektin specifik të intelektualit. Në të vërtetë, objekti specifik i hulumtimit të tij është i dyfishtë: të dy aspektet e tij janë në raport të anasjelltë dhe komplementar njëri ndaj tjetrit; duhet që ai ta shkoqisë vetveten në shoqëri si prodhim të kësaj e kë-ve ai mund ta bëjë vetëm nëse e studion shoqërinë globale e cila, në një moment të caktuar, i prodhon intelektualët. Së këndejmi, një përmbysje e pandërprerë: vajtje prej vetes kah bota dhe kthim prej botës kah vetja, vajtje kjo e cila e bën që të mos mund të ngatërrohet objekti i hulumtimit intelektual me atë të antropologjisë. Në të vërtetë, ai nuk mund ta shikojë *objektivisht* tërësinë shoqërore ngase atë e gjen brenda vetes si kundërthënie themelore: mirëpo ai nuk

mund të ndalet në një problematizim të thjeshtë *subjektiv* të vetvetes pikërisht pse është i integruar në një shoqëri të caktuar e cila e ka bërë. Këto vështirime na mësojnë se:

1. Objekti i hulumtimit të tij kërkon një specializim të metodës abstrakte për të cilën folëm pak më parë: në të vërtetë duhet që në këtë përmbysje të pandërprerë të pikëshikimeve e cila kërkohet për ta tejkaluar një kundërthënie të caktuar, të dy momentet — jashësia e përbrendësuar, përjashtësimi i brendësisë — të jenë të lidhura rreptësisht. Kjo lidhje e termeve të kundërthënshme s'është gjë tjetër veçse *dialektika*. Është fjala për një metodë për të cilën intelektual s'mund të mbajë ligjëratë; kur bëhet i vetëdijshëm për gjendjen e vet të re dhe kur dëshiron ta zhdukë „vështirësinë e vet për të qenë”, ai nuk e njeh procedimin dialektik: mirëpo, vetë objekti i tij do t'ia imponojë pak nga pak atë procedim, sepse ai i ka dy fytyra dhe secila prej tyre shpie te tjetra; por në vetë pikëmbarrimin e hulumtimit të tij, intelektual i nuk arrin të ketë një njohuri rigoroze të metodës së imponuar.

2. Sido që të jetë, dykuptimësia e objektit të tij e largon intelektualin prej *universalitetit abstrakt*. Në të vërtetë, gabimi i „filozofëve” qëndronte në faktin se ata besonin se mund ta zbatojnë drejtpërsëdrejti metodën universale (dhe analitike) mbi shoqërinë në të cilën jetonin ndërsa ata pikërisht *jetonin aty* dhe se ajo i kushtëzonte historikisht në atë mënyrë që paragjykimet e ideologjisë së saj depërtonin në hulumtimin e tyre konkret dhe në vetë vullnetin e tyre për t'i luftuar ato paragjykime. Arsyeja e këtij gabimi është e qartë: ata ishin *intelektualë organikë*, që punonin për vetë klasën e cila i kishte prodhuar e universaliteti i tyre s'ishte tjetër veçse universaliteti i rremë i klasës borgjeze, e cila e mbante veten si klasë universale. Hulumtimi i vërtetë intelektual, nëse dëshiron ta çlirojë të vërtetën prej miteve që e errësojnë, nënkupton një kalim të hulumtimit përmes veçantisë së hulumtuesit. Ky ka nevojë të vendoset në botën shoqërore në mënyrë që t'i kapë dhe t'i shkatërrojë në vete kufinj të cilët ideologjia ia imponon dijes. Dialektika e përbrendësimit dhe e përjashtësimit mund të veprojë në nivel të *situatës*, të menduarit e intelektualit duhet t'i kthehet vazhdimisht vetes që ta kapë vetveten çdoherë si *universalitet i veçantë*, do të thotë, i individualizuar fshehurazi nga paragjykimet e klasës të cilat ia kanë ngulitur që nga fëmijëria madje edhe atëherë kur ai (të menduarit e intelektualit vër. e përk.) beson se është çliruar prej tyre dhe se e ka arritur universalen, mirëpo, nuk mjafton (të përmendim vetëm një shembull) të luftohet *racizmi* (si ideologji e imperializmit) me argumente universale, të nxjerra nga njohuritë tonë antropologjike: këto argumente mund të jenë të bindsh-

me në nivel të universalitetit; mirëpo, racizmi është një qëndrim konkret i përditshëm; rrjedhimisht, mund të flasësh gjuhën universale të antiracizmit e, në thellësitë e largëta që janë të lidhura për fëmijërinë, të mbetesh racist dhe, kështu, të siellesh, pa e hetuar këtë, si racist në jetën e përditshme. Prandaj, intelektualit nuk arrin të bëjë asgjë, madje edhe nëse e vë në pah karakterin e deformuar të racizmit, nëse nuk i kthehet vazhdimisht vetes për ta shpërbërë një racizëm me origjinë fëmijërore në saje të një hulumtimi të rreptë të „këtij monstrumi të pakrahasueshëm”, të vetes.

Në këtë nivel, intelektualit, pa pushuar, në saje të punimeve të veta prej tekniku të dijes, me pagën dhe me nivelin e tij të jetesës ta emërtojë veten si mikroborgjez të seleksionuar, duhet ta luftojë klasën e vet e cila, nën ndikimin e klasës sunduese, e riprodhon në vete doemos një ideologji borgjeze, mendime dhe ndjenja mikroborgjeze. Intelektuali është pra një teknik i universales i cili heton se, në vetë fushën e tij, universaliteti nuk ekziston i gatshëm, por se vazhdimisht duhet të krijohet. Njeri nga rreziqet e mëdha të cilat duhet t'i evitohet intelektualit, nëse dëshiron të përparojë në ndërmarrjen e tij është rreziku i universalizimit shumë të shpejtë. Kam parë intelektualë të cilët, duke nxituar të kalojnë në rrafshin universal, i dënonin, gjatë luftës së Algjerisë, atentatet terroriste algjeriane njësoj sikurse represionin francez. Ky është vetë tipi i universalitetit të rremë borgjez. Duhej kuptuar, përkundrazi, se kryengritja e Algjerisë si kryengritje e të varfërve, pa armë, të ndjekur nga një regjim policor nuk mund të mos e zgjedhte *gueriljen* dhe *bombën*. Kështu intelektualit, në luftën e tij kundër vetes, arrin ta shohë shoqërinë si luftë të grupeve të veçanta e të partikularizuara nga strukturat e tyre, vendi dhe fati i tyre për statusin e universalitetit. Në kundërshtim me mendimin borgjez, ai duhet të bëhet i vetëdijshëm se *njeriu nuk ekziston*. Mirëpo, në të njëjtën kohë, duke e ditur se ai ende nuk është njeri, ai duhet ta kuptojë, në vete dhe njëherazi jashtë vetes — dhe anasjelltas — njeriun si projekt që *duhet bërë*. Siç ka thënë Pongu: njeriu është ardhmëria e njeriut. Kundër humanizmit borgjez, vetëdijësimi i intelektualit ia vë në pah njëherazi veçantinë e tij dhe faktin se duke u nisur prej saj njeriu e bën veten si qëllim të largët të një ndërmarreje praktike të përditshme.

3. Për këtë shkak, një vërejtje që shumë shpesh i bëhet intelektualit del si e paarsyeshme: zakonisht e paraqesin atë si qenie abstrakte e cila jeton nga universaliteti i pastër, i cili i njeh vetëm vlerat „intelektuale”, një qenie thjesht negative, një rezonues i pandieshëm ndaj vlerave të sensibilitetit, një qenie „cerebrale”. Origjina e këtyre vërejtjeve është e qartë: intelektualit është bartës i dijes praktike, së *pari* dhe rrallë ndodh që ai të pushojë të jetë i tillë duke u

bërë intelektual. Është e vërtetë se ai pretendon t'i zbatojë, jashtë fushës së tyre të rëndomtë, metodat e kësaj, veçmas për t'i shpërbërë jashtë tij dhe brenda tij ideologjinë sunduese, e cila i paraqitet atij në trajtë të mendimeve konfuze, që vështirë kapen dhe të vlerave që i quajnë „afektive”, apo „vitale” për ta madhëruar aspektin e tyre thelbësisht irracional. Mirëpo, qëllimi i tij është që ta realizojë subjektin praktik dhe t'i zbulojë parimet e një shoqërie e cila do ta prodhonte atë dhe do ta përkrahte; në ndërkohë ai e vazhdon hulumtimin e vet dhe orvatet ta ndryshojë veten, *sensibilitetin e vet si dhe mendimet e veta*. Kjo do të thotë se ai dëshiron ta prodhojë, në vete dhe te të tjerët, unitetin e vërtetë të personit, të përvetësuarit nga ana e çdonjërit e qëllimeve që i janë imponuar aktivitetit të tij (dhe të cilat, përnjëherë, do të bëheshin të tjera), zhdukjen e tjetërsimeve, lirinë e vërtetë të të menduarit, duke i zhdukur *jashtë* ndalesat sociale që kanë lindur nga strukturat e klasës, e *brenda* nga inhibicionet dhe vetëcenzurimet. Ai e refuzon sensibilitetin e klasës, do të thotë, bie fjala, sensibilitetin e begatshëm e të shumëfishtë racist, por këtë e bën në të mirë të një sensibiliteti më të begatshëm, i cili i bën të mundshme relacionet njerëzore të reciprocitetit. Kjo nuk do të thotë se ai mund ta arrijë plotësisht këtë qëllim por ai e gjen dhe e tregon rrugën. Nëse konteston ai e konteston vetëm ideologjinë (dhe rrjedhimet e saj *praktike*) në atë masë sa një ideologji, prej nga që të vijë, është një zëvendësim i rremë dhe i ngatërruar i vetëdijes së klasës; kështu, kontestimi i tij është vetëm një *moment negativ* i një *praxisi* të cilin nuk mund ta ndër marrë vetëm, i cili mund të realizohet mirë vetëm në sajë të tërësisë së klasave të shtypura e të shfrytëzuara, dhe kuptimi pozitiv i të cilit — madje edhe nëse ai vetëm e paralajmëron — është lindja në një ardhmëri të largët të një shoqërie të njerëzve të lirë.

4. Kjo punë dialektike e një universalje të veçantë mbi universalet e veçanta kurrë nuk duhet, përkundrazi, të zhvillohet së pari në rrafshin abstrakt. Ideologjinë e luftuar e aktualizon në çdo çast *ngjarja*. Të cekim se ideologjia na imponohet më pak si një tërësi mendimesh të përkufizuar qartazi sesa si një mënyrë e të shprehurit dhe e maskimit të ngjarjes së veçantë. Racizmi, bie fjala, shfaqet ndonjëherë — megjithëse rrallë — në libra (kemi patur librin *Franca hebraike* e Drymonit), por shumë më shpesh përmes ngjarjeve, motivin e fshehur të të cilave e shpreh, bie fjala: në aferën e Drajfusit dhe në sajë të justifikimeve që i japin kalamthi mjetet e komunikimit masiv, në sajë të një rezonimi, të dhunës raciste — të cilat paraqiten qoftë në aspektin *legal* (Drajfusi) apo në formën e linçimit apo në format ndërmjetëse — që përbëjnë një prej aspekteve më të rëndësishme të ngjarjes. Për t'u çliruar nga racizmi që e cilëson dhe

kundër të cilit lufton pandërprerë, e shpreh këtë luftë dhe idetë e veta në një libër. Por shumë më e rëndësishme është që t'i denuncojë vazhdimisht në *saje të veprimeve* sofizmat që duan ta justifikojnë dënimin e një ebrei *pse është ebre*, apo ndonjë pogrom, ndonjë masakër; me një fjalë të punohet në *nivel të ngjarjeve* që t'i prodhojë ngjarjet konkrete të cilat e luftojnë pogromin apo gjykimin racist të Gjyqit duke e nxjerrë në shesh dhunën e të privilegjuarve në lakuriqësinë e saj. E quaj *ngjarje*, këtu, një fakt i cili e bart një ide, do të thotë një universale të veçantë sepse ai e kufizon idenë e bartur, në universalitetin e saj, në *saje të veçantisë* së tij si fakt i *datuar* dhe i *lokalizuar* i cili *ka ndodhur* në një moment të caktuar të një historie kombëtare i cili rezymon dhe e totalizon në atë masë sa është ai prodhim i totalizuar. Kjo do të thotë në të vërtetë se intelektual i gjendet, mu për këtë, vazhdimisht i ballafaquar me konkretin dhe mund t'i japë vetëm një përgjigje konkrete.

5. Armiku më i drejtpërdrejtë i intelektualit është ai që do ta quaja *intelektual i rremë* e të cilin Nizani e quante qen rojë, i nxitur nga klasa sunduese për ta mbrojtur ideologjinë partikulariste me argumente që pretendojnë të jenë rigorozë — do të thotë që paraqiten si prodhime të metodave ekzakte. Ç'është e vërteta, ata kanë si cilësi të përbashkët me intelektualët e vërtetë se burimisht janë, sikurse edhe ata, teknikë të dijes praktike. Përfytyrimi që e paraqet intelektualin e rremë para së gjithash si *një të shitur* është shumë i thjeshtësuar. Përveç nëse tregu i cili e ka shndërruar teknikun e dijes në një intelektual të rremë në një mënyrë më pak të thjeshtësuar sesa që e bëjnë këtë zakonisht. Të themi se disa funksionarë të ulët të superstrukturave ndiejnë se interesat e tyre janë të lidhura me interesat e klasës sunduese — gjë që është e vërtetë — dhe nuk duan të ndiejnë diçka tjetër veç kësaj — gjë që nënkupton eliminimin e *të kundërtës*, e cila është po kështu e vërtetë. Me fjalë të tjera, ata nuk duan ta shohin tjetërsimin e tyre si njerëz që janë apo që do të mund të ishin por vetëm pushtetin e tyre prej funksionarëve (që janë po ashtu). Ata marrin, pra pamjen e intelektualit dhe fillojnë ta kontestojnë, sikurse edhe ai, ideologjinë e klasës sunduese; por ky është një kontestim i rremë dhe i ndërtuar në atë mënyrë që shterret vetvetiu dhe tregon kështu se ideologjia sunduese i bën ballë çfarëdo kontestimi; me fjalë të tjera, intelektual i rremë nuk thotë *jo*, sikurse intelektual i vërtetë; ai e kultivon atë „jo por...” apo „e di mirë por megjithatë...”. Këto argumente mund ta shqetësojnë intelektualin e vërtetë i cili është, edhe vetë shumë i prirur — si funksionar — t'i përvetësojë ato dhe t'ia kundërvejë monstrumit që është vetë në mënyrë që ta zhdukë atë në dobi të teknikut të pastër. Mirëpo, nga domosdoshia, ai është i detyruar që t'i mohojë ato, pikërisht *pse tash-*

më ai është monstrum të cilin nuk mund ta bindin. Ai i dëbon, pra, argumentet „reformiste” dhe, në fakt, i hedh ato vetëm duke u bërë gjithnjë më *radikal*. Zaten, radikalizmi dhe ndërmarrja intelektuale janë e njëjta gjë, dhe pikërisht argumentet „e matura” të reformistëve janë ato që e shtynë doemos intelektualin në këtë rrugë të radikalizmit, duke ia bërë me dije se duhet t’i kontestojë vetë parimet e klasës sunduese ose të vihet në shërbim të saj duke u paraqitur se po e mohon atë. Bie fjala, shumë intelektualë të rremë kanë thënë te ne (me rastin e luftës *sonë* të Indokinës apo gjatë luftës së Algjerisë): „Metodat tona koloniale nuk janë ashtu si do të duhej të ishin, ka shumë pabarazi në territoret tona përtejdetare. Por unë jam kundër çfarëdo dhune prej ngado që të vijë; unë nuk dua të jem as xhelat e as viktimitë dhe mu për këtë i kundërvihem revoltës së indigjenëve kundër kolonëve”. Për mendimin i cili është duke u bërë radikal është e qartë se ky qëndrim pseudo-universalist në fakt do të thotë: „Unë jam për dhunën kronike të cilën kolonët e ushtrojnë mbi të kolonizuarit (mbishfrytëzimi, papunësia, uria, që mbahen me terror); sido që të jetë, kjo është një e keqe më e vogël e cila më vonë do të zhduket; por unë jam kundër dhunës të cilën të kolonizuarit duke dashur të çlirohen do të mund ta ushtronin ndaj kolonëve që i shtypin”. Kjo e shtyn mendimin radikal që të konstatojë se, qëkur u ndalohet kundërdhuna të shtypurve, atëherë shumë pak kanë rëndësi vërejtjet e matura që u drejtohen shtypësve (vërejtje të këtij lloji: bëni pagat më të barabarta apo, së paku, bëjeni një gjest; pak më shumë drejtësi, ju lutem!). Këta e dinë mirë se këto vërejtje paraqesin një fasadë sepse intelektual i rremë pretendon t’ua ndalojë forcave reale të të shtypurve t’i shndërrojnë ato në kërkesa të mbështetura në armë. Sikur të kolonizuarit të mos ngriteshin masovikisht, kolonët e dinë fort mirë, se në metropolë nuk do të gjendet asnjë forcë e organizuar për ta përkrahur çështjen e tyre. Për ata do të jetë gjë e natyrshme që intelektual i rremë të kontribuojë në largimin e të kolonizuarve nga revolta duke i shtyrë në grackën e reformizmit. Pra, radikalizmi intelektual është çdoherë i shtyrë përpara në saje të argumenteve dhe të qëndrimit të intelektualëve të rremë: në dialogun midis të rremeve dhe të vërtetave, argumentet reformiste dhe rezultatet reale (*status quo-ja*) i shpien doemos intelektualët e vërtetë që të bëhen revolucionarë sepse ata e kuptojnë se reformizmi është vetëm një ligjëratë e cila përparësinë e dyfishtë që t’i shërbejë klasës sunduese duke ia bërë të mundur teknikëve të dijes praktike që në dukje të marrin njëfarë distance ndaj punëdhënësve të tyre, do të thotë ndaj vetë kësaj klase.

Të gjithë ata që e mbrojnë *qysh sot* pikëshikimin universalist *qetësojnë*: universalen e bëjnë intelektualët e rre-

më. Intelektuali i vërtetë — do të thotë ai i cili e kupton veten përmes sëkëlldisë si monstrum — shqetëson: universalja njerëzore *duhet të bëhet*. Shumë intelektualë të rremë i janë bashkuar me entuziazëm lëvizjes së Geri Devisit (Gary Davis). Ishte fjala që njeriu të bëhej *menjëherë* qytetar i botës dhe që të sigurohej në tokë Paqja universale. „Shumë bukur, i thotë një vietnamez një intelektual i të rremë francez, anëtar i kësaj lëvizjeje. Filloni pra duke kërkuar paqen në Vietnam sepse mu atje është duke u bërë luftë. — Kurrën e kurrës, i përgjigjet tjetri. Kjo do të thoshte t'i favorizoj komunistët”. Ai e do paqen në përgjithësi, asnjë paqe të veçantë, e cila do t'i favorizonte qoftë imperialistët, qoftë popujt e kolonizuar. Mirëpo, nëse dikush e do Paqen universale pa asnjë paqe të veçantë, ai kufizohet në atë që ta dënojë *moralisht* luftën. Por, këtë e bëjnë të gjithë, duke përfshirë këtu edhe kryetarin Xhonson. Pikërisht qëndrimi i intelektualëve të rremë ndikon — siç e kam cekur në ligjëratën e mëparshme — që t'i mbajnë intelektualët për moralistë dhe idealistë, të cilët e dënojnë *moralisht* luftën dhe ëndërrrojnë, në botën tonë përplot dhunë, se një ditë do të mbretërojë paqja ideale — e cila nuk është një rend i ri njerëzor i bazuar në ndërprerjen e të gjitha luftërave në saje të fitores së të shtypurve por, më parë, një ide e paqes që ka zbritur nga qielli. Së këndejmi, intelektual i vërtetë, duke qenë *radikal*, nuk është as moralist e as idealist: ai e di se e vetmja paqe që vlen në Vietnam do të arrihet me gjak, ai e di se ajo fillon me tërheqjen e trupave amerikane dhe me ndërprerjen e bombardimeve, *pra* me disfatën e Shteteve të Bashkuara. Me fjalë të tjera, natyra e kundërthënies së tij e detyron që të *angazhohet* në të gjitha konfliktet e kohës sonë sepse të gjitha ato janë — konflikte të klasave, të kombeve apo të racave — rrjedhoja të veçanta të shtypjes së të shfrytëzuarve nga ana e klasës sunduese dhe se ai e gjen veten në çdonjërin prej tyre si i shtypur i vetëdijshëm për shtypjen e vet, në anën e të shtypurve.

Megjithëkëtë, duhet të cekim sërish, pozita e tij nuk është *shkencore*. Ai e zbaton gradualisht një metodë rigorozë mbi objekte të panjohura të cilat i demistifikon duke e demistifikuar veten; ai e kryen një veprim praktik të zbulimit duke luftuar ideologjitë dhe duke e zhveshur dhunën të cilën ato e maskojnë apo e arsyetojnë; ai vepron në mënyrë që të jetë i mundshëm një universalitet shoqëror ku të gjithë njerëzit do të jenë *vërtetë* të lirë, të barabartë dhe vëllëzër, i sigurt se atë ditë, por jo më parë, intelektual i do të zhduket dhe se njerëzit do të mund ta arrijnë dijen praktike në liri të cilën e kërkon dhe pa kundërthënie. Tashti për tashti, ai hulumton dhe mashtrohet vazhdimisht duke mos patur fill tjetër drejtues përveç rreptësisë së tij dialektike dhe radikalizmin e tij.

II. INTELEKTUALI DHE MASAT

Intelektuali është i vetëm sepse askush nuk e ka autorizuar. Mirëpo, këtu qëndron edhe një nga kundërthëniet e tij, ai nuk mund të çlirohet pa u çliruar njëherazi edhe të tjerët. Sepse, çdo njeri i ka qëllimet e veta vetjake të cilat vazhdimisht ia *vjedh* sistemi; dhe, duke qenë se tjetërsimi shtrihet mbi klasën sunduese, vetë pjesëtarët e saj punojnë për qëllime jonjerëzore të cilat nuk u përkasin, do të thotë në thelb për *profitin*. Kështu intelektuali, duke e shkoqitur kundërthënien e vet vetjake si shprehje të veçantë të kundërthënieve objektive, është solidar me çdo njeri i cili lufton për veten dhe për të tjerët kundër këtyre kundërthënieve.

Megjithatë s'mund të merret me mend që intelektuali ta bëjë punën e vet në saje të *studimit* të thjeshtë të ideologjisë të cilën ia kanë ngulitur në kokë (bie fjala, duke ia nënshtruar metodave të rëndomta kritike). Në fakt, ajo është ideologjia e tij, ajo shfaqet njëherazi si mënyrë e tij e të jetuarit (duke qenë se është *realisht* pjesëtar i klasave të mesme) dhe si *Weltanschauung**, do të thotë si pala e syzave filtruese që i ka vënë mbi hundën e vet dhe përmes të cilave e sheh botën. Kundërthënien nga e cila vuan e përjeton së pari si vuajtje. Për ta *shikuar*, do të duhej që ai të mund të *marrë distancë* në raport ndaj saj: mirëpo, ai nuk mund ta bëjë këtë pa ndihmë. Zatën, ky bartës historik, plotësisht i kushtëzuar nga rrethanat, është pikërisht e kundërta e një *vetëdijeje mbifluturuese*. Sikur të pretendonte të vendosej në ardhmëri për ta njohur veten (sikurse që mund t'i njohim shoqëritë e kaluara), ai do të dështonte plotësisht në këtë qëllim: ai nuk e njeh ardhmërinë apo, nëse e heton një pjesë të saj, ai e sheh atë përmes vetë paragjykimeve që i ka në vete, pra duke u nisur nga kundërthënia të cilën do të duhej ta shkoqiste. Sikur të provonte të vihej, idealisht, jashtë shoqërisë për ta gjykuar ideologjinë e klasës sunduese, ai do ta bartte kundërthënien e vet me vete, në *rastin më të mirë*; në rastin më të keq, ai do të identifikohet me borgjezinë e madhe e cila gjendet *përmbi* (ekonomikisht) klasat e mesme dhe e cila i shikon ato nga lart, e me këtë ai do ta pranonte, pa e kontestuar, ideologjinë e saj. Pra, ai ka vetëm një mundësi që ta kuptojë shoqërinë në të cilën jeton: ta shikojë atë nga pikëvështrimi i shtresave më të shfrytëzuara.

Këto nuk e përbëjnë universalitetin, i cili nuk ekziston askund, por *pjesën dërrmuese* të popullsisë, të partikularizuar nga shtypja dhe shfrytëzimi që i shndërrojnë ata në prodhime të prodhimeve të veta, duke ua vjedhur qëllimet e tyre (mu sikundër edhe teknikëve të dijes praktike) dhe du-

* *Weltanschauung* (gjermanisht), botëkuptim (përkth.).

ke i shndërruar ata në mjete të veçanta të prodhimit, të përkufizuar nga instrumentet të cilat i prodhojnë dhe të cilat ua caktojnë detyrat e tyre; lufta e tyre kundër këtij partikularizimi absurd i shtyn edhe ata që të synojnë kah universaliteti: jo fare atë të borgjezisë — kur ajo e mban veten si klasë universale — por një universalitet konkret me origjinë negative: i lindur nga likuidimi i partikularizmave dhe nga lindja e një shoqërie pa klasa. E vetmja mundësi për ta marrë një pikëvështrim të distancuar mbi tërësinë e ideologjisë së dekretuar nga lart është që të vihet në anën e atyre vetë ekzistenca e të cilëve e mohon atë. Proletariati punëtor dhe fshatar, nga vetë fakti se është, tregon se shoqëritë tona janë partikulariste dhe të strukturuar në klasë; ekzistimi i dy miliardë njerëzve të uritur, prej gjithsej tre miliardë banorëve të tokës, është një e vërtetë tjetër themelore e shoqërive tona të tashme — *kjo* e jo marrëzia e zbuluar nga intelektualët e rremë (bollëku). Klasat e shfrytëzuara — sado që vetëdijësimi i tyre mund të jetë i *ndryshueshëm* dhe sado që ato mund të jenë thellësisht të përshkuara me ideologjinë borgjeze — cilësohen me *inteligjencën e tyre objektive*. Kjo inteligjencë nuk është një dhuratë por ajo lind nga *pikëvështrimi* i tyre mbi shoqërinë, që është i vetmi pikëvështrim radikal: çfarëdo që të jetë *politika* e tyre (e cila mund të jetë resignim, dinjitet apo reformizëm, në atë masë sa inteligjenca objektive është përzier me vlerat të cilat ua ka imponuar klasa sunduese). Ky pikëvështrim objektiv si prodhim i *të menduarit popullor* i cili e sheh shoqërinë duke u nisur nga themelortja, do të thotë duke u nisur nga niveli më i ulët, më i përshtatshmi për radikalizim, niveli prej të cilit shihen nga poshtë klasat sunduese dhe ato klasa që i bashkohen kësaj, jo si elita kulturore por si grupe të statujave shumë të mëdha piedestali i të cilave rëndon me tërë peshën e vet mbi klasat që e riprodhojnë jetën, jo më në nivelin e jodhunës, të pranimit reciprok dhe të mirësjelljes (siç bëjnë borgjezët që janë në të njëjtën lartësi dhe shikohen në sy), por nga pikëvështrimi i dhunës së duruar, të punës së tjetërsuar dhe të nevojave elementare. Sikur intelektualit do të mund ta bënte të vetin këtë mendim radikal e të thjeshtë, ai do ta shihte veten në *vendin e tij të vërtetë*, ai do ta shihte veten prej poshtë lart, duke e mohuar klasën e vet e megjithatë dyfish i kushtëzuar prej saj (meqë ai ka dalë prej saj dhe meqë ajo përbën *background-in* e tij psikosocial dhe meqë depërton në të sërish si teknik i dijes), duke rënduar me tërë peshën e tij mbi klasat popullore, ngaseqë paga e tij apo honoraret e tij janë marrë nga mbivlera të cilën ato klasa e prodhojnë. Ai do ta kuptonte qartë dykuptimësinë e pozitës së vet dhe po t'i zbatonte metodat rigorozë të dialektikës mbi këto të vërteta themelore, ai do ta njihë në klasat popullore dhe përmes tyre të vërtetën e shoqëri-

së borgjeze dhe, duke i braktisur iluzionet reformiste që i mbeten, ai do të radikalizohej dhe do të bëhej revolucionar, duke e kuptuar se masat nuk mund të bëjnë asgjë tjetër veçse t'i thejnë idolet që i shtypin ata. Atëherë ai do të kishte detyrë të re që ta luftojë rilindjen e vazhdueshme në popull të ideologjive që e paralizojnë atë.

Mirëpo, në këtë nivel paraqiten kundërthënie të reja. 1. Njëra prej tyre, në veçanti, që vë në pah se klasat e shfrytëzuara nuk prodhojnë, si të tilla, intelektualë sepse pikërisht akumulimi i kapitalit është ai që ua bën të mundur klasave sunduese që të krijojnë dhe të rrisin një *kapital teknik*. Natyrisht, ndodh që „sistemi” t'i rekrutojë disa teknikë të dijes praktike nga radhët e klasave të shfrytëzuara, mirëpo, sado që origjina e këtyre teknikëve është populllore, ata integrohen shpejt me punën e tyre, me pagën e tyre dhe me nivelin e tyre të jetës brenda *klasave të mesme*. Me fjalë të tjera, klasat e shfrytëzuara nuk prodhojnë përfaqësues të vet organikë të inteligjencës objektive. Intelektuali organik i proletariatit është, përderisa të mos bëhet revolucioni, një kundërthënie *in adjecto*; veç kësaj, duke qenë se ka lindur në gjirin e klasave që e kërkojnë nga vetë situata e tyre universalen, ai nuk do të ishte, po të mund të ekzistonte, ai monstium që e kemi përshkruar, e i cili definohet në saje të vetëdijes së vet fatkeqe. 2. Kundërthënia tjetër del si rrjedhojë e të parës: nëse intelektual, i cili nuk është prodhuar si i tillë, organikisht, nga klasat e shfrytëzuara, dëshiron gjithësesi t'u bashkohet atyre që ta përvetësojë inteligjencën e tyre objektive dhe që metodave të veta ekzakte t'i japë parime të formuluar nga mendimi popullor, ai has menjëherë dhe *me të drejtë* në mosbesim të atyre që dëshironte t'u bashkohej. Në fakt, ai nuk mund të evitojë që punëtorët të mos shohin në të një anëtar të klasave të mesme, do të thotë të klasave të cilat janë, sipas definicionit, bashkëfajtorë me borgjezinë. Intelektuali është pra i ndarë me një barrierë nga njerëzit pikëvështrimin e të cilëve dëshiron ta përvetësojë, e ky është pikëvështrimi i *universalizimit*. Shpesh ia bëjnë një vërejtje, një argument të pushtetit, të klasave sunduese dhe të klasave të mesme, vërejtje që e kanë sajuar intelektualët e rremë të cilët janë të paguar prej atyre: si bën të pretendoni, ju, mikroborgjezë që e keni marrë kulturën borgjeze që nga fëmijëria dhe që jetoni në gjirin e klasave të mesme, ta përfaqësoni *frymën objektive* të klasave punonjëse me të cilat nuk keni kontakte dhe të cilat nuk ju duan? Dhe vërtetë, duket se aty është një qark magjik: për të luftuar kundër partikularizmit të ideologjisë sunduese do të duhej përvetësuar pikëvështrimi i atyre që me vetë ekzistencën e tyre e dënojnë atë ideologji. Mirëpo, për ta përvetësuar këtë pikëvështrim do të duhej që kurrë të mos kishim qenë mikroborgjezë sepse edukimi ynë na ka infektuar në

fillim dhe deri në palcë. Dhe duke qenë se intelektualin e bën kundërthënia midis ideologjisë partikularizuese dhe të dijes universalizuese të një mikroborgjez, do të duhej të mos ishim intelektualë.

Intelektualët janë plotësisht të vetëdijshëm për këtë kundërthënie të re: mjaft shpesh ata ngatërrohen në të dhe nuk shkojnë më larg. Qoftë kur nxjerrin prej saj një *përvujtëri* shumë të madhe ndaj klasave të shfrytëzuara (prej aty rrjedhë prirja e tyre e vazhdueshme që ta *quajnë veten* apo të *hiqen* proletarë), qoftë kur ajo është burim i mosbesimit të tyre reciprok (secili prej tyre dyshon se idetë e tjetrit janë të kushtëzuara fshehurazi nga ideologjia borgjeze nga se vetë është një mikroborgjez i *luhatshëm* dhe ngase te intelektualët e *tjerë* sheh pasqyrimet e veta), qoftë kur, i dëshpëruar për shkak të mosbesimit ndaj tij kthehet mbrapa dhe, duke mos mundur sërish të bëhet teknik i thjeshtë i dijes i pajtuar me veten, bëhet një *intelektual i rremë*.

Të hysh në një parti të masave — ky është një tundim tjetër — me këtë nuk zgjidhet problemi; vazhdimisht rilin-
din diskutimet të cilat e prekin çështjen e rëndësisë së intelektualëve dhe të teorikëve në Parti. Kjo ka ndodhur shpesh te ne. Kjo ndodhi edhe në Japoni, kah viti 1930, në kohën e Fukumotos, kur komunisti Micuno e braktisi PK japoneze duke e akuzuar se u shndërrua në një „grup për diskutime teorike nën sundimin e ideologjisë mikroborgjeze të intelektualëve të korruptuar”. Po kush, pra, mund të pohojë se e përfaqëson inteligjencën objektive dhe se është teorik i saj? Ata që pohojnë, bie fjala, se restaurimi Meiji është një revolucion borgjez? apo ata që e mohojnë këtë? Po nëse udhëheqësia e Partisë është ajo që e zgjidh këtë dilemë për arsye politike, do të thotë praktike, ajo që thotë se, pikërisht pse këto arsye kanë ndryshuar, ajo nuk do ta ndryshojë as personelin e as mendimin? Nëse ndodh kjo, ata që do ta mbajnë edhe një çast më shumë teorinë e dënuar, është e sigurt se ata do të jenë të trajtuar si *intelektualë të korruptuar*, do të thotë thjesht intelektualë sepse korrupsioni është pikërisht veçori e thellë kundër të cilës çdo intelektual revoltohet pasi ta ketë zbuluar në vete. Së këndejmi, nëse intelektualët mikroborgjezë arrijnë në saxe të vetë kundërthënieve të tyre të punojnë për klasat punonjëse, ata do t'u shërbejnë atyre me plot përgjegjësi, do të mund të jenë teorikët e tyre por kurrë nuk do të jenë intelektualët e tyre organikë, e kundërthënia e tyre, sado që ndriçohet dhe sqarohet, do të mbetet deri në fund: kjo dëshmon se ata, siç pamë, nuk mund të marrin autorizim prej *askujt*.

III. ROLI I INTELEKTUALIT

Këto dy kundërthënie komplementare janë të vështira por më pak të rënda sesa duken. Në të vërtetë, klasat e shfrytëzuara nuk kanë nevojë për një *ideologji* por për të vërtetën praktike mbi shoqërinë. Kjo do të thotë se atyre nuk u duhet një përfytyrim mitik mbi vetveten; ato kanë nevojë ta njohin botën për ta ndryshuar. Kjo do të thotë njëherazi se ato kërkojnë të jenë të *vendosura* (sepse njohja e një klase nënkupton njohjen e të gjitha të tjerave dhe të raporteve të tyre të forcës), të zbulojnë *qëllimet e tyre organike* dhe *praxisin* i cili do t'ua bëjë të mundur që t'i arrijnë ato. Shkurt, ato duhet ta zotërojnë të vërtetën e tyre praktike, kjo do të thotë se ato kërkojnë ta kuptojnë veten njëherazi në *partikularitetin e tyre historik* (ashtu si i kanë bërë dy revolucionet industriale, me kujtesën e tyre të klasës, do të thotë atë që mbetet materialisht nga strukturat e kaluara: punëtorët e Shën-Nazerit janë dëshmitarë të tashëm të një forme të vjetër të proletariatit) dhe në *luftën e tyre për universalizim* (do të thotë kundër shfrytëzimit, shtypjes, tjetërsimit, sakrifikimit e punëtorëve për profitin). Raportin dialektik midis këtyre dy kërkesave e quajmë, në të vërtetë, *vetëdije e klasës*. Intelektuali mund t'i shërbejë popullit mu në këtë nivel. Ende jo si teknik i dijes universale, sepse ai është i *vendosur* sikurse janë edhe klasat e shfrytëzuara. Por pikërisht si *universal i veçantë* sepse vetëdijësimi, te intelektualët, është zbulim i partikularizmit të tyre të klasës dhe i detyrës së universalitetit: pra, zbulim i tejkalimit të partikularitetit të tyre kah universalizimi i të veçantës *duke u nisur nga vetë ajo e veçanta*. E megjë klasat punonjëse duan ta ndryshojnë botën duke u nisur nga ajo që janë e jo duke u vendosur përnjëherë në universale, ekziston një paralelizëm midis përpjekjes së intelektualit kah universalizimi dhe lëvizjes së klasave punonjëse. Në këtë kuptim, sadoqë intelektual i kurrë s'mund të jetë burimisht i *vendosur* brenda këtyre klasave, është mirë që ai të jetë vetëdijësuar për *qenien e vet të vendosur*, qoftë madje edhe si anëtar i klasave të mesme. Në këtë nivel, kundërthënia e cila e prodhon intelektualin ia bën të mundur që ta trajtojë veçantinë historike të proletariatit me metoda universale (metoda historike, analiza e strukturave, dialektika) dhe të kuptojë përpjekjen kah universalizimi duke u nisur nga partikulariteti i tij (megjë ai niset prej një historie të veçantë dhe që e ruan mu në atë masë sa kërkon *mishërimin* e revolucionit). Pikërisht duke e zbatuar metodën dialektike, duke e kapur të veçantën përmes kërkesave universale dhe duke e reduktuar universalen në një lëvizje të një veçantie kah universalizimi, intelektual i përkufizuar si *vetëdijësim i kundërthënies së vet konstitutive*, mund të ndihmojë në zhvillimin e vetëdijes proletare.

Megjithëkëtë, veçantia e tij e klasës mund ta shtrembërojë vazhdimisht përpjekjen e tij prej teoriku. Prandaj, intelektualit duhet të luftojë pandërprerë kundër *ideologjisë* e cila vazhdimisht rilind, përherë e ringjallur në forma të reja që dalin nga situata e tij burimore dhe nga formimi i tij. Për këtë qëllim janë dy mjete, të cilat ai duhet t'i përdorë njëkohësisht: 1. *një kritikë e përhershme* (ai nuk duhet ta ngatërrojë universalen — të cilën e praktikon si specialist i dijes praktike, $y=f(x)$ — me përpjekjen e veçantë të një grupi shoqëror të partikularizuar kah universalizimi: nëse e paraqet veten si rojtar të universale, ai përnjëherë e kufizon veten në të veçantën, do të thotë se bie sërish në iluzionin e vjetër të borgjezisë e cila hiqet si klasë universale). Ai vazhdimisht duhet ta ruaj vetëdijen se është mikroborgjez që synon të lirohet prej prangave të veta e prej të cilat gjithnjë pritet që 'i formësojë mendimet e klasës së vet. Ai duhet të dijë se kurrë nuk është nën mbrojtjen e universalizimit (i cili tashmë paramendohet si i *mbyllur* dhe, si i tillë, i përjashton veçantitë e ndryshme të përpjekjes kah universalizimi), të racizmit, të nacionalizmit, të imperializmit, etj. (Ne e quajmë, te ne, „e majta e respektueshme” një të majtë e cila i *respekton* vlerat e të djathtës madje edhe nëse është e vetëdijshme se nuk mund të pajtohet me to; e tillë ishte „e majta jonë” në kohën e luftës së Algjerisë). Të gjitha ato qëndrime, në çastin kur i denoncon ai, mund të futen brenda vetë denoncimit të tij — prandaj me të drejtë zezakët amerikanë e denoncojnë me pezëm paternalizmin e të bardhëve intelektualë e antiracistë. Pra, intelektualit nuk mund t'u bashkohet punëtorëve duke thënë: „Unë nuk jam më mikroborgjez, lëvizim lirisht në fushën universale”. Por, këtë ai e arrin, përkundrazi, duke menduar: unë jam mikroborgjez; nëse, për të provuar që ta zgjedh kundërthënien *time*, kam hyrë në radhët e klasave punëtore e fshatare, unë megjithatë nuk kam pushuar të jem një mikroborgjez: thjesht, duke e kritikuar veten dhe duke u radikalizuar vazhdimisht, unë mund t'i refuzoj gradualisht — edhe nëse kjo nuk i intereson askujt tjetër veç meje — kushtëzimet e mia mikroborgjeze. 2. Një bashkësi konkrete dhe e gatshme që të veprojë e klasave të shfrytëzuara. Në fakt, teoria është vetëm një moment i *praxisit*: momenti i vlerësimit të mundësive. Prandaj, nëse është e vërtetë se ajo e ndriçon *praxisin*, është e vërtetë po ashtu e kushtëzuar nga ndërmarrrja totale dhe e *partikularizuar* në sajë të saj, sepse, para se të shtrohet për vete, ajo lind organikisht nga brendësia e një aksioni që është *çdoherë i veçantë*. Nuk është, pra, fjala për intelektualin, që ta gjykojë aksionin para se të ketë filluar ai, të nxisë organizimin e tij apo t'i udhëheqë momentet e saj. Por, është fjala, përkundrazi, që *ta marrë atë në lëvizje e sipër*, në nivelin e tij të forcës elementare (grejë

e egër apo e kanalizuar tashmë nga *aparartet*), të integrohet në të, të marrë pjesë fizikisht në të, të lejojë që aksioni ta përshkojë dhe ta bartë dhe vetëm atëherë, në atë masë sa bëhet i vetëdijshëm se kjo është e domosdoshme, ta deshifrojë natyrën e tij dhe ta ndriçojë kuptimin dhe mundësitë e tij. Në atë masë sa *praxisi* i përbashkët e integron atë brenda lëvizjes së përgjithshme të proletariatit ai mund ta kapë, në suazë të kundërthënieve të brendshme (aksioni është i veçantë në fillim e në fund bëhet universalizues), veçantinë dhe ambiciet universalizuese të këtij si forcë njëherazi intime (intelektuali i ka të njëjtat qëllime, i ekspozohet rreziqeve të njëjta) dhe të huaj e cila e ka bartur mjaft larg nga ajo që ishte, duke mbetur njëherazi *e caktuar dhe jashtë rrezikut*: kushte të shkëlqyeshme për t'i kapur dhe për t'i fiksuar veçantitë dhe kërkesat universale të një proletariati. Specialisti i universales do t'i shërbejë lëvizjes së universalizimit popullor mu si person asnjëherë i asimiluar, madje i përjashtuar gjatë aksionit të dhunshëm, si vetëdije e përçarë, e cila nuk mund të harmonizohet: ai nuk do të jetë kurrë as plotësisht brenda (pra, i humbur nga afërsia shumë e madhe e strukturave të klasës) e as plotësisht jashtë (sepse, sido që të jetë, posa të fillojë të veprojë, ai bëhet tradhtar në sytë e klasave udhëheqëse dhe të klasës së vet, meqë ai e përdor kundër tyre dijen teknike të cilën e ka përvetësuar në saje të tyre). I dëbuar nga klasat e privilegjuara, i dyshimtë për klasat e shtypura (për shkak të vetë kulturës së tij të cilën e vë në shërbim të tyre), ai mund ta fillojë punën e vet. E çfarë është, fundja, kjo punë? Mendoj se ajo do të mund të përshkruhej sa vijon:

1. Të luftojë kundër rilindjes së vazhdueshme të ideologjisë brenda klasave popullore. Kjo do të thotë të rrënojë nga jashtë sikurse edhe nga brenda çdo përfytyrim të tyre ideologjik mbi veten dhe mbi fuqinë e tyre („heroi pozitiv”, „kulti i personalitetit”, „madhërimin e proletariatit”, bie fjala, të cilat duken prodhime të klasës punëtore e në fakt janë huazime nga ideologjia borgjeze: si të tilla ato duhet të rrënohen);

2. Të përdorë kapitalin-dije të caktuar nga klasa sunduese për ta ngritur kulturën popullore — do të thotë, t'i hedhë bazat e një kulture universale;

3. Të formojë, në rast se paraqitet nevoja dhe në *koniunkturën e tashme* të formojë teknikë të dijes praktike nga radhët e klasave të shtypura — të cilat nuk mund t'i prodhojnë ata vetë — dhe t'i bëjë ata intelektualë organikë të klasës punëtore apo, së paku, teknikë të cilët më së shumti u afrohen këtyre intelektualëve — të cilët, në të vërtetë, nuk mund të krijohen;

4. Të përvetësojë qëllimin e vet (universalitetin e dijes, lirinë e të menduarit, të vërtetën) duke parë në të një qëllim real që duhet arritur *për të gjithë* përmes luftës, do të thotë ardhmërinë e njeriut;

5. Të radikalizojë aksionin në rrjedhë e sipër, duke vënë në pah përtej objektivave të atypëratyshme objektivat e largëta, do të thotë universalizimin si qëllim historik të klasave punonjëse;

6. Të formohet *kundër çfarëdo fuqie* — duke përfshirë këtu edhe pushtetin politik i cili shfaqet në partitë e masave dhe në aparatën e klasës punëtore — roje e qëllimeve historike që i ndjekin masat; duke qenë se qëllimi përkufizohet, në të vërtetë, si unitet i mjeteve, ai duhet t'i shqyrtojë këto sipas parimit se të gjitha mjetet janë të mira kur janë efikase *përveç* që e shtrembërojnë qëllimin e ndjekur.

Paragrafi i gjashtë e prek një vështirësi të re: meqë vihet në shërbim të lëvizjes popullore, intelektualit duhet të mbajë disiplinën, nga frika se mos e dobëson organizmin e masave; mirëpo, duke qenë se ai duhet të ndriçojë raportin praktik të mjeteve ndaj qëllimit, ai kurrë nuk duhet të pushojë ta ushtrojë kritikën e tij që t'ia ruaj domethënien themelore qëllimit të tij. Mirëpo, kjo kundërthënie nuk duhet të na preokupojë: *kjo është punë e tij*, punë e intelektualit luftarak, të cilën ai do ta përjetojë *brenda tensionit*, me më pak ose më shumë fat. Lidhur me këtë mund të themi vetëm se është e domosdoshme që të ketë në radhët e partive apo të organizatave popullore intelektualë të lidhur për pushtetin politik, intelektualë që maksimalisht e mbajnë disiplinën e minimalisht i lejojnë vetes të jenë kritikë; është e domosdoshme po ashtu që të ketë intelektualë jashtë partive, individualisht të lidhur me lëvizjet por nga jashtë, intelektualë të cilët minimalisht mbajnë disiplinën e maksimalisht bëjnë kritikë. Midis atyre dhe këtyre (të themi midis oportunistëve dhe majtistëve), shtrihet moçali i intelektualëve që venë e vijnë prej njerës pozite në tjetrën, intelektualët e disiplinuar që nuk u përkasin partive dhe ata që, duke qenë gjithnjë të gatshëm të dalin nga partia, e kanë mprehur kritikën e tyre; në saje të tyre antagonizmat i zëvendëson njëfarë osmoze, ata hyjnë dhe dalin nga partia. S'ka rëndësi: nëse antagonizmat dobësohen, kundërthëniet dhe grindjet e vazhdueshme përbëjnë veçorinë thelbësore të këtij grupi shoqëror të intelektualëve — aq më tepër kur, në radhët e tyre, është futur një numër i konsiderueshëm i intelektualëve të rremë, të vetmit policë që janë në gjendje t'i kuptojnë problemet e inteligjencës. Me këtë rrëmuje kontestimesh, e cila përçarjen e bën status të brendshëm të inteligjencës, mund të çuditen vetëm ata që mendojnë se janë në epokën e universale e jo në epokën e përpjekjes universalizuese.

Është e sigurt se të menduarit përparon përmes kundërthënieve. Duhet cekur se këto divergjenca mund të thellohen deri aty sa t'i përçajné thellësisht intelektualët (pas një dis-fate, gjatë një zbatice, pas Kongresit XX apo pas intervenimit sovjetik në Budapest, përballë grindjeve kinezo-sovjetike) e munden edhe ta dobësojnë lëvizjen dhe mendimin (sikurse edhe lëvizjen popullore). Mu për këtë arsye, intelektualët duhet të provojné të vendosin, të mbajnë apo të riven-dosin një unitet antagonistik midis tyre, do të thotë një paj-tim dialektik i cili nënkupton që kundërthëniet janë të do-mosdoshme dhe se tejkalimi i njësuar i shtrëngesave është çdoherë i mundshëm, pra se nuk është fjala që t'i imponoj-më me kokëfortësi tjetrit pikëvështtrimin tonë por që në sa-je të një të kuptuari të thelluar të të dy tezave t'i krijojmë kushtet për mundësinë e tejkalimit të njërës dhe të tjetrës.

Ja ku arritëm kah fundi i hulumtimit tonë. Ne e dimë se intelektual i është një bartës i dijes praktike dhe se kun-dërthënia e tij kryesore (universalizmi i profesionit, parti-kularizmi i klasës) e shtyn që t'i bashkohet lëvizjes kah uni-versalizmi i klasave të shfrytëzuara sepse qëllimi i tyre ësh-të i njëjtë me qëllimin e tij ndërsa klasa sunduese e reduk-ton atë në nivelin e mjetit për një qëllim të veçantë i cili *nuk është qëllim i tij* dhe të cilin ai, rrjedhimisht, s'ka të drejtë ta vlerësojë.

Mbetet fakti se, madje edhe kur të përkufizohet kështu, ai nuk është i autorizuar prej askujt: i dyshimtë për klasat punonjëse, e refuzon klasën e vet pa arritur kurrë të çliro-het plotësisht prej saj, ai i has sërish, të ndryshuara e të thelluara, kundërthëniet e veta deri edhe te partitë popullore; deri edhe në këto parti, nëse hyn në to, ai e ndien ve-ten njëherazi solidar dhe të përjashtuar ngase mbetet në të në konflikt të vazhdueshëm me pushtetin politik; gjithkund i *paasimilueshëm*. Vetë klasa e tij nuk e do sikurse që as ai nuk e do atë, mirëpo asnjë klasë tjetër nuk hapet për ta pra-nuar atë në radhët e veta. Si mund të flitet, atëherë, për një *funksion* të intelektualit: a nuk është ai më parë një *njeri i tepërt*, një prodhim i *dështuar* i klasave të mesme, i detyru-ar që për shkak të papërsosmërive të veta të jetojë në mar-gjinat e klasave të shfrytëzuara por pa iu bashkuar kurrë atyre? Shumë njerëz, nga klasa të ndryshme, mendojnë sot se intelektual i përvetëson shumë funksione të cilat nuk ek-zistojné.

Në njëfarë dore, kjo është e vërtetë. Dhe intelektual i di këtë fort mirë. Ai nuk mund të kërkojë prej askujt që ta themelojë *de jure* „funksionin” e vet: ai është një nënpro-dhim i shoqërive tona dhe kundërthënia, brenda tij, midis të vërtetës dhe besimit, dijes dhe ideologjisë, të menduarit të lirë dhe parimit të autoritetit, nuk është prodhim i një *pra-*

xisi të qëllimshëm por i një reagimi të brendshëm, në të, do të thotë i vënies në raport brenda unitetit sintetik të një personi, të strukturave të papajtueshme në vete.

Mirëpo, po të shikohet më mirë, kundërthëniet e tij janë kundërthënie të *çdonjërit* dhe të shoqërisë në tërësi. Të gjithëve ua vjedhin qëllimet, të gjithë janë mjete të qëllimeve që u ikin e të cilat në thelb janë jonjerëzore, të gjithë janë të përçarë midis mendimit objektiv dhe ideologjisë. Thjesht, këto kundërthënie mbesin, zakonisht, në nivelin e përjetimit dhe shfaqen qoftë në saje të mospërmbushjes së nevojave elementare qoftë si *sëkëlldi* (bie fjala, te punëtorët me pagë të klasave të mesme) shkaqet e të cilave nuk kërkohen. Kjo nuk do të thotë se ai nuk vuan prej tyre, përkundrazi, ai mund të vdesë apo të çmendet prej tyre: ajo që mungon, në mungesë të teknikave ekzakte, është vetëdijësimi reflektiv. Çdonjëri, madje edhe nëse nuk e di këtë, synon ta arrijë këtë vetëdijësim i cili do t'ia bënte të mundur njeriut që ta zotërojë këtë shoqëri të egër e cila bën prej tij një monstrum dhe skllav. Intelktuali, në saje të kundërthënies së vet — e cila bëhet *funksion* i tij —, është i shtyrë ta bëjë për vetveten dhe, rrjedhimisht, *për të gjithë* vetëdijësimin. Në këtë kuptim ai është i dyshimtë për të gjithë sepse në fillim ai është mohues pra tradhtar potencial por, në një kuptim tjetër, ai e bën *për të gjithë* këtë vetëdijësim. Kjo nënkupton se të gjithë mund ta bëjnë atë sërish *pas* tij. Natyrisht, në atë masë sa ai është i vendosur dhe historik, zbulimi të cilin orvatet ta realizojë është vazhdimisht i kufizuar nga paragjykimet që rilindin dhe nga ngatërrimi i universalitetit të realizuar dhe të universalizimit në rrjedhë e sipër, të shtojmë edhe: në saje të injorancës së tij historike (pamjaftueshmëri e instrumenteve të tij të hulumtimit). Por a) ai e shpreh shoqërinë jo ashtu si do të jetë ajo në sytë e një historiani të ardhshëm por ashtu si mund të jetë ajo *për vetveten*; e shkalla e injorancës së tij paraqet *injurancën më të vogël* e cila e strukturon shoqërinë e tij; b) rrjedhimisht, ai nuk është i pagabueshëm, po, përkundrazi, ai gabon shpesh por gabimet e tij, në atë masë sa janë të paevitueshme, paraqesin koeficientin *minimal* të gabimeve që, në një situatë historike, mbetet veçori e klasave të shfrytëzuara.

Përmes luftës së intelektualit kundër kundërthënieve të veta në të dhe jashtë vetes, shoqëria historike merr një pikëvështrim ende të luhatshëm, të paqartë, të kushtëzuar nga rrethanat e jashtme, mbi *vetveten*. Ajo orvatet ta mendojë veten *praktikisht*, do të thotë t'i përcaktojë strukturat e veta dhe qëllimet e veta, shkurt të universalizohet duke u nisur nga metodat të cilat i ka sajuar duke i nxjerrë prej teknikave të dijes. Në njëfarë mënyre ai bëhet *rojtari i qëllimeve themelore* (emancipimi, universalizimi pra humanizimi).

mi i njeriut) por të jemi të qartë; në gjirin e shoqërisë, tek-
niku i dijes praktike si funksionar i ulët i superstruktura-
ve ka një fuqi të caktuar: intelektual, i cili lind nga ky tek-
nik mbetet *pa fuqi* madje edhe nëse është i lidhur me
udhëheqësinë e partisë. Kjo lidhje ia kthen, në një nivel tje-
tër, karakterin e tij të funksionarit të ulët të superstruktura-
rave dhe, megjithëse e pranon atë nga disiplina, duhet ta ko-
ntestojë parreshtur dhe kurrë të mos ndalet në zbulimin e
raportit midis mjeteve të zgjedhura dhe qëllimeve organike.
Si i tillë, funksioni i tij shkon prej dëshmisë kah martiri:
fuqia, çfarëdo që të jetë, dëshiron t'i përdorë intelektualët
për propagandën e vet por nuk u zë besë dhe çdoherë i fi-
llon spastrimet prej tyre. S'ka rëndësi: sa kohë që mund të
shkruajë dhe të flasë ai mbetet mbrojtës i klasave popullore
kundër hegjemonisë së klasës sunduese dhe kundër oportu-
nizmit të aparatit popullor.

Kur një shoqëri, pas një tronditjeje të madhe (luftë e
humbur, okupacion nga armiku fitues), e humb ideologjinë
dhe sistemin e vet të vlerave, ajo shpesh vjen në situatë, pa
e vërejtur këtë, t'i ngarkojë intelektualët e vet që të shkatër-
rojnë dhe të ndërtojnë. Dhe, natyrisht, këta nuk e zëvendë-
sojnë, sikurse që kërkojnë këtë prej tyre, ideologjinë e vjet-
ruar me një ideologji tjetër, po ashtu të veçantë dhe e cila
do t'ua bënte të mundur ta rindërtojnë të njëjtën shoqëri:
ata orvaten të rrënojnë çfarëdo ideologjie dhe t'i përkufizoj-
në *qëllimet historike të klasave punonjëse*. Prandaj, kur
ndodh — sikurse në Japoni, kah viti 1950 — që klasa sundu-
ese ta marrë sërish pushtetin, ajo u bën vërejtje intelektua-
lëve se nuk e kanë kryer detyrën e tyre, do të thotë se nuk
e kanë *ripunuar* ideologjinë e vjetër për t'ia *adaptuar* rre-
thanave (do të thotë se nuk kanë vepruar në pajtim me ide-
në e përgjithshme të teknikut të dijes praktike). Po në atë
moment, ndodhë që klasat punonjëse (qoftë pse niveli i je-
tës është duke u ngritur, qoftë pse ideologjia sunduese mbe-
tet e fuqishme, qoftë se ato e bëjnë përgjegjës për dështimet
e tyre, qoftë pse ato kanë nevojë për një *pauzë*) ta dënojnë
aksionin e kaluar të intelektualit dhe ta lënë të vetmuar. Mi-
rëpo, ajo vetmi është *fati i tij* sepse ajo lind nga kundërthë-
nia e tij dhe sikurse që ai nuk mund të dalë prej saj, kur je-
ton në simbiozë me klasat e shfrytëzuara, intelektual *orga-
nik* i të cilave nuk mund të jetë, sikundër që, në çastin e dë-
shtimit, nuk mund ta braktisë atë në saje të një tërheqjeje
gënjeshtare e të kotë, përveç nëse kalon prej statusit të in-
tektualit në statusin e intelektualit të rremë. Ç'është e vër-
teta, kur ai punon me klasat e shfrytëzuara, kjo bashkësi
aparente nuk do të thotë se ai ka të drejtë dhe, në çastet e
zbaticës, vetmia e tij gati e plotë, nuk do të thotë se ai ka qe-
në në gabim. Me fjalë të tjera, numri nuk ndikon në çësht-
jen e tij. Detyrë e intelektualit është që ta jetojë kundërthë-

nien e vet për të gjithë dhe ta tejkalojë atë për të gjithë në saje të radikalizmit (do të thotë në saje të zbatimit të teknikave të së vërtetës mbi iluzionet dhe gënjeshttrat). Në saje të vetë kundërthënies së vet, ai bëhet roje e *demokracisë*: ai e konteston karakterin abstrakt të të drejtave të „demokracisë” borgjeze jo pse dëshiron t'i zhdukë ato por pse dëshiron t'i plotësojë ato me të drejtat konkrete të demokracisë socialiste, duke e ruajtur, në çdo demokraci, të vërtetën funksionale të lirisë.

Nga libri i Sartrit *Plaidoyer pour les intellectuels*, Gallimard, Paris, 1978.

THËRRMIJA FILOZOFIKE

FILOZOFISKE MRVICE

MENDIMI E REALITETI

Nj^ëri s'është gjë tjetër veçse një kallam, më i dobëti në natyrë; por ai është kallam që mendon. Nuk ka nevojë që e tërë gjithësia të ngrihet për ta shkatërruar: pak avull, një pikë ujë mjafton për ta mbytur. Mirëpo, edhe sikur ta shkatërronte gjithësia, njeriu do të ishte më fisnik se ajo që e mbyt, sepse e di se vdes dhe është i vetëdijshëm për epërsinë që e ka gjithësia ndaj tij; gjithësia nuk di asgjë për këtë.

Tërë dinjiteti ynë, pra, qëndron në të menduarit. Prej aty duhet të ngrihemi, e jo prej hapësirës apo prej kohës, që nuk do të mund t'i plotësonim. Të përpiqemi, pra, që të mendojmë mirë: ja ku është parimi i moralit”.

(PASKALI, *Mendime*)

„Dy gjëra ma mbyshin zemrën me admirim dhe nderim të thellë që përtëriten dhe shtohen gjithnjë më shumë sa më tepër që refleksioni përqendrohet në to: *qielli me yje mbi mua dhe ligji moral në mua*. Këto dy gjëra nuk kam nevojë t'i kërkoj dhe thjesht ta supozoj ekzistimin e tyre, thujtë janë të mbuluara me errësirë apo të vendosura në një region transcendental jashtë horizontit tim; i shoh para vetes dhe i lidh përnjëherë me vetëdijen për ekzistencën time. E para fillon në vendin që e zë unë në botën e jashtme shqisore dhe e shtrin lidhjen në të cilën gjendem, në hapësirën e pakufijshme ku botërat u shtohen botërave të tjera dhe sistemet sistemeve të tjera dhe përveç kësaj, kohës së pakufijshme të lëvizjes së tyre periodike, të fillimit dhe të zgjatjes së tyre. E dyta fillon nga uni i padukshëm, nga per-

sonaliteti im dhe më paraqet në një botë së cilës i përket një pakufijshmëri e vërtetë, por në të cilën vetëm arsyeja mund të depërtojë dhe me të cilën (e me këte po ashtu edhe me të gjitha botërat e dukshme) jam i lidhur me një lidhje e cila nuk është më, si e para, thjesht e rastësishme por është e përgjithshme dhe e domosdoshme. Pamja e parë, mbi një numër të pakufijshëm të botërave, e zhduk, të thuash, rëndësinë time, ngase më paraqet si *krijesë animale*, e cila duhet t'ia kthejë planetit materien prej së cilës është formuar (një pikë të thjeshtë të gjithësisë), pasi gjatë një kohe të shkurtër (nuk dihet si) pati forcë jetësore. E dyta, përkundrazi, e shton në mënyrë të pakufijshme vlerën time, si vlerë të një inteligjence, në saje të personalitetit tim në të cilin ligji moral ma bën të mundshme një jetë të pavarur prej animalitetit e madje edhe prej tërë botës së ndieshme, së paku sa mund të shihet kjo nga përcaktimi që është në pajtim me qëllimin që ky ligj ia jep ekzistencës sime, përcaktim ky i cili nuk është i lidhur me kushtet dhe me kufizimet e kësaj jete, por që shtrihet deri në pakufi.

(KANTI, *Kritika e mendjes praktike*)

„Kundroje vetveten; largoje shikimin prej çdogjëje që të rrethon dhe drejtoje kah brendësia jote: kjo është kërkesa e parë që filozofia ia shtron nxënësit të vet. S'është fjala për asgjë që është jashtë teje, por vetëm për veten tënde.

Edhe me shqyrtimin më të sipërfaqshëm të vetvetes çdonjëri mund ta hetojë dallimin midis përcaktimeve të ndryshme të drejtpërdrejta të vetëdijes sime, të cilat mund t'i quajmë edhe përfytyrime. Zaten disa përcaktime na duken si plotësisht të pavarura prej lirisë sonë, por ne s'mund të besojmë se pa ndihmën tonë atyre u përgjigjet diçka jashtë nesh. Imagjinata jonë, vullneti ynë na duken të lirë. Përcaktimet e tjera i vëmë në lidhje me të vërtetën e cila do të duhej të përkufizohej, pavarësisht prej nesh, si model i tyre; e nëse supozojmë se pajtohen me atë të vërtetë, shohim se jemi të lidhur me përcaktimin e atyre përfytyrimeve. Ne, veten në njohje, sa i përket përmbajtjes së saj, nuk e konsiderojmë të lirë. Me një fjalë, mund të themi: disa përfytyrime tonat i përcjell ndjenja e lirisë, e disa të tjera ndjenja e domosdoshmërisë.

Në mënyrë të arsyeshme nuk mund të shtrohet pyetja: përse përfytyrimet që varen nga liria janë përcaktuar pikërisht kështu e jo ndryshe? Sepse, duke konstatuar se janë të varura nga liria, hedhet çfarëdo aplikimi i konceptit shkak; ato janë të tilla sepse ashtu i kam përcaktuar vetë, e sikur t'i kisha përcaktuar ndryshe do të ishin të tjera.

Mirëpo, vlen të shqyrtohet pyetja: ç'është baza e sistemit të përfytyrimeve të cilat i përcjell ndjenja e domosdoshmërisë dhe e vetë asaj ndjenje të domosdoshmërisë? Të japë përgjigje në këtë pyetje është detyrë e filozofisë; e sipas mendimit tim vetëm filozofia është shkencë e cila e zgjidh atë detyrë. Sistemi i përfytyrimeve të cilat i përcjell ndjenja e domosdoshmërisë quhet edhe *përvojë*, si e brendshme, ashtu edhe e jashtme. Prandaj filozofia, thënë me fjallë të tjera, duhet të paraqesë bazën e tërë përvojës.

(FIHTE, *Mësimi mbi shkencën*)

„Sado që të filozofuarit e pengon qëndrimi i cili rezonon, atë, po ashtu, e pengon edhe qëndrimi i cili nuk rezonon e që ushqen bindjen se i ka zgjidhur të vërtetat, e bartësi i tyre nuk e sheh të nevojshme që t'i shqyrtojë ato të vërteta, por i merr si bazë, duke menduar se mund t'i shpallë, si edhe se në saje të tyre mund të gjykojë dhe të mohojë. Nga ky aspekt është më se e domosdoshme që të filozofuarit sërisht të bëhet çështje serioze. Sa u takon të gjitha shkencave, arteve, mjeshtërive dhe zejeve, është e pranuar bindja se për përvetësimin e tyre është e nevojshme përpjekja e shumëfishitë e mësimi dhe e ushtrimit. Përkundrazi, sa i takon filozofisë duket se tashti mbretëron paragjykimin se megjithatë çdokush di drejtpërdrejt të filozofojë dhe të gjykojë për filozofinë, sepse për këtë e ka mendjen natyrore si masë, ndërsa përkundrazi nuk është në gjendje të bëjë këpucë, edhe sikur t'i kishte lëkurën dhe veglat, megjithëse ka sy dhe duar, thuajse këmba nuk është po ashtu masë për këpucën. Duket se posedimi i filozofisë nënkupton mungesën e diturisë dhe të studimeve dhe se ajo pushon aty ku fillon dituria dhe studimet. Atë shpesh e konsiderojnë si dituri formale e të papërmbajtje, e nuk dihet se ajo që përkah përmbajtja në ndonjë dituri apo shkencë është e vërtetë e meriton këtë emër vetëm nëse është e prodhuar nga filozofia; se shkencat e tjera, sado që përpiqen në saje të rezonimit pa filozofuar, pa të nuk mund të kenë në vete jetë, frymë, vërtetësi”.

(HEGELI, *Fryma e fenomenologjisë*)

„Dy kërkesat e para për të filozofuar janë këto: e para, që njeriu të ketë guxim që asnjë pyetje të mos e mbajë të fshehur në zemër; e dyta, që çdo gjë që duket se *kuptohet vetvetiu* ta sqarojë plotësisht, për ta kuptuar atë si problem. Në fund, fryma duhet të jetë e paiteres për të filozofuar. Ajo nuk bën të ndjekë çfarëdo qëllimesh dhe nuk duhet të

jetë e shtyrë nga vullneti, por duhet t'i kushtohet tërësisht mësimi të cilin e nxjerr nga bota shqisore dhe nga vetëdija e vet. — Profesorët e filozofisë, përkundrazi, e kanë parasysh dobinë dhe fitimin personal dhe atë që e bën të mundshme atë. Këtu qëndron angazhimi i tyre. Prandaj, ata, aq gjëra të qarta nuk i shohin fare, e, aq më tepër, asnjëherë nuk bëhen të vetëdijshëm madje edhe për problemet e filozofisë.

Poeti sjell para imagjinatës imazhet e jetës, karakteret njerëzore dhe situatat, të gjitha ato i vë në lëvizje dhe pas-taj secilin e lë që te ato imazhe të shkojë në mendime aq larg sa e çon fuqia e tij shpirtërore. Prandaj ai mund t'i kënaqë në të njëjtën kohë njerëzit e aftësive më të ndryshme, e, ma-dje, edhe budallenjtë edhe të mençurit. *Filozofi*, përkundra-zi, nuk e sjell në atë mënyrë vetë jetën, por mendimet e gat-shme që i ka abstraktuar prej saj dhe kërkon atëherë që le-xuesi i tij të mendojë në të njëjtën mënyrë dhe në po atë masë sa edhe vetë ai. Prandaj poetin duhet ta krahasojmë me atë që sjell lule, e filozofinë me atë që e sjell kuintesen-cën e tyre”.

(SHOPENHAUERI, *Parerga dhe Paralipomena*)

„Filozofët nuk mbijnë si këpurdhat nga toka, ata janë fryte të kohës së vet, të popullit të vet, lëngjet më suptile, më të çmueshme dhe më të padukshme të të cilave lëvizin në idetë filozofike. Sistemet filozofike në trurët e filozofëve i ndërton po ajo frymë e cila ndërton hekurudha me duart e punëtorëve. Filozofia nuk gjendet jashtë botës, sikundër që truri nuk është jashtë njeriut pse nuk gjendet në bark; mirëpo, është e vërtetë se filozofia në botë hyn së pari për-mes trurit, edhe para se të ketë qëndruar me këmbë në tokë, përderisa shumë sfera të tjera njerëzore janë tashmë të ngu-lura me këmbë në tokë dhe me duar mbledhin frytet e botës shumë më përpara se t'u shkojë mendja se edhe „koka” i përket kësaj bote dhe se kjo botë është — botë e kokës.

Duke qenë se çdo filozofi e vërtetë është kuintesencë e kohës së vet, duhet të vijë koha kur filozofia hyn në kontakt dhe në ndërveprim me botën reale të kohës së vet, jo vetëm përbrenda, me përmbajtjen e vet, por edhe nga jashtë, me dukjen e vet. Filozofia atëherë pushon të jetë ndonjë sistem i caktuar në raport ndaj sistemeve të tjera të caktuara, ajo bëhet filozofi mbi botën, bëhet filozofi e botës bashkëkohore. Në të gjitha kohërat kanë qenë të njëjta shenjat formale, që tregojnë se filozofia e ka arritur atë domethënie, se është bërë shpirt i gjallë i kulturës, se filozofia është bërë botëro-re, e bota është bërë filozofike”.

(MARKSI, në *Gazetat e Këlnit*)

„Nuk mjafton që mendimi të synojë të bëhet realitet, vetë realiteti duhet të synojë drejt mendimit”.

(MARKSI, *Rreth kritikës së filozofisë hegeliane të së drejtës. Hyrje.*)

„Unë jam. Por unë nuk e kam veten. Prandaj ne formohemi çdoherë sërish. *Jam* është brenda. Çdo gjë që është brenda është e errët. Për ta parë veten dhe atë që është rreth tij, ai duhet të dalë. Duhet të dalë që fare të mund të shohë diçka, veten midis tjerëve të ngjashëm me të, me çka *unë jam* nuk mbetet diçka në vete, por bëhet *ne*. E jashtë asaj *në vete* i agon ajo *për ne*, ku njerëzit banojnë nën, afër apo mbi gjërat e tyre. Së pari si të huaj më pak a më shumë dëbues apo tërheqës, ata duhet të mësohen sepse kurrësesi nuk janë të kuptueshëm vetvetiu. Ky mësim në tërësi zhvillohet *jashtë*, dhe në atë procedim fiton përvojën, e, vetëm kështu, në saje të *jashtësisë*, e përjeton *brendësinë* e vet. Njeriu është i orientuar kah kjo rrugë kah jashtë në mënyrë që fare të mund të kthehet mbas kah vetja dhe kështu ta gjejë në vete thellësinë e cila duhet të shfaqet. *Jam* e thjeshtë duhet të tërheqë diçka nga jashtë në mënyrë që fare ta ndiejë veten. Edhe në kuptimin figurativ duhet cekur se njeriu edhe në lëkurën e vet ka lindur lakuriq dhe duhet t'i jepen stofra të huaja në mënyrë që të nxehtet në afërsinë e vet. Nga brendësia e pastër nuk ka arritur asnjë përfytyrim i cili do të na bënte të mundur që të shfaqim dhe të shprehim diçka për atë më të thellën, atë që hesht, që është në vete. Por të gjitha fjalët si këto: e ngushtë, e thellë, e ngrohtë, e errët, e ndritshme, e dendur, harresa, e hapur, agimi, si edhe vetë rruga e brendshme, janë futur nga jashtë dhe vetëm ashtu e ndriçojnë brendësinë. Çdo gjë e brendshme hetohet vetëm përmes të jashtëmes, natyrisht jo që të shfaqet në atë mënyrë, por që të mund të shprehet fare. Përndryshe, ajo mbetet e vetmuar pa atë *me ne* (që nuk quhen *disa*, por *ne*), pa atë *rreth nesh* që çdoherë është dhe bëhet argjil për bimën njerëzore, lëndë e parë për vendbanimin e nejrut. Vetëm kështu ajo *rreth nesh* është menduar nga brenda dhe kështu edhe më tepër është afruar, në mënyrë që edhe për njeriun të jetë gjithnjë më pak e huaj. Kah ai qëllim jemi të orientuar duke e shtyrë veten doemos në lirishtë”.

(BLOHU, *Hyrja tubingene në filozofi*)

(Zgjodhi dhe përktheu:
M. Kullashi)

KATALOGU I „THEMËS”

KATALOG „THEME”

kadri
metajDIALEKTIKA
DHE
PRAXISI
NË HISTORI(ME RASTIN E BOTIMIT TË VEPRAVE TË ZHAN
POL SARTRIT NË DYMBËDHJETË LIBRA.
BOTOI NOLIT, 1983).

Një nga ndërmarrjet më të rëndësishme të shtëpisë botuese „Noliti”, në lëmin e filozofisë në këto vite të fundit është botimi i veprave të ZH. P. Sartrit në dymbëdhjetë vëllime. Nga këto, tetë libra kanë dalë më herët, ndërsa kah fundi i vitit 1983 dolën edhe „Kritika e mendjes dialektike” në dy libra dhe „Qenia dhe hije”, po kështu në dy libra. Zgjedhjen e teksteve të botuara këtu e të përkthyer nga gjuha frënge, e ka bërë vetë Sartri para disa vjetësh në marrëveshje me këtë shtëpi botuese.

Me këtë rast do të ndalemi në disa çështje që dalin nga „Kritika e mendjes dialektike”, ndërsa sa për ta informuar lexuesin po përme-

ndim kalimthi edhe tekstet e tjera që janë përfshirë në këtë botim.

Në librin e parë janë përfshirë romanet „La nausée” (Muçnina — Neveria) të cilin e kemi të përkthyer në gjuhën shqipe, mandej „Les mots” (Reçi — Fjalët), „Le mur” (Zid — Muri).

Në të dytin janë përfshirë „Les chemins de la liberté” I (Putevi slobode — Rrugët e lirisë) dhe „L’âge de raison” (Zrelo dobë — Moshë e pjekurisë). Në të tretin „Les chemins de la liberté II” dhe „Le sursis” (Odlaganje — Shtyrja). Në librin e katërt janë përfshirë tekstet: „Les chemins de la liberté” III dhe „La mort dans l’âme” (Ubijene duçe — Të vrarë në shpirt). Ndërsa në librin

e pestë janë përfshirë dramat: „Les mouches” (Mizat), „Huis clos” (Iza zatvorenih vrata — *Me dyer të mbyllura*), „Les mains sales” (Pr-ljave ruke — *Duart e ndyta*), „Le diable et le bon dieu” (Đavo i gospod bog — *Djalli dhe i madhi zot*). „Les sequestrés d’Altona” (Zatočenici iz Atone — *Të syrgjynosurit e Atones*), „Pour un théâtre de situations” (Za pozorište situacija — *Për një teatër të situatave*). Mandej, në të gjashtin janë përfshirë tekstet „Situations” I, II, III dhe IX, me titull (Šta je književnost — *Ç’është letërsia*), mandej „Baudlaire” — Bodleri, e në të shtatin, prapë „Baudlaire” — vazhdim, „Situations I, IV dhe IX me titull Portreti — *Portretet* dhe në librin e tetë janë përfshirë Esetë filozofikë „L’esquisse d’une theorie des emotions” (Skica za teoriju emocija — *Skicë për teorinë e emocioneve*), „L’imaginaire” (Imaginarjo — *Imagjinaria*), „Existentialisme est un humanisme” (Egzistencializmi është huamnizëm), „Une idée fondamentale de la phénoménologie” (Jedna osnovna ideja fenomenologije — *Një ide themelore e fenomenologjisë*) dhe „Transcendence de l’ego” (Transcendencia egoa — *Transcendencja e egos*). Në fund në nga dy libra vijues janë përfshirë „Critique de la raison dialectique” — Kritika e mendjes dialektike dhe „L’être et le néant” (Bitak i ništa — *Qenia dhe hiqi*).

„Kritika e mendjes dialektike” është, gjithësesi, vepra kryesore filozofike e Sartrit, e botuar në vitin 1960. Në këtë vepër voluminoze Sartri i gaset marksizmit në një mënyrë specifike, duke ia pranuar rolin e një filozofie dominante të epokës, për të cilën thotë se nuk është tejkaluar nga ndonjë filozofi tjetër, megjë rrethanat që e krijuan marksizmin janë ende aktuale. Sartri as në këtë vepër nuk heq dorë nga koncepti i tij ekzistencialist, por vendin e ekzistencializmit përpiqet ta caktojë brenda filozofisë marksiste, ndonëse duke e konsideruar atë si një lloj ideologjie në të vërtetë e devalorizon. (Me ideologji Sartri nënkupton një strukturë shpirtërore, e cila ka për detyrë t’i krahasojë funksionet praktike të një teorie). Ideologjia në krahasim me filozofinë sipas Sartrit ka vetëm një funksion ndihmës.

Temë qendrore e Kritikes së mendjes dialektike është dialogu i Sartrit me marksizmin. Ky dialog zhvillohet përmes një aspekti specifik, respektivisht përmes metodës dialektike. Këtu Sartri, veç tjerash, do që të provojë saktësinë e dialektikës, gjë që e bën duke i rezymuar sukseset dhe mos-sukseset që ka shënuar dialektika si metodë filozofike e marksizmit, për të theksuar kufizimet e mundshme që e karakterizuan dialektikën që nga koha e Marksit.

Praktika individuale si totalizim

Pas një shqyrtimi të gjatë mbi gjendjen dhe perspektivat e dialektikës, Sartri kalon në problematikën e praxisit individual. Nëse dialektika është e mundur, atëherë, thotë Sartri, duhet së pari t'i sqarojmë katër pyetje që vijnë:

„a) Në ç'mënyrë praxisi mund të jetë njëkohësisht përvojë e domosdoshmërisë dhe e lirisë?

b) Nëse është e vërtetë se racionaliteti dialektik është logjikë e totalizimit, në ç'mënyrë historia, ky fermentim i fateve individuale, mund të shfaqet si lëvizje totalizuese?

c) Nëse dialektika është të kuptuarit e së tashmes, përmes të së kaluarës dhe së ardhmes, si mund të ekzistojë aty e ardhmja historike?

d) Nëse dialektika duhet të jetë materialiste, në ç'mënyrë mund ta kuptojmë materialitetin e praxisit dhe raportin e këtij të fundit me format e tjera të materialitetit”. Pjesa më e madhe e „Kritikës së mendjes dialektike” përpiket të japë përgjigje në këto pyetje.

Zbulimi themelor i përvojës dialektike, thotë Sartri, ka të bëjë me atë se njeriu është i „ndërmjetësuar” me gjësende në të njëjtën masë sa janë ato të „ndërmjetësuar” me njeriun. Përvoja duhet të konstatojë dialekticitetin e vetë qenies. Pasi sht-

ron disa teza të nevojshme, Sartri konstaton se e tërë dialektika historike fillon me praxisin individual. Raporti i parë totalizues i individit, i kësaj qenie materiale është nevoja. Përmes saj në materie shfaqet negacioni i negacionit dhe totalizimi i parë. „Nevoja është negacion i negacionit në atë masë sa zbulohet si mungesë në brendi të organizmit, ajo është pozitivitet, në masën që përmes saj totaliteti organik *synon* të ruhet si i tillë (Kritika... f. 160). Funkcionet organike, nevoja dhe praxisi, janë të lidhura në vargun dialektik: me organizmin në të vërtetë koha dialektike ka hyrë në qenie, sepse qenia mund të gjallërojë vetëm duke qenë dialektike, duke u përtërirë vazhdimisht; ky raport kohor i së ardhmes me të kaluarën, përmes së tashmes, është raport funksional i totalitetit me vetveten. Së këndejmi, thotë Sartri, praxisi është raport i organizmit si qëllim i jashtëm e i ardhshëm me organizmin ekzistues si totalitet i rrezikuar. Kështu Sartri në vazhdim e përshkruan njeriun e nevojave dhe punën e tij si zhvillim dialektik dhe prej këtu nxjerr dy trajta të dialektikës, prej të cilave njëra është e lidhur me praxisin individual dhe tjera me atë kolektiv. Duke u përgjigjur në pyetjen se si aplikohet dialektika në atë sferë që ka të bëjë me njeriun, veprimtarinë dhe historinë e tij, ai thotë se dialektika si metodë e antropologjisë s'është kurrëgjë

tjetër veçse deskripcion i praxisit.

Historia është shumë më e komplikuar, thotë Sartri, sesa këtë na e paraqet marksizmi dogmatik, sepse njeriut nuk i duhet të luftojë vetëm kundër natyrës, rrethit shoqëror, por njëkohësisht edhe kundër aksionit të tij në qoftë se ai bëhet „tjetër”. Ky tip tjetërsimi fillestar shprehet përmes formash të tjera të tjetërsimit. Me fjalë të tjera kemi të bëjmë këtu me *antipraxisin* si moment të domosdoshëm të praxisit. Për dy forma të përmendura të dialektikës, Sartri, ndër të tjera, flet edhe për të treguar se në ç’mënyrë format e ndryshme të jetes shoqërore prodhojnë dialektikisht njëra-tjetrën në inteligibilitetin e plotë të praxisit dhe për të studiuar rolin e subjektit në krijimin e historisë.

Procesi i shndërrimit të dialektikës në antidialektikë, thotë Sartri, shihet më së miri kur e studiojmë raportin *individ-grupi*. Dialektikë pasiviteti ose antidialektikë Sartri e quan atë moment inteligibiliteti, i cili i përgjigjet një praxisit të kthyer kundër vetvetes, që në fillim vepron si magji, siç është rasti, ta zëmë, me qarkullimin e parasë.

Kufiri i dialektikës së konstituuar sipas Sartrit e zbulon serinë, ndërsa seri ai i quan grupet shoqërore si tip i tubimit të njerëzve. Ky praxis i përbashkët (grupi) duhet të konstituohet përmes praxisit individual ose

të agjenseve që e vënë në lëvizje. Detyra e dialektikës së konstituuar, thotë Sartri, është që të integrojë e të totalizojë, punë kjo të cilën mund ta bëjë vetëm duke e ftuar në ndihmë dialektikën konstituuese apo të praxisit individual. Kështu Sartri përvojën regressive e zbret deri në bazë, që domethënë se individ i zbulon thellësinë e tij individuale, sepse rrënjët e tij gjatë lëvizjes së grupeve e serive shtrihen deri te materialiteti ose te „ajo që ndihet në mënyrë fizike”. Duke bërë fjalë më tutje për këtë lloj dialektike, Sartri, si formë të parë të jetës shoqërore, konsideron kolektivin, prej të cilit mandej kalon në grupet e institucionalizuara. Me kolektiv ai nënkupton një grup inert të individëve me relacione direkte ose indirekte dhe me një strukturë të ashtuquajtur seriale. Anëtarit të kolektivit aty seria i shfaqet si vetëdije për pafuqinë dhe dezintegrimin. Vendet kolektive, thotë Sartri, si zyret, autobusët, vendkalimet për këmbësorë në rrugë etj., janë kolektive në të cilat individ i ëshë i tjetërsuar me qëndrimet e tij mbi pajtimin dhe mospajtimin, i reduktuar në numër dhe vend, në kuadër të serisë. Arsyeja seriale, sipas Sartrit, është antidialektike, negacion i dialektikës përmes shumësisë dhe jashtësisë. Në qoftë se duam që dialektika të mos bëhet ligj hyjnor ose fatalitet metafizik, Sartri mendon se ajo duhet të dalë nga individ i jo nga grupi.

Duhet pohuar, pra, thotë ai, se dialektika bazohet në përvojën permanente të çdo njeriu. Kështu Sartri përmes një *antropologjie strukturale* don të depërtojë në strukturën shoqërore për të zbuluar subjektin e tjetërsuar të historisë. Subjekti si grup i institucionalizuar, sipas Sartrit, është realitet i strukturuar fuqimisht në projekt unik, me fushë materiale e shoqërore, me qëllime të realizuara e të përealizuara. Këtu për individin realiteti definohet përmes pamundësisë, duke i theksuar mundësitë që për të janë ireale, me ç'rast njeriu definohet në mënyrë negative si, ta zëmë, punëtori i cili përkujton të gjitha ato mundësi që janë të hapura për klasat e privileguara, por që për të janë të pakapshme. Duke bërë fjalë për ngjarjet shoqërore, Sartri thotë se ne aty hasim jo vetëm në revolt, në revolucione e të ngjashme, por edhe në defensivë, në adaptim, në gjymtim e në nënshtrim. Sipas „Shpresës” së Malrosë, grupin në fuzion Sartri e quan apokalipsë, sepse aty totalizimi bëhet „me djersë e gjak”, ku më shumë kemi të bëjmë me vepërims defensiv, sesa ofensiv, ngase uniteti i anëtarëve të grupit iu vjen nga jashtë, nga dikush tjetër. Me fjalë të tjera, që të lindë grupi, duhet të ketë diçka jashtë vetes, një stimulans të jashtëm për unifikim. Në fillim dialektika e konstituuar nuk dallon shumë nga ajo konstituuese, ndërsa praxisi,

meqë është në fazën fillestare, nuk dallon shumë nga ai individual. Situata ndryshon tërësisht atëherë kur grupi i fuzionuar manifeston shenja të qarta të tendencës për të mbijetuar shkaqet e formimit. Shenja të sigurta të një degradimi janë momentet kur grupi fillon ta shohë veten përmes asaj që ka bërë në të kaluarën, në fitoret e së kaluarës, në kujtimet e përbashkëta etj. Kjo është, thotë Sartri, koha e përvjetorëve, e memoareve etj. Sjellja e këtyllë e grupit e zbulon karakterin artificial të tij, është shenjë shpërbërjeje dhe degradimi. Ky karakter artificial i grupit, përveç tjerash, shihet, thotë Sartri, edhe në mjetet që aplikon grupi në luftë kundër separatizmit apo ndarjes; këto janë betimet, lutjet dhe ceremonitë e tjera me të cilat grupi don të vërtetojë me çdo kusht se është homogjen dhe i natyrshëm. Duke shfrytëzuar këto mjete dialektika s'ka si të mos degradohet, duke u shndërruar gjithnjë më tepër në antidialektikë, në tjetërsim, manipulim dhe serialitet, me ç'rast inercioni i kundërvihet inercionit, duke e shndërruar grupin në objekt e me këtë rast, thotë Sartri, i hapen dyert terrorit.

Duke u shndërruar në objekt, grupi strukturohet në atë mënyrë që edhe kur nuk i është ekspozuar ndonjë presioni të jashtëm, ai bën presion në anëtarët e vet, me ç'rast „liria e përbashkët” fiton tipare të terrorit, si mjet

për ta luftuar rënien e elanit revolucionar! Këtu s'është vështirë të vërehet se Sartr aludon në stalinizmin dhe në pikëpamjen për gjëja interesin e përgjithshëm, për idealet etj., në dëm të personalitetit dhe të lirisë së tij.

Zhvillimi i mëtejshëm i grupit si institucion është i përcjellë me forma të vazhdueshme të tjetërsimit të individit si anëtar i grupit, përderisa ai të mos bëhet pasiv, inert apo objekt manipulimi. Te grupi, në fazën e tij të parë të konstituimit, individit ende nuk është vetëm mjet, sepse ndihet si pjesë e asaj që quhet „ne”, në të njëjtën masë si edhe çdo individ tjetër. Pra, të gjithë janë bartës të një „vullneti të përgjithshëm”. Mirëpo, me ndarjen e funksioneve brenda grupit dhe me krijimin e hierarkisë, individit bëhet vetëm mjet në raport me funksionin që ka. Madje edhe për sovranin më shumë mund të flitet si për një institucion sesa për një individ, ngase vetëm si i tillë mund t'i qëndrojnë përballë funksionit që ka. Më tutje, duke e shpjeguar dialektikën e grupeve të konstituara, ai përfundon se forca e grupit qëndron në pafuqinë e anëtarëve të vet. Individit si anëtar grupi bie në serialitet ose në pasivitet serial sikurse edhe individit i kolektivit. Grupi kundër kolektivit tash lufton po me mjetet e kolektivit: pafuqia kundër pafuqisë, inercioni kundër inercionit

etj. Instrumentet që përcjellin degradimin e praxisit revolucionar janë autokracia, burokracia, kultit i personalitetit etj. Iluzionet e dialektikës së konstituuar qëndrojnë në faktin se kjo dialektikë dëshiron grupit t'i japë status ontologjik. Ajo njerëzimin e trajton si individ, si organizëm, i cili mendon, ndien etj., prandaj edhe programet e kësaj dialektike janë unifikuese. Kjo trajtë e dialektikës që, në esencë, është antidialektikë, konsideron se diferencat në të menduar, në shprehje, në qëllime etj., janë rezultat i kushteve të caktuara shoqërore, historike e ekonomike, e meqë këto kushte mund të nivelizohen përmes praktikës prodhuese, mundësia e projektit unik të njerëzve është reale. Kësaj pikëpamje Sartri i kundërvihet ashpër në „Kritikën e mendjes dialektike” dhe thotë se janë të kota përpjekjet e dialektikës së konstituuar që ta mbizotërojë individin e lirë dhe lirinë e tij të patjetërsuar. Ndaj edhe manipulimet me njerëz, thotë Sartri, duhet të jenë jetëshkurtëra, ndërsa për dialektikën e grupit mund të flitet vetëm në rast se anëtarët e tij janë qenie për vete.

Sidoqoftë, pikëpamja e Sartrit paraqet një koncept të angazhuar filozofik të kohës sonë lidhur me perspektivën e njeriut në krahasim me gjendjen ekzistuese dhe tjetërsimin e tij në kuadër të këtyre marrëdhënieve.

LIBRA:

Zhan-Pol Sartër:

VEPRA TË ZGJEDHURA, Botoi NOLIT-i, Beograd 1981.

Libri 1: MUČNINA ● REČI ● ZID (NEVERIA ● FJALËT ● MURI). Përkthyen: Tin Ujeviq (Neverinë), Milica Carcarçeviq (Fjalët) dhe Lërka Belan (Murin).

Përmbajtja: NEVERIA (Fleta pa datë, Ditari), FJALËT (Të lexuarit, Të shkruarit), MURI (Muri, Dhoma, Herostrati, Intimiteti).

Libri 2: PUTEVI SLOBODE I: ZRELO DOBA (RRUGËT E LIRISË I: MOSHA E PJEKURISË). Përktheu: Bozhidar Markoviq.

Libri 3: PUTEVI SLOBODE II: ODLAGANJE (RRUGËT E LIRISË II: SHTYRJA). Përktheu: Bozhidar Markoviq.

Libri 4: PUTEVI SLOBODE III: UBIJENE DUŠE (RRUGËT E LIRISË III: SHPIRTËRAT E VRARË). Përktheu: Bozhidar Markoviq.

Libri 5: DRAMË ● TEKSTOVI O POZORIŠTU (DRAMAT ● TEKSTE MBI TEATRIN). Zgjedhi: Jovan Hristiq, Përkthyen: Jovana Bariq—Jeremiq, Dragana Cvetkoviq, Olga Saviq, Dragoslav Andriq dhe Mirjana Miočinoviq.

Përmbajtja: MIZAT, dramë në tri akte, PAS DYERVE TË MBYLLURA, dramë në një akt, DUART E NDYTA, dramë në shtatë pamje, DJALLI DHE ZOTI, TË BURGOSURIT NGA ALTONA, pjesë në pesë akte, TEKSTE MBI TEATRIN.

Libri 6: ŠTA JE KNJIŽEVNOST (Ç'ËSHTË LETËRSIA). Zgjedhi: Milosh Stamboliq. Përkthyen: Frida Filipoviq e Nikola Bertolino.

Përmbajtja: Letërsia e angazhuar, Q'ËSHTË LETËRSIA (I Çdo të thotë të shkruash?, II Pse të shkruhet?, III Për kë shkruhet?, IV Situata e shkrimtarit më 1947), Me rastin e „Këlthitjes e mllefrit”: temporaliteti te Fokneri, Shpjegimi i „Të huajit” të Kamy-së, „Aminadabi” ose fantastikja si mënyrë e të shprehurit, Njeriu e sendet, Orfeu i zi, Bodleri, Malarme.

Libri 7: PORTRETI (PORTRERE). Zgjedhi: Milosh Stambolliq. Përkthyen: Sreten Mariq, Gojko Vërtunij, Frida Filipoviq, Spasoje Quzulan dhe Mirko Zurovac.

Përmbajtja: PORTRERE (Liria karteziiane, Mistiku i ri, Shkuarja e kthimi, Përgjigjja Alber Kamy-së, Alber Kamy, Pol Nizani, Merlo-Ponti, Individualja e përgjithshme, Pledoja për intelektualë (Q'është intelektual?, Funksioni i intelektualit, A është shkrimtari intelektual?), SARTRI PËR SARTRIN (Shkrimtarët personalisht, Sartri për Sartrin, Shpresa, tash...).

Libri 8: FILOZOFSKI SPISI (SHKRIME FILOZOFIKE). Zgjedhi: Petar Zhivadinoviq. Përkthyen: Eleonora Prohiq, Vanja Sutliq dhe Frida Filipoviq.

Përmbajtja: SKICË PËR TEORINË E EMOCIONEVE (Përkth.: E. P.), IMAGJINARJA (Përkth.: E. P.), Pjesa e parë: EVIDENTE (Struktura intencionale e përfytyrimit, I — Përshkrimi, II — Lloji i përfytyrimit, Pjesa e dytë: E BESUESHMJA, Pjesa e tretë: ROLI I PËRFYTYRIMIT NË JETËN PSIKIKE, Pjesa e katërt: JETA IMAGJINARE, Përfundimi, EKZISTENCIALIZMI ËSHTË HUMANIZEM (Përkth.: V. S.), NJË IDE THEMELORE E FENOMENOLOGJISË SË HUSERLIT: INTENCIONALITETI (Përkth.: F. P.), TRANSCENDENCA E EGO-s (Përkth.: E. P.).

Lisjen Goldman: SKRIVENI BOG (ZOTI I FSHEHUR). Përkthyen: Mirjana Zdravkoviç dhe Nikola Bertolino. BIGZ, Beograd 1980.

Përmbajtja: Dr Nikola Milosheviq: Filozofia e sociologjia e Lysien Goldmanit, ZOTI I FSHEHUR, Parathënia, Pjesa e parë: VIZIONI TRAGJIK (*Kapitulli i parë:* Tërësia e pjesët, *Kapitulli i dytë:* Vizioni tragjik: Zoti, *Kapitulli i tretë:* Vizioni tragjik: Bota, *Kapitulli i katërt:* Vizioni tragjik: Njeriu), Pjesa e dytë: BAZA SHOQËRORE E INTELEKTUALE (*Kapitulli i pestë:* Vizioni i botës dhe klasat shoqërore, *Kapitulli i gjashtë:* Jansenizmi e bujaria gjyqtare, *Kapitulli i shtatë:* Jansenizmi e vizioni tragjik), Pjesa e tretë: PASKALI (*Kapitulli i tetë:* Njeriu. Kup-timi i jetës së tij, *Kapitulli i nëntë:* Paradoksi e fragmenti, *Kapitulli i dhjetë:* Njeriu e fati njerëzor,

Kapitulli i njëmbëdhjetë: Qeniet e gjalla dhe hapësira, *Kapitulli i dymbëdhjetë*: Epistemologjia, *Kapitulli i trembëdhjetë*: Morali e estetika, *Kapitulli i katërbëdhjetë*: Jeta shoqërore: drejtësia, forca, pasuria, *Kapitulli i pesëmbëdhjetë*: Basti, *Kapitulli i gjashtëmbëdhjetë*: Religjioni (kristian), Pjesa e katërt: RASINI (*Kapitulli i shtatëmbëdhjetë*: Vizioni tragjik në teatrin e Rasinit, a) Tragjedia e refuzimit: I. *Andromaka*, II. *Britaniku*, III. *Berenika*, b) Dramat profane: IV. *Bajaziti*, V. *Mitridati e Ifigjenia*, c) Tragjedia me peripeti e që njihet: VI. *Fedra*, d) Drama klerikale: VII. *Jestira e Atalia*, Shtesë: Probleme biografike).

Alfred Šmit: POJAM PRIRODE U MARKSOVOM UČENJU (NOCIONI I NATYRËS NË MËSIMIN E MARKSIT). Përktheu: Danilo Basta, Biblioteka *Zodijak*, VUK KARAHIQ, Beograd 1981.

Përmbytja: Parathënia (Zdravko Kučinar), Hyrje, *Kreu i parë*: KARL MARKSI E MATERIALIZIMI FILOZOFIK (A. Karakteri joontologjik i materializmit të Marksit, B. Kontribut kritikës së formës së dialektikës së natyrës tek Engelsi), *Kreu i dytë*: NDËRMJETËSIMI SHOQËROR I NATYRËS DHE NDËRMJETËSIMI NATYROR I SHOQËRISË (A. Natyra e analiza e mallit, B. Nocioni i këmbimit të materies ndërmjet njeriut e natyrës: dialektika historike dhe ontologjia „negative”), *Kreu i tretë*: NDARJA E SHOQËRISË E NATYRËS DHE PROCESI I NJOHJES (A. Ligji natyror e teleologjia, B. Mbi nocionin e teorisë së njohjes të Marksit, C. Konstitumi i botës dhe praktika historike, D. Vërejtje mbi kategoritë e dialektikës materialiste), *Kreu i katërt*: MBI UTOPINË E RAPORTIT TË NJERIUT E TË NATYRËS, VËREJTJA PARAPRAKE MBI SHITESËN, MBI RAPORTIN E HISTORISË E TË NATYRËS NË MATERIALIZMIN DIALEKTIK (Dallimet në nocionin e dialektikës historike, Natyra, njohja dhe praktika historike), Postskriptum 1971, Bibliografia.

Karl Mannheim: ESEJI O SOCIOLOGIJI KULTURE (ESE MBI SOCIOLOGJINË E KULTURËS). Përktheu: Zharako Vodinelik, Pashënia: Ante Marushiqi, STVAR-NOST, Zagreb 1980.

Përmbytja: Fjala e redaktorit, Hyrje, *Pjesa e parë*: KAH SOCIOLOGJIA E FRYMËS: HYRJE, *Pjesa e dytë*: PROBLEMET E INTELIGJENCËS: STUDIMI I ROLIT TË SAJ NË TË KALUARËN DHE NË TË ARDHMEN, *Pjesa e tretë*: DEMOKRATIZIMI I KULTURËS, Pashënia, Treguesi i nocioneve, Treguesi i emrave.

Louis Hjelmslev: PROLOGOMENA TEORIJI JEZIKA (PROLOGOMENA E TEORISË SË GJUHËS). Përktheu: Ante Stamaq. Parathënia: Mirko Peti, Biblioteka *Teka*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb 1980.

Përmbajtja: Parathënia, PROLOGOMENA E TEORISË SË GJUHËS (1. Studimi i gjuhës dhe teoria e gjuhës, 2. Teoria e gjuhës dhe shkencat humanistike, 3. Teoria e gjuhës dhe empirizmi, 4. Teoria e gjuhës dhe induksioni, 5. Teoria e gjuhës dhe realiteti, 6. Qëllimi i teorisë së gjuhës, 7. Perspektivat e teorisë së gjuhës, 8. Sistemi i definimeve, 9. Parimi i analizës, 10. Forma e analizës, 11. Funksionet, 12. Shenjat e figurat, 13. Shprehja e përmbajtja, 14. Invariantat e variantat, 15. Ndërtimi i gjuhës dhe përdorimi i gjuhës, 16. Variantat në ndërtimin e gjuhës, 17. Funksioni e shuma, 18. Sinkretizmi, 19. Kataliza, 20. Madhësitë e analizës, 21. Gjuha e jogjuha, 22. Gjuha konotative e metagjuha, 23. Perspektiva e fundit), Lista e termeve të definuara, Definicionet, Treguesi i nocioneve, Treguesi i emrave, Bibliografia e punimeve të Louis Hjelmslevit, Bibliografi e zgjedhur për veprën e Louis Hjelmslevit.

Leo Straus: O TIRANIJI (MBI TIRANINË). Përkthyer: Nikica Petrak, Ksenija Janqin dhe Dinko Shtambak, Pashënia: Zharko Puhovski, Biblioteka *Teka*, GZH, Zagreb 1980.

Përmbajtja: Ksenofonti: HIJERONTI OSE MBI TIRANINË, Shtrausi: MBI TIRANINË (Hyrje, I Problemi, II Titulli e forma, III Skena, IV Mësimi për tiraninë, V Dy forma të jetës, VI Kënaqësia e virtyti, VII Religjioziteti e ligji), Kozhev: TIRANIA E MENÇURIA, Shtrausi: SËRISH MBI HIJERONTIN EKSENOFONIT, Zharko Puhovski: Tirania — vërejtje mbi nocionin e demoduar.

Hotimir Burger: FILOZOFIJA TEHNIKE (FILOZOFIA E TEKNIKËS). Enciklopedia e disiplinave filozofike, NAPRIJED, Zagreb 1979.

Përmbajtja: 1. Parathënia, 2. TEKNIKA E HISTORIA OSE HISTORIA E TEKNIKËS (Tehne e teknika), 3. SHKENCAT EKZAKTE NATYRORE TË KOHËS SË RE, 4. TEKNIKA E KAPITALI (Pikëpamja e Marksit për teknikën): Premisat e raportit teknik, Premisat e pikëpamjes së Marksit për teknikën te Kanti e Hegeli, Kapitali e teknika, Puna e teknika, 5. FILOZOFIA E TEKNIKA OSE NOCIONI I TEKNIKËS, 6. TEKNIKA E LIRIA, Vërejtje, Bibliografia, Treguesi i emrave.

Andrija Krešić: FILOZOFIJA RELEGIJE (FILOZOFIA E RELIGJIONIT). Enciklopedia e disiplinave filozofike, NAPRIJED, Zagreb, 1981.

Përmbajtja: Vërejtje për metodën, *Pjesa e parë:* MBI RELIGJIONIN (Ç'është religjioni, Zbulimi e dualizmi i të vërtetës, Sekularizimi i religjionit, Religjioni e filozofia), *Pjesa e dytë:* MBI VDEKJEN E PAVDEKSHMËRINË (Vdekja e religjioni, Pavdekshmëria e individit, Mbi pavdekshmërinë e shpirtit), *Pjesa e tretë:* MBI HYJNINË (Argumentimi i ekzistencës së Zotit, Zoti e bota, Zoti e njeriu, Bibliografia, Treguesi i emrave.

Branko V. Pavlović: FILOZOFIJA PRIRODE (FILOZOFIA E NATYRËS). Enciklopedia e disiplinave filozofike, NAPRIJED, Zagreb 1978.

Përmbajtja: HYRJA, *Pjesa I:* FIZIKA NË SISTEMIN E DIJES, *Pjesa II:* FIZIKA E MATEMATIKA, *Pjesa III:* FIZIKA E MATEMATIKA, *Pjesa IV:* NOCIONI I NATYRËS, *Pjesa V:* HAPËSIRA E KOHA, *Pjesa VI:* IDEJA E MATERIES, Bibliografia, Treguesi i emrave.

Nenad Mišćević: FILOZOFIJA JEZIKA (FILOZOFIA E GJUHËS). Enciklopedia e disiplinave filozofike, NAPRIJED, Zagreb 1981.

Përmbajtja: 1) ÇËSHTJET DHE DREJTIMET E STUDIMIT, 2) HISTORIA E ÇËSHTJES SË GJUHËS, 3) FILOZOFIA BASHKËKOHORE E GJUHËS, Bibliografia, Treguesi i emrave.

Ljubomir Tadić: FILOZOFIA PRAVA (FILOZOFIA E SË DREJTËS). Enciklopedia e disiplinave filozofike, NAPRIJED, Zagreb 1981.

Përmbajtja: Fjala paraprake, Hyrja, E DREJTA, NATYRA DHE LIRIA, *Pjesa e parë:* E DREJTA NATYRORE ANTIKE, *Pjesa e dytë:* E DREJTA NATYRORE E MESJETËS (KATOLIKE), *Pjesa e tretë:* E DREJTA NATYRORE E KOHËS SË RE, *Pjesa e katërt:* FILOZOFIA BASHKËKOHORE E SË DREJTËS, Pasthënia: PERSPEKTIVA E FILOZOFISË SË DREJTËS, Bibliografia, Treguesi i emrave.

Ludvig Vitgenštajn: FILOZOFSKA ISTRAŽIVANJA (GJURMIME FILOZOFIKE). Përktheu: Dr Ksenija Maricki Gagjanski, Parathënia: Dr Jelena Berberović, botimi i dytë, i përmirësuar. Biblioteka SYMPOSION, NO-LIT, Beograd 1980.

Përmbajtja: Dr Jelena Berberović: Problemi i gjuhës në filozofinë e Ludvig Vitgenshtajnit, GJURMIME FILOZOFIKE (Parathënia, Pjesa e parë, Pjesa e dytë).

Rene Dekart: STRASTI DUŠE (PASIONET E SHPIRTIT). Përkthimi e pasthënia: Milan Tasiq, GRAFOS, Beograd 1981.

Përmbajtja: Pjesa e parë, Pjesa e dytë, Pjesa e tretë: Mbi pasionet e veçanta, Pasthënia.

Paskal: MISLI 1 (MENDIME 1). Përkthyen: Jelisaveta Ibrovac—Popović e Miodrag Ibrovac, Parathënia e komentaret: M. Ibrovac. BIGZ, Beograd 1980.

Përmbajtja: Miodrag Ibrovac: PASKALI, Vërtetjtje, Kapitulli i parë: Mendime mbi frymën e stilin, Kapitulli i dytë: Mjerimi i njeriut pa zotin, Kapitulli i tretë: Mbi domosdoshinë e bastit, Kapitulli i katërt: Mbi mjetet për fitimin e besimit, Kapitulli i pestë: Drejtësia dhe shkakut i dukurive, Kapitulli i gjashtë: Filozofët.

Paskal: MISLI 2 (MENDIME 2). Përkthyen: Jelisaveta Ibrovac—Popović e Miodrag Ibrovac, Komentaret: Miodrag Ibrovac. BIGZ, Beograd 1980.

Përmbajtja: Kapitulli i shtatë: Morali e doktrina, Kapitulli i tetë: Themelet e religjionit kristian, Kapitulli i nëntë: Amshimi, Kapitulli i dhjetë: Simbolet, Kapitulli i njëmbëdhjetë: Profecitë, Kapitulli i dymbëdhjetë: Argumentet mbi Jezu Krishtin, Kapitulli i trembëdhjetë: Çudirat, Kapitulli i katërmëdhjetë: Shtesë: Fragmentet polemike, Shënime.

* * * HEGELOVA LJEVICA (E MAJTA HEGELIANE). Përktheu nga gjermanishtja: Besim Ibrahimashiqi. Parathënia: Kasim Prohiqi. VESELIN MASLESHA, Sarajevë 1980.

Përmbajtja: Parathënia, Hyrja nga Karl Leviti, Hajnrih Haine, Arnold Ruge, Mozes Hesi, Bruno Baueri, Kronologjia e burimet.

Pseudo Longin: O UZVIŠENOM (MBI TË MADHËRISHMEN). Përkthimi e parathënia: Ton Smerdeli, Biblioteka Zora, GZH, Zagreb 1980.

Ozren Zunec: MOGUĆNOST MARKSISTIČKE ESTETIKE (MUNDËSIA E ESTETIKËS MARKSISTE). Biblioteka „Mendimi filozofik”, Zagreb 1980.

Përmbajtja: Parathënia, Kapitulli i parë: DEDUKIMI I ESTETIKËS NË SISTEMET E IDEALIZMIT KLASIK GJERMAN (A. Sipas Kantit, B. Estetika e filozofia kritike: Kanti, C. Fichte, Ç. Filozofia shellingiane e artit, D. Mësimi i Hegelit mbi fundin e artit), Kapitulli i dytë: MARKSIZMI E ESTETIKA (A. Përkëpamja e Marksit mbi artin e bukurinë: 1. Premisat historike e filozofike të raportit të Marksit ndaj ar-

tit, 2. Lëshimi i estetikës si disiplinë e veçantë nga Marksi, 3. Abrogimi i disa antinomive të estetikës tradicionale, 4. Shtruarja e problemit të artit e realitetit shoqëror nga Marksi, 5. Estetika ndërmjet ideologjisë e shkencës; B. Arti si njohje e iluzion: Gjergj Llukaqi, Gilvano della Volpe, Teodor Adorno; C. Arti si praktikë: Herbert Markuze, Arti i angazhuar si praktikë e kufizuar, Arti e revolucionit, Ernst Blohu), *Kapitulli i tretë: MUNDEsia E ESTETIKës MARKSISTE* (Filozofia marksiste e artit apo estetika, Estetika si teori dhe arti si praktikë, Moduset e „estetikës” marksiste, Përfundimi), Bibliografia.

* * * **BESËLIDHJA E RE.** Nga teksti origjinal përktheu: Don Simon Filipaj. Botues: KRSCANSKA SADAŠNJOST dhe DRITA, Zagreb—Ferizaj 1980. Faqe 1072. *Përmbajtja:* Fjala e ipeshkëve, Paraqitja, Parathënie Shkrimit të shenjtë apo Bibla, Tabela e librave të Biblës me shkurtime, Ungjilli sipas Mateut, Ungjilli sipas Markut, Ungjilli sipas Lukës, Ungjilli sipas Gjonit, Veprat e Apostujve, Letrat e Palit, Letra drejtuar romakëve, Letra e parë drejtuar korintianëve, Letra e dytë drejtuar korintianëve, Letra drejtuar galatasve, Letra drejtuar efesianëve, Letra drejtuar filipianëve, Letra drejtuar kolosianëve, Letra e parë drejtuar selanikasve, Letra e dytë drejtuar selanikasve, Letra e parë drejtuar Timoteut, Letra e dytë drejtuar Timoteut, Letra drejtuar Titit, Letra drejtuar Filemonit, Letra drejtuar ebrejve, Letra katolike, Letra e Jakobit, Letra e parë e Pjetrit, Letra e dytë e Pjetrit, Letra e parë e Gjonit, Letra e dytë e Gjonit, Letra e tretë e Gjonit, Letra e Judës, Zbulesa e Gjonit, Shtojca, Komentari, Tabela kronologjike, Treguesi analitik.

Bertrand Rasl: PROBLEMI FILOZOFIJE (PROBLEMET E FILOZOFISË). Nolit, Beograd 1981. Përkthyen: Aleksandar Pavković e Miriana Jovanović.

Përmbajtja: Hyrja raseliane në gnoseo-sofi (Gajo Petroviq), Parathënie e botimit të parë, Shënim për botimin e shtatëmbëdhjetë, I. Dukja e realiteti, II. Ektisenca e materies, III. Natyra e materies, IV. Idealizmi, V. Njohja duke njohur diçka dhe njohja në bazë të përshkrimit, VI. Mbi induksionin, VII. Mbi dijen tonë të parimeve të përgjithshme, VIII. Si është e mundur njohja *a priori*?, IX. Bota e të përgjithshmeve, X. Mbi dijen tonë të të përgjithshmeve, XI. Mbi dijen intuitive, XII. E vërteta dhe e pavërteta, XIII. Dija, iluzioni dhe të menduarit e besueshëm, XIV. Kufijtë e dijes filozofike, XV. Vlera e filozofisë, Bibliografia.

Përgatiti: I. B.

The first part of the paper discusses the importance of the study of the history of the United States. It is argued that a knowledge of the past is essential for a full understanding of the present. The author then proceeds to discuss the various factors which have shaped the development of the United States, including the influence of the British, the Spanish, and the French. The paper concludes by emphasizing the need for a more comprehensive study of the history of the United States.

The second part of the paper discusses the importance of the study of the history of the United States. It is argued that a knowledge of the past is essential for a full understanding of the present. The author then proceeds to discuss the various factors which have shaped the development of the United States, including the influence of the British, the Spanish, and the French. The paper concludes by emphasizing the need for a more comprehensive study of the history of the United States.

The third part of the paper discusses the importance of the study of the history of the United States. It is argued that a knowledge of the past is essential for a full understanding of the present. The author then proceeds to discuss the various factors which have shaped the development of the United States, including the influence of the British, the Spanish, and the French. The paper concludes by emphasizing the need for a more comprehensive study of the history of the United States.

The fourth part of the paper discusses the importance of the study of the history of the United States. It is argued that a knowledge of the past is essential for a full understanding of the present. The author then proceeds to discuss the various factors which have shaped the development of the United States, including the influence of the British, the Spanish, and the French. The paper concludes by emphasizing the need for a more comprehensive study of the history of the United States.

REVISTA:

FILOZOFSKA ISTRAŽIVANJA

● Revistë filozofike; boton Shoqata e Filozofëve të Kroacisë. Filloi të dalë më 1980. Del katër herë në vit, por për shkak të vështirësive financiare deri më tash dolën vetëm 7 (shtatë) numra.

1/1980

● *Velko Cvjetičanin*: Josip Broz Tito (1892—1980), Fjala hyrëse, *Hotimir Burger*: Rekonstruimi i materializmit historik nga Habermasi, *Nadezhda Čačinović-Puhovski*: Mbi romanin filozofik ose mbi romanin e filozofisë, *Gvozden Flego*: Froidi „frojdomarksistët” e religjioni, *Rada Iveković*: Dashuria për Sofinë: gjuha e Sofisë, *Nenad Mišćević*: Shelingu e mendimi historik, *Zharko Puhovski*: E vërteta dhe teknologjia e përdorimit të saj politik, *Branka Brujić*: Nga një-mendësimi i mendjes kah receptiviteti i shqisave ● Recensione e prezentime ● Jeta filozofike ● Ngeja filozofike.

2/1980

(Mendimi i Ernst Bllohut)

● *Eberhard Braun*: Natyra e liria, *Hotimir Burger*: Mohimi i nihilizmit nga Blluhu, *Beat Dietschy*: Filozofia e historisë së puqjes me veten, *Mihailo Gjurić*: Vështirësitë e kategorisë së mundësisë, *Helmut Fehrenbach*: Filozofia e Bllohut në kontekstin bashkëkohor, *Edmund Jacoby*: „Dinjiteti i njeriut” dhe nocioni i shoqërisë, *Gajo Petrović*: Shpresa në mendimin e Ernst Bllohut, *Burghart Schmidt*: Aspekti utopik dhe ai kritik-realist i artit: të lidhur apo të kundërt, *Gordana Shkorić*: Premisat e materializmit të Bllohut, *Lubomir Tadić*: Kritika marksiste e të drejtës dhe domethënia e ecjes pa u përkulur, *Predrag Vranicki*: Ernst Blluhu—filozof i shpresës! ● Recensione e prezentime ● Jeta filozofike ● Ngeja filozofike.

3/1981

(Filozofia e marksizmi)

- *Ante Çoviq*: Marksizmi e etika, *Branko Boshnjak*: Etika dhe e vërteta e fjalëve; *Vladimir Filipoviq*: Socializmi e etika; *Mislav Kukoç*: Shënim mbi raportin e moralit e të revolucionit; *Milan Kangërğa*: Mendimi historik e etika; *Hottimir Burger*: Filozofia e historisë dhe marksizmi, *Andrej Ule*: Logjika e historia; *Zharko Puhovski*: Individi e historia; *Nenad Mishçeviq*: Persuasio ● Recensione e prezente ● Jeta filozofike ● Ngeja filozofike.

4-5/1981

(Hegeli e filozofia bashkëkohore)

- *Branko Boshnjak*: Shpjegimi dialektik i botës nga Hegeli në përcaktimet *An sich* e *Fur sich*; *Mihailo Gjuriq*: Hegeli e Niçe; *Milan Kangërğa*: Domethënia historike e frymës evropiane të Hegeli; *Branka Brujiq*: Karakteri ndërmjetësues i negacionit dhe i asgjësë asgjësuese, *Nadezhda Çaçinoviq-Puhovski*: Proza e botës; *Nikola Skledar*: Lidhur me filozofinë hegeliane të religjionit ● Studime: *Richard Rorty*: Filozofia në Amerikën e sotme; *Lino Velak*: Zhvillimi mendor i Antonio Gramshit; *Miroslav Prokopijeviq*: Norma etike e pragmatikës transcendentale gjuhësore ● Diskutimi: *Neven Sesardiq*: Mbi ortodoksinë marksiste ● In memoriam: *Jacques Lacan* (N. Mishçeviq), *Karl—Heinz Volkamn Schulck* (B. Brujiq) ● Recensione e prezente ● Jeta filozofike ● Ngeja filozofike.

6/1983

(Qasja mendimit të Lindjes)

- *Çedomir Velaçiq*: Filozofia universale nuk mbin nga toka por është superstrukturë kulturash, *Mirko Gaspari*: Shfaqja e budizmit në Kinë: problemi i të kuptuarit dhe recepcionit, *Nenad Fisher*: Premisat e dialogut të mundshëm, *Ksenija Premur*: Takimi me muzikën e Indisë, *Rada Iveković*: Ku qëndron kontesti në mes filozofisë indase dhe asaj të Perëndimit? ● Recensione e prezente ● Jeta filozofike ● Ngeja filozofike.

7/1983

(Nga Aristoteli deri te Marksi)

- *Slobodan Zhunjiq*: Aristoteli e Marksi; *Zharko Puhovski*: Përcaktimi i lirisë nga Aristoteli; *Mislav Kukoç*: Gjen-dja natyrore e bashkësia (Teoria social-politike e Llokut

dhe tradita evropiane); *Nikola Skledar*: Mbi pikëpamjen e Llokut për tolerancën; *Pavao Barishiq*: Intuita intelektuale si kategori diskutabile e idealizmit klasik gjerman; *Hotimir Burger*: Kufijtë e konceptcionit të Sartrit për humanizmin; *Bozho Kovaçeviq*: Fizika e materializmi dialektik në tekstet e Zvonimir Rajhtmanit ● Studime: *U. T. Pleis*: Dispozitat e argumenti (Virtus Dormitiva), *Michael Slote*: Moraliteti e ardhmeria; *Kathleen V. Wilkes*: Realizmi e antirealizmi në psikologji, *Andrea Zlatar*: Semantika e letërsisë si çështje mbi të vërtetën e letërsisë ● Recensione e prezente ● Jeta filozofike.

THEORIA

● Revistë e Shoqatës së Filozofëve të Serbisë. Del katër herë në vit. Me fizionominë që ka sot filloi të dalë nga viti 1981.

1/1981

(Filozofia e opinionit publik)

● *Filozofia e opinionit publik*: *Andria Kreshiq*: Publikja e personi, *Mihailo Markoviq*: Gjuha e ideologjia, *Jozef Simon*: Qëllimet jetësore, *Milorad Belançiq*: Ndërmjet mendjes e dhunës, *Sërgjan Dvornik*: Parapyetjet politike mbi raportin e opinionit publik e filozofisë ● *Ese*: *Mladen Kozomara*: Mendja e rendi i të folurit — semiologjia e filozofia e subjektivitetit, *Milan Kangërga*: Hegeli mbi karakterin e frymës evropiane ● *Filozofia e parë pjerrtazi*: *Milko Valant*: Limphopothéos, *Milan Kovaçeviq*: Imitimet ● *Bisedat*: Revolucioni si përfundim i nihilizmit (Bisedë me Mihailo Gjurin) ● *Filozofia në shkollë*: Mbi një tekst të filozofisë marksiste shkruajnë: *Miodrag Vlackoviq*, *Milanka Radiq*, *Nada Prodanoviq*—*Blagojeviq* dhe *Kozma Delaramo* ● *Vështrime e recensione* ● *Dëshmi* ● *Aforizma*.

2-3/1981

(Filozofia e mendimi teologjik)

● *Filozofia e mendimi teologjik*: Anketa e *Theorisë*: Në pyetjet e redaksisë mbi raportin e filozofisë e mendimit teologjik përgjigjen: T. Ivançiq, A. Jevtiq, J. Juhant, D. Kaleziq, A. Kreshiq, A. Stres, I. Urbançiq dhe T. Vares; *Jirgen Moltman*: Filozofia që rri pezull në mesianizëm, *Slobodan Zhunjiq*: Mbi kuptimin e botës dhe drejtësinë e zotit, *Karel Maha*: I afërmi, *Aleksandar Prazhiq*: Mbi metodën e hudhjes poshtë të teizmit, *Amfilohije Radoviq*:

Ballafaqimi i ekzistencës hyjnore dhe ekzistencës njerëzore ● *Ese: Slavoj Zhizhek*: Mbi çështjen e „qartësisë” e „patejdukshmërisë” së raporteve shoqërore, *Vladimir Gligorov*: Liria pozitive dhe liria negative ● *Filozofia e parë pjerretaz*: *Kozma Delaramo*: Ushtrime stilozofike, *Milorad Belançiq*: Qimja dhe dashuria ndaj urtisë, *Zoran Mindero-viq*: Ankthi ● *Polemikat e jehonat*: *Dushan Pajin*: Nga Hegeli deri te fryma evropiane, *Miodrag Perishiq*: Njëkuptimësia, shumëkuptimësia apo Ka shumë mençuri kur nuk ka pozicion të qëndrueshëm moral ● *Shkase: Vidici*: Fjalori i teknologjisë, *Mladen Kozomara*: Alisa në botën pa pasqyrë, *Slobodan Zhunjiq*: Proklamata e autoriteti, *Milorad Belançiq*: Shënim për „Fjalorin e teknologjisë”, *Nenad Dakoviç*: Gjithmonë le të nxejë dielli ● *Prezente* ● *In Theoriam* ● *In memoriam*: *Ksenija Anastijeviq*, *Karl Ulmer*, *Karl—Hajnec Folkman—Shluk* ● *Dëshmi*.

4/1981

● *Ese: Svetozar Stojanoviç*: Marksizmi si teori shoqërore e ideologji, *Ridiger Bubner*: Dilema moderne e teorisë politike, *Gerhart Shmit*: Autoraporti i dijes te Platoni, *Nenad Dakoviç*: Shënim mbi paradigmen simbolike ● *Nga filozofia indase: Çedomil Velaçiq*: Kufijtë e nihilizmit budist, *Dushan Pajin*: Përvoja estetike e meditative në shaivizmin e Kashmirit ● *Polemika: Milan Kangërga*: Prej nga gjithë ajo frikë nga fryma evropiane — ose ç’do Dushan Pajini?, *Aleksandar Prazhiq*: Sërish mbi teodicenë, *Dushan Boshkoviç*: Logjika e zoti ● *Prezente* ● *Kereshpondenca* ● *Dëshmi* ● *Nga jeta filozofike*.

1-2/1982

(Filozofia e gjuha)

● *Filozofia e gjuha: Slavoj Zhizhek*: Paskali: Fryma e fjala, *Volfang Janke*: Vetëdija dhe humbja e gjuhës, *Herman Morhen*: Vërejtje mbi sprovimin e gjuhës te Adornoja e Hajdegeri, *Rastko Moçnik*: Disa implikime të filozofisë strukturaliste të gjuhës, *Nenad Mishçeviq*: Pragmatika e fjalës ideologjike — shënim mbi Bahtinin, *Mladen Kozomara*: Ligjërimi e dykuptimësia — shënim mbi Merlo-Pontin ● *Ese: Jirgon Habermas*: Gërshetimi i mitit e iluminizmit (I) Vërejtje mbi „Dialektikën e iluminizmit” — pas leximit të serishëm, *Rihard Brenshtajn*: Rorty versus Gadamer e Habermas ● *Biseda*: Bisedë me Milan Kangërgën ● *Situatat*: *Milorad Belançiq*: Interpretimi, kontesti, krijimtaria, *Matjazh Protiq*: Forumi i shkollës së re të Lakanit „... Ata

që më duan ende..." ● *Polemikat: Aleksandar Prazhiq: Shënim për tekstin „Logjika e zoti”, Svetlana Knjazeva—Adamiq: Cili është kuptimi i historisë?, Slobodan Zhunjiq: Mbi shqetësimin e çuditjen — Përgjigje A. Prazhiqit e S. Knjazevit ● Prezentime ● Dëshmi ● Nga jeta filozofike ● Bibliografia.*

3-4/1982 (Aktualiteti i Niçes)

● *Aktualiteti i Niçes: Fridrih Niçe: Udhëtari dhe hieja e tij, Mihailo Gjuriq: Kapërcimi përspektivist i kufirit, Fridrih Kaulbah: Aspektet e një filozofie të veprimit të Niçeja, Nenad Mishçeviq: Procedimi e interpretimi, Josef Simon: Morali e drejtësia, Volker Gerhart: Forca e morali, Slobodan Zhunjiq: Konceptualiteti e metafora, Verner Shtegmajer: Përcaktimi i ri i të vërtetës të Niçeja, Zvonko Posavec: Kriza e projektit tradicional të esencës së njeriut, Ginter Volfart: Nga Niçeja deri te Hajdegeri, Milorad Belançiq: Të qeshurit e Niçes, Danilo N. Basta: Bibliografi e zgjedhur e punimeve të autorëve jugosllavë për Fridrih Niçen ● Filozofia e Xhon Llokut: Aleksandar Pavkoviq: "... Si prodhojnë Trupat Ide në ne...", Nikola Grahek: Hjumi, Lloku dhe problemi i identitetit personal, Borut Pihler: Të kuptuarit e Huserlit të konstituimit të fushës së parë njohëse të teorisë njohëse të Lloku ● Ese: Jürgen Habermas: Gërshetimi i mitit e iluminizmit (II), ● Bisedë me Lubomir Tadiqin ● Situatat: Milorad Belançiq: Dialogu e lufta ● Shkase: Diskutimi publik për diskutimin publik e ligjin, Kosta Çavoshki: Edhe një herë për përshtatshmërinë e arsimtarëve, Mladen Kozomara: Lakuriqësia e dyfishtë e pushtetit, Milorad Belançiq: Për opinion publik kritik, e kundër atij manipulues, Zoran Avramoviq: Diskutimi publik është element jetësor i ligjit, Nenad Dakoviq: Ligji pa autoritet ● Prezentime dhe jeta filozofike ● Nga Shoqata e Filozofëve të Serbisë ● Nga redaksia ● In memoriam: Zagorka Miq (1903—1982).*

1-2/1983 (Aspektet e krizës së marksizmit)

● *Aspektet e krizës së marksizmit: Stefan Moravski: Letër e hapur Theorisë, Mihailo Markoviq: Kriza e marksizmit dhe mundësitë e reja të zhvillimit të tij, Milan Pruha: Kriza e marksizmit si kufi i një teorie të qirimit, Zagorka Goluboviq: Cili është kuptimi i diskutimit mbi krizën e marksizmit, Alain Badiou: Të popullohet e papopulluara, Andrija Kreshiq: Marksi e kriza e komunizmit, Iring Feçer:*

A është Marksi fajtor për Arqipelagun Gulag?, *Zoran Xhinjqi*: Dekonstruimi i marksizmit nga vetërefleksioni i tij, *Dejvid Plotke*: Të lëshohet apo të përtrihet marksizmi?, *Lino Velak*: Shënim lidhur me „krizën e marksizmit”, *Milorad Belançiq*: Të lëshohet marksizmi? ● *Ese*: *Jovan Arangjelović*: Fati historik i vetëdijes përmbysëse, *Simo Elaković*: Përvojat e sprovimet e Shkollës së Frankfurtit, *Dragolub Mićunović*: Marksi e politika e jashtme evropiane ● *Situatat*: *Silva Mezhnariq*: Ku është fshehur dhe çka po bën subjekti i krizës? ● *Jehona*: *Milan Kangërga*: Cilat janë themelat parimore të kontestit, *Mihailo Gjuriq*: Me rastin e „leksioneve hajdegeriste filozofisë së shpresës” ● *Fjalori filozofik* ● *Biliografia* ● *Prezentime* ● *Koreshpondenca* ● *Mësimi i marksizmit* ● *Nga Shoqata e Filozofëve të Serbisë*.

3/1983 (Erosi e Logosi)

● *Erosi e Logosi*: *Slavoj Zhizhek*: Paturpësia e pushtetit — Variacione në temën „Kanti me Sadin”, *Mirko Zurovac*: Metafizika e trupit, *Vjeran Katunariq*: Emancipimi e metoda — Kontribut kritikës së erosit, *Rada Iveković*: Seksi-tantra, *Branko Pavloviq*: Symposioni ose mbi entuziazmin e dashurisë dhe filo-sofinë ● *Ese*: *Milan Kovačević*: Droja e Leninit nga morali, *Andrew Arto*: Marksizmi i Evropës Lindore ● *Bisedë*: *Mihailo Marković*: Angazhmani për të vërtetën ● *Jehonat e polemikat*: *Lubomir Tadiq*: Vërejtje disa fjalimeve e përgjigjeve me rastin e një bisede, *Rudi Suppek*: Një apel-letër *Theorisë* ● *Filozofia në çelsin shkollor* ● *Fjalori i filozofisë* ● *Prezentime e vështrime* ● *Nga Shoqata e Filozofëve të Serbisë* ● *Nga puna e redaksisë*.

Përgatiti: I. B.

In memoriam

DANKO GËRLIQ

(1923 — 1984)

A ta që e kanë njohur Danko Gërliqin dhe që kanë kontaktuar me të kohëve të fundit kanë ditur për shëndetin e tij bukur të shembur; por lajmi për vdekjen e tij të hershme edhe këta i goditi befasisht.

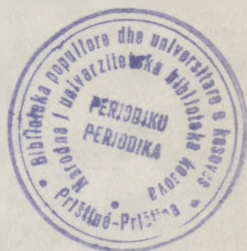
Vdekja vjen si kryerje e të pakryerës, — diku ajo është si pikë në fund të fjalisë që quhet jetë, diku presë në mes të fjalisë së sapofilluar, e ndojherë tingllon si një rrokje e fjalës së pathënë — por gjithnjë është prerje (e prituri apo e paprituri), fund-dhënie. Për krijuesin, për veprën e tij ajo është përfundim, sosje, dorë e fundit që nuk duhet korrigjime. Ç'të thuhet atëherë në këtë shkrim rasti për jetën-veprën pandreqshëm të përmbyllur të Danko Gërliqit, që tash simbolikisht shënohet me një vizë lidhëse, e cila lidh vitin 1923 dhe vitin 1984 të shënuar poshtë emrit e mbiemrit të tij? Të provojmë të japim këtu një inventar të përpiluar me pedantëri të të gjithalibrave, studimeve, shkrimeve të tij, duke ua shtuar këtyre listën që asgjë anash nuk lë të të gjitha aktiviteteve e veprimtarive të ndryshme e të shumta intelektuale e shoqërore që kreu ai gjatë jetës së tij, dhe pastaj në bazë të kësaj të nxjerrim rëndësinë që kishte ai për filozofinë që u zhvillua në Jugosllavi pas Luftës së Dytë Botërore? Apo ndoshta për të kuptuar rëndësinë e përmendur duhet të bëhet një valorizim i bazuar në një analizë e studim të thelluar të veprës së Danko Gërliqit? Por aq sa është e pavend më këtë rast ndonjë biobibliografi pedante, po aq na duket i panevojshëm, e veç kësaj kjo në këtë lloj shkrimi as kërkohet as durohet, ndonjë valorizim me prete-dime, për të kuptuar se çfarë humbjeje paraqet për filozofinë jugosllave vdekja e Danko Gërliqit. Se kjo në një masë mund të kuptohet edhe nëse cekën vetëm disa të dhëna nga jeta e veprimtaria e Gërliqit që të shumtën janë të njohura edhe për publik pak më të gjerë kulturor.

Para së gjithash duhet thënë se Danko Gërliqi është një nga filozofët më të shquar jugosllavë të pasluftës. Du-

ke i takuar gjeneratës së filozofëve që mbi vete mori për detyrë historike të rrenojë të gjitha gardhiqet e prangat me të cilat në vitet e para të pasluftës ishte paralizuar mendimi filozofik në Jugosllavi, Gërliqi qysh si student i studimeve të filozofisë në Universitetin e Zagrebit do të angazhohet me përkushtim në këtë ndërmarrje intelektuale, të rëndësishme për ardhmërinë e filozofisë jugosllave e për të cilën duhej guxim e vetmohim intelektual e njerëzor. Dhe ky angazhim për çlirimin e mendimit filozofik nga çdo tutorizëm, nga kufizimet e të gjitha llojeve, pra, ky insistim për mendim të njëmendët, të lirë (gjë që nuk do të duhej të ketë nevojë të precizohet, sepse mendimi mund të lindë e të ekzistojë vetëm si i lirë, se përndryshe nuk është mendim) edhe do të jetë një nga karakteristikat kryesore, që si një vijë e kuqe do t'i përshkojë të gjitha shkrimet e tij, që nga ato të parat. Me këtë vendim e orientim jetësor lidhet drejtpërsëdrejti edhe zgjidhja e Fridrih Niçes për filozof me të cilin do të mirret më vonë për një kohë të gjatë, e si rezultat i këtij studimi do të dalin, pos disa punimeve, edhe dy libra (*Kush është Niçea?*, 1969 dhe *Fridrih Niçe*, 1981). Me punimet e librat e vet për Niçen Gërliqi do të përmbysë paragjykimet e shumta dhe deri atëherë mjaft të pranishme në opinionin kulturor jugosllav për autorin e *Zarathustrës*. Dhe nëse këto vepra mbesin studimet më të themelta e më të plota për veprën e Niçes të shkruara deri më sot në gjuhën sebrokroate, megjithatë kontributin e tij më të rëndësishëm Gërliqi e dha në lëmin e filozofisë së artit, ku në krye të një pune më se 20-vjeçare do të botojë „Estetikën” e tij në katër vëllime. Të gjitha çështjet me ndonjë relevancë që janë shtruar ndonjëherë në estetikë a në ndonjë disiplinë të afërt me të, e duke i parë në zhvillimin e tyre problemor që nga paraqitja e tyre e deri në ditët e sotme, Gërliqi këtu do t'i përcjellë me mendimin e tij kritik e lucid. Nga idetë e shumta që formojnë atë që do të mund të quhej pikëpamje e Gërliqit për artin, e që është zhvilluar sistematikisht në këtë vepër të tij jetësore, po përmendim atë për estetikën si disiplinë tradicionale, e cila për nga përcaktimi i vet esencial është e vdekur dhe nuk mund të kuptojë as të shpjegojë atë që është më qenësore për artin e sotëm. Estetika, sipas mendimit të Gërliqit, aparaturën e vet kategoriale e ka ndërtuar në bazë të observimit të një përvoje artistike sot të tejkaluar; prandaj me këtë instrumentarium kategorish asesi nuk mund të kapet krijimtaria aktuale artistike, e cila ndryshon esencialisht nga arti i epokës së estetikës. Një kufizim tjetër esencial i estetikës, sipas Gërliqit, qëndron edhe në faktin se ajo artin e merr si objekt, — pra në atë se me artin mirret „post-festum dhe në mënyrë pasive-meditative”. Pra me një qasje të këfillë ndaj artit Gërliqi nuk mund të pajtohej, meqë ai këtë e shihte si një fushë të krijimtarisë njerëzore, ku njeriu manifestohet e

realizohet në mënyrën më autentike. Prandaj mendonte se njeriu, për të realizuar një ekzistencë sa më autentike, duhet të përpiqet që edhe jetën e vet ta jetojë artistikisht, në mënyrë të papërseritshme, të çliruar nga të gjitha konvencat, rutina e institucionet. Ai vetë u përpoq që t'i rrijë besnik kësaj urtie jetësore në të gjitha „sferat” e jetës së tij të bujshme.

Isuf BERISHA



THEMA

*Revistë e Shoqatës së Filozofëve, Sociologëve dhe Politologëve të Kosovës
Çasopis Društva Filozofa, Sociologa i Politologa Kosova*

Numër

Broj

Redaksia – Redakcija

Fehmi Agani
Murteza Luzha
Gjergj Rrapi
Ramush Mavriqi
Dragoljub Živković, zëvendës kryeredaktori – zamenik glavnog urednika
Muhamedin Kullashi, kryeredaktor – glavni urednik
Isuf Berisha, sekretar

Këshilli botues – Izdavački savet

Rexhai Surroi
Milan Sešlia
Hajredin Hoxha
Nehar Shishko
Milovan Marković
Muslim Mulliqi
Muhamedin Kullashi
Nait Vranezi, zëvendës i kryetarit – zamenik predsednika
Ali Dida, kryetar – predsednik

Adresa e redaksisë – Adresa redakcije

Fakulteti Filozofik, Instituti për filozofi e sociologji, 38000 Prishtinë (për revistën *Thema*)
Filozofski Fakultet, Institut za filozofiju i sociologiju, 38000 Priština (za časopis *Thema*)
Tel.: 038/28-411

Llogaria rrjedhëse 68400-678-4062

Ziro-račun

Shoqata e FSP të Kosovës (për revistën *Thema*)

Društvo FSP Kosova (za časopis *Thema*)

Çmimi për një numër 100 D

Cena pojedinog broja:

Parapagimi për një vit 350 D

Godišnja pretplata:

Për botën e jashtme dyfish

Za inostranstvo dvostruko

Shtyp OPGBG «Rilindja», Prishtinë
Štampa: NIGRO «Rilindja», Priština

Lektor: Sylë Osmanaj
Korrektor: Abdullah Zeneli
Tirazhi: 1500 copë
Tirazh: 1500 primeraka

Dorëshkrimet nuk kthehen
Rukopisi se ne vraćaju
Redaksia pranon të mërkureve
Redakcija prima sredom

Dizajni Nexhat Krasniqi
Dizajn

Redaktor teknik Sabajdin Krasniqi
Tehnički urednik

