

6657/p

FERID MUHIQ

FEHMI AGANI

KADRI METAJ

THEMA

15

EDI KAUFMAN

SAMUEL P. HUNTINGTON

S. I. HAJAKOVA

DON SHAN ZEFI

ISMAILHASANI

GJERGJ RRAPI

MARTIN HEIDEGGER

Edi Kaufman 98



REVISTË E FILOZOFËVE DHE SOCIOLOGËVE TË KOSOVËS

FERID MUHIQ

FEHMI AGANI

KADRI METAJ

THEMA

15

EDI KAUFMAN

SAMUEL P. HUNTINGTON

S. I. HAJAKOVA

DON SHAN ZEFI

ISMAIL HASANI

GJERGJ RRAPI

MARTIN HEIDEGGER

PRISHTINË, 1997

Boton
Shoqata e Filozofëve dhe Sociologëve të Kosovës

Redaksia
Fehmi Agani - kryeredaktor
Gjergj Rrapi
Rexhep Ismajli
Kadri Metaj
Ramush Mavriqi

Adresa e redaksisë
Fakulteti Filozofik
38000 Prishtinë

Dizajni grafik dhe redaktimi teknik
Faik Krasniqi

Ilustrimet
Muslim Mulliqi

Lektor dhe korrektor
Shefqet Riza

Realizimi kompjuterik
FORMA

U shtyp në shtypshkronjën
INTERPRESS R. COMPANY

Tirazhi 1.000 copë
Çmimi 30 din

Botimin e këtij numri e ndihmoi
Fondi për Shoqëri të Hapur

PËRMBAJTJA

Fjala e redaksisë	5
TOLERANCA DHE KONFLIKTET SHOQËRORE	7
FERID MUHIQ	
Toleranca si desideratë sociale:	9
FEHMI AGANI	
Toleranca dhe konfliktet shoqërore	17
KADRI METAJ	
Diskursi jotolerant i autoritarizmit	35
EDI KAUFMAN	
Toleranca, të drejtat e njeriut dhe të burgosurit e ndërgjegjes	49
SAMUEL P. HUNTINGTON	
Demokracia për afat të gjatë	69
S. I. HAJAKAVA	
Njeriu i vogës që s'ishte aty	83
DON SHAN ZEFI	
Nënë Terezja - mishërim i dashurisë së zotit (1910 - 1997)	93
ISMAIL HASANI	
Toleranca si çështje me rëndësi në qytetërimin e shqiptarëve	105
STUDIME	117
GJERGJ RRAPI	
At Shtjefën Gjeçovi themelues i sociologjisë rurale shqiptare	119
KRESTOMACIA	131
MARTIN HEIDEGGER	
Ç'është metafizika	133
VËSHTRIME DHE RECENSIONE	161
ALI DIDA	
Patologjija shoqërore e të miturve në Kosovë	163
IN MEMORIAM	
Ali Dida	173

TABLE OF CONTENTS

Editorial Word	5
TOLERANCE AND SOCIAL CONFLICTS	7
FERID MUHIQ	
Tolerance and Desideratum	9
FEHMI AGANI	
Tolerance and Social Conflicts	17
KADRI METAJ	
Non-tolerant Discourse of Authoritarianism	35
EDI KAUFMAN	
Tolerance, Human Rights and Conscience Prisoners	49
SAMUEL P. HUNTINGTON	
Democracy in the Long Run	69
S. I. HAJAKAVA	
The Little Man Who Wasn't there	83
DON SHAN ZEFI	
Mother Teresa - Embodiment of God's Love	93
ISMAIL HASANI	
Tolerance as an Important Matter of Albanian Civilisation	105
STUDIES	117
GJERGJ RRAPI	
Father Shtjefën Gjeçovi the Founder of Albanian Rural Sociology	119
CHRESTOMATHIA	131
MARTIN HEIDEGGER	
What is Metaphysics	133
REVIEWS	161
ALI DIDA	
Social Pathology of Immature Persons in Kosova	163
IN MEMORIAM	
Ali Dida	173

Fjala e redaksisë së THEMËS

Ndonëse me keqardhje po e themi edhe ky numër i THEMËS, i revistës së filozofëve dhe sociologëve të Kosovës dhe i Shoqatës së tyre, po del me vonesë, që mund të arsyetohet, po të kishte nevojë për arsyetim, me kushtet vërtetë të vështira e mjetet fare të pakta për botim të saj, ky është numri i THEMËS që për herë të parë ka një temë qëndrore të trajtimit lëmin e tolerancës.

Përse toleranca në këtë kohë intolerance e dhune, terrori shtetëror?

Autorët e teksteve të këtij numri nuk e kanë të largët e të huaj terrorin që po ushtrohet në Kosovë. Pikërisht në ditët kur po përgatitej ky numër ndodhi një ndër aktet më të shëmtuara të terrorit. Policia serbe hyri në lokalet (private) të Fakultetit Filozofik, ku po mbahej mbledhja e këshillit Mësimor-Shkencor dhe pa kurrfar arsyeje, madje pa pretekst fare goditi me rradhë e brutalisht të gjithë arsimtarët që ishin në mbledhje. Por, është fuqi dhe karakteristikë e mendjes njerëzore të transcendojë të dhënë, konkretin, aktualen dhe të meditojë për zhvillimin, ndryshimin, të renë, pra edhe për shoqërinë e tolerancës. Përmendet si në formë anekdote se Sen Simoni, pikërisht në kohën e luftimeve më të mëdha francezo-gjermane, para rënies definitive të Napoleonit, projektonte bashkpunimin e edhe miqësinë e ardhëshme të Anglisë dhe Francës. Dhe këto projekte të së ardhëshmes autorët tjerë seriozë e quajtën largpamësi historike dhe jo utopizëm.

Por nuk ishte kjo arsyeja pse u zgjodh pikërisht tani tema për tolerancën si temë qëndrore e këtij numri të THEMËS. Toleranca, përkundër një mendimi të përhapur dhe jo plotësisht adekuat, nuk është dhe nuk don të thotë të kthehet shpinda e të numërohen të goditurat! Toleranca, si pikëpamje dhe qëndrim jetësor që pranon të drejtën dhe legjitimitetin e pikëpamjeve qëndrore, interesave të tjera të ndryshme, është komponentë thelbësore e lirisë dhe e përpjekjeve për arritjen e saj është antipod i ekskluzivizmit, imponimit, dhunës s'është e rastit që Poperi, shoqërinë liberale-demokratike e mendon si shoqëri që mbështetet në

dy parime themelore, në parimet e lirisë dhe të tolerancës. Dhe diskutimet e shumta filozofike, etike, sociologjike për tolerancën gjatë shekujve, krahas problemeve se në ç'masë, në ç'kuptim, ndaj kujt dhe shkafit duhet toleranca, krahas ndriçimit të thelbit dhe formave ose variantave të saj, ndriçuam edhe vështirësitë, kontradiktat e brendshme, "paradokset" e tolerancës. Në ç'masë ndriçohen këto në këtë numër të THEMËS do të mund të shohë lexuesi në punimet e Ferid Muhiqit, Fehmi Aganit, Kadri Metajt, Edi Kaufmanit etj.

Edhe në numrat e ardhshëm të THEMËS do të përpiqemi të përqendrojmë një numër studimesh e autorësh rreth ndonjë teme qëndrore. kërkojmë dhe presim ndihmën e bashkëpunëtorëve tanë.

Duke shpresuar që brenda këtij viti të botojmë edhe numrin e ardhshëm të THEMËS, apelojmë për një ndihmë dhe bashkpunim më aktiv të të gjithë lexuesve dhe bashkëpunëtorëve të revistës dhe të anëtarëve të Shoqatës së Filozofëve dhe Sociologëve të Kosovës.

Redaksia

Toleranca dhe konfliktet shoqërore

TOLERANCA SI DESIDERATË SOCIALE: Kritikë filozofike

E pranishme deri në banalitet dhe e himnizuar deri në atakime mohuese, gjatë dekadës së kaluar toleranca padyshim është promovuar në njërin prej parimeve më të vështira të organizimit të jetës sociale.

Analiza filozofike kritike në rrethanat e tilla është më se e nevojshme. Kjo na obligon që të nisemi nga formulimi i çështjes në pajtim me parimin filozofik e jo me parimin lëndor të mendimit dhe të kuptimësimit filozofik. Filozofia është aktivitet reflektiv që e përqendron vetëdijen në objektin konkret, por edhe lidhur me atë i cilit pyetet apo e shtron pyetjen, prandaj për këtë arsye nuk mund të shterojë dozën e kureshtjes në formën e mendimit “Ç’është toleranca?”. Përgjigjja legjitime në këtë pyetje do të ishte ajo që na jep ndonjë shembull konkret. Toleranca është kur X dhe Y qëndrojnë në raporte të caktuara; Toleranca ka qenë gjendja e cila ka mbizotëruar në periudhën e pushtetit të Mbretit N; Toleranca është kur A-ja ia lejon B-së të veprojë në mënyrë të caktuar...

Përndryshe të gjitha përgjigjet sado që mund të jenë të sakta nga aspekti faktografik, janë vetëm instance ilustrative. Ato në fakt ndriçojnë (ilustrare-ndriçim), gjë që është me vlerë, mirëpo kjo ende nuk është filozofi. Filozofi do të ishte nëse do të kuptohej si të përcaktohet koncepti, por jo të humbaset posa të tregohet me gjishtë shembulli i zgjedhur mirë. Për këtë arsye filozofisë i përket dhe i ka hije ajo formë e cila në plan të parë vë format imediate të kuptimësimit të objektit, por çdo lloj i enumeracionit që i redukton problemet në metodën e demonstrimit nuk i përket më filozofisë. Prandaj formulimi filozofik duhet të jetë: “Çka është në të vërtetë toleranca?”. Në formulimin e këtillë të çështjes nuk mund të përgjigjemi në mënyrë adekuate dhe legjitime me shembuj dhe me instance demonstrative. Këtu duhet

anashkaluar pikëpamjen që gjurmon rreth e rrotull dhe duhet të depërtohet në shqyrtimin esencial fakteve brenda vetë nocionit, sepse, nga shembujt, sado që të jenë të mirë dhe sado që të jenë shumë, nuk mund nxirret në mënyrë logjike thelbi i ndonjë dukurie, derisa esenca e caktuar e dukurisë (objektit) të mos konkludojmë dhe në mënyrë të sigurtë për numrin e pakufishëm të instancave në suaza të asaj dukurie ose të atij objekti.

Pra, për ekzaminimin e nocionit të tolerancës duhet ndjekur metodën të cilën e ka shtruar Platoni si mostër të analizës filozofike në librin e tij "Shteti". Si çështje themelore që të shtrohet për secilën gjë, thotë Platoni, është ajo që e përbën virtytin e saj. Virtyti është në të vërtetë ai që e përcakton vetë esencën. Kështu, virtyti i brishtë është mprehtësia dhe jo, bie fjala, bukuria e formës; virtyti i atit është që të jetë i shpejtë dhe i qëndrueshëm gjatë vrapimit; parimi i një çështjeje është e njëjta gjë me virtytin. Virtyte kyçe për njeriun janë urtësia (mençuria), guximi, arsyeja dhe drejtësia.

Për shtetin ideal virtyti kyç është drejtësia, kështu që me këtë përcaktohet qëllimi, kuptimi dhe parimi i organizimit të atij shteti për të cilin Platoni kishte ëndërruar gjatë tërë jetës. Në kontekstin e modeleve politike hyn ajo që esencialisht dallohet. Kështu, virtyti i bashkësive feudale është lojaliteti ndaj sovranit; virtyti i demokracisë është barazia, ndërsa virtyti i shoqërisë militariste është ndjenja e pushtetit personal. Në shoqëritë autoritare virtyti është obligim, siç është efikasiteti në modelet burokratike virtyt kyç.

Nuk ka dyshim se virtyti kyç i të gjitha bashkësive të konceptuara pluraliste është pikërisht toleranca. Konkretisht, model dominues demokratik pluralist, në botën bashkëkohore bashkësitë multietnike, multikulturore dhe multireligjioze pashmangshëm virtyt qenësor në konceptin e tyre e kanë tolerancën. Pra, toleranca politike e nënkupton vlerën esenciale të çdo bashkësie të konceptuar pluraliste dhe në kuptim të mirëfilltë ajo është kushti sine qua non.

Në këtë kontekst, analiza filozofike e nocionit politik të tolerancës duhet ta shqyrtojë raportin ndërmjet tolerancës dhe pluralizmit dhe para së gjithash në drejtim të analizës konceptuale dhe të analizës historike mbështetur në të mbi kushtet e manifestimit dhe të funksionit të modelit me tolerancë si parim i saj dominant.

Në kuadër të formulës së njohur të Kuintilianit për ekspozicionin logjik (An sit?; Quid sit? ; Quale sit? ;) hapi vijues duhet të jetë analizimi i argumenteve në favor të praktikës së tolerancës politike si desideratë sociale, ndërsa në pjesën përfundimtare është e domosdoshme të përmbledhet

konkluzioni mbi argumentet pro et contra tolerancës si virtyt universal i shoqërisë bashkëkohore.

Duhet theksuar se asnjë model i organizimit shoqëror, që domethënë as modeli i demokracisë pluraliste, nuk është pasojë e opcionit të përpunuar teorik, por para së gjithash është formë e cila sendërtohet edhe nën presionin e një vargu rrethanash të paparashikueshme të jetës praktike dhe me shumë prekje pulsesh nëpërmjet “sistemit” të tentativave dhe të gabimeve. Në fazën e konstituimit, që domethënë gjatë shek. XIX në vendet e Evropës Perëndimore dhe në SHBA është dëshmuar shpejt se ideali i bashkësisë – monolizmi i saj, nuk mund të harmonizohej me realitetin i cili në mënyrë rapide kishte filluar të shtresëzohej dhe të konstituohej shprehimisht në formë divergjente.

Kjo së pari kishte ndodhur në nivel të individit dhe të shtetit ku u dëshmuar i pazbatueshëm parimi i demokracisë direkte për të cilën angazhohej Zhan Zhak Rusoi si dhe parimi i demokracisë reprezentative të cilin e promovonte Xhon Loku. Në vend të një autoriteti qendror, i cili do të unifikonte dhe do të bashkonte të gjitha institucionet themelore shoqërore, parimisht vendoseshin të gjithë individët në raport të njëjtë ndaj autoritetit të shtetit dhe kjo platformë u dëshmuar se është formë shumë më funksionale në njësitë e mëvetësishme të cilat i kryejnë në mënyrë autonome dhe relativisht të pavarur të gjitha funksionet esenciale shoqërore.

Në anën tjetër krijimi i makroindustrisë, interesat e korporacioneve të mëdha, të trusteve dhe të karteleve u fërkuan dhe u ndeshën me interesat e punëtorëve dhe me reprezentuesit e tyre – sindikatat. Liberalizmi depërtoi nëpër shumë plasaritje të shtratit të degëzuar të shtetit të dikurshëm unik dhe homogjen. Nën ndikimin e tij gradualisht u kalua në format e federalizmit administrativ, kurse brenda tyre u kalua në modelet e organizuara që i diktonin interesat grupore. Nga ky aspekt drejtpërsëdrejti u forcua ideologjia e pluralizmit. Forcimi gradual i SHBA-së në kuadër të bashkësisë globale botërore, gjeneroi në mënyrë logjike ndikimin qenësor botëror të formave politike dhe të modeleve në të cilat mbështetet ky shtet.

Përbërja e tij e shumëllojshme dhe johomogjene etnike, kulturore, racore, linguistike dhe struktura e traditës vetvetiu shpiente vetëm në dy zgjidhje të mundshme - në shkapërderdhje ose në tolerancën shumë të lartë. Bashkimi në një bashkësi kohezive ishte praktikisht i pamundshëm pa marrë parasysh organizimin eventual të presioneve dhe forcën e autoritetit qendror. Siç është e njohur mbizotëroi zgjidhja e dytë. Shkalla jashtëzakonisht e lartë e autonomisë, ndarja e plotë e të gjitha amzave të vetëdijes dhe e identitetit grupor deri në mëvetësinë maksimalisht më të

lartë të individit ("as lohg as he is dissent tax payer" - derisa me rregull ta paguaj tatimin) u bënë virtytet postulatet kyçe të jetës shoqërore, të cilat gati në mënyrë të pashmangshme prodhonin (apo thënë më rrallë determinonin) dhe përvetësonin formën liberale pluraliste të demokracisë si formë më adekuate të organizimit. Funkzioni i saj më i suksesshëm u bë i varur drejtpërsëdrejti nga shkalla e përvetësimit të tolerancës si virtyt kyç i shoqërisë. Balanci ndërmjet industrisë dhe biznesit me oscilime, por kurrë jo edhe me dominimin e plotë dhe vendimtar të katolikëve, të protestantëve apo të hebrenjve solli në truallin e SHBA-ve favorizimin e sigurtë teorik të tolerancës si parim të rregullimit të marrëdhënieve reciproke, pa marrë parasysh faktografinë e verifikimit empirik të këtij modeli. Pikërisht në kuadër të këtyre raporteve u dëshmuua në mënyrën më të qartë roli imperativ temporal pararendës i proceseve objektive të cilët e favorizonin dhe preferonin tolerancën si modelin më të përshtatshëm të organizimit në faktorët e elaborimit teorik të vlerësimit politik të virtytit më të përshtatshëm politik të shoqërisë së re.

Në esencën e tyre bashkësitë religjioze janë çdo gjë, por nuk janë tolerante. Qenësia e tyre qëndron pikërisht në mbrojtjen e anës ortodokse, unikate dhe të superioritetit të postulateve të formulimeve vetiake të përvojave religjioze si dhe të praktikës vetiake të cilat favorizohen ndaj të tjerave me të cilat janë në raporte rivale. Vetë fakti i ekzistimit të religjioneve të tjera është sfidim i drejtpërdrejtë i superioritetit të proklamuar të çdo religjioni. Për këtë arsye pranimi i një ekzistimi paralel brenda një realiteti social, për të gjitha religjionet e nënkupton një lloj të së keqes së domosdoshme. Rreziku nga kërkesa për tolerancë që merr kahjen e një lidhjeje të brishtë të luftës me kishën e vet u manifestua drejtpërsëdrejti. Mirëpo ky rrezik u desht të pranohet si i mirëseardhur (qoftë edhe me llomotitje në qarqet ekleziaste) qoftë për shkak të pamundësisë për t'iu kundërvënë në mënyrë më efikase qoftë për shkak të rreziqeve të mëdha të zbatimit rigjid të sanksioneve kishtarë.

Në këtë kontekst toleranca si parim shoqëror, i cili u imponua në nivelin e përgjithshëm shoqëror, në fakt ishte konsekuencë e gjendjes së imponuar të heterodoksisë dhe jo çështje e ngadhënjimit të argumenteve të arsyes dhe të etikës.

Në mënyrë plotësisht të njëjtë, është ngritur toleranca në shkallën e vlerave në kuadër të raporteve politike. Parimi i tolerimit të TJETRIT deri në nivelin e dhënies së legjitimitetit opozitës më të ashpër politike depërtoi edhe nëpër format socialiste dhe kapitaliste pikërisht me arsye se me Tjetrin më nuk mund të merreshe vesh lehtë e ndoshta edhe kurrësesi. Kjo solli

akumulimin e dukshëm të pakënaqësisë për shkak të ndjenjave të grumbulluara të frustracionit si të grupeve dhe institucioneve, ashtu edhe të individëve me oreolin e cënuar të autoriteteve të pacënueshme të prijësit. Forcimi i rolit social dhe mbyllja e bashkësive etnike ka qenë dhe është pasojë e drejtpërdrejtë e gjendjes së këtillë psikologjike.

Kompenzimi për shkak të obligimit të imponuar lidhur me tolerancën në kontekstin e skenës shoqërore (ku stereotipi i lavdërimit të filozofisë së lulëzimit të të gjitha luleve ishte bërë çështje e edukimit të mirë shoqëror formal) ka shkaktuar mbylljen hermetike dhe izolimin e bashkësive religjioze, forcimin e sektave, konstituimin e qarqeve kulturore me propulzivitet të ulët, shtimin e distancës psikologjike brenda shoqërisë së njëjtë. Në skenën publike është dashur të aktrohet lojaliteti ndaj idealeve të tolerancës. Në jetën private frymëmarrja ka vazhduar në qerthujt sektaristë prej të cilëve toleranca është përzënë e para.

Në këtë mënyrë realiteti shoqëror vërtet është sjellë në situatën e arbitrimit, bile të arbitrimit domosdo të anueshëm me rast zgjedhja ka qenë çështje e pashmangshme e racionalizimit të fakticitetit të imponuar. Sado të jenë të forta argumentet e liberalizimit, sidomos në formulimet e J. S. Mill-it, aq më tepër janë bindëse dhe racionale faktet të cilat, përveç të tjerash i kanë nxjerrë Durkheimi dhe Burke duke e mbrojtur nevojën e lidhmërisë së fuqishme të brendshme të bashkësisë dhe të intimitetit të të gjithë individëve në të. Modeli të cilin e kishte formuar qysh Ibn Halduni përmes konceptit të njohur Asabiyye-s (një lloj gati të intimitetit familjar të anëtarëve të shoqërisë) dhe të cilin F. Tonnies e kishte kufizuar nëpërmjet amzave të kundërvëna të Gemeinschaft-it dhe Gessellschaft-it nuk është "për se" dhe aq më pak teknikisht i sigurt apo nga aspekti i validitetit superior ndaj modelit të shoqërisë kohezive.

Konflikti i liberalizimit me konservatizmin (term i përdorur nga Burke) është më së paku çështje e shqyrtimit teorik. Bashkësitë njerëzore, e bile edhe çdo qenie njerëzor veç e veç, i bartin në vete afinitetet edhe për njërin edhe për tjertrin. Nevoja për liri është njësoj e vërtetë si edhe nevoja e përbashkësisë. Nevoja për autonomi për nga intensiteti nuk ia lëshon vendin nevojës së përkatësisë. Bashkimi me emrin e njohur kontraktor të liberalizimit konservativ për të gjitha këto arsye nuk ka qenë çështje e vendimit në favor të receptit aristotelian të "mesit të artë", por ka qenë çështje me rëndësi vitale e shprehur në formë të kërkesës për formulimin e filozofisë sociale koherente të pajtimit të të dy këtyre nevojave të shoqërisë dhe të individit.

Në këtë kontekst duhet theksuar se ndërmarrja e hapit të tillë në vete ka ngërthyer vetëm disa propozicione përkohësisht të qëndrueshme, por

A black and white photograph of a person from behind, standing in a vast, open, and desolate landscape. The person is wearing a dark, textured jacket with a prominent horizontal ribbed pattern across the back, light-colored pants, and sneakers. They are looking out over a flat, light-colored expanse that stretches to a distant, low horizon. The overall mood is one of isolation and contemplation.

HAMALLI, vaj - pëlhurë, 120x150, 1967

që në fund të fundit absolutisht nuk mund të mbrohen. Së pari, promovimi i tolerancës si model i pacënueshëm shoqëror dhe si desideratë strategjike e lë vazhdimisht të hapur praktikën shumë destruktive të kompetencës së pamëshirshme të grupeve të ndryshme shoqërore. Në fakt argumenti se duhet të tolerohen grupet e ndryshme e nënkupton tolerimin e garës së tyre, të luftës së tyre. Ideja e gjerë nuk është pa rreziqe, bile as aty ku e ngërthen esencën e aktivitetit të plotë - në sport! Në shoqëri gara domosdo e shkakton gjendjen e pakënaqësisë, të zhgënjimit e të mllëfosjes së grupeve inferiore. Nëse prodhohet sistematikisht kjo gjendje, e shtresëzon shoqërinë në segmente tepër të larguara nga njëri - tjetri të cilat gradualisht shkaktojnë raporte të konfrontimeve të thella e të papajtueshme. Në sferën e pushtetit politik parimi i tolerancës e nënkupton akseptimin e pozicionit esencialisht më të volitshëm të strukturave dhe institucioneve të pushtetit të cilat, duke e shfrytëzuar privilegjin e vet, në këtë mënyrë e shtojnë rezistencën vetiake ndaj çfarëdo kritike dhe kështu e zvogëlojnë mundësinë e ndryshimeve shoqërore reale brenda strukturës së raporteve ekzistuese deri në minimum.

Nga aspekti psikologjik toleranca thjesht e nënkupton obligimin që ta durosh tjetrin. E dhëna se dikë e tolerojmë është ngarkesë instruktive, ajo e diagnostifikon gjendjen autentike të largësisë qoftë edhe të animozitetit implicit. Ata me të cilët jemi të afërm, e të mos flasim për ata që i duam, ne kurrë nuk i tolerojmë, përkatësisht nuk i durojmë. Zori përballohet ashtu siç tolerohen nëpunësit e pakëndshëm në sportel apo në uniformë. Me njerëzit e afërm, përkundrazi, kuptohemi, merremi vesh dhe harmonizohemi. Miku zgjidhet, ndërsa atë që sot e tolerojmë nesër mund të jetë armik.

Nga arsyet që u theksuan, mund të përfundohet se parimi i tolerancës i promovuar në desideratë shoqërore jashtëkohore është orientim fatal. Nuk ka dyshim se pozicioni i tolerancës (dhe modeli i ndërtuar i pluralizmit në bazë të saj) është formulë humane, fisnike dhe funksionale për një periudhë të organizimit shoqëror. Padyshim, modeli i tolerancës, duke qenë superior ndaj egoizmit dhe diktaturës, shpie në harmonizimin temporal të antinomive të shprehura me intensitet të interesave dhe vizioneve brenda një bashkësie njësoj si edhe në skenën botërore. Megjithatë, në instancën e fundit koncentrimi i kufizimeve aksiologjike inherente dhe i limiteve praktike, si dhe i efekteve psikologjike negative në afirmimin jokritik të parimit të tolerancës duhet të jetë e atij niveli që ta mbajë mobile vetëdijen e bashkësisë për rreziqet e aplikimit të saj.

As problemi i njëfarë drejtësie distributive, për të cilën në instancën e fundit flet Platoni, as shumat e drejtësisë si bazë e shoqërisë, për të cilat "in ultima linea" flet Aristoteli (kurse praktika e deritashme historike në fakt pak a shumë ka qenë eksperimentim sistematik ndërmjet këtyre dy koncepteve) në esencë nuk depërtojnë në idealin kyç të çdo shoqërie – në problemin e të mirës së përgjithshme. Pikërisht për arsye se shoqëria e vendosë në mënyrë të pashmangshme në sferën e interesave të grupeve të konfrontuara në garë, koncepti i tolerancës nuk mund të jetë desideratë strategjike e asnjë shoqërie politike, përkatësisht e njerëzimit në përgjithësi.

Filozofia e bashkësisë njerëzore patjetër duhet t'ia mësyjë lart – shumë më lart – për ta goditur qëllimin e vërtetë. Ky qëllim qoftë së paku i skicuar apo i projektuar duhet të jetë shoqëri e bashkuar në mënyrë harmonike, e ndërtuar në afinitete, në ideale dhe në vizione humaniste.

Përktheu
Nebih Islami

TOLERANCA DHE KONFLIKTET SHOQËRORE

Honfliktet shoqërore, temë e shpeshtë e shkrimeve të shumta filozofike, morale, historike, temë e pashmangshme e studimeve sociologjike, fenomene ndër më esencialet në tërësinë e fenomeneve shoqërore, pa njohjen e natyrës dhe të karakterit të të cilave nuk do të mund të kuptoheshin elemente dhe faktorë esencial të strukturës, të marrëdhënieve dhe të dinamikës shoqërore, janë objekt shqyrtimesh të shumta analitike dhe komparative, madje të shumë shkencave shoqërore. Natyra dhe llojet e konflikteve, shkaqet dhe rrjedhat e tyre, shkalla e intensitetit dhe dimensionet sociale, veçanërisht funksioni shoqëror dhe format e rregullimit dhe të zgjidhjes së konflikteve u studiuuan intensivisht. Rezultatet e këtyre studimeve vareshin dhe varen jo vetëm nga studiuesit e veçantë, nga preferencat dhe aftësitë e tyre, ato madje nuk ishin vetëm çështje klasifikimesh dhe interpretimesh të ndryshme të autorëve të ndryshëm, por varen edhe nga vendi dhe funksioni i konflikteve në kaudër të sistemeve të caktuara teorike dhe metodologjike në sociologji.

S'ka dyshim, për shembull, se një ndër problemet kryesore sociologjike dhe një ndër dilemat më të rëndësishme teorike në sociologji është pikërisht ajo që ka të bëjë me raportin në mes të konsensusit dhe konfliktit, sikurse është e ditur se pikërisht rreth kësaj dileme lindin orientime të ndryshme teorike ndër më të rëndësishmet në sociologji. Ç'prej Kontit e këndeje, përmes Dyrkemit e deri te Parsons, një vijë mendore sociologjike e sheh konfliktin shoqëror si rrënimtar e destruksion, kurse konsensusin si ekuilibër dhe stabilitet dhe interesimin e vet e drejton kah studimi i institucioneve shoqërore që sjellin apo ndihmojnë harmoninë dhe integritetin shoqëror. Përkundrazi, një rrymë tjetër mendore, duke e parë shoqërinë si një tërësi apo ndërlidhje pozitash dhe interesash të ndryshme, grupesh me interesa të kundërta, konfliktet shoqërore i sheh si esenciale dhe si burim të

ndryshimeve në shoqëri. “Disa pikëpamje në sociologji - duke përfshirë shumë nga ato që lidhen me funksionalizmin - e theksojnë rendin dhe harmoninë inherente të shoqërisë njerëzore. Ata që kanë këtë pikëpamje - si T. Parsons, për shembull - kontinuitetin dhe **konsensusin** e shohin si karakteristikën më evidente të shoqërisë... Sociologë të tjerë, Marks, Veberi... theksojnë shtrirjen e **konflikteve** shoqërore... Ata thonë se ekziston një përçarje e thellë e interesave, që në një pikë mund të zbërthejë në konflikte aktive... Shoqërinë e shohin si të përshkuar nga përçarje, tensione, konfrontime, ... shoqëria shihet si esencialisht përplot tensione. Edhe sistemet më stabile përbëjnë një ekuilibër të vështirë të grupimeve antagoniste.”¹

Vetë koncepti i konfliktit shoqëror është aq kompleks dhe konfliktet janë aq të shumta e të shumëllojta, madje aq të ndryshme janë për nga trajtat, shkallët dhe intensitetet, funksionet e tyre sa as autorë të përcaktimit e të sistemimit të përpiktë të koncepteve sociologjike si Zimeli e Leopold fon Vize nuk dhanë definicione të kënaqshme për konfliktet shoqërore. Megjithëkëtë, nuk kemi të bëjmë me koncept të padefinuar ose të padefinueshëm dhe konfliktet shoqërore janë forma ndërveprimi të subjekteve shoqërore të konfrontuara, grupeve dhe individëve ose institucioneve me pozita dhe interesa të ndryshme ose të kundërta, me pikëpamje dhe synime të kundërta. Është e qartë që grupet e këtilla me veprimin e vet duan të pamundësojnë punën e grupeve të kundërta, duan të realizojnë synimet e veta përkundër grupeve me të cilat janë në konflikt dhe veprimit të tyre.

Pozitat e pabarabarta shoqërore të klasave, racave, etnive ose popujve dhe të grupeve të tjera, rivalitetet prej më të ndryshmeve për të mira materiale e të tjera, për fuqi shoqërore e pushtet ose për statuse shoqërore të caktuara, për privilegje, përparësi dhe epërsi, nga një anë, ose për ndryshimin e pozitave dhe statuseve inferiore e të hendikepuara, nga ana tjetër, përbëjnë bazën reale të konflikteve shoqërore, të cilat mund të kenë trajta prej më të ndryshmeve të konkurrencës, të konfrontimit, të armiqësisë, e të luftës.

Nga përcaktimet e ndryshme të fazave të konflikteve shoqërore, vlen të përmendet veçanërisht ndarja që bën Ralf Dahrendorf në fazën e konfliktit latent dhe të manifestuar. Në qoftë se një grup shoqëror është në konfrontim objektiv me grupe të tjera, por për këtë nuk është i vetëdijshëm, atëherë konflikti i tij me grupe të tjera është latent, kurse grupin e këtillë shoqëror

¹ A. Giddens, *Sociology*, Polity Press, 1990, fq. 703, 706.

në konflikt latent me të tjerët Dahrendorfi e quan kuazigrup. Kur grupi shoqëror bëhet i vetëdijshëm për konfliktin e tij me grupe të tjera, konflikti shndërrohet nga konflikti latent në konflikt të manifestuar.

Intensiteti i konflikteve shoqërore, shkalla e këtij intensiteti dhe ndryshimet e saj varen nga faktorë të shumtë. Sigurisht, objekti i kontestit ose interesi, çështja që i sjell grupet shoqërore në raport konflikti është ndër faktorët kryesorë të këtij intensiteti. Por, ndikim të rëndësishëm luan edhe gjendja në njërin ose tjetrin grup, shkalla e identifikimit të anëtarëve me grupin, ideologjia e grupit dhe zhvillimi i saj, etj. U studiuan në sociologji, në sociologjinë politike veçanërisht, implikime të ndryshme të konflikteve ndërgrupe dhe të intensitetit të tyre. Është bërë thuaja se njohuri e përgjithshme se të shumtën, por jo doemos dhe absolutisht, nga shkalla e konfrontimit dhe e konfliktit me grupe të tjera varet homogjeniteti i brendshëm i një grupi, prandaj nuk ndodh rrallë që konfliktet me grupe të tjera sforcohen ose artificialisht shkaktohen, veçanërisht konfliktet politike me grupe të tjera, për të evituar përçarjet ose për të shtuar homogjenizimin brenda një grupi. Veçanërisht intensive janë konfliktet kur krijohen raporte të përjashtimit ekstrem të ndërsjellë të grupeve në konflikt ose një gjendje e tillë në të cilën një palë mund të fitojë vetëm në dëm të tjetrës. E njëjta gjë vlen edhe po të krijohet vetëm bindja se raportet janë të tilla. Prandaj ideologjitë dhe propagandat e konfliktit përpiqen të krijojnë bindje të këtilla. Mjafton të përmendim si ilustrim propagandën e shfrenuar antishqiptare të periudhës euforike serbomadhe. Raportet serbo-shqiptare apo të Serbisë me Kosovën reduktoheshin çuditërisht në një kundërti ekstreme dhe zgjidhja e problemeve të shumta e të ndryshme që kishte apo që mund të kishte Serbia shihej vetëm në nënshtrimin e Kosovës e të shqiptarëve, aq sa edhe kur bëjnë grevë për punë e paga punëtorët e industrisë së traktorëve të Rakovicës, Millosheviqi i urdhëron të kthehen në punë, sepse Serbia ende nuk e ka përfunduar rikthimin e Kosovës! Natyrisht, kur ndërmjet grupeve në konflikt ka përputhje pjesore interesash, intensiteti i konfliktit bie, kurse kompromisi dhe zgjidhja eventuale e kontesteve është më e lehtë.

Funksioni dhe funksionaliteti i konflikteve në raport me sistemin ekzistues, me raportet tjera të tërësisë shoqërore është çështje për të cilat u formuluan qëndrime të kundërta. Edhe zhvillimet brenda orientimit funksionalist po e tejkalojnë pikëpamjen e cila vetëm konsensusin dhe harmoninë i shihte si stabilitet, kurse konfliktet vetëm si dezintegrim, anomali, patologji. Por edhe pikëpamja që i absolutizonte konfliktet si forca nxitëse, si bartëse të dinamizmit dhe progresit shoqëror po tejkalohet. Një dialektikë e re e konsensusit dhe konfliktit, që sheh dhe vlerëson jo vetëm aspektet

dezintegruese dhe rrënimtare të konflikteve, por edhe funksionet pozitive të tyre si ndriçim i problemeve, i nevojave dhe interesave shoqërore, si faktor i ndryshimeve, si një kritikë permanente e gjendjeve të caktuara, si vetëdijësim për kundërthëniet shoqërore dhe përpjekje ose presion për tejkalimin e tyre, po bëhet gjithnjë më dominante.

Individi është anëtar i grupeve të ndryshme shoqërore dhe secili grup është në raporte komplekse bashkëpunimi ose konflikti me grupe të ndryshme. Në qoftë se këto raporte pjesërisht gërshetohen, intensiteti i konflikteve bie. Në një popull me shumë besime, si ndër shqiptarët, edhe po të kishte tensione dhe konflikte fetare, fakti që pjesëtarët e besimeve të ndryshme kanë të përbashkët përkatësinë kombëtare i dobëson ose i shuan konfliktet konfesionale.

Një ndarje po kështu me peshë është edhe ndarja e konflikteve në sisteme dhe të matura.² Konfliktet janë sisteme atëherë kur grupe të caktuara e mohojnë ose e kontestojnë një sistem në tërësi, institucionet dhe mekanizmat e tij themelore, marrëdhëniet që i krijon ai, kur kërkohet ndërrimi i sistemit ose i gjendjes së dhënë. Konflikti i sotëm shqiptaro - serb në Kosovë dhe për Kosovën është konflikt i këtillë sistemor, sepse kontestohet tërësisht sundimi serb në Kosovë dhe kërkohet shpëputje nga Serbia.

Institucionalizimi i konflikteve dhe manipulimi i konflikteve janë dy kategori për të cilat mbretëron interesi i madh dhe të cilat zënë vend qendror në studimet sociologjiko-politike të sotme.

Institucionalizimi i konflikteve është inkuadrimi i tyre brenda kuadrit normativ të një sistemi dhe zgjidhja e konflikteve me norma të sistemit, vënia e tyre në suaza institucionale të caktuara. Natyrisht, konfliktet substanciale, sisteme, nuk kanë si të institucionalizohen sepse, si u tha, ato shënojnë kontestimin e sistemit të dhënë në tërësi. Përpjekjet e Serbisë që, pas aneksimit të Kosovës dhe shuarjes së institucioneve të saj të inkuadrojë shqiptarët në sistemin e saj politik dhe konstitucional, që t'i inkuadrojë ata në zgjedhje për parlament e kryetar të saj, janë përpjekje për institucionalizim të konfliktit me shqiptarët, duke legalizuar dhe përligjë sundimin e saj. Nga ana tjetër refuzimi i pjesëmarrjes në institucionet serbe nga ana e shqiptarëve, mosrënia e tyre në grackën e iluzioneve participuese dëshmon karakterin sistemor të konfliktit të sotëm shqiptaro-serb dhe vetëdijen e plotë të shqiptarëve për këtë fakt. Por, institucionalizimi i

² Për këtë ndarje si dhe për karakteristikat e tjera të konflikteve shoqërore shih: V. Goati, *Politicka sociologija*, Bgd., fq. 305-365.

konflikteve s' duhet të shihet vetëm nga ana negative. Ky institucionalizim i konflikteve shoqërore, që është një ndër karakteristikat themelore të demokracive dhe të zhvillimit demokratik të sotëm, është të shumtën formë e evitimit të forcës në zgjidhjen e konflikteve, zgjidhje paqësore e tyre, kufizim i lirisë së veprimit të shfrenuar të aktorëve ose subjekteve shoqërore, formë specifike e kufizimit të konflikteve, vënia e tyre në suaza dhe binarë të caktuar, pengim i zbrërthimit rrënimtar të tyre. Institucionalizimi zbutë divergjencat, stimulon kompromisin, mundëson arbitrimin në zgjidhje të konflikteve.

Manipulimi i konflikteve nuk mund të identifikohet me institucionalizimin, ai është më tepër një formë e shpërdorimit të tyre. Format e manipulimit janë të shumta e të ndryshme dhe ato në esencë nuk synojnë zgjidhjen, por kanalizimin, orientimin, spostimin ose devijimin eventual, madje mund të jenë edhe nxitje eventuale e tyre për qëllime ose interesa të grupeve e subjekteve shoqërore të caktuara. U përmendën manipulimet në trajtë të nxitjes së konflikteve me të tjerët për të evituar konfliktet e brendshme ose për të arritur një homogjenizim brenda grupit. Regjimit aktual në Serbi, për shembull, të ballafaquar me vështirësi të brendshme dhe i paaftë për zgjidhjen e tyre, për të evituar zbrërthimin e krizës në Serbi i përgjigjet ashpërsimi i konflikteve politike dhe institucionale me Malin e Zi e me Kosovën. Nxitja e konflikteve ndër radhët kundërshtarë është, të thuash, e përditshme. Por, nuk është e rrallë që as brenda grupeve të caktuara si partitë, shteti etj., klika ose individë drejtues të nxisin konflikte të brendshme midis fraksioneve, resorëve, institucioneve për t'u imponuar si arbitër vetë, për të mbetur vetë “të paprekur” ose për të fajësuar dështime që mund të jenë edhe të tyre.

Veçmas vlen të përmenden si forma të shpeshta e “të standardizuara” të manipulimit, format e manipulimit kur konflikte të caktuara, reale apo të sforcuara përdoren për arritjen e qëllimeve të tjera, që shihet nga shembujt e posapërmendur, si dhe forma e zbritjes së konflikteve, e spostimit, e devijimit të tyre në fusha ose **të parrezikshme**, ose **të dëshiruara** për një sistem ose palë në konflikt. Në këtë rast konflikti i manifestuar nuk është ai i vërtetë, ndonëse aktorët në konflikt nuk mund të jenë të vetëdijshëm për këtë. Si shembull klasik të manipulimit të këtyllë të konflikteve mund të përmendet nxitja e euforisë nacionaliste para rrënimit të Jugosllavisë. Sistemi ekonomik dhe politik ishte në krizë të thellë. Në kushtet e rrënimit global të trajtës së njohur të socializmit, subjekti dominant politik, partia komuniste në pushtet, kishte humbur legjitimitetin, nuk mund të legjitimohej më si përfaqësuese dhe shprehëse e interesave të klasës punëtore. Nevojitej një

legjitimitet i ri, që s'mund të gjendej pa manipulim. Pushtetmbajtësit, Millosheviqi e të tjerë, të paaftë për një zgjidhje dhe tejkallim demokratik të krizës, nacionalizmin e panë si një bazë të re të legjitimitetit të tyre, e nxitën euforinë nacionaliste dhe u vunë në krye të saj. Konfliktet nacionale u sforcuan në përmasa patologjike - mjafton të përmendet fushata (paroksiste) antishqiptare. Natyrisht kjo nuk mund të zgjidhte krizën, e thelloi atë deri në rrënim të Jugosllavisë. Por, sundimtari e mbajti pushtetin!

Ideologjitë, vetëdijet mbi pozitën e grupeve ose subjekteve shoqërore dhe interesat e tyre, bindjet mbi të drejtën dhe padrejtësitë, mbi legjitimitetin ose palegjitimitetin e pozitës, të kërkesave, të mënyrës së realizimit të tyre janë elemente të rëndësishme të konstituimit të konflikteve, të manifestimit dhe intensitetit, të zgjidhjes së tyre. Që të ketë konflikte duhet të ketë interesa të ndryshme dhe të kundërta, por kjo nuk mjafton. Nevojitet edhe vetëdija për këto interesa dhe kundërtinë e tyre, vetëdija mbi palegjitimitetin e një pozite të nënshtruar apo sunduese, bindja se pozita e pabarabartë mund të ndryshojë përmes konfliktit, që të zbërthejnë konflikte të formave dhe intensiteteve të ndryshme. Dhe kjo arrihet përmes ideologjive. Ideologjitë i krijojnë ose i zvoglojnë ato, i devijojnë, i manipulojnë. Ideologjitë i shndërrojnë konfliktet latente - t'i kthehemi ndarjes që e bën Dahrendorfi - në konflikte të manifestuara. Në qoftë se një grup shoqëror me pozitë të nënshtruar e konsideron pozitën e vet si normale, të natyrshme, të paracaktuar, të dhënë, ai përkundër kontradiktës normale me grupin sundues, nuk është në konflikt me të. Vetëm kështu mund të kuptohet zgjatja aq e madhe e sistemit të kastave. Pikërisht për këtë arsye grupet sunduese të çdo lloji, klasët, kombet sunduese, të privilegjuarit, pushtetmbajtësit dëshirojnë që grupet korrelative të tyre, të sunduarit, të shfrytëzuarit etj. të shohin sistemin dhe pozitën e vet me sytë e dominuesve, të pajtohen me pozitën e vet, ta konsiderojnë atë të natyrshme dhe legjitime. Dhe vërtet, po të shqyrtohen profkat dhe stereotipet e ideologjisë së hegjemonizmit serb, si: "shqiptarët janë minoritet", "Kosova është çështje e brendshme e Serbisë", "e drejta historike e serbëve në Kosovë" ose "gjuha zyrtare", veprimet si serbizimi i emrave të rrugëve, institucioneve, do të shihet se qëllimi i tyre është jo vetëm forcimi i pozitës së tashme serbe lidhur me çështjen e Kosovës, por edhe "bindja" e shqiptarëve që të ambientohen në marrëdhëniet e krijuara dhe të mësohen t'i shohin ato si gjendje legjitime!

Të shënojmë edhe se sipas J. W. Lapiere konfliktet zgjidhen duke zhdukur njëri grup tjetrin; duke dominuar njëri grup mbi tjetrin; duke u krijuar një ekuilibër forcash dhe duke ndarë të mirat apo ato për të cilat lindë konflikti;

duke u ndarë grupet; ose, më në fund duke u transformuar palët në konflikt dhe duke u tejkaluar konflikti.³

Konstituimi i grupeve të konfliktit bëhet sipas momenteve apo faktorëve socioekonomikë, raciale, etnikë, konfesionalë etj. Teoria e klasave dhe e konflikteve klasore e Marksit, që dominoi mbi 150 vjet, në kushtet e ndryshimeve thelbësore strukturale në raportet shoqëro-ekonomike, nuk mund të ketë ndikimin që kishte. Edhe konfliktet raciale kanë humbur peshën dhe përmasat që i kishin. Vetë racat, ngjyra e lëkurës ose ca ndryshime të tjera në dukje e formë fiziko-biologjike nuk shkaktojnë konflikte. Konflikte mund të shkaktojnë mendimet që mund të kemi për këto diferenca. Vetë shoqëria është color-blind, e verbët për ngjyra dhe sot predominojnë shoqëritë ku variacioneve biologjike nuk u atribuohen domethënie të tjera, identiteti racial nuk lidhet me çështje të tjera si karakteri, aftësia, sjellja. Në të vërtetë edhe ku kishte ose ka konflikte raciale - "pabarazia në pronë, fuqi, prestigj midis grupeve të ndryshme raciale ose etnike në një shoqëri përbën bazën e konflikteve ndërgrupe."⁴

Konflikte të shumta, shpesh të përgjakshme, si konfliktet midis protestantëve dhe katolikëve (Irlanda Veriore), konfliktet gjuhësore anglo-frenge në Kanada, lufta civile në Nigeri, gjakderdhjet e sotme në Ruanda-Burundi e Algjeri, lufta e përgjakshme në Bosne nuk janë konflikte raciale. Janë këto konflikte grupesh të ndryshme etnike e kombëtare ose grupesh me diferenca të caktuara kulturore. Natyrisht, këto diferenca egzagjerohen dhe pas tyre qëndrojnë interesa të tjera reale.

Dallimet në gjuhë, histori, farefisni, religjion, elemente të ndryshme kulturore nuk mjaftojnë për të shprehur diferencat etnike-nacionale, aq më pak për të kuptuar diferencat e interesave, prandaj edhe të konflikteve etnike ose nacionale. Dallimet etnike rrallëherë janë 'neutrale', shkruan një autor, ato shpesh përcillen me pabarazi të qarta në pronësi e pushtet, me pabarazi statusore, me diskriminim e paragjykime, që shkaktojnë tensione e konflikte.⁵

Pa u ndalur në konfliktet etnike-nacionale, format, rrjedhjet, intensitetet e tyre, nuk mund të mos thuhet se, sipas autorëve më seriozë, pabarazia statusore e grupeve etnike ose nacionale - me ç'rast edhe mundësia e konstituimit të pavarur politik-shtetëror e popujve ose mundësia e asociimit të barabartë e të vullnetshëm me popuj të tjerë, përbën një komponentë

³ Sipas: V. Goati, *vepra e cituar*, fq. 354.

⁴ Rodney Stark, *Sociology*, Belmont, California, 1994, fq. 290.

⁵ Giddens, *vepra e cituar*, fq. 244.

esenciale të barazisë statusore - pabarazia statusore, pra, përbën bazën e konflikteve etnike - nacionale. Por, të ndalemi të mënyrat e zgjidhjeve të këtyre konflikteve.

Ka pasur dhe ka mendime, ndoshta më shpesh përpjekje e praktika, që konfliktet ndëretnike ose ndërnacionale të "zgjidhen" me anë të asimilimit të të vegjëleve, të të dobtëve, të të shtypurve. Edhe pse ka pasur raste që grupe të ndryshme etnike të asimilohen, këto përpjekje të shumtën kanë dështuar dhe kanë i ashpërsuar konfliktet ndëretnike.

Më të shpeshta janë sot zgjidhjet e këtyre konflikteve përmes ndërlidhjeve kulturore, jo duke u shuar diferencat kulturore, por duke humb këto diferenca rëndësinë që kishin. "Zgjidhja e këtillë e konflikteve quhet akomodim. Shtimi i interesave të ndërsjella midis grupeve në konflikt u bën të mundshme atyre të theksojnë ngjashmëritë dhe të ç' theksojnë diferencat. Kur konfliktet ndërgrupore (etnike) përfundojnë me akomodim, si rezultat kemi **pluralizmin etnik ose kulturor**."⁶ Natyrisht, fjala është për shoqëritë e përziera nacionale.

Asimilimi dhe akomodimi nuk janë të vetmet rezultate të përpjekjes së zgjidhjeve të konflikteve - "Nganjëherë konfliktet janë zgjidhur me zhdukjen e grupit (etnik) më të dobët."⁷ E dëshmojnë këtë zhdukjet e komuniteteve çifute në shumë vende, zhdukja në një masë të madhe e indianëve (vendësve) në Karaibe dhe Amerikë Veriore, e armenëve në Turqi. Ose zgjidhja kërkohet me dëbimin e grupeve më të dobëta, si ishte dëbimi i çifutëve nga Evropa, i evropianëve nga Japonia, dëbimi i indusëve dhe myslimanëve nga Pakistani dhe India - ose siç janë "pastrimet etnike" brutale që u bënë në Bosne dhe që Serbia deshi t'i realizojë në Kosovë duke dëbuar shqiptarët!

"Më në fund konfliktet ndërgrupore (etnike) ka ndodhur të jenë stabilizuar me imponimin e një **sistemi të kastave** me ç'rast grupeve të dobëta nuk u lejohet të konkurojnë me të fortat edhe përmes **segregacionit**, me ç'rast grupit i ndalohet të ketë kontakt me të tjerët."⁸

Sado të duket e çuditshme për këtë kohë, elemente të sistemit kastik dhe të segregacionit ka në përpjekjet e Serbisë për t'i larguar shqiptarët nga shkollat, madje edhe nga fushat sportive, për t'i dëbuar nga jeta publike përgjithësisht.

⁶ Stark, 292.

⁷ Po aty.

⁸ Stark, 292.

II

*"Ata që duan të jenë tolerantë duhet të preokupohen
para së gjithash me çështjet e lirive dhe të të drejtave"*

(Xhej Njumen)

Lidhur ngusht me konceptin e konfliktit shoqëror, sado të duket ose të jetë i kundërt me të, është koncepti i tolerancës. Nga toleranca apo shkalla e saj varet në një masë ekzistimi ose jo i konflikteve, intensiteti, shtrirja dhe karakteri i tyre.

Toleranca si koncept nuk ka pasur ndonjë definim pak a shumë të plotë a të fiksuar, ndonëse është gjerësisht e përdorur dhe e përdorshme edhe në trajtat e saj të paplota e të papërcaktuara. Dhe, është e vështirë të definohet dhe të përcaktohet me saktësi jo vetëm pse toleranca në periudha të ndryshme shpreh ndoshta përmbajtje të ndryshme, por sepse në vete përmban ose bart me vete ca "vështirësi të brendshme", ca përmbajtje që e kufizojnë, e bëjnë të kundërthënëshme, e paradoksalizojnë shpejt sikur e reduktojnë lehtë në absurd domethënien dhe "konsekuencën" e saj.

Përkundër shikimit dhe vlerësimit të shpeshtë të tolerancës, durimit si dobësi, inaktivitet, mungesë "reagimi adekuat", pajtim me fatin dhe pafuqi e ndërrimit të gjendjeve ose rrjedhave të caktuara, toleranca dhe durimi, një si shprehje qëndrimi ndaj pikëpamjeve dhe qëndrimeve, sjelljeve, veprimeve që ndryshojnë nga tonat është para së gjithash zgjedhje dhe qëndrim i vetëdijshëm yni. Si e këtillë toleranca është një koncept i ngjashëm dhe i ndërlidhur me konceptin e humanitetit, liberalizmit, lirisë, demokracisë. Dhe jo rastësisht vepra e Xhon Stjuart Millit **Për lirinë** u quajt "tekst klasik i literaturës për tolerancën", mendimtarët e guximshëm që paralajmëruan kohën e re si një ndër kërkesat themelore e kishin kërkesën për tolerancë, kurse Xhej Njuman shkruan se "ai që don të jetë tolerant, para së gjithash duhet të preokupohet me çështjet e lirive dhe të të drejtave".

Toleranca s'është, pra, durim i një realiteti ose i një gjendje të imponuar, meqë me qëndrimin ndaj imponimit nuk shprehet dhe nuk matet toleranca. Tolerancën e karakterizojnë racionaliteti dhe qëndrimi kritik. S'është toleranca pajtim me dhunën, por vetëdija për dhunën, natyrën, karakteristikat dhe limitet e saj. Toleranca s'është pësim pa bëzajtje, s'është mazohizëm as interiorizim i inferioritetit, përlulje e puthadorë - ajo është vetëdije për tjetrin, për mendimet, qëndrimet, interesat e tij ndoshta të ndryshme nga tonat dhe legjitime si edhe tonat.

Por, prapë, toleranca duket një koncept gjysmak, jo i plotë. Toleranca "është pranim, në një kuptim, të asaj që, në kuptim tjetër, nuk e pranojmë... toleranca don të thotë të pranohet ose të durohet një gjë, ndaj të cilës kemi

qëndrim negativ. Çdo akt i tolerancës përfshin edhe dëshirën që çështja të jetë ndryshe.” Ose, si shkruan një tjetër autor, Xh. Halberstem në esejën **Paradoksi i tolerancës**: “Në domethënien e vet themelore toleranca shënon dispozitën ose sjelljen në raport me qëndrimet, të cilat konfrontohen seriozisht me qëndrimet tona... Rasti paradigmatic i tolerancës është kur lejohet që **shprehimisht** të rrezikohen bindjet e thella të dikujt. Për këtë arsye toleranca është më kontraverze në religjion dhe në kontekstet politike.”⁹

Çështja e masës së tolerancës, çështja se çka dhe sa mund të tolerohet, se kur dhe si mund të shpërdoret apo abuzohet toleranca është një ndër çështjet më të ndjeshme dhe më të rëndësishme në kuadër të kësaj problematike. Është e qartë, si thekson Xh. Halberstem, se “plotësisht tolerant në të vërtetë s’mund të jetë askush... çdo bindje potencialisht përjashton shmangiet nga kjo bindje... Por, prapë, vetëm ata që kanë bindje janë ata që **mund** të jenë tolerantë, sepse vetëm atëherë kur njeriu të ketë një bindje të fortë, pikëqëndrimin tjetër mund ta shohë si pikë e kundërt në raport me të cilën është e mundur toleranca.”¹⁰

Natyrisht, është e paktë të thuhet se toleranca, për dallim nga e kundërta e saj, intoleranca, është një qëndrim racional dhe jo i stërngarkuar me emocione dhe epshe, ndonëse ky moment është ndër përcaktimet thelbësore të tolerancës dhe të dallimit të saj nga intoleranca. Për të përcaktuar tolerancën, autori që e cituam, Xh. Halberstem përdor krahasimin dhe diferencën në mes të liberalit dhe të fanatikut. “Dallimi në mes të liberalit dhe fanatikut qëndron... edhe në natyrën e bindjeve të tyre si të tilla. Për dallim nga fanatiku, i cili beson se e vërteta e tij është absolute, liberali lë vend për dyshim... rregullisht doktrinat politike dhe religjioze, që kanë si ithtarë fanatikët, ndalojnë çdo kritikë të rëndësishme... nuk lejojnë shmangie nga ‘feja e vërtetë’. Intoleranca jonë ndaj fanatikut nuk kushtëzohet vetëm nga gatishmëria e tij që t’ia zëjë frymën çdo pikëpamje të ndryshme nga ajo e tij, por edhe nga arroganca e sigurisë së tij...”¹¹

Ndonëse nevojë, kërkesë për tolerancë si edhe qëndrime tolerante duhet të ketë pasur thuaja ç’prej se ka diferencime strukturale e shpirtërore, në mënyrë pak më të fuqishme si kërkesa shoqërore, kërkesat për tolerancë u shtruan së pari si kërkesa për tolerancë fetare, si kërkesat për tolerimin e

⁹ O toleranciji. Rasprave o demokratskoj kulturi. Përmbledhje e Igor Primoracit, Libertas, Beograd, 1989, fq. 375.

¹⁰ E njëjta vepër, fq. 363.

¹¹ E njëjta vepër, fq. 375.

besimeve, të kulteve e të praktikave të ndryshme religjioze. Natyrisht, kërkesa të ngjashme për tolerancë shtrojnë edhe të gjithë ata që shtrojnë kërkesa për drejtësi sociale e barazi, prandaj çështja e tolerancës, kërkesat për të, aktet e tolerancës apo mostolerancës shprehin gjithmonë edhe raporte të caktuara shoqërore, kushtëzohen nga ato.

Mendimi i tolerancës fetare u aktualizua fuqishëm në kohën kur krishterimi, pasi gjet mbështetje në shtresat e gjera të popullsisë dhe u lidh me forca sociale e politike, u imponua si e vetmja fe e drejtë, mohoi kultet dhe besimet tjera, u bë besim zyrtar dhe energjikisht e ndjekti herezinë. Luftat dhe intoleranca fetare deri te trajtat e inkuizicionit dhe të brutaliteteve të tjera e mbushin tërë mesjetën dhe i rezistuan fuqishëm edhe kohës së re.

Periodha e humanizmit, mendimi i lirë, filozofia e kësaj kohe dhe shkencë që po zënte fill, kërkesën për tolerancë fetare e kishte si kërkesë kryesore emancipuese dhe, përmes tolerancës fetare dhe kërkesave për të, donte t'i hapë rrugën emancipimit të përgjithshëm shpirtëror, krijimtarisë së lirë dhe vlerave që e karakterizojnë kohën e transformimeve më të mëdha. Erazmo Roterdami dënonte shtypjen e bindjeve të ndryshme dhe angazhohej për mbrojtjen e viktimave të intolerancës. Lloku, njëri ndër mendimtarët e shquar të liberalizmit shkruan **Letrën për tolerancën**, në të cilën pikëpamjen e tij mbi funksionin instrumental të shtetit e shtrinë në raportet e shtetit dhe të kishës, duke i mohuar kësaj të fundit ndërhyrjet në punët e kësaj bote dhe përdorimin e forcës e të dhunës për realizimin e misionit të saj. "Vetëm pushteti civil ka të drejtë të ndëshkojë - shkruan ai. - Për të gjithë të tjerët vullneti i mirë është e vetmja fuqi... Tërë forca e pushtetit civil ka të bëjë vetëm me interesat e qytetarëve, kufizohet në kujdesin për çështje të kësaj bote dhe nuk ka kurrfarë lidhje me botën e ardhshme... Kisha gjithnjë mbetet e njëjtë - shoqëri e lirë dhe e vullnetshme... As nuk ka kisha kurrfarë pushteti në çështjet e kësaj bote dhe as nuk mund të jenë zjarri dhe shpata mjete të përshtatshme që të bindet mendja e njeriut se është gabim dhe të udhëzohet kah e vërteta."¹²

Spinoza angazhohet për lirinë e mendimit e të fjalës, duke i konsideruar këto si të drejta natyrore e të patjetërsueshme: "... sepse askush s'mund të heqë dorë nga të drejtat e veta natyrore dhe nga aftësia që të gjykojë dhe vlerësojë lirisht çështjet - shkruan ai - dhe as të detyrohet ta bëjë këtë. Prandaj konsiderohet i dhunshëm ai sundim që përpiqet të shtrijë pushtetin e vet edhe në mendimet; prandaj konsiderohet shpërdorim i pushtetit

¹² E njëjta vepër, fq. 76, 80, 84.

suprem dhe përvetësim i dhunshëm i të drejtave të nënshtetasve insistimi që t'i përcaktohet secilit çka duhet të konsiderojë të vërtetë ose çka të hudhë si gënjeshtër... Të gjitha këto u takojnë të drejtave të natyrshme të njeriut nga të cilat ai nuk mund të heqë dorë edhe po të donte." Dhe vazhdon: "Njerëzit, që mendojnë në mënyrë të ndryshme e të kundërta nuk mund të detyrohen pa pasoja të kobshme të flasin vetëm sipas dispozitave të pushtetit suprem... Prandaj po konkludoj se për shtetin është më e sigurtë që tërë religjionin dhe besimin ta reduktojë në dashuri për të afërmit dhe për të drejtën... dhe të lejojë që secili njeri të mendojë çka të dojë dhe të shprehë lirisht atë që mendon."¹³

Për tolerancën fetare e të përgjithshme u angazhuan iluministët, prijësit ideorë të Revolucionit Francez - Volteri, Rusoi, Didëro. Volteri shkroi edhe një **Traktat për tolerancën**. Për tolerancë fetare, bile për barazim të krishterimit, judaizmit, islamizmit angazhoheshin Lajbnici, Lesingu dhe mendimtarë e humanistë të tjerë. Revolucioni Francez përmes Deklaratës së të Drejtave të Njeriut proklamoi lirinë e pakufizuar të besimit.

Mendimi i kohës sonë e ngriti tolerancën ndër vlerat dhe komponentet kryesore të demokracisë, paqes e pluralizmit. Shoqëria e hapur, për shembull, për të cilën angazhohet Poperi është shoqëri liberale, demokratike, kurse liria dhe toleranca janë ndër vlerat kryesore të saj. Demokracia e sotme në aspektet e saj kryesore nuk do të mund të funksiononte as si raport i shumicës dhe pakicës, pa u bërë tirani e shumicës, as si mënyrë e funksionimit të institucioneve si parlamenti dhe as si mënyrë e zgjidhjes së konflikteve, pa një shkallë të konsiderueshme tolerance. Pa tolerancë nuk mund të kishte zgjidhje paqësore të problemeve, dialog e marrëveshje të domosdoshëm për çdo shoqëri veçmas si edhe për marrëdhënie të shoqërive të ndryshme. Pa tolerancë nuk mund të kishte apo të funksionojë pluralizmi dhe as liritë individuale. Toleranca i përgjigjet "shumicës së ndryshme". Ajo ka rëndësi esenciale për zhvillimin e individualitetit, shkruan Dejvid Spic. Toleranca, "së paku kur është fjala për shoqërinë pluraliste, është i vetmi parim në bazë të të cilit grupe të ndryshme mund të jenë bashkarisht."¹⁴

Por, mendimi politik e humanist i sotëm thekson edhe vështirësitë dhe limitet e tolerancës. Vështirësia e parë ka të bëjë me të ashtuquajturin paradoks të tolerancës. Në trajtë ekstreme ky paradoks u formulua në formë të pyetjes: Si është e mundur toleranca ndaj atyre që janë intolerantë? Në trajtë më të përgjithësuar çështja e paradoksit të tolerancës është në të

¹³ E njëjta vepër, fq. 108, 116.

¹⁴ E njëjta vepër, fq. 421.

vërtetë çështje e masës së tolerancës, çështje e limiteve e suazave jashtë të cilave toleranca humbë kuptimin. Sikurse politika paqësore në Kosovë që, po të interpretohet si politikë e paqimit të Kosovës për të sunduar Serbia e patrazuar do të humbte kuptimin ose do të shndërrohej në të kundërtën e vet, kështu ngjet edhe me tolerancën. Prandaj çështja e masës së tolerancës, e dialektikës së tolerancës dhe 'intolerancës' është ndër aspektet më suptile të problematikës së tolerancës.

Kritika tjetër e shqiptuar nga mendimtarë dhe ithtarë të ndryshimeve radikale të shoqërisë së sotme, nga të cilët do të përmendnim Markuzenë, ka të bëjë me mundësinë apo pamundësinë e tolerancës në shoqëritë represive, me përligijen edhe për shkak të tolerancës të sistemeve të pabarazisë shoqërore. Sipas Markuzesë, në vendet demokratike të zhvilluara toleranca është represive, ajo i shërben stabilizimit të marrëdhënieve ekzistuese të dominimit. Toleranca si pajtim me sistemin ekzistues ose si përvetësim i vlerave dhe institucioneve ekzistuese, si kritikë që nuk rrezikon themelet e sistemit, - kurse shoqëritë ekzistuese antagjoniste duhet të mohohen dhe të ndryshojnë që nga themeli, - toleranca e tillë është në shërbim të sistemit, është ideologji e status quo-së. "Brenda shoqërisë represive ekziston rreziku që edhe lëvizjet progresive të shndërrohen në të kundërtën e vet në atë masë sa i përvetësojnë rregullat e lojës. Do të marrim një shembull shumë konservativ, shkruan Markuze: realizimi i të drejtave politike (si janë zgjedhjet, dërgimi i letrave redaktorëve, senatorëve, demonstratat të cilat, nga ana e vet, që më parë heqin dorë nga dhuna) - në shoqërinë totalisht të administruar ka rolin e forcimit të këtij administrimi si dëshmim i ekzistimit të lirive demokratike, të cilat në të vërtetë kanë ndryshuar përmbajtësisht dhe kanë humbur efikasitetin e vet." Markuze flet edhe për kushtet e "kurdisura" të tolerancës, të cilat janë "të përcaktuara dhe të definuara nga pabarazia institucionale (e cila është padyshim e përputhshme me barazinë kushtetuese)." ¹⁵

Përkundër kësaj tolerance, e cila në dukje don të jetë e paanshme, toleranca që zgjeronte vëllimin dhe përmbajtjen e lirisë gjithmonë ishte e anshme - jotolerante ndaj protagonistëve të gjendjes ekzistuese represive." Prandaj, Markuze kërkon që toleranca të jetë si ishte dikur - **një koncept subverziv çlirimtar dhe një praktikë e tillë.**

Por, as kritika që ndriçoi "paradoksin" e tolerancës, as ajo që vërejtí deformimin në funksionimin e saj, nuk e mohoi, në thelb, vlerën të thuash universale të tolerancës.

¹⁵ E njëjta vepër, fq. 391, 392.

III

S'është të pranohet tradita hobsiane e *bellum omnium contra omnes* - dhe as koncepti i një darvinizmi të vulgarizuar mbi luftën për ekzistencë, s'është madje as të absolutizohen "uniteti dhe lufta e të kundërtave" dhe konfliktet klasore apo çfarëdo qofshin si "forca motorike" të ndryshimit dhe zhvillimit, por s'mund të mos pranohet objektiviteti, prandaj edhe "legjitimiteti" i konflikteve shoqërore në format dhe shkallët e tyre më të ndryshme. Po kështu, pa absolutizuar harmoninë, ekuilibrin, konsensusin dhe pa i quajtur patologjike konfliktet, do të pranohet toleranca objektive, mundësia e tolerancës dhe mundësitë e saj. Çështja është, pra, të analizohen lidhjet dhe kushtëzimet e ndërsjella të konflikteve shoqërore dhe të tolerancës, ndikimet që toleranca si qëndrim jetësor, si veprim dhe mënyrë e sjelljes e individit dhe e grupeve shoqërore mund të ketë në konfliktet, në lindjen, rrjedhat, zgjidhjet e konflikteve, në format, intensitetet, zgjatjet e tyre.

Stabiliteti shoqëror nuk don të thotë mungesë e konflikteve, ai varet nga aftësia për zgjidhjen e tyre. Në këtë mes toleranca është një ndër faktorët e rëndësishëm. Por, që të kuptohen drejt natyra dhe mundësitë e saj, ajo duhet të shihet e lidhur dhe e gërshetuar, në bashkëveprim me konceptet e ngjashme të humanizmit, lirisë dhe demokratizimit.

Toleranca nuk mund të shuajë konfliktet, të pamundësojë shfaqjen ose ekzistimin e tyre. Në qoftë se konfliktet kanë bazë objektive, nëse ato shkaktohen nga pabarazia në pronë, fuqi shoqërore, prestigj, nëse janë rezultat i interesave të ndryshme e të kundërta, natyrisht që vetëm ndikimi në faktorët që i shkaktojnë konfliktet mund t'i pamundësojë ose tejkalojë ato. Por, toleranca është faktor i rëndësishëm i shikimit të qartë të konflikteve, të natyrës, të përmasave, të implikimeve të tyre, faktor i vetëdijësimit për konfliktet e caktuara dhe pasojat e tyre, prandaj ndikon fuqishëm në redukimin e diferencave dhe mospajttimeve në përmasat reale, në përjashtimin e egzagjerimeve dhe të elementeve irracionale, që zakonisht i shoqërojnë konfliktet dhe i potencojnë ato. Në këtë mënyrë toleranca ndikon drejtpërsëdrejti në faktorët e konfliktit dhe reduktimin e tyre. Dallimet raciale si të tilla nuk mund të jenë burim konfliktesh. As dallimet etnike. Por, si u tha, ato zakonisht nuk janë "neutrale", po përcillen me diferenca të tjera shoqërore, të cilat shkaktojnë konflikte. Varet edhe nga çka mendojmë për këto dallime, a u bashkangjesim dallimeve raciale dallime të tjera që kanë të bëjnë me karakterin, aftësitë, sjelljet e pjesëtarëve të racave të ndryshme. Është e qartë që toleranca këtu luan rol të rëndësishëm në shuarjen e karakterit konfliktkuoz të racave të ndryshme. Po kështu, kur

është fjala për dallimet etnike, nacionale, dallimet në gjuhë, religjion, elemente të jetës shpirtërore nuk kanë, në vete, karakter konflikti. Aq më pak mund të jenë burim konfliktesh prejardhja dhe historia e ndryshme e njërit ose tjetrit grup etnik e nacional. Por, interesa të tjera të dominimit, të shfrytëzimit, që janë të shumtën shkaku i vërtetë i konflikteve, mësohen pas diferencave të përmendura etnike e raciale, i stërmadhojnë këto diferenca, i bëjnë ato konfliktuoze. Fakti që popuj si myslimanët e serbët në Bosne - dhe shembuj të këtillë mund të gjenden sa të duash - kanë periudha të bashkëjetesës së mirë si edhe periudha lufte të përgjakshme në mes veti, dëshmon se nuk janë diferencat etnike - këtu madje kryesisht religjioze - shkaku i vërtetë i konfliktit. Toleranca, që më së miri shprehet pikërisht si qëndrim tolerimi ndaj diferencave të këtilla, si bindje se diferencat janë normale e legjitime dhe si një qëndrim në përputhje me këtë bindje, jo vetëm që do të përjashtonte në një masë të madhe konfliktin, të paktën të kamufluar e të prezentuar si etnik e nacional, por do të ishte faktor bashkëpunimi midis etnive dhe kombeve të ndryshme.

Toleranca ndikon dukshëm në format, intensitetin, rrjedhën e konflikteve. Ekzistimi i interesave të ndryshme nuk është kusht i mjaftueshëm për lindjen e konflikteve. Nevojitet bindja dhe vetëdija, nevojitet "ideologjia" për pozitën e një grupi dhe mundësitë e ndryshimit të saj, për legjitimitetin ose jolegitimitetin e kërkesave ose të pretendimeve të një grupi ose të grupeve të tjera që antagonizmat të shndërrohen në konflikte të hapura. Këto "ideologji" të konfliktit zakonisht janë intolerante, ekskluzive, mobilizojnë emocione, epshe. Toleranca si përjashtim i absolutizimit të njëanshëm, si e kundërt me ekskluzivizimin, si qëndrim racional i zbut antagonizmat apo stërmadhimin e tyre, e zbret intensitetin e konfliktit, e redukton atë në përmasa reale. Ajo, duke pranuar legjitimitetin e qëndrimeve, pikëpamjeve, interesave të ndryshme, ndihmon të shihet jo vetëm kundërtia, por edhe ndërlidhja e pozitave dhe e interesave të grupeve të ndryshme shoqërore, të shihet fakti esencial që grupet e ndryshme nuk janë në mes vete në raporte njëdimensionale të kundërtisë, por në raporte polidimensionale të kundërtisë dhe ndërlidhjes, se ato diçka i ndanë dhe diçka i afron, se kanë interesa të kundërta, por edhe të përbashkëta. Po të shihen të këtilla raportet e grupeve shoqërore, të gërshetuara dhe komplekse, natyrisht që relativizohen kundërtitë, bie intensiteti i konflikteve, kërkohen më lehtë zgjidhje racionale për to.

Format e ndryshme të manipulimit të konflikteve dhe të intensitetit të tyre janë të shumta dhe të shpeshta. Egzagjerimi dhe antagonizimi i dallimeve, absolutizimi i tyre, reduktimi i raporteve të grupeve të ndryshme në raporte

antagonizmi dhe armiqësie, nxitja e konfrontimeve dhe e grindjeve të caktuara për realizimin e qëllimeve të tjera, p.sh. nxitja e grindjeve nacionale për t'u imponuar dhe mbajtur në pushtet, si reprezentues dhe mbrojtës i interesit nacional, spostimi i konflikteve në terrene dhe sektorë më të përshtatshëm ose më të lëvërdishëm, të gjitha këto janë forma të manipulimit të konflikteve. Të kujtojmë vetëm manipulimet e shtresës politiko-mafioze, profitore të luftës në vise të ndryshme të ish-Jugosllavisë! Natyrisht, toleranca duke shprehur tjetër qëndrim ndaj interesave të ndryshme, madje edhe të kundërta dhe ndaj legjitimitetit të tyre, i zvogëlon mundësitë e manipulimit negativ të konflikteve dhe të ashpërsimit të tyre përmes manipulimit.

Institucionalizimi i konflikteve, vënia e tyre në binarë institucionalë vërtet ndihmon ruajtjen e status quo-së, të sistemeve dhe marrëdhënieve ekzistuese, por po të supozohet sistemi politik demokratik, institucionalizimi i konflikteve shoqërore don të thotë rregullim paqësor i tyre, kufizim i veprimit të dhunshëm dhe i imponimit të vullnetit apo të interesit të tyre, pengim që konflikti të shndërrohet në veprim destruktiv. Pikërisht rregullimi i konflikteve përmes institucioneve dhe krijimi i institucioneve dhe marrëdhënieve që mundësojnë rregullimin e konflikteve është një ndër karakteristikat dhe funksionet kryesore të demokracisë së sotme. Dhe toleranca është një ndër komponentet thelbësore të këtij procesi.

Paragjykimet për të tjerët, për karakterin, legjitimitetin, për mendimet dhe prapamendimet e tyre janë ndër faktorët shumë të rëndësishëm të konfliktit dhe të intensitetit të tyre. Toleranca esencialisht është e kundërt me paragjykimet dhe me konfliktet në bazë të paragjykimeve. Përgjithësisht toleranca favorizon funksionin pozitiv të konflikteve, ndihmon të kuptohen konvergjimet eventuale të divergjencave, ndihmon zgjidhjet kompromise, dobëson polarizimet, lehtëson mobilitetin shoqëror, vertikal dhe horizontal.

Efektet pozitive të tolerancës lidhur me konfliktet shprehen veçanërisht në fazën e zgjidhjes së konflikteve. Toleranca si pikëpamje dhe qëndrim ndaj tjetrit, pikëpamjeve, pozitës, interesave të tij, si afirmim dhe legjitimim i pozitës dhe interesit tjetër është e kundërt me mendimin se diferencat etnike zgjidhen ose tejkalohen përmes asimilimit. Përkundrazi, pikërisht toleranca, si pajtim me ekzistimin e diferencave, si njohje e objektivitetit dhe legjitimitetin të diferencave bën të humbë toni dhe pesha e konflikteve, e diferencave, të bëhen ato të parëndësishme si burime konfliktesh. Në këtë mënyrë toleranca shpie kah akomodimi si zgjidhje e diferencave dhe konflikteve, kah theksimi i lidhjeve, ngjashmërisë, konvergjitimit, interesave të ndërsjella, përkundër dallimeve dhe interesave të ndryshme. Toleranca përbën një ndër premisat dhe faktorët kryesorë të pluralizmit.

Është e qartë që toleranca është e kundërt me pikëpamjet dhe praktikatat e zhdukjes së grupeve të ndryshme etnike e kulture si mënyrë e zgjidhjes së konflikteve, e kundërt me praktikatat e dëbimit të popujve ose kulturave të ndryshme, të “pastrimeve” etnike dhe brutaliteteve të ngjashme. Është e kundërt me konceptet dhe praktikatat e krijimit në forma të ndryshme të raporteve kastike dhe të formave të diskriminimit, si janë mbyllja e shkollave ose institucioneve të ndryshme për pjesëtarë të kombeve të ndryshme, dëbimi nga jeta publike ose privimi nga mundësia e participimit të tyre.

Duke u nisur nga rezultati i zgjidhjes së konflikteve, që sipas J. W. Lapierre mund të jetë: **a.** zhdukje e një grupi nga grupi ose grupet e tjera; **b.** dominimi i një grupi mbi tjetrin ose të tjerët; **c.** një ekuilibër i grupeve në konflikt; **ç.** ndarje e grupeve nga njëri-tjetri; ose **d.** transformimi i të dy palëve në konflikt dhe tejkalim i konfliktit, është e qartë se toleranca është e kundërt me zgjidhjet në formë zhdukjeje dhe dominimi, favorizon ekuilibrin e ndarjen e grupeve, veçanërisht tejkalimin e konfliktit përmes transformimit të grupeve në konflikt.

Kur në një shoqëri, kombet (racat, etj.) konstituohen si grupe të konfliktit, duke qenë këto jo vetëm grupe të mëdha, por edhe më të mbyllura, me përkatësi kryesisht sipas lindjes, etj., ashpërsia e konfliktit është më e madhe, zgjidhja më e vështirë, ndonëse edhe këtu toleranca është ndër ndihmesat kryesore.

Në konfliktin shqiptaro-serb në Kosovë dhe për Kosovën jo vetëm që për shkak të angazhimit frontal antishqiptar të ideologjisë dhe të politikës serbomadhe, kombet u konstituuan si grupe të konfliktit, por konflikti i ka të thuash edhe të gjitha karakteristikat e një konflikti sistemor. Kjo don të thotë se radikalisht kontestohet sistemi politik, në këtë rast sistemi i sundimit dhe i dominimit serb, në përgjithësi, kontestohen institucionet themelore të sistemit të imponuar dhe mënyra e veprimit të tyre, marrëdhëniet shoqërore-politike që imponohen. Nuk pranohet legjitimiteti i shtetit dhe i regjimit serb në Kosovë. Gjendja e imponuar trajtohet (nga shqiptarët, që përbëjnë popullsinë shumicë) si okupim ose si aneksion.

Duke u konsideruar Serbia, pushteti serb dhe institucionet e tij si të huaja e të imponuara, të përdhunshëm, krijohen sisteme të veçanta institucionesh, marrëdhënie të veçanta të pavarësisë apo të një pavarësie relative. Konflikti nuk është i një natyre euforike, nuk rezulton nga një fushatë propagande, ndonëse fushata propagande konfliktsjellëse kishte dhe ka. Konflikti rezulton jo vetëm nga mohimi i një të drejte univerzale siç është e drejta e vetëvendosjes për Kosovën dhe shqiptarët, por edhe nga trajtimi i

shqiptarëve si element i huaj, nga imponimi i një pabarazie sistematike dhe institucionale dhe nga diskriminimi ekstrem i shqiptarëve.

Konfliktet sistemore për nga definicioni, thonë disa autorë, janë të painstitucionalizueshme ose vështirë mund të institucionalizohen, s'kanë si të zgjidhen në institucione. Kjo edhe ngase nuk pranohen institucionet, "rregullat e lojës" që imponohen, që shihet edhe nga bojkotimi sistematik i zgjedhjeve, i participimit nën kushtet dhe brenda suazave që i cakton Serbia.

Faktorë nga ata që e përcaktojnë intensitetin e konfliktit siç janë objekti apo çështjet për të cilat ai lindë dhe shkalla e identifikimit të individit me grupin, inicojnë konflikt të një intensiteti të lartë, sepse konflikti zhvillohet rreth pavarësisë së Kosovës ose mbajtjes së shqiptarëve nën sundim të huaj, kurse kompaktësia e shqiptarëve - identifikimi me grupin - është thuajse e qindpërqindtë. A ka këtu vend për tolerancën?

Po, pikërisht në rrethana të këtilla intolerance, ekskluziviteti dhe marrëdhëniesh të ashpërsuara është funksion i rëndësishëm i tolerancës të ndikojë në përjashtimin e ekstremizmave, në kërkimin e zgjidhjeve paqësore e me marrëveshje dhe në evitimin e zhvillimeve katastrofike!

DISKURSI JOTOLERANT I AUTORITARIZMIT



ë këtë fundshekull sërish Ballkani po rishfaqet në të veçantën e tij të ballkanizimit të popujve dhe të copëzimit të mëtejme të hapësirës politike dhe kulturore ballkanike.

Zhvillimet më të reja të këtij regjioni, të cilat ndodhën që nga vitet nëntëdhjetë, në kontekst të tranzicionit, do të mund t'i karakterizojmë si zhvillime postdiktatoriale, nëpërmjet të një demokracie të premtuar e deri te zhvillimet e sotme me elemente të anarkisë dhe destruksionit. Për ndryshim nga vendet e tjera në tranzicion, të cilat në drejtim të ekonomisë së tregut dhe të shoqërisë civile u nisën me po aq vështirësi, në mos edhe më të mëdha sesa vendet e Ballkanit, trashëgimia historike e Ballkanit edhe njëherë po del si faktor limitues që vështirëson, mbase edhe po pamundëson për një kohë daljen e vendeve të këtij regjioni nga konteksti historik i ballkanizimit.

Në këtë kontekst duket i qëndrueshëm konstatimi se këtu në pak gjeografi është kondensuar shumë histori. Realiteti aktual i Ballkanit i nxori si të paqëndrueshme edhe teoritë e interkulturalizmit, ose së pakut dha shkas që ato të problematizohen për të marrë përgjigje në pyetjen se a është e vërtetë se bashkësia shoqërore dhe gjeografike e përvojave të njëjta përbën njëfarë parakushti për komunikim të suksesshëm ndërmjet grupeve shoqërore dhe etnike, por edhe ndërmjet kombeve? Me gjasë Ballkani bie ndesh me teoritë e interkulturalizmit për komunikim të suksesshëm midis popujve të një regjioni që kanë përvoja të ngjashme historike. Teoritë e interkulturalizmit në trajtën më drastike u demantuan duke dalë si jofunksionale në rastin e ish - Jugosllavisë, ku ndryshimi i sistemit shoqëror, përkatësisht tranzicioni mori kahje dramatike, duke lëvizur kah lufta dhe konfliktet, kah ambicjet hegemoniste, të cilat patën si rrjedhojë spastrimet etnike dhe gjenocidin e paparë që nga Lufta e Dytë Botërore. Me një fjalë ajo që ishte praktikë legjitime e "kombeve të vonuara" në shek. XIX, pra

lëvizjet emancipuese dhe synimet çlirimtare u shndërruan në krim kundër njerëzimit dhe në "cultural lag" në fund të shekullit njëzet(Plesner).

Nga ana tjetër, Shqipëria u rishfaq në dimensionin e saj tipik ballkanik me një të veçantë tjetër të mostolerancës, që të kujton Shqipërinë e viteve tridhjetë të këtij shekulli, duke krijuar kështu përshtypjen sikur në Shqipëri të gjitha marrëdhëniet kishin vendnumëruar dhe tani pas viteve nëntëdhjetë tranzicioni po humbte rrugën në kaosin shqiptar duke kërkuar herë reforma dhe ekonomi tregu e herë monarki, me ç'rast shteti shqiptar u gjet buzë greminës, i ballafaquar me shpërbërjen e institucioneve më vitale të shtetit, në ndërkohë që kishte vlerësime dhe shpresa se Shqipëria po ecte më e suksesshme në drejtim të ekonomisë së tregut krahasuar me të gjitha vendet e Evropës Lindore!

Me një fjalë ballkanizimi si fenomen historik, por edhe si mit po rikthehet së pakut për të tretën herë në këto hapësira për të dëshmuar të veçantën historike, etnike dhe kulturore të kësaj hapësire gjeopolitike, në të cilën në krahasim me Evropën po ndodh një ngecje e përmasave tragjike jo vetëm për vetë Ballkanin, por brengosëse dhe limituese po bëhet edhe për proceset integruuese të Evropës.

Fillimisht termi ballkanizim u inaugurua në gjysmën e dytë të shekullit të kaluar për të karakterizuar në mënyrë pezhorative një mori shtetesh të vogla dhe të panatyrshme, të cilat u formuan në germadhat e Përandorisë Turke.

Herën e dytë ballkanizimi i Ballkanit rishfaqet në fillim të këtij shekulli në formën edhe më tragjike, do të thoja në formën më tragjike pikërisht për kombin shqiptar, me ç'rast u copëtua deri në përmasa absurde hapësira politike dhe kulturore e shtetit dhe qenies shqiptare. Historikisht këto veprime lidhen me Luftën e Parë Botërore dhe me luftrat ballkanike, pasojat e të cilave edhe sot janë pengesë limituese që Ballkanin e bëjnë për të qenë në gjendjen e ballkanizimit.

Për dy shfaqjet e para të ballkanizimit gjenerata ime ka mësuar nga historia, e cila po kështu si histori ballkanike do të duhej të ishte temë e një autorefleksioni në kokën e secilit qytetar që ka synim daljen nga gjendja e tanishme e ballkanizimit.

Herën e tretë, ndërkaq, ballkanizimi po rishfaqet si përvojë jetësore, si realitet në të cilin pakkush do të besonte vetëm para disa vitesh, me gjasë për të vazhduar punën e lënë përgjysmë, sidomos tani në trajtën e rikthimit në Shqipëri, pas shpresave aq të mëdha për një shoqëri civile, bashk me të cilën aty do të vinte edhe liria aq shumë e pritur.

Kjo fazë padyshim krijon një përvojë personale të shikimit, por edhe të përjetimit të politikës (Hannah Arendt) që nuk është më histori, narracion,

po është situatë, fakt jetësor ndaj të cilit duhet reaguari në një mënyrë ose në një tjetër. Natyrisht, duke u ndjerë i pafuqishëm si individ në vorbullin shoqëror të ballkanizimit, do ta vlente të provojmë që përmes analizës së aspekteve të ndryshme të këtij fenomeni të fillohet një praktikë tjetërfare. Në kontekstin e kësaj përpjekjeje, por edhe të një përshtypjeje nga realiteti i sotëm shoqëror, këtu do të analizohet diskursi autoritar, si një fenomen ballkanik, që duket në sipërfaqen e marrëdhëniëve shoqërore, ndryshimi i të cilit do të ishte fillim premtues për të dalë nga gjendja e ballkanizimit, fillimisht në rrafshin e komunikimit e mëpastaj edhe në rrafshin e tjera të praktikës shoqërore, politike e kulturore.

Po t'i bëhet një vështrim diskursit politik të periudhës së tranzicionit në këto hapësira, do të vërejmë se fillimisht në ish-Jugosllavinë, në mjetet e informimit publik, veçmas në ato elektronike futet një diskurs agresiv, autoritar e totalitar, përmes të cilit paralajmërohet agresioni faktik që don të thotë se dhuna e fjalës ishte një lloj uverye në dhunë fizike. Për vite të tëra, qytetari i është ekspozuar një serie "horor" të mbretërëshës së mediumeve, siç quhet ndryshe televizioni shtetëror, në të cilin siç thot me të drejtë linguisti beogradas, Ranko Bugarski, u ndez pushka e parë.

Me një fjalë gjuhën e politikës si presupozim të ontologjisë politike që nga vitet nëntëdhjetë në këto hapësira e karakterizoi një retorikë agresive, jotolerante, e dalë nga sistemi totalitar dhe si e tillë nga bartësit e politikës së tranzicionit, ku gjuha e tyre nuk arriti të transformohet në ndonjë mënyrë tjetër të komunikimit aq të nevojshme për periudhën e tranzicionit. Gjuha agresive e klasës pushtetmbajtëse, si diskurs lufte, përkatësisht si e folme jotolerante, armiq të dikurshëm ideologjikë i zëvendësoi me armiq etnikë, si separatistët shqiptarë, muxhahedinët boshnjakë, ustashët kroatë etj., dhe mbi këtë bazë u bënë homogjenizimet nacionale, u zhvilluan disponime e lëvizje populiste të cilat rezultuan me luftën më të përgjakshme që nga koha e Luftës së Dytë Botërore. E gjithë kjo ishte pasojë e faktit se në udhëkryqin politik të viteve nëntëdhjetë, Jugosllavia e atëhershme, në vend të reformave dhe të proceseve të tjera demokratike rrëshqiti në lëvizje nacionaliste, ndërkaq nacionalizmi dhe urrejtja u bënë manifestime publike të dhimbjes që shkaktoi dalja nga sistemi komunist i palirisë. Si rezultat i asaj dhimbjeje në fillim pasoi një boshllëk dhe meqë njeriu dhe populli nuk mund të jetonin në boshllëk, ata të ndërsyer nga retorika agresive e urrejtjes, iu kthyen asaj që e kishin të shifruar në kujtesë - traditës ballkanike, gjoja të një identiteti nacional i cili gjithësesi duhej të konfrontohej me identitetin e fqinjëve. Kështu, ecja e mundshme dhe shumë e afërt kah liria përmes ksenofobisë u transformua në rrugë me gjak dhe bestialitet. Rrjedhimisht

mozaiku multinacional po reduktohej në një ferr instiktësh, i cili kishte nevojë për etnizimin e politikës, fenomene këto që u përcollën me diskursin përkatës politik. Garnitura politike e tranzicionit, përmes diskursit politik agresiv synonte kompenzimin e deficitit të legjitimitetit për të konsoliduar sundimin despotik. Ky i fundit, ndërkaq, po bëhej edhe një faktor rrënues për lirinë dhe demokracinë e shpresuar.

Diskursi agresiv në të vërtetë paralajmëronte se nga të gjitha anët liria po rrezikohej, ndërkaq pas luftës dhe spastrimeve etnike do të vendosej sistemi tipik autoritar dhe totalitar. Analiza që bënte Hannah Arendt për totalitarizmin i përgjigjet plotësisht praktikës politike të autoritarizmit në Jugosllavinë e mbetur. Realitetin totalitar ajo simbolokishte e paraqiste si “strukturë të kokës së qepës” në bërthamen e së cilës në njëfarë hapësire të zbrazët është vendosur prijësi, i cili çfarëdo që të veprojë qoftë kur integron trupin politik në një hierarki autoritare, qoftë kur shtyp të besueshmit e tij - ai këto veprime i bën nga brenda dhe jo nga vendi që do të ishte jashtë ose lart. Ndërkaq, pjesët tmerrësisht të shumëta që e përbëjnë “lëvizjen popullore”, si frontet e ndryshme, shoqatat, anëtarësia partiake, formacionet elitiste dhe organizmat policorë janë të lidhura në atë mënyrë që çdonjëra formon “fasaden” për të luajtur rolin e botës normale së jashtmi për një shtresë, kurse rolin e ekstremizmit radikal për shtresën tjetër. Kjo strukturë e “kokës së qepës”, gjithnjë sipas H. Arendt, sistemin e bën të padepërtueshëm në aspektin organizativ dhe për fakticitetin e botës reale.

Shqipëria, ndërkaq, paraqet ekzemplarin tjetër ballkanik të rrjedhove apo të pasojave të totalitarizmit, por edhe të autarkisë me shembullin se sa vështirë dilet nga kthetrat e diktaturës. Ndonëse për ndryshim nga shembulli i ish-Jugosllavisë pas viteve nëntëdhjetë populli shqiptar manifestoi një dëshirë dhe pothuaj një entuziazëm për ta flakur diktaturën dhe për t'i bërë reformat që po sillte koha, edhe aty tranzicioni, me gjithë entuziazmin, do të haste në vështirësi serioze. Për habi të të gjithëve, bartja e pushtetit dhe ndryshimi i sistemit politik në Shqipëri u bë me gjithsej katër-pesë viktima dhe ky fakt ka arsytet e veta që për momentin nuk janë relevante. Klasa e re politike e Shqipërisë mori përsipër çuarjen e vendit në drejtim të demokracisë parlamentare dhe të integriteteve evropiane, me ç'rast debalkanizimi i vendit dilte si një nga objektivat kryesorë. Hapja e Shqipërisë që një nga rezultatet fillestare që premtonte shumë si për vetë Shqipërinë, ashtu edhe për diasporën, sepse pas shumë dekadash të mbylljes hermetike po relativizoheshin kufijtë ndëreshqiptarë, të cilët kishin një simbolikë të përbashkët me murin e Berlinit, prandaj shembja e tij duhej të kishte një domethënie edhe për kufijtë ndëreshqiptarë.

Shqipëria e hapur po tregohej më e fortë sesa ajo e bunkerëve dhe e fortifikimeve të tjera të shëmtuara. Mirëpo paradokset janë veçoria dhe fati i Ballkanit, prandaj edhe i Shqipërisë. Mund të konstatohet se përveç rrethanave rënduese të trashëguara, klasa politike e Shqipërisë u tregua e papërgjegjshme dhe e papërgatitur për detyrën që mori përsipër. Kjo papërgjegjësi, në mungesë të të dhënave të tjera, të cilat aktualisht nuk i kemi në disponim për një analizë më të gjithanshme, mund të argumentohet pjesërisht përmes analizës sociolinguistike të mënyrës së komunikimit të elitave politike midis tyre, por edhe me elektoratin shqiptar. Nga mjetet masive të komunikimit, sidomos nga televizioni mund të përcillej një diskurs jodemokratik dhe jotolerant, një mosgatishmëri për të respektuar kodin elementar të shoqërisë plurale. Me një fjalë ishte ky një diskurs brengosës për demokracinë e brishtë, i cili nuk dallohej shumë nga diskursi përjashtues i shoqërisë diktatoriale, përveç me faktin se protagonistët e skenës politike kishin ndërruar rolet në saje të ndryshimeve globale të ndodhura me inercionin e transformimeve të shoqërive të lindjes dhe të entuziazmit që krijoi rënia e murit të Berlinit dhe politika e detantit.

Natyrisht, pikënisja e kësaj analize është sociolinguistike, si analizë e gjuhës së komunikimit politik dhe si e tillë nuk mund të pretendojë për të shpjeguar tërë fenomenin e politikës, as të kontradiktave të tjera të lidhura me fenomenin shqiptar, por kjo fokusohet në pjesën e komunikimit politik përmes mesazheve të atij tipi të cilin Gofmann e quante komunikim strategjik. Protagonistët e këtij komunikimi, si bartës të pushtetit, skicojnë interesin strategjik dhe këtij interesi mandej ia nënshtrojnë sjelljet dhe veprimet. Interes strategjik këtu do të ishte mbajtja e pushtetit, ngase klasa e re politike legjitimitetin e saj e identifikon me misionin historik! Mesazh kryesor i atij komunikimi ishte karakterizimi i mendimit opozitar dhe i vetë opozitës si angazhim që ka për qëllim rikthimin në diktaturë pasi të jetë karakterizuar opozita si “front i kuq”, që si shprehje gjuhësore paraqet një sofizëm të paargumentuar sa duhet, i cili, natyrisht, si front i kuq duhet të jetë antidemokratik, antikombëtar, eventualisht edhe antikosovar dhe edhe ndonjë “anti” tjetër që mund të mobilizojë me një disponim sa më të madh negativ ndaj çdokujt që në çfarëdo mënyre identifikohet me opozitën. Te ky tip i diskursit përjashtues ndeshim një levizje semantike përmes së cilës synohet që pothuaj pesëdhjetë për qind e popullsisë të anatemohej dhe kështu të eliminohej nga jeta publike, nga e drejta e kontrollit të drejtpërdrejtë të pushtetit dhe e shprehjes lirisht të bindjes politike. Pasi të jenë vendosur kornizat e këtilla semantike, hapësira tjetër e diskursit politik sipas rregullit plotësohet me elemente të tjera të nevojshme të mozaikut, si

me emisione tematike të tipit "fokus", me ligje përmes të cilave ndalohej pjesëmarrja në politikë aq kohë sa të forcohet pushteti në të gjitha rrafshet, por edhe me ndonjë zbulim të trajtës se gjoja Marks i na paskësh qenë antishqiptar e xhevahire të tjera të ngjashme!

Nuk ka dyshim se praktikat e tilla nuk janë ndonjë zbulim i ri, as e folmja e tillë s'është ndonjë gjë e padëgjuar, por një gjë është e sigurt se përmes praktikave të tilla dhe formave të tilla të komunikimit politik nuk mund të bëhet asnjë hap kah shoqëria plurale-demokratike. Diskurset e tilla politike bardhezi, pa nuanca dhe pa ndjeshmëri ndaj mendimit të kundërt i karakterizon dilema ose-ose, që në fund të fundit do të thotë ose do të jetë kështu si them unë-prijësi, ose nuk do të jetë fare. Në këtë mënyrë epoka e tranzicionit në shoqërinë me një deficit të theksuar demokratik dhe me shkallë të ulët të zhvillimit ekonomik transformohet në një tip autoritar të sundimit dhe nëse ai sundim konsolidohet mbi ato baza dhe synime, shumë shpejt transformohet në një tip të ri të totalitarizmit.

Claude Lefort, njëri nga njohësit e totalitarizmit, tërheq vërejtjen se "totalitarizmi modern buron nga një ndryshim politik. Nga një ndryshim i natyrës simbolike... Në realitet ngritet një parti, hiqet se ka një natyrë tjetër nga partitë tradicionale si bartëse e aspiratave të tërë popullit dhe si pronare e një legjitimiteti që e vë përmbi ligjet, ajo e fut pushtetin në dorë duke i shkatërruar të gjitha opozitat dhe kështu pushteti i ri nuk pranon të jepë llogari para askujt, i shmanget çfarëdo kontrolli legal"¹

Në këto tipe të shoqërisë jodemokratike, udhëheqësi karizmatik bëhet shenjë identifikuese e sistemit dhe qendër e gravitetit politik. Ai inauguron një diskurs apo një retorikë, të cilën përfaqësuesit e semantikës (Eco etj.) e quajnë semantikë ushqyese apo nutritive, e cila bind duke ristrukturuar në maksimum atë që tanimë dihet. Në fakt qëllimi i retorikës ushqyese është që, duke u shërbyer me propagandë dhe me bindje masive, të transformohet në lëvizje të ndjenjave të ndryshme dhe ato mandej të bëhen pjesë e angazhimit politik. Mbi këtë bazë emocionale apo ndjenjash, në mënyrë radikale dhe skajshmërisht sugjестive, mbase edhe të imponuar, shtrihet zgjedhja ndërmjet dy mundësive politike të cilat përjashtohen ndërmjet veti. Në mozaikun e retorikës së konceptuar kështu, të pashmangshme janë edhe etiketat fyese, stereotipet ideologjike, shikimi përmes teknikës bardhezi i politikës, i angazhimit, por edhe i abstenimit. Kështu, sipas një rregulli të pashkruar, dhuna së pari shfaqet si dhunë e fjalës dhe që akumulon disponim dhune deri në shpërthimin e dhunës fizike midis të barikaduarëve.

¹ Claude Lefort: "Demokracia dhe totalitarizmi", Dukagjini, Pejë, 1994, fq. 24.

Praktika e tillë politike dhe diskursi i saj përkatës nuk marrin parasysh faktin se shoqëria plurale është arenë ku të gjithë parimisht kanë të drejtë të konkurojnë apo të participojnë me idetë dhe programet, qëndrueshmërinë e të cilave e vërteton praktika e ndërtimit më shumë apo më pak të suksesshëm të shoqërisë së prosperitetit, të mirëqenies dhe të lirisë ose në stadin tonë të zhvillimit së pakut do të pranohen ata që sigurojnë një ekologji të jetës së durueshme.

Kur jemi te përpjekja që të analizojmë realitetin shqiptar, me qëllim të gjetjes eventuale të diagnozës së palirisë, analiza e diskursit na shfaqet si një lloj pikënisjeje e cila regjistron një prirje demokratike apo autoritare nga të cilat rezultojnë rrjedhojat përkatëse shoqërore-politike. E.Rama, njëri nga entuziastët e fillimeve të tranzicionit, i cili më vonë, siç njoftonte Radio Tirana, edhe vetë u bë viktimë e dhunës e cila po trokiste në dyert e Shqipërisë, në shkrimet e vitit 1991 në “Refleksione”, duke bërë fjalë për stilin totalitar-bolshevik dhe për variantin e tij enverist, të cilin sigurisht e njihte mirë, ndër të tjera theksonte se tipar i parë i atij stili është gënjeshtria dhe shtrembërimi; tipar i dytë është zëvendësimi i argumentit me dhunën e fjalës, ndërkaq dhuna e fjalës shprehet: a) me një ngarkesë të fortë emocionale, veçanërisht me sharjet, sulmet ose glorifikimet dhe b) me mosdëgjimin e palës kundërshtare, madje me mbylljen e çdo shtegu për diskutim. Tipar i tretë (gjithnjë sipas E.R.) i atij stili është përcmimi i njeriut, emri i të cilit si emër i një hiçi paraprihet zakonisht me njëfarë, dofarë..., kurse tipar i katërt është kërcënimi me dhunë fizike.

Në Shqipëri, pa përmendur gazetatat, të varura e të pavarura, televizioni shtetëror është shembulli më ilustrativ sesi dhuna e fjalës ishte hyrje në dhunë fizike, përkatësisht akt i parë i një skene tragjike e që ilustronte verbërinë politike, e cila do të pamundësonte (të shpresojmë përkohësisht) ecjen e vendit drejt vlerave të demokracisë parlamentare. Kur e kemi fjalën te televizioni dhe te protagonistët e retorikës politike aty, do përkujtuar sado shkarazi se fushata dyjavore për Kosovën dhe rreth saj në kohën e protestave në Beograd, meriton studim të veçantë jo vetëm sociolinguistik, por ndoshta edhe psikanalitik! Përqendrimi i vemendjes së opinionit kah Kosova dhe destabilizimi i saj për llogari të ruajtjes së pushtetit s’ka si shpjegohet ndryshe përveç si një makiavelizëm i zhveshur.

Diskursi autoritar i klasës politike në masmediat shqiptare ka edhe një veçori tjetër që duhet të jetë e proveniencës patriarkale, e cila në Shqipëri manifestohet si fanatizëm dhe smirë për ta çuar deri në fund kapricin politik, pavarësisht nga çmimi i këtij kaprici të bërë nga prijësi ose garnitura udhëheqëse, e cila për veprimin e vet shkatërrues nuk teston disponimin e

elektoratit, kurse në Kosovë kjo veçori po kështu lidhet me një lloj pranimi të autoritetit të prijësit, me një nëntekst patriarkal - në të kaluarën në trajtën Xhaxhi, sot në trajtën "Baca" - veprime e qëndrime këto që në fakt flasin për prezencën e madhe të vetëdijes autoritare, e cila objektivisht është pengesë për ta parë qytetarin si protagonist të jetës politike në një rrafsh demokratik, për çka jorastësisht rreshtimi politik në Kosovë këto vite është bërë jo sipas programeve politike, por sipas prijësve në skenën politike, çka shpeshherë më terheqëse del demagogjia politike sesa programi i ofruar. Këtë prirje patriarkale në jetën politike e publike të Kosovës pjesërisht e ilustron edhe prezenca e theksuar e të moshuarve në krye të partive dhe asociacioneve të tjera që bashkojnë shqiptarët.

Vetëdija autoritare në të vërtetë e frenon individin apo qytetarin "mesatar" që të bëhet pjesëmarrës i jetës publike, përkatësisht politike. Ky lloj abstenimi lidhet me besimin që ai ka në prijësin që nga familja e deri te politika, sepse në njëfarë dore prijësit ia ka besuar sovranitetin, ndonëse këto vitet e fundit kjo vetëdije po pëson transformime të dukshme. Pikërisht jeta publike, pra politika është ajo fushë e cila individit, përkatësisht qytetarit ia shtron lirinë si temë të dialogut me vetveten dhe me tjetrin, si një përvojë specifike dhe të domosdoshme për dialog.

Hannah Arendt, një nga emrat më të njohur në filozofinë politike, tërheq vërejtjen se "fusha në të cilën gjithnjë është njohur liria, çështje e verteta jo si problem por si fakt i jetës së përditshme, është pikrisht fusha e politikës...Për më tepër liria s'është një nga problemet dhe fenomenet e shumta të fushës politike në kuptim të ngushtë, siç janë drejtësia, fuqia, barazia, liria e cila rrallë në kohë krizash apo revolucionesh bëhet qëllim i drejtpërdrejtë i aksionit politik dhe kjo është në të vërtetë arsyeja pse njerëzit jetojnë së bashku në një organizatë politike. Pa të jeta politike si e tillë do të ishte e pakuptimtë".² Pikërisht në kontekstin e lirisë, retorika autoritare është ajo që fillon t'i kërcënohet lirisë, ngase ajo presupozon, madje edhe planifikon, dominimin dhe jo komunikimin. Dominimi i retorikës autoritare së jashtmi vërehet përmes tonit solemn ,përmes tonit dhe gjestit triumfalist të udhëheqësit të vetmjaftueshëm e të sigurt.

Në të vërtetë "siguria" ka të bëjë me mungesën evidente të mendimit dhe të qëndrimit kritik ndaj vetvetes dhe veprimeve të tij. Diskursi autoritar e pretendon edhe dominimin afatgjatë, prandaj e folmja autoritare rrëshqet mbi kokat e masave si shikim i drejtuar diku lart në qiell, në të kaluarën ose në të ardhmen, garancë e të cilës synon të jetë pikërisht ai, prandaj edhe

² Hannah Arendt, O slobodi i autoritetu, Ekopres – Zr., 1995, fq.75.

me dëshirë dhe solemnisht deklarën para masës: unë dua t'ju siguroj se... unë ju premtoj... unë ju këshilloj etj.

Këtu në fakt kemi një monolog autoritar, anipse provizorisht mesazhi u drejtohet të tjerëve, por me faktin se nuk ka as pyetje as përgjigje dhe as përgjegjësi për të premtuarën, aty komunikimi ndërpritet, sepse nga ana e kundërt nuk kemi subjekt, por objekt në trajtën e turmës, përkatësisht receptues pasiv në anën tjetër të ekranit televiziv. Në një rrafsh të tillë shoqëror-politik mungon krijimi i bashkësisë politike aktive ku qytetari do të bëhej protagonist aktiv i jetës politike nga aspekti i interesit optimal politik sepse, siç vërente me të drejtë Hannah Arendt, në shoqërinë plurale interesi për të njohur lirinë si fakt i jetës së përditshme bëhet një përvojë e re e qytetarit.

Filozofët e gjuhës, sociolinguistët, por edhe antropologët kanë analizuar elementet përbërëse të diskursit agresiv autoritar dhe atyre u ka bërë përshtypje një element i jashtëm - grimasa, që është një lëvizje instiktive përmes së cilës synohet eliminimi i rrufeshëm i kundërshtarit, nënçmimi i tij jo vetëm përmes diskursit, por duke e vënë në veprim "shtetin juridik" me një lëvizje dore, nofulle ose koke. Në këtë kontekst udhëheqësi autoritar shqiptimin e dënimit për kundërshtarët e bën në mitingje, në fjalime politike përmes masmediumeve etj. Tashmë është fakt i njohur se fuqinë kërcënuese të autoritarizmit në mënyrën më të suksesshme e transmeton televizioni, sepse gjuha e tij është asociative, aty prezentohen njësoj fotografia dhe zëri, ndërkaq kur kësaj i shtojmë edhe mundësitë e mëdha manipulative të elektronikës, bëhet e qartë përse politika autoritare dhe udhëheqësi totalitar investon aq shumë në televizionin dhe përse televizioni bëhet i preferuar edhe për opozitën (demokratike!).

Për semiotikën tashmë është gjë e njohur sesi të gjitha mjetet retorike nuk veprojnë vetëm brenda gjuhës verbale, por ato shoqërohen edhe me mesazhe pamore, përmes teknikave komunikuese, ku figurat retorike ndërtohen dhe rindërtohen edhe brenda përfytyrimeve. Diskursi autoritar e synon një të ashtuquajturin reduktim strategjik, që don të thotë të gjitha llojet e tjera të ligjeratës reduktohen në ligjeratë bindëse sa për të nxitur një lloj miratimi, i cili arrihet jo në sajë të autoritetit të arsyes dhe as të argumenteve, sa me ndihmën e elementeve emocionale, të vlerësimeve historike dhe shkaqeve praktike.

Aktualisht në hapësirën politike, por edhe kulturore të shqiptarëve, stilit autoritar nuk i konkuron seriozisht ndonjë stil esencialisht demokratik i cili në një të ardhme të afërt do ta kontestonte apo së pakut do ta dobësonte të parin përmes një diskursi racional i cili do të buronte jo vetëm nga dija

për shoqërinë civile, por që do të udhëhiqej edhe nga prireja për tolerancë dhe dialog produktiv. Toleranca paraqet po kështu një vlerë dhe vrytyt civilizues, moral e njerëzor pa të cilën vështirë mund të merren me mend procedurat demokratike si rrugë të arritjes së modelit liberal e demokratik të shoqërisë.

Me sa shihet nga publikimet, gazetatat dhe televizioni, një lloj alternative sot e stilit autoritar është një lloj gjuhe ironike e sofistikuar, e cila ose zhvillohet në margjina ose në shtresat abstinente urbane të qarqeve që disi vetes i kanë krijuar iluzionin sikur nuk jetojnë në kohë, shoqëri dhe hapësirë konkrete. Në të vertetë kjo shtresë shoqërore në të shumtën e rasteve materialisht është e situuar mirë, ka zënë pozicione të favorshme në fondacione dhe organizata joqeveritare, prandaj edhe diskursin e ka të mbështjellë me kozmopolitizëm abstrakt si shtresë e “moderuar” e cila jo rrallë edhe parapëlqehet nga analistë dhe diplomatë vendesh demokratike, por në fakt pozicioni i saj në raport me ambicjet shqiptare për demokracinë, paraqet një “sektarizëm demokratik”. Me fjalë të tjera fitohet përshtypja sikur bëhet fjalë për një stil ende të izoluar, i cili përfaqëson një lloj gjuhe të verbalizuar që lidhet me një stil jetësor dhe me një hierarki vlerash të cilat reduktohen në një trajtë marginale të subkulturës urbane. Ky lloj kodi kulturor, por edhe politik, i cili po përdoret edhe nga disa intelektualë shqiptarë, është një kombinim i gjuhës kollokviale dhe karnevale të qyteteve dhe si i tillë është i paakseptueshëm nga një shtresë e gjerë, e cila ka arsimim të kufizuar, por edhe në rastet kur arsimimi është superior aty dominon ose një lloj dogmatizmi, ose historia, e ndonjëherë edhe letërsia nacionale.

Po kështu edhe gjuha satiriko-ironike, si një lloj tjetër diskursi, është e pafuqishme për ta kontestuar seriozisht diskursin aktual të autoritarizmit.

Te stili i sofistikuar, që u përmend më lart dhe i cili aty-këtu pretendon të prezantohet si stil demokratik, shterrues në tërë spektrin e temave që diskuton, duke pretenduar të jetë tolerant dhe i hapur (thënë kushtimisht këtë në Kosovë po e eksperimenton aty-këtu edhe ndonjë gazetë ditore), në të vërtetë ndeshim shfaqje të cilat në sociolinguistikë i quajmë lëvizje të domethënies që paraqet një lojë me teza karshi opinionit publik në të cilin llogaritë ta përvetësojë jo duke ofruar një program, një perspektivë, por duke prezentuar “kaosin që kanë krijuar të tjerët”. Në atë situatë opinioni publik jo vetëm që nuk ndryshon në orientimin e tij demokratik, por droj se bëhet edhe më i frustruar dhe energjinë e orienton në kërkimin e fajtorit për gjendjen në të cilën po vendnumëron.

Gadamer, një nga filozofët më të njohur të gjuhës sot, tërheq vërejtjen se politika (në rastin konkret do të shtoja se politika e tranzicionit) po

inauguron një fenomen të ri – fenomenin e normimit të gjuhës si instrument të politikës. Retorika politike, sipas Gadamerit, po bën lëvizjen e burimit gjuhësor kah rrafshi vertikal i komunikimit shoqëror, me ç'rast diskursi politik nuk preokupohet me obligimin për të shpjeguar, për të sqaruar dhe argumentuar dhe rrjedhimisht për të bindë, por para së gjithash për të nxitë dhe mobilizuar. Për ta ilustruar këtë tezë të Gadamerit nga aspekti sociolinguistik do të ishte me interes, bie fjala, të analizohej polemika midis miqve të dikurshëm, me afërsi arsimimi e pikëpamjesh, por që tani në spektrin politik shqiptar u takojnë partive të ndryshme. Një analizë sado sipërfaqësore do të tregonte sesi polemikën apo dialogun e tillë e karakterizon qasja irracionale, barikadimi në bindjet dhe pikëpamjet që lidhen me prijësin e grupacionit politik që i takon dhe konstatimi (arbitrar) se gjendja është e tillë çfarë është për shkak se orientimit të spektrit të tij politik nuk i është mundësuar participimi në jetën politike e publike. Ky do të ishte ai shtresimi i parë i këtij tipi të dialogut, ndërkaq shtresimi i dytë do të ishte ai që pretendon depërtimin në histori për të vlerësuar dhe rievluar historinë nga prizmi i një subjektivizmi që nuk njeh kontekstet shoqërore dhe rrethanat përkatëse dhe që prapë rezulton me konkluzione arbitrare, gjithnjë duke pasur si pikënisje premiset e aktualitetit të sotëm, të nënshtruara nga prizmi i një irracionaliteti emocional-subjektiv.

GJUHA RACIONALE - PIKNISJE E DISKURSI DEMOKRATIK

Meqë diskursi demokratik në hapësirën ballkanike është pothuaj i panjohur si praktikë komunikimi, prandaj edhe si praktikë politike, në kërkimin e tij do nisur duke përvetësuar një metodologji tërësisht të kundërt nga ajo që rezulton me diskursin dhe praktikën autoritare. Në të vërtetë në lidhje me atë lloj kërkimi me interes është edhe tradita evropiane në lidhje me ndërtimin e shoqërisë civile, por me këtë rast, kur bëhet fjalë për diskursin, do përkujtuar dy qasje prezente në traditën edhe më të gjatë e më të largët, që në të vërtetë është traditë edhe e filozofisë. Që nga Greqia antike, në lidhje me diskursin janë të njohura dy paradigma dominante retorike, nga të cilat rezultojnë edhe dy praktika gjuhësore me inters për analizën që po bëjmë këtu. Njëra paradigmë vije nga shkolla e sofistëve, përkatësisht nga Gorgjiu, ndërsa paradigma tjetër lidhet me emrin e Aristotelit dhe me mënyrën e tij të argumentimit. Pa u ndalur në analizën e detajuar të këtyre dy paradigmave, në funksion të temës që po trajtojmë

këtu, mund të thuhet vetem se paradigma sofistike është e njohur si retorikë e cila nuk e obligon folësin të flasë për diçka konkretisht, por si sofistike që është, i mundëson folësit që efektin e dëshiruar verbal (por edhe emocional) të dëgjuesi dhe bashkëbiseduesi ta arrijë përmes çfarëdo mjetesh gjuhësore, në rastet më të shpeshta përmes shenjave gjuhësore që nuk kanë lidhje semantike me gjërat reale, duke i kombinuar ato në mënyrë arbitrare. Pikërisht në periudhat e krizave retorika sofistike shfaqet si modaliteti i diskursit, i cili mbështetet në irracionalitet dhe gënjeshtëri, me ç'rast gënjeshtria dhe mashtrimi bëhen pjesë të komunikimit në të gjitha rrafshet, ku zhdërvjelltësia sofistike e lojës me teza paraqet bazën mbi të cilën ndërtohet efekti i synuar politik apo ideologjik. Historikisht kjo duhet të jetë ajo baza teorike e mësimit të diskursit, por edhe e praktikës së totalitarizmit, i cili duke e synuar arritjen e unitetit të plotë ndaj simboleve, përmes një retorike të sofistikuar, ka shpikur dhe ka ndjekur aq gjerësisht armiqtë e të gjitha ngjyrave, me ç'rast edhe diskursin autoritar e ka ngritur si një praktikë dhe simbol të unitetit komunikues, i cili kur shkoqitet dhe analizohet don të thotë kush nuk flet si prijësi, përkatësisht si "ne" është kundërshtar yni, të cilin duhet luftuar deri në asgjësim... Në këtë mënyrë lufta bëhet një lloj moto jetësore dhe ajo zhvendoset nga rrafshi semantik në të cilin njerëzit ndoshta edhe do të mund ta refuzonin, së pakut duke heshtur, dhe ngritet në një praktikë totalitare, madje bëhet e "pranueshme" si "luftë për unitet", "luftë për paqe" madje edhe si "luftë për demokraci"! Praktika politike e tranzicionit në Evropën Lindore ka treguar se varësisht nga pozicioni që merr në këtë lloj konfrontimi apo "luftë", njeriu automatikisht e definon edhe statusin e tij shoqëror, i cili aspak nuk varet nga puna dhe aftësitë krijuese, por nga pozita që ka zënë, sepse momenti shoqëror ka krijuar primatin e politikës ndaj ekonomisë, qoftë edhe përkohësisht për qëllimet e privatizimit të pronës së dikurshme shoqërore, gjithsesi të krijuar me mundin dhe djersën e gjeneratave të tëra. Natyrisht ky është një nga shkaqet kryesore të konfrontimeve të ashpra politike dhe të vonësës brengosëse në vetë procesin e tranzicionit.

Në kërkim të diskursit racional, prandaj edhe të një praktike të tolerancës e të demokracisë, do përkujtuar se në kontekstin e llojeve të diskursit që po analizojmë, historikisht koncepti aristotelian i retorikës, ndryshe nga ai sofist, nisur nga premisa se njerëzit duhet nisur nga parimet morale në dobi të bashkësisë së tyre dhe përveç kësaj, në komunikimin shoqëror, si dhe politik, duhet të shërbehen me argumentimin racional. Ky diskurs, përveç që e synon të folmen e qartë, të logjikshme dhe njëkohësisht të saktë, mandej ta ballafaqojë argumentin me kundërgargumentin, në rrafshin

shoqëror synon në fakt ta bëjë praktikë strategjinë e veprimit të jodhunës (Paul Riceur). Ky do të mund të ishte një burim apo një vijë e largët – historikisht në kërkim të gjuhës apo diskursit racional si metodologji për flakjen e diskursit agresiv, për t'i hapur rrugë diskursit tolerant dhe zgjidhjeve racionale. Natyrisht, kjo kërkesë bëhet “sine qua non” për shoqërinë plurale, në mënyrë që edhe gjuha e “pluralizuar” e shoqërisë të mos unifikohet prapë nga autoritarizmi dhe totalitarizmi i trajtës së re.

Duke bërë fjalë për tolerancën gjuhësore, Tagujef, një ndër filozofët e njohur të politikës nënvizon se në shoqërinë plurale “edhe gjuha duhet të jetë plurale”, që don të thotë e butë dhe me nuanca e me gjysmëtone, “gjuhë e diskursit dialogues, e cila në të vërtetë përbën infrastrukturën e ndërtimit të shoqërisë plurale, sepse shoqëria plurale as nuk trashëgohet, as nuk sillet nga prijësi, por ajo ndërtohet nga poshtë përmes durimit, përvojës personale të qytetarit dhe përmes procedurave.

Natyrisht, gjuha nuk mund të ketë ambicje ta krijojë tipin e shoqërisë, ngase atë e krijon tërësia e marrëdhënieve shoqërore, ekonomike, kulturore e të tjera, por gjuha është faktori thelbësor i krijimit të opinionit publik (Habermasi) ndërsa, siç është e ditur, opinioni është prapë hallkë ndërmjet shoqërisë civile dhe shtetit dhe rrjedhimisht faktor i rëndësishëm për krijimin e rendit demokratik.

Nënqielli ynë i sotëm politik është shembulli më ilustrativ se sa vështirë mund të dilet nga gjendja e palirisë dhe nga kthetrat e totalitarizmit, “arritje” e rëndësishme e të cilit është edhe gjuha e përjashtimit dhe e jotolerancës. Mund të thuhet madje se diskursi jotolerant dhe gjuha autoritare janë pasojat më të prekshme sot të trashëgimisë sonë totalitare, të shtresuara diku në qenien dhe vetëdijen e njeriut apo të qytetarit (të cilin ende nuk e kemi), sepse gjuha në të vërtetë, siç shprehej Hajdegeri, zbulon qenien, brendinë, përkatësisht botën e padukshme të njeriut.

Praktika shoqërore e palirisë ka copëzuar indin shoqëror më shumë se ç'mund të merrej me mend (Leforti), prandaj është evidente se pasojat janë të shumta, duke filluar nga rrënimet materiale, frika, frustrimi, mosbesimi, mosnjohja e ligjit dhe deri te mospërgjegjësia individuale. Por a mos është gjuha e tolerancës ai hapi i parë i domosdoshëm që duhet bërë në drejtim të korrigjimit të mospërgjegjësisë individuale? Do të thoja sigurisht po dhe para së gjithash kjo duhet filluar në fushën politike nga bartësit e funksioneve publike, të cilët pikërisht në atë pikë duhet të fillojnë ta testojnë përgjegjësinë individuale në “Agorën”, pra në sheshin e jetës publike. Duke pleduar për një qasje dhe për një praktikë të re në komunikim si parakusht për ta rimenduar dhe ribërë politikën në funksion të qytetarit, në një anë zbusim

pasoja e lartpërmendura të totalitarizmit dhe i hapim rrugë shoqërisë civile, lirisë dhe emancipimit të përgjithshëm njerëzor dhe kombëtar.

Politika mund të rimendohet po të fillojmë të mësojmë nga gabimet. Gatishmërinë për të mësuar nga gabimet, Karl Poperi e quante qëndrim racional i cili është i kundërt me qëndrimin autoritar. Toleranca në një shoqëri plurale që e synojmë, sipas Poperit, nënkupton përveç tjerash edhe pranimin e mundësisë se gjithnjë dhe në çdo rast nuk kemi të drejtë, pra mundësinë e dyshimit dhe të korigjimit. Pikërisht diskursi racional është ai i cili i merr parasysh argumentet për të arritur deri te zgjidhja, në raste të caktuara, me kompromis e jo në mënyrë të dhunshme. Atë e aplikon njeriu i cili më me dëshirë do të dilte i suksesshëm duke e bindur tjetrin me argumente, sesa të dalë i suksesshëm në mënyrë që tjetrin ta thyejë me forcë, duke e kërcënuar ose duke e bindur me propagandë.

Diskursi racional tolerant merr parasysh edhe të ashtuquajturat koncesione të dyanshme - gatishmërinë jo vetëm të bindet tjetri, por njëkohësisht edhe mundësinë që tjetri të na bindë neve në procesin e dialogimit: ndoshta kam të drejtë, por ndoshta edhe nuk kam të drejtë. Sidoqoftë - të bisedojmë për këtë me shpresë se mund të arrijmë marrëveshjen e mirëfilltë. Ky diskurs duhet të jetë i vetëdijshëm dhe madje t'i bëjë të njohura vështirësitë të cilat e pengojnë zgjerimin e arsyeshmërisë, për vetë faktin se për dialog të arsyeshëm gjithmonë nevojiten dy palë, me ç'rast secila duhet të jetë e gatshme të mësojë nga pala tjetër. Me fjalë të tjera, siç vërente Poperi, qëndrimi racional ka kufizime (rationale) ashtu siç ka kufizime edhe toleranca. Nuk është i pranueshëm patjetër parimi që të tolerohen jotolerantët, sepse kështu shkatërrohet jo vetëm vetvetja, por edhe qëndrimi i tolerancës. Qëndrimi racional ka për detyrë ta bëjë të qartë dallimin midis sulmit dhe mbrojtjes. Diskursi racional insiston në këtë dallim dhe në aspektin shoqëror është e nevojshme të insistojmë për të përkrahur e për të zhvilluar institucionet shoqërore nacionale dhe internacionale, të cilat kanë për detyrë të bëjnë dallimin midis agresionit, në një anë, dhe rezistencës ndaj tij, në anën tjetër.

Ky vështrim i cili nuk është vetëm teorik, por edhe një ambicje qytetare, do të mund të përmbyllej me konstatimin se sjellja tolerante si pikënisje për ta rimenduar dhe ribërë politikën paraqet sfondin e infrastrukturës qytetare-politike mbi të cilin fillojnë të formulohen e të mprohen standardet e komunikimit racional, në sajë të të cilave mund të shpresojmë se fillon të shpërndahet errësira e cila rrethon çdo praktikë, të shqyrtuar jo mbi bazën e gjykimit racional, por të ndjenjave, dogmave, paragjykimëve e të tjerë si praktikë e mbyllur e cila nuk mund ta tejkalon vetveten.

TOLERANCA, TË DREJTAT E NJERIUT DHE TË BURGOSURIT E NDËRGJEGJES

Dua të theksoj që në fillim se për kontributin tim në diskutim duhet t'i falem detyrës së ofruar nga Amnesti Interneshënël për përgatitjen e kësaj marrëveshjeje mbi jotolerancën politike. Meqë jam anëtar i Komitetit Ekzekutiv Ndërkombëtar i Organizatës qe shtatë vjet, sot ndjehem në pozitë të privilegjuar të një njeriu i cili ka njohur dhe shpresoj se edhe ka kuptuar objektivat dhe veprimet e Amnesti Interneshënël-it. Pa e përfaqësuar më organizatën në asnjë detyrë zyrtare, marr lirinë të flas, si kolegët e mi akademikë, atë që e mendoj, por me lutjen që fjalët e mia të përkthehen sa më besnikërisht që të jetë e mundur në mënyrë që të shprehin shpirtin dhe pozitën e të punësuarëve në këtë organizatë të të drejtave të njeriut.

Dua të precizoj faktin se do të shprehem vetëm në nivel profesional dhe dëshiroj të trajtoj një argument kritik që lidhet me esejën që pason, e ajo është idea që toleranca e konfrontimeve të hebrenjve mund të përdoret si indikator për një tolerancë të përgjithshme në një shoqëri të caktuar. Nëse i shikojmë gjërat nga një këndvështrim i kundërt dhe marrim në konsideratë tolerancën e hebrenjve në raport me botën që i rrethon, mund të fillojmë të zbulojmë fshehtësinë e ekzistencës së tyre si komb- përkundër të gjitha vuajtjeve dhe persekutimeve të përjetuara. Në traditën shekullore të judaizmit është mjaft e shpeshtë rregulla që të mos flaket, por që të aplikohet mosaprovimi i një mendimi, si dhe diferenca e të menduarit. Nga kritika e profetërve në konfrontime me mbretërit, qëndrimet kontraproduktive të Shtëpisë së Shamai-it dhe Hillel-it, përmes diskutimeve largpamëse rabiniste mbi Talmudin e deri te shprehjet moderne “dy hebrenj, tri mendime”, rregullat e brendshme të cilat rregullonin jetën e tyre kanë

nënvizuar gjithmonë të drejtën e mosaprovimit. Kur kemi të bëjmë me johebrejtë, gjendet pastaj, në raport të mëvetësishëm, jovokacioni i të veçantës dhe universale së bashku.

Me fjalë të tjera, hebrejtë kërkonin të drejtën të kondiseroheshin të jenë “të ndryshëm”, të veçantë e të qëndrueshëm, duke qenë të vetëdijshëm në të njëjtën kohë se vetëm në një univers ku të gjitha kombet dhe të gjithë individët përjetojnë të njëjtat vështirësi e me të vërtetë ata mund të jenë tutorë të të drejtave të caktuara. Mbrojtja e të drejtës së mosaprovimit si vlerë universale është parë nga ana e shumë hebrejve si diçka që nuk e dobësonte e as nuk e kundërshtonte kërkesën, të veçantën, për t'u bërë komb. Kështu mendonte Rene Cassin, autor i Deklaratës Universale mbi të Drejtat e Njeriut, e ideja e njëjtë gjendet në moton që përmbledh konceptet filozofike të Martin Buberit: “Raporti dhe reciprociteti. Vetja ime ndikon në mua ashtu si unë ndikojë në të”. Të varur thellësisht jetojmë në rrjedhë të lidhmërisë universale”.

Në gjuhën angleze fjala “durim” ka edhe një kuptim të dytë, që nuk e di në ekziston edhe në gjuhën italiane. “Durimi” i përdorur veçanërisht për metalet, i referohet kapacitetit për ti qëndruar vështirësive që burojnë nga rrethanat e jashtme. Duke e shikuar çështjen nga këndvështrimi i të persekutuarit e jo nga persekutori toleranca mund të konstruktohet si një veti që fitohet me kalimin e kohës, që iu bën të mundur individëve e popujve të mësojnë të rezistojnë shtypjen dhe jotolerancën. Unë besoj se mund të bëhet një kombinim i të dyja domethënive që mund t'i atribuohen titullit të kësaj marrëveshje, që hebrejtë kanë mbijetuar si komb. Kur e them këtë nuk është vetëm një refleks i natyrës intelektuale, por shpreh edhe një preokupim aktual dhe real. Mjaft brengosëse më duket tendenca e cila vazhdimisht po rritet në vendin nga i cili sapo po vij – në Izrael, ku rrjedhat fanatike e fundamentaliste të cilat të kombinuara me forca të ngjashme në zhvillim në botën arabe formojnë një recetë të sigurt për shkatërrim.

I. Në këto faqe dëshiroj të analizoj marrëdhëniet ekzistuese në mes të fjalëve që përbëjnë titullin e kësaj eseje **Toleranca, të drejtat e njeriut dhe të burgosurit e ndërgjegjes**.

Nuk është e lehtë të paraqitet një vlerë pragmatike e dy nocioneve të fundit, relativisht të reja në krahasim me konceptin e parë. Amnesty Interneshënël ka dhënë kontributin e saj të madh në debat përmes praktikës më shumë sesa një efikasitet për një konceptim filozofik të krijuar a priori. Definicionet konceptuale si kjo e të burgosurve të ndërgjegjes janë prezentuar dhe janë pranuar si emërtim universal në kohëzgjatje prej njëzetepesë vjetësh të ekzistimit, duke i ndihmuar viktimat e represionit.

Është interesant që kur për herë të parë në faqet e gazetave franceze dhe angleze themeluesit e organizatës bënë thirrje për lirim të të gjithë të burgosurve të ndërgjegjës, një gazetë italiane e kishte botuar këtë apel duke e titulluar “Jotoleranca politike”. Ky raport e evidencon simbolikisht vlerën e analizës së domethënies së këtyre dy shprehjeve. Por për ta kuptuar tërësisht është e nevojshme të prezantohet një shprehje e tretë, ndërmjetësuese, e cila i referohet si “jotolerancës politike” ashtu edhe “të burgosurve të ndërgjegjës” : të drejtat e njeriut. Domosdoshmëria për t’i mbrojtur të drejtat e individëve dhe dimensionet e saj të gjenocidit brenda dhe jashtë kufijve nacionalë shfaqet për herë të parë në formën globale pas Luftës së Dytë Botërore. Edhe pse para kësaj u shpallën ide të ndryshme në planin ndërkombëtar (ligjet humanitare, marrëveshjet mbi fusha të ndryshme socioekonomike, mbrojtja e pakicave kombëtare, etj.) dimensionin tragjik i ngjarjeve të cilat i shkaktoi regjimi nazist krijuan nevojën e menjëhershme që Deklarata Universale e të Drejtave të Njeriut të bëhet një prioritet absolut në fushëveprimin e bashkësisë ndërkombëtare. Derisa në të kaluarën lufta për të drejtat civile konsiderohej çështje legjitime brenda bashkësisë nacionale, tani pranohet parimi që njerëzit dhe popujt nuk duhej të mbeteshin të shurdhër kundrejt shkeljes së të drejtave të njeriut në vendet tjera. Kështu, të tridhjetë artikujt e shkurtër të Deklaratës fitojnë legjitimitetin e parë ndërkombëtar. Derisa në një anë kërkohej që parime të caktuara të elaboroheshin e të formuloheshin në bazë të rrethanave, në drejtim të përgatitjes së marrëveshjeve më specifike dalngadalë vjen e bëhet më kryesorja çështja e realizimit të tyre. Me fjalë të tjera, definimi i standardeve ndërkombëtare të precizuara mirë mund të jetë kusht i domosdoshëm, por jo i patejkalushëm për një mbrojtje efikase të lirisë në tërë botën. Se ishte e drejtë të intervenohet atje ku kishte shkelje të të drejtave, çështja që duhej të shtrohej ishte se a duhet luftuar njëkohësisht për mbrojtjen e të gjitha të drejtave, pra për “listën e gjatë” të kompletuar me artikujt që përmban Deklarata apo për të seleksionuar një “listë të shkurtër”, prioritare e për të përkufizuar aksionet individuale vetëm të disave, e pastaj për të aplikuar mënyrën e intervenimit dorë më dorë e cila do të ishte në gjendje të vendosë për prioritetin dhe legjitimitetin e çështjeve të thjeshta.

Padyshim, kur kërkohet të futet në bashkësinë ndërkombëtare një frazë revolucionare në të cilën mbrojtja ndërkombëtare e të drejtave të njeriut duhet të pushohet së konsideruari si përzierje në punët e brendshme të një shteti, procesi i ndryshimeve mund të pranohet me efikasitet të madh duke zgjeruar emërimin e përbashkët. Ai ka përcaktuar dhe zhvilluar sferën e saj të veprimit apo si emërtohet shpesh, “mandatin” e saj saktësisht në këtë

mënyrë. Pa rezervë, kjo do të thotë se të drejtat për të cilat përkujdeset Al janë më të rëndësishmet, por ideja ishte që, parasëgjithash të futej në polemikën Lindje - Perëndim mbi prioritetin e të drejtave shoqërore-ekonomike apo të atyre politike e civile, për të ekzistuar një hapësirë në të cilën të gjitha partitë politike do të pranoreshin ideologjikisht pa marrë parasysh diferencat politike. Al i pari muar në mbrojtje të burgosurit e ndërgjegjes (shprehje e përdorur për herë të parë nga themeluesit e saj) në tërë botën, duke luftuar për të drejtën e tyre për një proces të drejtë e publik. Kështu apelon për lirimin nga tortura, nga trajtimi johuman e degradues për të shprehur në fund kundërshtimin e dënimit me vdekje (kjo e fundit ende nuk është pranuar si pjesë integrale e marrëveshjes ndërkombëtare) dhe në shumë mënyra, si një “balon esejesh” për të parë deri në cilën pikë opinioni publik botëror dhe organizatat joqeveritare mund të ndikojnë në sjelljen e organizatave qeveritare ndërkombëtare dhe të shteteve individuale. Duke e lënë anash këtu nocionin e fundit si eksperimental, çështja është që fushat e veprimit të akorduara më përpara ishin me rëndësi vendimtare për njerëzimin. Ndihej nevoja që të sqaroheshin thellësisht këto termine, parasëgjithash në raste konkrete. Për shembull, në Deklaratën origjinale të vitit 1961, njëri ndër objektivat ishte shprehur kështu: “Për të bërë presion mbi aparatin ndërkombëtar deri sa të garantohet liria e shprehjes së mendimit”.

Ndërsa, në praktikë, Al ka intervenuar vetëm në mbrojtje në rastet fundamentale të shkeljes së asaj lirie. Të mendojmë, për shembull, për rastin e një gazetari i cili pasi ka dënuar sundimin e një regjimi diktatorial, është përjashtuar nga puna në gazetë dhe ka qenë i shtrënguar të punojë si këpucar për të mbijetuar; pastaj rasti i një gazetari të dytë, i cili, pasi ka kritikuar në mënyrë të moderuar autoritetet në një rast të korrupsionit, shkaktoi një reagim energjik dhe menjëherë u burgos. “Në rastin e parë, Al nuk do të intervenonte, ndërsa në të dytin do të përkujdesej për viktimën e nëpërkëmbur si të burgosur të ndërgjegjes. Që Al të merr masa, rasti duhet të përfshijë një shkelje të lirisë integrale të personit, ndarjen fizike të individit nga shoqëria, burgosjen. Shumë juristë e kanë definuar pikën e lartpërmendur si masë themelore në fushën e shkeljeve, si “gabim trashanik” të të drejtave njerëzore “fundamentale”. Kjo kategori shpesh është hequr nga rregullat duke u ndarë në mes të të drejtave civile e politike e të drejtave shoqërore-ekonomike dhe nënkupton vetëm ato të drejta të cilat duhet të jenë të respektuara në çfarëdo rrethana, edhe në kushtet ligjore të rreziqeve të mëdha (emergjencës). Pra, definicioni i terminit “i burgosur i ndërgjegjes” ka evoluar në botë për t’u shprehur në mënyrën sa më të mirë e për të

thelluar mundësinë e një preokupimi ndërkombëtar. Fillimisht, themeluesit e AI i definojnë si të burgosur të ndërgjegjes “njerëzit e të gjitha ngjyrave që privohen fizikisht (përmes mbylljes në burg apo formave të tjera) për të shprehur (në çfarëdo forme, verbalisht apo simbolikisht) mendimet që ndershmërisht i ushqejnë e që nuk apelojnë apo nuk shprehin dhunën personale. “Ka kaluar një gjysmë shekulli që nga lindja e organizatës dhe gjatë këtyre viteve AI ka intervenuar në një sërë rastesh të të burgosurve të ndërgjegjes. Rreth 20.000 të burgosur janë adoptuar nga grupet e organizatës, të cilat kanë punuar për lirin e tyre. Në periudhën 1984 - 1985, 1.655 të burgosur të ndërgjegjes janë adoptuar, ndërsa 1.516 janë lëshuar. Fillimisht termini është definuar në përputhje me qëndrimet e organizatës dhe ndjeshmërisë së problemit të të burgosurve. I burgosur konsiderohet personi i cili mbahet në burg në ndonjë qendër tjetër të vuajtjes së dënimit ose i detyruar t’iu bindet restriksioneve fizike nga ana e autoriteteve (për shembull arrestimet shtëpiake, ndeja në dhoma të caktuara etj). AI tërheq vërejtjen ndaj ushtrimit të torturës, dënimit me vdekje, kidnapimeve apo ekzekutimeve ekstra-juridike. Nëse rasti përmban element politik, nëse i burgosuri ka bërë agjitim me motiv politik, AI kërkon gjithmonë procese të drejta të gjyqimit. Njerëzit e të gjitha ngjyrave, të cilët konsiderohen si të burgosur të ndërgjegjes, në përputhje me këto raste definojnë tani si “persona të cilët vuajnë dënimin për shkak të bindjeve të tyre, persona të ngjyrave, të gjinive, të origjinave etnike, të gjuhës apo të religjioneve të ndryshme, të cilët nuk kanë shkaktuar dhunë apo nuk kanë apeluar për dhunë”. Përballë këtyre situatave AI reagon në dy mënyra: nëse rrethanat janë definuar, merr përsipër të burgosurin e ndërgjegjes në adoptim përmes një grupi të saj i cili lufton për lirim të menjëhershëm e të pakushtëzuar; ndërsa nëse AI bindet se një individ mund të jetë i burgosur i ndërgjegjës, por nuk ka prova që e dëshmojnë këtë, rasti mund t’i besohet një grupi vetëm për “hulumtim”. Kjo do të thotë se grupi, para se të kërkojë lirin e menjëhershëm, do të ketë si detyrë primare për të mbledhur informata të cilat do të sjellin në fund deri te “adoptimi”. Ndonjëherë “rastet për hulumtim” mbeten zvarrë për shumë kohë, sepse të burgosurit mbahen mbyllur për motive politike pa aktakuzë e pa proces gjyqësor ose për shkak se procedura për burgosjen e tyre nuk është konform me normat ndërkombëtare.

Si mund të shihet, domosdoshmëria për definimin preciz të koncepteve të ndryshme ka evoluar mjaft nga periudha fillestare. Tani ka arritur të përfshihet mbrojtja jo vetëm e atyre që i kundërviheshin politikave qeveritare, por edhe atyre ku e drejta (apo fakti) për të qenë i ndryshëm nga të tjerët është shkelur.



NUSJA DHE VJEHRRA, vaj - lesonit, 104x123, 1965

Shumë probleme të përkufizimit mbeten akoma të hapura. Diskutime të ndryshme në mes të luftëtarëve të lëvizjes në favor të interpretimit të termineve ende nuk janë qartësuar. Përgjithësisht janë të pranishme dy tendenca brendapërbrenda organizatës: nga njëra anë ata më “konservatorët” të cilët do të kërkonin të mos futen interpretime larg mandatit aktual të përcaktuar dhe, në anën tjetër, sektori më “inovator” i cili do të dëshironte të paraqiste nocionet që përfshijnë një kategori të rasteve. Këto forca shpesh kanë sjellur atë që konsiderohej si “frymë kreative” e cila gjallëronte diskutimet mbi mandatin gjersa të mos vihej deri te një marrëveshje e brendshme. Procesi demokratik përmes konsultimeve, diskutimeve, formulimeve e realizimeve i cili përfshinte si funksionarët ashtu edhe të nënshkruarit, u bë garancë për një aktivitet të jashtëzakonshëm të një organizate vullnetare kaq të madhe (më shumë se gjysmë milioni të nënshkruar në tërë botën), e cila jo vetëm që i ka evituar copëtimet dhe stagnimet, por që vazhdimisht vjen e rritet dita-ditës. Supozimi se sa më shumë që ekziston marrëveshja në mes të të nënshkruarve në AI aq shumë bëhet një lëvizje vërtet ndërkombëtare me anëtar individualë në pjesën më të madhe të shteteve të botës, 3.430 grupe në më shumë se 55 shtete dhe 45 seksione të organizuara - krejt kjo mund të sjellë një marrëveshje universale. Indikacionet e para janë paraqitja e terminit “i burgosur i ndërgjegjes” në bashkësinë ndërkombëtare dhe miratimi i një rezolute unanime nga ana e Asamblesë së Përgjithshme të Kombeve të Bashkuara. Brenda lëvizjes është formuar një juridiksion i vërtetë i cili kërkon të përshtasë termin “i burgosur i ndërgjegjes” në mënyrë që të jep një interpretim dhe një specifikim sa më të pranueshëm universal. Formula më e elaboruar është ajo të cilën e përmbajnë statutet e shkurtëra të AI shpesh në formën e amandamenteve të paragrafit origjinal “Ia” (ajo që e definon “të burgosurin e ndërgjegjes”); ekzistojnë, pra, trende të precizuara mbi aspektet specifike, të aprovuara nga ana masive e organit përfaqësues të organizatës - Këshilli Ndërkombëtar; por ekzistojnë edhe drejtimet mbikqyrëse, të aprovuara nga Komiteti Ekzekutiv Ndërkombëtar, një organ i përbërë nga nëntë persona të zgjedhur nga Këshilli Ndërkombëtar. Janë pastaj rregullat e punës të cilat përfillen nga personeli i Sekretariatit tentativë e së cilës është të konsolidojë praktika të caktuara në një platformë të përbashkët me ndikim politik. Ndërsa në nivelin kërkimtar, ekzistojnë komisione studiuese me ekspertë - anëtarë të AI - apo të komiteteve, të cilët përpilojnë të parët analizat në sfera të ndryshme. Në disa situata të caktuara, kur nuk ekziston harmonia brenda organizatës ose kur indikacionet më specifike kërkohen nga Departamenti i kërkimeve, rasti zgjidhet nga

Borderline Committee, i zgjedhur nga të nënshkruarit. Pa marrë parasysh këto mirren vendime prej rasti në rast, rezolutat e Borderline Committee të konstituohen nga precedentët për politikën e ardhshme. Nuk dua të keqpërdor durimin e lexuesit duke përshkruar strukturat formale dhe preferoj të kaloj menjëherë te disa ilustrime konkrete të tipit të koncepteve që i përshtaten termit “i burgosur i ndërgjegjes”, koncepte që janë në stade të ndryshme të diskutimeve e aprovimeve brenda lëvizjes. Nuk pretendoj të jap një pasqyrë konkrete, as të ofroj interpretimin zyrtar. Në raste të caktuara, analiza do të jetë më e thukët; në raste të tjera do të jap maksimumin për të sqaruar natyrën e çështjeve në fjalë.

Pa u munduar që lista domosdo të jetë e kompletuar me gjërat më të rëndësishme, do t'i analizoj çështjet vijuese: të burgosurit e ndërgjegjës dhe mosbindja civile; të burgosurit e ndërgjegjës dhe objektiviteti i ndërgjegjës në shërbimin ushtarak; të burgosurit e ndërgjegjës dhe gjykimi i dhunës; të burgosurit e ndërgjegjës dhe situatat e konflikteve të armatosura; të burgosurit e ndërgjegjës dhe entitetet joqeveritare; burgosja për shkak të ushtrimit të së drejtës së lëvizjes; të burgosurit e ndërgjegjës dhe kufizimi i rasteve të restriksioneve fizike; proceset e drejta dhe të burgosurit e ndërgjegjës; aksionet preventive dhe rehabilitimi; rastet e montuara dhe spiunimi; të burgosurit e ndërgjegjës dhe tendencat seksuale.

2. Të burgosurit e ndërgjegjës dhe mosbindja civile.

Nëse është me vend presupozimi se AI i adopton si të burgosur të ndërgjegjës ata të burgosur aksionet e të cilëve reflektojnë një bindje të vetëdijshme të shprehur në mënyrë jo të dhunshme, lind vetvetiu çështja se a kanë thyer ato një ligj “legal”? Ky term i çuditshëm bëhet i qartë sapo të mendohet në raport me ndonjë ligj nacional që i kundërvihet standardeve të pranuar të të drejtave të njeriut, si për shembull në rastin e një gazetari të arrestuar pas botimit të një artikulli - një rast i shkeljes së lirisë së shprehjes. Lindin problemet, por, kur “në raste të caktuara një person burgoset me akuzën për shkeljen e ligjit ordinar, me aplikim universal (si mund të jenë shkeljet e ndryshme dhe dëmtimet pronësore, kundërvajtjet në trafik etj.) që nuk është në konflikt me standardet ndërkombëtare të të drejtave të njeriut, personi i cili i ka bërë ato nuk ka qenë i shtrënguar nga kushtëzimet dhe jokushtëzimet, por pikërisht për shkak të arsyeve të ndërgjegjës”. Kriteri vendimtar, ndonjë rregull e bazuar në përvojë, do të thotë se shkelja e këtij ligji nacional është vetëm shprehje e një “gjendje të nevojës” dhe nuk ekzistojnë forma të tjera legale për të shprehur mos pajtimin. Për shembull, në vitet 1982 - 1983 në një shtet të mesdheut të Evropës demonstrues të ndryshëm paqësorë u dënuan me nga dy javë burg të akuzuar se kanë shkelur

pronësinë ushtarake dhe kanë bllokuar ekipet për konstruktiv, të cilat ishin në një operacion në një bazë militare ku bëheshin testet nukleare. Vendimi u mor të mos kualifikoheshin personat e burgosur si të burgosur të ndërgjegjes, sepse shumë të tjerë, në të njëjtin shtet, shprehnin mendime të ngjashme pa qenë të ndjekur e të persekutuar, sepse ishin në burg për vepra që, në qoftë se janë bërë për motive të ndërgjegjes, natyrisht se janë dënuar në burg me kushte analoge. Është me rëndësi të nënvizojmë këtu se autoritetet kanë formuluar kundër tyre akuza të karakterit gjeneral, jo në përputhje me bindjet e tyre të veçanta e kështu edhe dënimet e shqiptuara ishin ato të parapara për shkeljen e të drejtave pronësore e jo për një delikt më të rëndë të natyrës politike (si tradhëtia), natyrisht i dënuar me masa më rigorozë.

* * *

Në fund shkalla dhe natyra e veprave të mosbindjes civile mund të mos ketë aplikim universal. Në një shtet oriental grave iu ishte ndaluar në të kaluarën të mbanin ferexhe, ndërsa tash vonë në një shtet tjetër disa gra janë arrestuar pse kanë dalur pa ferexhe. Për t'i komplikuar gjërat, cila shkallë e ekspozimit të lëkurës duhet të jetë si e pranueshme? Nëse për shumicën prej nesh do të ishte i papranueshëm ndonjë restriksion i së drejtës, cili do të ishte reagimi ynë ndaj një grua për të zbuluar fytyrën kur në shtetet postindustriale gratë e arrestuara pse i janë ekspozuar diellit me gjoks të zbuluar kërkojnë të trajtohen si të burgosura të ndërgjegjes? Ato edhe mund të thirren në barazi me mashkullin, ku e drejta për të shëtitur me gjoksin e zbuluar nuk kontestohet. Çfarë duhet të bëjmë nëse gjinitë thirren në të drejtën e nudizmit integral? Është thënë shumë shpesh se pornografia është çështje gjeografike! Duke mbajtur në mend rregullat e caktuara pragmatike, që në fund të evitohen përmbajtjet e paragjytimeve evropiane, mund të adoptohen si kritere praktikat e kaluara të përshtatura në një vistër shtetesh për një periudhë të caktuar kohore, të cilat duhet të bëhen standarde minimale të pranueshme për ekspozim të nudizmit në një shoqëri të caktuar. Prej këtu edhe AI ka vendosur, në bazë të parimeve, t'i trajtojë këto gra të burgosura (rastet e restriksioneve në përdorimin e ferexhes) si të burgosura të ndërgjegjes. Çështja e mosbindjes civile është e përmbushur me raste të ndryshme të kundërshtimit (si refuzimi për pagimin e tatimeve, për kryerjen e shërbimit ushtarak, etj.). Përgjithësisht, në rastin e parë nuk janë bërë adoptime të të burgosurve të ndërgjegjes deri në vitin 1974 kur bëhej fjalë për personat, që refuzonin të paguanin tatimet që shërbenin për financimin

e shpenzimeve ushtarake. Në rastin e dytë sipas parimeve të përgjithshme duhej të adoptoheshin të gjykuarit e ndërgjegjes, të cilët refuzonin të kryenin shërbimin ushtarak, por edhe këtu prezentoreshin klauzola të ndryshme të kushtëzuara, të cilat do të diskutohen në paragrafin që pason.

3. Gjykimi i bindjes dhe të burgosurit e ndërgjegjes

Në vitin 1980 AI ka përshtatur ato që kondiseroreshin direktiva strategjike mbi këtë problem. Gjykuesit e ndërgjegjshëm u definuan si " persona që refuzojnë të kryejnë shërbimin ushtarak, të cilët për arsye të ndërgjegjes dhe bindjeve të thella të krijuara nga motivet religjioze, etike, morale, humanitare, filozofike, politike e të tjera të ngjashme refuzonin të kryenin shërbimin ushtarak të armatosur, të merrnin pjesë në mënyrë të drejtpërdrejtë ose të tërthortë në luftëra a konflikte të armatosura".

Adoptimi i tyre si të burgosur të ndërgjegjes është precizuar në shtatë pika:

a) nëse kodi legal i shtetit nuk ndërmerr ndonjë normativë për njohjen e statusit të të gjykuarve;

b) nëse një personi i refuzohet e drejta të shprehë gjykimet e veta;

c) nëse njohja e caktuar është shumë e ngushtë dhe nuk përfshin të gjitha motivet e gjykimit mendor;

ç) nëse një person nuk ka të drejtë të thirret në statusin e të gjykuarit të ndërgjegjes për një bindje të krijuar pas thirrjes në ushtri;

d) nëse në raste të caktuara personi braktis forcat e armatosura pa autorizim, në rastet kur ka marrë garancë të mjaftueshme për të siguruar lëshimin pas muajve legjitimë;

dh) kur nuk është e kontestuar e drejta të kryhet shërbimi alternativ jashtë aparatit luftarak;

e) nëse kohëzgjatja e shërbimit alternativ mund të konsiderohet e dënueshme përkundër pikëpamjeve të gjykuesit.

Për dallim nga Parlamenti Evropian, AI nuk ka formuluar kriteret e definuara për shërbimin alternativ. Në praktikë, puna e zhvilluar jashtë aparatit luftarak nuk është konsideruar baras me shërbimin ushtarak alternativ jo të armatosur në cilësinë e mosluftimit (si në shumë shtete të Evropës Mesdhetare dhe Orientale) ose në rastet kur nga i gjykuari kërkohet të punojë në përbërjen ushtarake. Pakëz hapësirë është lënë në shërbimin në forcat e mbrojtjes civile.

AI bën vërejtje edhe për këtë në rastet kur ndoshta e vetmja alternativë është në dispozicion apo nën komandën ushtarake, në përputhje me instalimet ushtarake. Nga ana tjetër, nuk mendon aspak se shërbimi alternativ duhet të zgjasë saktësisht sa shërbimi ushtarak dhe jo më tepër. Ekziston

fakti i mirënjohur që shumë shtete e konsiderojnë shërbimin alternativ si një strukturë më pak të ngarkuar e më pak të mundimshëm, e që shpesh nuk përfshin punët jashtë orarit dhe në fundjavë, siç ndodh normalisht në forcat e armatosura. Por do të konsiderohej si dënim nëse, për shembull, shërbimi alternativ zgjat dy apo më shumë herë se ai normal. Kohëve të fundit, një pjesë e të nënshkruarve në AI ka kontestuar këto dy pozicione dhe ka vendosur të kërkojë nga Komiteti Ekzekutiv Ndërkombëtar për të përgatitur kriteret rreth adoptimit për aplikimin e qëllimeve strategjike për vitin 1980.

4. Të burgosurit e ndërgjegjes dhe ushtrimi apo thirrja për dhunë.

Përkufizimi i shprehjes i burgosur i ndërgjegjes vetëm për ata “që nuk kanë ushtruar”, “nuk bëjnë thirrje për dhunë” nuk ka kurrfarë lidhërie me tendencat paqësore. Për AI abstenimi nga kërkesa për lirim të burgosurve të tjerë politikë rrjedh nga vendimi për të mos u përzier në vlerat shumë të politizuara mbi legjitimitetin e ushtrimit të dhunës. Gjithmonë ka qenë e vështirë të arrihet ndonjë marrëveshje mbi nevojën e përdorimit të forcës për mbrojtjen e të drejtave të njeriut. Të ashtuquajturit “luftëtarë të lirisë” nga këndi i garniturës politike janë terroristë, dhe e kundërta. “Klauzola mbi dhunën” e mandatit të AI nuk anon nga asnjëri pozicion moral dhe në shumë raste të inkuadruarit në lëvizje kanë mund të shprehin simpati, si individë, për të drejtën e kryengritjes në situata specifike. Për të udhëhequr një politikë të këtillë, problemet relative të aplikimit të definicioneve mbeten të panumërta. Parasë jithash, komplikimet e para lindin mbi domethënien e shprehjes “ushtrim” të dhunës. Në një shtet të Orientit të Mesëm janë adoptuar si të burgosur të ndërgjegjes të burgosurit politikë civilë kur përzierja e tyre në aksionet në të cilat ishte ushtruar dhuna në të kaluarën në një shtet tjetër dhe në një kontekst tjetër nuk kishte kurrfarë raporti me burgosjen në fjalë. Kjo kategori e të burgosurve të ndërgjegjes hap çështjen e mbrojtjes së të burgosurve të luftës (do ta diskutoj në paragrafin vijues). AI ka konsideruar si lëndë adoptimi të një të burgosuri edhe përdorimin e dhunës kundër objekteve, e jo vetëm kundër krijesave njerëzore. Këtu përfshihet edhe rasti i një piloti që ikën jashtë me një aeroplan të qeverisë së vet, edhe pse këtu veprimi ishte një tentativë për të ushtruar të drejtën legjitime për braktisjen e shtetit amë. Në fund, organizata nuk është bindur nga vendimet e gjykatave, të cilat kanë mund t'i dënojnë personat e akuzuar për ushtrimin e dhunës, e as që menjëherë ka krijuar mendim të kundërt. Standardet e verifikimit vendosen nga ana e vetë AI. Çështja e dytë, ajo e “thirrjes” për dhunë, është komplekse gjer në ekstrem.

Një anëtar i Borderline Committee ka prezentuar një sërë argumentesh kontraverze: thirrjet mund të jenë jospecifike ("duhet ta vrisni kryetarin"), apo shkresa të karakterit të përgjithshëm ("vrite një polic"); mund të jetë e konsideruar një formë e vetëmbrojtjes ("merrini armët për ta mbrojtur fshatin tonë") diçka më tepër se një veprimtari aktive ("të bashkohemi në luftë të armatosur kundër diktaturës"). Ndonjëherë mund të rezultojë edhe forma patetike ("nëse represioni vazhdon, atëherë lufta e armatosur do të bëhet e vetmja zgjidhje") ose për t'iu referuar ushtrimit të dhunës në një shtet tjetër në të ardhmen apo për shtetin e tyre për të kaluarën ("Leksionet nga Lufta e Dytë Botërore tregojnë se mbrojtja e armatosur kundër fashizmit është e justifikuar absolutisht"). Probleme të tjera burojnë në raport të interpretimit të veprave të artit nga të cilat esenca abstrakte apo simbolika ndonjëherë mund të lexohet si grishje për dhunë (në një shtet oriental të Evropës dy të rinj janë dënuar me nga dy vite burg për shkak të shkrimit të një slogani në mur: "Rrjedhje të truve, bomba molotov dhe gurë për derrat komunistë"); ose vlerësimet se shprehjeve satirike e poetike në këngë apo në vepra letrare, ku shprehjet vështruar nga thirrjet për ushtrimin e dhunës mund të kenë më shumë se një kuptim apo një vlerë figurative sesa një grishje të vërtetë (si në rastin e një librashitësi të një shteti mesdhetar i cili kishte vënë në shitje manifestin e solidaritetit me një organizatë klandestine e cila vepronte në sferën që bënte thirrje për përdorimin e dhunës). Problemi i njëjtë u shkaktua në një rast konkret mbi arrestimin në një shtet oriental të Evropës për këngëtarin e parë të kompleksit muzikal, pankautorin e dy vargjeve kontraverze, këngët e të cilit përmbanin shprehje të dhunës e të provokimit në të cilin u angazhua AI. Te një nacionalitet tjetër në të njëjtën sferë gjeopolitike, nacionalistët lokalë janë mbajtur në burg një kohë shumë të gjatë, sepse kanë kënduar këngë pronaziste (kur kanë qenë në gjendje të dehur) dhe janë konsideruar si "nxitës të urrejtjes nacionale". AI duhet t'i lexojë këto vargje shkronjë për shkronjë dhe të shohë nëse vërtet prodhojnë një efekt të dhunshëm në publik?

* * *

5. Të burgosurit e ndërgjegjes dhe situatat e konfliktit të armatosur.

Natyra e përzier e sistemit botëror e bën pak të qartë dallimin mes luftës civile dhe konfliktit ndërkombëtar. Lufta konvencionale dhe gjendja e luftimit shpesh i dedikohen pjesëmarrjes direkte a indirekte të faktorëve të brendshëm apo ndërkombëtar. Megjesisë në thelb AI nuk ka intervenuar

kurrë drejtpërdrejt në situatat e konflikteve të armatosura ,në raste të caktuara specifike këto realitete të reja kanë kërkuar nga organizata të ndërmarrë iniciativa konkrete. Për shembull, në një shtet verilindor aziatik në fund të viteve shtatëdhjetë, pas ndërrimit të regjimit, Departamenti i Kërkimeve i AI ka adoptuar disa persona të cilët janë gjetur me armë, të cilët nuk ishin të përzier në aktivitetet e luftimeve, por kanë punuar në funksione mjekësore, religjioze dhe administrative. Janë akuzuar si “tradhëtrë” dhe janë dërguar në kampet e “riedukimit” për shumë kohë. Në mes tjerash, AI merr si raste të hulumtimit personat që kanë bërë pjesë në personelin ushtarak e që kanë qenë ndoshta në rrjedhë të aktiviteteve ushtarake; nuk shqyrtohej në këto raste për marrjen e vendimit a ishte i burgosur i ndërgjegjes; çështja ishte të hulumtohej dhe të shprehej preokupimi për faktin se ishin dënuar pa procese gjyqësore dhe me kushte shumë të vështira. Kufijtë e përkufizimit të aksioneve të AI ende nuk ishin të precizuara saktësisht. Disa vite më vonë, me rastin e arrestimit të një mjeku të huaj që punonte vullnetarisht me “luftëtarët për liri”, në një shtet të verilindjes aziatike, merret vendimi të mos adoptohet. Bëhej fjalë për rastin ku një person kishte hyrë ilegalisht në një shtet, u kishte ofruar shërbimet grupeve të armatosura (ose bëhej fjalë për ndihmën që mjeku ia kishte ofruar popullatës civile?); ishte akuzuar për “spiunim” dhe natyrisht se ishte e domosdoshme të gjendeshin provat konkrete për të dëshmuar se këto akuza ishin të rrejshme. Si konsideratë e fundit mund të jetë ajo se shërbimet e karakterit mjekësor në rastin e cituar mund të trajtohen, së bashku me faktorët tjerë, si vepra me karakter humanitar. Edhe pse qeveritë mund të arsyetohen, duke apeluar në legjislacionin e “gjendjes së luftës”, e lejuar me normat ndërkombëtare, AI mund të vazhdojë të kërkojë lirimin e tyre si të burgosur të ndërgjegjës (një shembull interesant historik mund të jetë rasti i internimit të rreth 92.000 qytetarëve të origjinës japoneze gjatë Luftës së Dytë Botërore). Në fund është formuar një komisioni për elaborimin e një politike më globale dhe më koherente. Në dhjetor të vitit 1985 rezultatet e këtij elaborimi pranohen brenda vetë organizatës me seksionet në tërë botën dhe koordinatorëve që punonin me organizatat ndërkombëtare si dhe grupet e avokatëve. U vu në dukje se AI nuk kishte adoptuar si të burgosur të ndërgjegjes ata që ishin pjesëtarë të forcave të armatosura për arsye që rrjedhnin nga konfliktet e armatosura dhe këtu u shfaq komenti që organizata nuk mund t’i adoptonte të burgosurit e luftës gjer në pushimin e armiqësive. Raporti ftonte megjithatë për ta njohur rolin e organizatave të tjera ndërkombëtare. Në kohën e konfliktit të armatosur posaçërisht Komiteti Ndërkombëtar i Kryqit të Kuq dhe organizatat e tjera

humanitare bëhen katalizatorë i “intervenimit humanitar” në favor të viktimave të luftës, të cilat luajnë rolin vendimtar. Por, prapëseprapë mbetet e hapur çështja se si të koordinohen dhe të tejkalohen dallimet e mëdha të stileve përfundimtare ekzistuese në mes të dy organizatave.

6. Të burgosurit e ndërgjegjës dhe grupet joqeveritare.

Sfera e brendshme e dhunës, e të drejtave të njeriut nga ana e organizmave joqeveritare, paraqet për AI vështirësi të mëdha. Do të merremi këtu vetëm me çështjet kushtuar të burgosurve të ndërgjegjës (kjo është çështje e konceptuar në lidhje me preokupimet statutare të organizatës). Nëse dëshirojmë të ndajmë sferën në mënyrë vendosmërisht të përcarë, duhet të shtojmë se AI preokupohet me shkeljen e të drejtave të njeriut të shkaktuara nga qeveritë, të cilat janë përgjegjëse për zbatimin e ligjit në shtetet e tyre, meqë kanë nënshkruar dhe ratifikuar dokumentet ndërkombëtare, prandaj janë të obliguara t'i respektojnë normat e caktuara të sjelljes. Nga këndvështrimi tjetër i gjejmë grupet joqeveritare të përziera në një konflikt të armatosur kundër qeverisë që, në konteste të caktuara, duhet të shkaktonte shkelje të mëdha të të drejtave njerëzore. Problemi i parë praktik për ballafaqim është në vijë parimore nëse AI duhet të raportojë në mënyrë të njëjtë ndaj palëve. Në përgjithësi, qëllimi i AI ishte të intervenojë kundër shkeljeve të praktikuara nga qeveritë dhe të dënojë rrëmbimet, torturat, trajtimin johuman dhe ekzekutimet degraduese të të burgosurve dhe pengjeve nga grupet joqeveritare, duke përkufizuar intervenimin në rastet e jashtëzakonshme edhe me motiv humanitar. Duke mënjanuar faktin se organizata të caktuara nuk mbështesin protektoratin ndërkombëtar të të drejtave të njeriut, një vistër problemesh të komunikimit me shtabet e përgjithshme të grupeve joqeveritare lindin së bashku me çështjen për njohjen e legjitimitetit të tyre të implikuar me faktet. Në analet vjetore të organizatës hasen edhe rastet e shkeljeve dhe në mënyrë sporadike vihen apelet e AI para së gjithash në shtetet e botës së tretë, të ilustruara shpesh me rastet e rrëmbimit të qytetarëve paqësorë të shteteve të huaja apo të civilëve të zënë në regjionet e luftës. Në shumë raste vërtet duhet drojtur ekzekutimit të të burgosurit. Megjithatë, kjo strategji nuk është aplikuar në të gjitha rastet dhe mund të thuhet se priten kontakte sistematike me të gjitha grupet joqeveritare. Në mes të qeverive dhe grupeve joqeveritare ekziston pastaj një hapësirë e hirtë e definuar shpesh nga “grupet joqeveritare”. E përcjellur nga një studio specifike është dhënë një definicion që përmban elementet sa vijojnë: grupet joqeveritare duhet të posedojnë një sistem të përgjegjësisë për sjelljen e tyre në përputhje me interesat e përcaktuara brenda një territori; të kenë masat për respektim

dhe për t'i respektuar të drejtat e njeriut dhe ligjet humanitare; të jenë të njohura si qeveri kryengritëse në gjendje lufte; të kenë përfaqësues me të cilët është e mundur të komunikohet në lidhje me çështjen e të drejtave të njeriut; të ushtrojnë autoritet brenda territorit të caktuar; të kenë pranuar të jenë të shtrënguar t'i respektojnë të drejtat e njeriut dhe ligjet humanitare. Kur të gjitha këto kushte të respektohen, AI i afrohet këtyre organizmave në mënyrë të ngjashme, si me mënyrën e përdorur me qeveritë e njohura legjitime.

* * *

7. Të burgosurit e ndërgjegjes dhe liria e lëvizjes

Brenda AI është diskutuar mbi domëthenien e burgosjes. Përgjithësisht është punuar ndërmjet rastit të një personi "të shtrënguar" dhe të një tjetri të "mbajtur" në një vend të veçantë. Në rastin e parë do të ishte mirë që të adoptoheshin si të burgosur të ndërgjegjes jo vetëm disidentët paqësorë të cilët gjenden prapa grilave, por edhe ata të burgosur shtëpiak, në vendqëndrim të obliguar apo të kufizuar. Disa shtete të ndryshme për t'i ikur mbikëqyrjes së brendshme për burgosjen e disidentëve paqësor, zbulojnë formula të tjera të shkëljes së lirisë. Këtu përfshihen të gjitha ato raste në të cilat shkalla e restriksioneve apo e ngujimeve fizike është e tillë sa i përgjigjet në mënyrë afirmative pyetjes nëse personi është i burgosur apo jo, por shpesh është vështirë të tërhiqet një vijë e ndarjes në mes dy situatave. Në shumë shtete mungesa e lirisë së lëvizjes brenda kufijve është e atillë sa mund të konsiderohet si ngujim në një vend. Edhe sot vlen mendimi se organizata nuk intervenon në rastet kur i burgosuri nuk është i burgosur në njëfarë mënyre nga autoritetet (situata në të cilat ai do të angazhohej për të siguruar lirinë si në rastet e tjera të të burgosurve të ndërgjegjës). Viteve të fundit diskutohet për çështjen e "zhvendosjes së dhunshme" të atyre të cilëve shpesh iu është refuzuar leja për ta lëshuar një zonë të caktuar. Praktika e AI ka qenë si në rastet e individëve apo grupeve të vogla dhe të popullatave - të konsiderojë jashtë mandatit të vet politikat rigoroze restriktive mbi migrimin si brenda ashtu edhe jashtë shteteve. Sanksionet qeveritare që kufizojnë të drejtën e lëvizjes së grupeve të veçanta etnike për shkak të arsyeve ekonomike, politike, strategjike apo të tjera paraqesin një përvojë të dhimbshme njerëzore, e cila nuk ka kurrfarë përputhje me angazhimet e përmendura kundrejt të burgosurve të AI. Kështu, zezakët e arrestuar në një qytet të Afrikës së Jugut për shkak të privimit të lejeqëndrimit të natës, janë të burgosur të ndërgjegjes dhe AI ka kompletuar dokumentacionin dhe ka intervenuar në konsekuencat e mijëra proceseve për qëndrimin e lejeve të shkurta e direkte në burg.

Një diskutim tjetër shqyrton faktin se AI ka adoptuar si të burgosur të ndërgjegjes të kufizuarit brenda shtetit të tyre e jo ata që vijnë jashtë kufijve. Problemi është zgjidhur me vendimin "A10" të aprovuar nga Këshilli Ndërkombëtar në vitin 1985, gjatë të cilit u kërkuar nga Komiteti Ekzekutiv Ndërkombëtar të përgatisë raportin që vendos. "Në çfarë kuptimi duhet të konsiderohet inkorporimi në mandatin e AI në të njëjtën mënyrë mbi qëndrimin e obliguar - privimi i të drejtës për të hyrë në shtetin e vet dhe për të dalur në një shtet tjetër". Kjo kërkesë është e kufizuar në rastet kur dënimet shqiptohen për arsye të ndërgjegjes, e atëherë kur një gjyq nuk ka vënë një afat për ta shqyrtuar në observim të procedurave të konsideruara të drejta. Këtu përfshihen edhe rastet e refugjatëve jashtë shtetit dhe ata që gjenden në ekzil vullnetarisht.

* * *

8. Të burgosurit e ndërgjegjes dhe çështjet e tjera

Do të ishte e dobishme të kufizohemi shkurtimisht në sfera të tjera në të cilat po zhvillohet një drejtësi, e cila ka marrëdhënie me argumentin tonë.

E para, praktikisht është një vazhdim i debatit nga e kaluara e precedentëve, por të vendosura në problemet e shqyrtuara për fazat që vijojnë, e ato janë restriksionet e lirisë së lëvizjes para dhe pas dënimit. Çështja është a duhet AI të kujdeset për të burgosurin e ndërgjegjes vetëm gjatë kohës së vuajtjes së dënimit apo hyjnë në sferën e veprimeve të organizatës edhe aktiviteti i preventimit dhe i rehabilitimit.

Çështja e katërt. Problemet u shfaqën kur një qeveri justifikoi burgimin e një kundërshtari, duke e akuzuar për "spiunim". Fjala "spiunim" është përdorur shpesh në mënyra të ndryshme, akuzat mbi tradhëtinë kanë të veçantë natyrën dhe frika nga montimi shpesh është e justifikuar. Fshtësia e këtyre llojeve të proceseve bëhet pastaj një karrem për përcaktimin e karakteristikave të rastit. Të gjitha këto komplikime ia vështirësojnë AI mendimin nëse personi është vërtet i burgosur i ndërgjegjes. Në raste të caktuara është kërkuar nëse informatat e siguruar nga një korrespondent i jashtëm ose nga shtypi në përgjithësi nga një funksionar i lartë i shtetit nuk janë në konflikt me normat mbi sekretet shtetërore, një betim që ata duhet ta bëjnë për kryerjen e shërbimit. Shpesh personi është i akuzuar për krime politike (vrasje, kidnapime, etj.) . Në raste të pasigurta politike AI kishte

mendim të lërë rastin si hulumtim, për të konsultuar rastet e tjera, e për të parë në çfarë frekuencash në rastet e kaluara ka pasur akuza të ngjashme falso, të cilat ndoshta janë mbivlerësuar. Ngadalshmëria me të cilën një qeveri ia ofron sqarimet AI apo bashkësisë ndërkombëtare në favor të natyrës së akuzave mund të merret si një indikator i obstrukcionit. Strategjia e cila është ndjekur nga Departamenti i kërkimeve siç duket ka paguar në masë të njëjtë, në të cilën ka evituar përzierje në çështje të lirimit të personave në fund të përcaktuar si “spiun”. Por duhet të jetë e drejtë të pyetemi a duhet intervenuar në rastet më komplekse. Për një fund të tillë Borderline Committee mund të vendosë në instancë të fundit në bazë të rasteve.

9. Borderline Committee

Komitetit, të përbërë nga tre anëtarë të zgjedhur e një të kohëpaskohshëm, i janë prezentuar raste jo të qarta si nga ana e Departamentit të kërkimeve, ashtu edhe nga grupet dhe seksionet e AI jo të kënaqura me kriteret e përdorura të Sekretariatit ndërkombëtar për zgjidhjen e statusit të të burgosurve të ndërgjegjes. Prej vitit 1968 deri më 1980 janë prezentuar rreth 30 raste: për një të tretën është këshilluar “adoptimi”, për dy të tretën “hulumtimi” e në raste të tjera mospërzierja. Në mes të çështjeve të diskutuara nga komiteti hasim në pyetjen a duhet adoptuar si të burgosur të ndërgjegjes: anëtarët e një organizate që bëjnë thirrje për dhunë, personat që iu kanë ndihmuar të burgosurve të ndërgjegjes që të ikin, personat që mbaheshin në gjendje të dënimit edhe pas kalimit të afatit e që më parë kanë përdorë dhunën, personat që kanë dezertuar për arsye të ndërgjegjes dhe në fund a mund të konsiderohen si “të burgosur” ata që i nënshtrohen burgosjes shtëpiake në formë të moderuar.

Një shembull interesant në të cilën çështja mund të jetë komplekse është rasti i dy personave që kanë kërkuar të çatdhesoheshin duke zbritur nga një furgon i vjedhur për t'i përballuar barrierave të kufirit. Motivet e tyre janë përshkruar si politike dhe ata nuk kishin kurrfarë perspektive se mund ta braktisnin shtetin me një leje zyrtare, të lëshuar nga politika ekzistente restriktive. Ata janë zënë dhe janë dënuar me një vit, respektivisht me një vit e 8 muaj. Problemi i parashtruar para komitetit ishte të përcaktojë veprimet kriminale (shtyerja e furgonit, dëmtimi i pasurisë, rrezikimi i integritetit të shtetit të tretë), të cilat bënin pjesë në episodin që mund të konsiderohej si “gjendje e nevojës”. Të përkujtojmë se në dy rastet e më parshme Borderline Committee ka këshilluar të definohen si të burgosur të ndërgjegjes personat që me ikje nga shteti i tyre kanë dezertuar. Komiteti në mënyrë unanime vendosi të mos këshillojë për dy gjëra: çështja esenciale për të cilën të gjithë anëtarët e komitetit ranë dakord ishte se dënimi

përfundimtar nuk mund të ishte i disproporcionuar në krahasim me shtyerjen e furgonit dhe dëmtimi i pasurisë. Marrë në tërësi Borderline Committee nuk është shfrytëzuar sa pritej që të konsideronte se AI do të adoptonte me mijëra të burgosur të ndërgjegjes. Këtu mund të ndikojë fakti se në stadin fillestar organizata kërkon të elaborojë një juridikson që do të vlente në të gjitha rastet, e jo të trajtohen ata si të jashtëzakonshëm.

10. Konkludim

Ndonjë lexuesi mund t'i duket e mërzitshme kjo analizë imja. Meqë jam militant i AI mund të mos jem në gjendje të gjykoj shkallën e rëndësisë së çështjeve të diskutuara. Mirëpo mund të them se duke iu falendëruar përcaktimit sa më të mundshëm specifik të përkufizimit të termit “i burgosuri i ndërgjegjes”, bashkësia ndërkombëtare ka pranuar përdorimin e tij. Këto që i kam shkruar mund të shpjegohen si një përpjekje serioze për të vënë në dakord një botë kaq heterogjene mbi çështjet që i dedikohen tolerancës politike e cila duhet të jetë sistematike dhe e përpiktë, e ku mund të mos ekzistojnë afatizime për lidhjen e marrëveshjes ndërkombëtare; për këtë është e nevojshme të merret çdo sferë e problemeve dhe të kërkohet të ndërmerren konkluzione sa më logjike. Ideja e koncentrimit të të drejtave njerëzore në një numër strikt mund të përmbliidhet në tri arsye. Parasëgjithash, kur fillon të organizohet një aksion ndërkombëtarë i pakufizuar në një sferë tërësisht të re, duhet të pritët që shumë shtete të bëjnë rezistencë dhe ta dënojnë si intervenim në “punët e brendshme”. Nëse këto deklarata janë justifikime demagogjike, ato mund të paraqesin edhe një element real të rezistencës ndaj ndryshimeve të rregullave të lojës për të mos pranuar legjitimitetin e mbrojtjes ndërkombëtare të të drejtave të qytetarëve të vet.

Në bazë të konsekuencave, mund të mosekzistojë një strategji më efikase nga ajo e intervenimit gradual, duke u koncentruar fillimisht në sfera të pakta me të cilat është më lehtë të përvetësohet marrëveshja e bashkësisë ndërkombëtare, që është rezultat i asaj që unë e kam quajtur më herët “shkelje trashanike” e të drejtave të njeriut - që konsiston në shumë pjesë në mandatin restriktiv të AI Bergeri thekson se duke dënuar “apelojmë për një marrëveshje që shkon më tej civilizimit oksidental, që çliron pjesën më të madhe të kulturave të botës, e veçanërisht fundamentet e tyre religjioze, në një marrëveshje mjaft impresionuese, me dallime të caktuara (pjesërisht të pakonceptuara), ekzisuese në mes të arritje të ndryshme dhe ndaj realitetit e fatit të njeriut e të religjioneve të botës”. Në radhë të dytë, kufizimi i “një liste të shkurtër” të të drejtave të njeriut dhe, në mes tyre, edhe lirin e të burgosurve të ndërgjegjes konsiston në tejkalimin e ankesave megalomane

në mes të Lindjes e Perëndimit. Natyrisht se është e mundur të përkrahet mendimi se burgosja politike nuk është tjetër pos rezultat i shkeljeve të tjera të të drejtave të njeriut që janë arsye të vërteta për çka shqiptohet mosaprovimi që një i burgosur i ndërgjegjes si një lider i sindikatës të futet në burg se varfëria dhe ndarja jo e barabartë e pagave e kanë shtyrë deri te organizimi i grevës. Edhe rasti kur mungesa e lirisë fetare bën që përfaqesuesi i një minoriteti të ndiqet e të torturohet. Është më mirë të formulohet një argument më i arsyeshëm në favor të intervenimit mbi rrënjët e vërteta të represionit e jo të ndërpriten efektet e tij? Por, në këtë mënyrë ndeshemi me fushën kontraverze të prioritetit të të drejtave shoqërore-ekonomike (siç i përkrahin shumë shtete socialiste dhe të Botës së Tretë) dhe të atyre politiko-civile. Kështu, nga njëra anë, se nuk ka kuptim të mbrohet liria e shtypit në një shtet ku pjesa më e madhe janë analfabetë; në anën tjetër, kërkohet të dihen cilat do të ishin përparësitë e një arsimimi të ushtruar përmes indoktrinimit e pastaj askush të mos privohet nga liria e shprehjes. Apo për të marr një shembull tjetër duhet të theksojmë se një parakusht esencial i lirisë së lëvizjes është e drejta për t'u lindur i lirë, që qeveria duhet të investojë me forcat e saj në luftë kundër mortalitetit të foshnjeve dhe me krijimin e kushteve në të cilat një fëmijë i një familjeje të një punëtori dhe ai i një pronari të madh tokash të kenë mundësi për të ekzistuar. Por nëse nuk mbahen zgjedhjet e lira, si munden njerëzit t'i afirmojnë preferencat e tyre mbi prioritetin e politikës publike? Për qeverinë është më me interes të koncentrohet në mortalitetin e foshnjave apo t'i shpenzojë ato para për sigurimin e një zgjatje të jetës me një pension të mjerë për fatlumët që jetojnë nga ai, në moshë të shtyrë? Ky lloj i diskutimit mund të vazhdojë pafundësisht. Në fushën mjekësore shpesh është e preferueshme të luftohen shenjat e para të simptomeve të një epidemie të rëndë, edhe atëherë kur nuk është e qartë natyra e virusit dhe shkaku i sëmundjes. Me fjalë të tjera, negacioni i urgjencës së masave qetësuese dhe kërkesa për përcaktimin e shkakut dhe kërkesa që së pari të përcaktohen shkaqet e vuajtjes humane mund të gërshetohet në një debat teorik të natyrës akademike e në praktikë të paralizohet, duke rrezikuar të ndërmarrë një detyrë më pak ambicioze të intervenimit mbi pasojat e problemeve të tilla.

Në fund, është e mundur që duke u koncentruar në të drejtat fundamentale si mbrojtja e të burgosurve të ndërgjegjës, do të luftojmë në mënyrë efektive kundër shkeljeve më urgjente, atyre që prodhojnë një nivel më të lartë të vuajtjeve njerëzore. Të gjitha këto, vrasja e dikujt që gjendet në burg mund të jetë shumë e ndryshme nga dhimbja e atyre që vdesin nga uria dhe të ushqyerit e dobët. Në rastin e fundit, megjithatë, është më

vështirë të caktohet përgjegjësia. Qeveritë e shteteve më të varfëra i fajësojnë padrejtësitë e rendit ekonomik ndërkombëtar dhe nënvizojnë pafuqishmërinë e tyre për t'i kënaqur vetë nevojat më fundamentale. Nga ana tjetër, ndonjëherë është e pamundur të kuptohen tendencat që në shtete të caktuara burime të ndryshme i janë akontuar dhe destinuar kreut të aparatit represiv që i fut në burg disidentët paqësorë.

Në rastin e dytë, përzierja aktive e qeverisë nuk mund të ketë justifikim dhe është më lehtë të caktohet çështja e përgjegjësisë - edhe pse qeveritë e huaja mund të jenë bashkëpërgjegjëse. Të vdesësh urie në jetën e lirë nga një ëmbëlsirë nuk është e preferueshme për një jetë të paqenë në burg, e bashkësia ndërkombëtare duhet të intervenojë në të dy rastet. Në rastin e parë, nevoja që shtetet e zhvilluara t'iu ofrojnë ndihma të pazhvilluarve, përfaqëson një detyrë të ndryshme nga ajo e sigurimit që individët privohen nga e drejta minimale të jenë të lirë nga represioni i qeverive të tyre. E dyta, sigurisht është rekuizita e nevojshme, edhe pse jo efikase, për të promovuar kushtet humane në botë. Duke bërë një shëtitje të gjatë nga përpjekja fillestare për të gjetur raportet që i dedikohen tolerancës politike, të drejtave të njeriut dhe të burgosurve të ndërgjegjës shpresoj që këto faqe kanë ndihmuar për të definuar kontributin e dhënë nga organizatat si AI për përkthimin e termave praktikë të preokupimeve njerëzore për një çështje kaq fisnike dhe të rëndësishme.

Përktheu dhe përshtati nga gjuha italiane
Ilire ZAJMI

DEMOKRACIA PËR AFAT TË GJATË

Samuel Hantingtën (Samuel P. Huntington) është profesor në Albert J. Weatherhead III Univerity dhe drejtor i Institutit për Studime Strategjike në Universitetin e Harvardit. Është autor i shumë librave, në mesin e tyre "Vala e Tretë: Demokratizimi në fund të shekullit të njëzet" (*The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, 1991). Eseja e mëposhtme është lexuar për herë të parë në konferencën "Konsolidimi i demokracive të valës së tretë", mbajtur më 27-30 gusht 1995 në Taipei të Tajvanit, nën patronatin e Institutit për Hulumtime të Politikës Kombëtare [Institute for National Policy Research] të Taipei dhe të Forumit Ndërkombëtar për Studime Demokratike [International Forum for Democratic Studies] të Uashingtonit.

Herën e fundit isha në Taipei në vitin 1989 për të marrë pjesë në një konferencë mbi ndryshimet politike në Tajvan, të cilën e sponsoronin Instituti për Marrëdhënie Ndërkombëtare i Universitetit Kombëtar të Çengçit (Chengchi) dhe Qendra për Marrëdhënie Ndërkombëtare e Harvardit. Në atë kohë, falë udhëheqjes së presidentit Lee Tëng-Hui, procesi i ndryshimeve politike dhe i demokratizimit ishin në rrugë të mbarë. Gjendja ushtarake ishte hequr; ishte formuar Partia Progresive Demokratike (DPP); gara elektorale po zgjerohej; debatet legjislative ishin në vrullin më të madh; censura në mjetet e informimit po hiqej gradualisht; po organizoheshin lëvizjet dhe grupet sociale, të cilat protestonin dhe parashtronin kërkesa. Vetë konferenca ishte një pjesë e vogël e këtij procesi, një takim i parë publik në të cilin po merrnin pjesë zyrtarët e Koumitangut (KMT) dhe të Partisë Progresive Demokratike.

Ndryshimet që po bëheshin këtu më 1989 ishin, natyrisht, pjesë e valës së tretë të madhe të demokratizimit që kishte filluar 15 vjet më parë në Evropën Jugore dhe që ishte përhapur pastaj në Amerikën Latine dhe në Azi. Në vitin 1989 kjo valë ishte në vllugun më të madh, ndërsa në fund të vitit kishte arritur kulmin kur edhe u rrënuan regjimet komuniste në Evropën

Qendrore e Lindore dhe fill pas kësaj edhe u shpërbë Bashkimi Sovjetik.

Këto ngjarje ngjallën një valë të paparë të euforisë. Shumë njerëz besonin se po zhvillohej një revolucion i përgjithshëm demokratik, se demokracia liberale do të triumfonte çdokund, se historia kishte arritur në kulmin e saj dhe se, siç do të thoshte Frensis Fukujama (Francis Fukuyama), po i afroheshim “pikës kulmore të evolucionit ideologjik dhe të universalizimit të demokracisë liberale perëndimore si formë finale e qeversisjes njerëzore”.¹ Pritje të ngjashme euforike ishin parë edhe gjatë kohës së konflikteve të tjera të mëdha të këtij shekulli. Besohej se Lufta e Parë Botërore do të ishte “luftë për t’u dhënë fund të gjitha luftërave” dhe luftë e cila do t’ia trasonte shtegun e sigurt demokracisë. Lufta e Dytë Botërore, siç thoshte Franklin Ruzvelti (Franklin Roosevelt), do të shpiente drejt një sistemi të ri të sigurisë dhe do t’i “jepte fund sistemit të veprimit unilateral, aleancave ekskluzive, baraspeshës së fuqive dhe gjërave të ngjashme që ishin provuar me shekuj, por gjithherë kishin dështuar”. Në vend të këtyre dukurive pritej se do të kishim “organizimin universal” të “popujve paqedashës” dhe fillimin e një “strukture të qëndrueshme të paqes”.² Megjithatë, Lufta e Parë Botërore solli komunizmin, fashizmin dhe ngecjen prapa të valës së parë njëshekullore të demokratizimit. Lufta e Dytë Botërore solli Luftën e Ftohtë, e cila njëmend ishte globale.

Tashti, gjashtë vjet pas kolapsit të komunizmit evropian, ka kaluar momenti euforik dhe duhet të jemi më esëll, por edhe më të mençur. Konflikti dominues i një ideologjie ia ka lëshuar rrugën shumëllojshmërisë së konflikteve etnike, stabilitetit të botës bipolare, konfuzionit dhe jostabilitetit të një bote multipolare e multicivilizuese, ndërsa mundësia e një lufte të tmerrshme globale bërthamore është zëvendësuar me spastrime tronditëse e të përditshme etnike. Fjala “gjenocid” është dëgjuar shumë më shpesh gjatë këtyre pesë vjetëve të fundit sesa gjatë cilitdo pesëvjeçar të kohës së Luftës së Ftohtë.

Në këtë botë esëll duhet pasur pikëpamje më esëll rreth mundësive të zhvillimit të demokracisë dhe duhet pasur parasysh se kjo valë e tretë e demokratizimit, e cila ka sjellë demokracinë në rreth 40 shtete, ka mundësi ta humbë dinamikën nga nevoja për të kaluar prej fazës së përhapjes në fazën e konsolidimit.

1. Francis Fukuyama, “Fundi i historisë” botuar në **National Interest** 16, (vjeshtë 1989), nr.4.
2. “Paraqitje në Kongres lidhur me Konferencën e Jaltës”, 1 mars 1945, nga Samuel I Rouzman, edicioni **Letrat Publike të Franklin D. Ruzvelltit** (New York: Russell and Russell, 1969).

Në mesin e dijetarëve, debati kryesor mbi demokratizimin zhvillohet rreth dy çështjeve: mënyrës së demokratizimit dhe parakushteve që kushtëzojnë këtë proces. Disa argumentojnë se lëvizja drejt demokracisë varet nga ekzistimi i parakushteve të caktuara shoqërore, ekonomike dhe kulturore brenda një shoqërie, edhe pse ekzistojnë shumë mospajtime rreth asaj se cilat duhet të jenë këto parakushte. Një shkollë tjetër e sheh demokratizimin në rend të parë si produkt të liderëve politikë, të cilët kanë vullnet dhe aftësi ta krijojnë atë. Megjithatë, është e qartë se edhe parakushtet e edhe mënyra e demokratizimit, luajnë rolin e vet dhe se demokratizimin e ndihmojnë disa parakushte. Këtu bëjnë pjesë niveli relativisht i lartë i zhvillimit ekonomik dhe prezenca e asaj që mund të quhet kulturë dhe vlerë perëndimore, përfshirë këtu krishterimin perëndimor. Tani për tani pothuaj të gjitha shtetet joproduhuese të naftës dhe ato që kanë një shkallë të lartë apo të mesme të të ardhurave, me përjashtim të Singaporit, janë demokratike. Po ashtu, të gjitha shtetet që janë perëndimore, ose në të cilat Perëndimi ka pasur ndikim të ndjeshëm, me përjashtim të Kubës dhe të dy-tri vendeve të tjera, janë bërë demokratike. Vendet që nuk janë demokratizuar janë ato në të cilat janë të pakta kushtet që ndikojnë në demokratizim. Me këtë nuk pretendojmë të themi që këto kushte janë të domosdoshme për demokratizim. Natyrisht se India, një shtet jo i krishterë dhe jo i pasur, nuk është një shembull. Pothuaj të gjitha shtetet jodemokratike në botë janë, megjithatë, ose të varfëra ose joperëndimore, ose edhe të varfëra edhe joperëndimore. Demokratizimi i tyre nuk është i pamundur, por sigurisht se është më i vështirë. Përveç kësaj, shumë shoqëri joperëndimore po kalojnë një proces gjithëpërfshirës të indingjenizimit kulturor. Ato gjithnjë e më tepër u bëjnë ballë përpjekjeve të Perëndimit për të eksportuar vlerat dhe institucionet perëndimore, ndërsa kuptimin dhe identitetin e kërkojnë në traditat e tyre kulturore.

Zhvillimi ekonomik mund ta ndryshojë kulturën e një vendi dhe të ndikojë që ai të përqafojë demokracinë. Nëse është kështu, zhvillimi ekonomik rrjedhimisht do të ketë ndikimin e vet në shoqëritë islamike, budiste, ortodokse lindore dhe konfuçiane. Mirëpo, përveç Azisë Lindore, zhvillimi ekonomik po ngecë në pjesën më të madhe të botës, ndërsa në Azinë Lindore, ndryshimet kulturore ka mundësi të jenë proces i gjatë. Tranzicionet e fundit në demokraci e kanë ndihmuar funksionin historikisht të rëndësishëm të zgjerimit të demokracisë në pothuaj të gjitha vendet më të zhvilluara të botës dhe gati në të gjitha vendet me kulturë perëndimore. Përpjekjet për zhvillimin e metejmë të demokracisë ballafaqohen me pengesa më të mëdha ekonomike e kulturore se sa gjatë procesit të demokratizimit gjatë dy dekadave të fundit.

Historia shpaloset në një trajtë dialektike. Çdo lëvizje e rëndësishme në një drejtim është e destinuar që përfundimisht ta humbë nxitimin dhe të degenerohet në forcë kundërvepruese. Të dy valët e para të demokratizimit i ka përcjellë një valë kundërvepruese, e cila shumicën e demokracive të reja i ka çuar drejt autoritarizmit. Ka indikacione se mund të shfaqet një valë e re kundërvepruese, e cila mund të sjellë erozionin e disa të arriturve të valës së tretë, prandaj është jetësisht e rëndësishme që këto të arritura të inkurajohen dhe të ruhen. Në disa aspekte zgjerimet demokratike nga viti 1974 e këtej mund të krahasohen me një fushatë ushtarake, ku forcat demokratike çlirojnë njërin vend pas tjetrit. Por, çdo gjeneral është i vetëdijshëm se ofensiva nganjëherë mund të jetë e nxituar dhe se është bërë përparim paksa i tepërt për një kohë të shkurtër. Kështu, ushtria humb vullnetin për kundërsulm. Madje edhe kur forcat aleate në Francë më 1944 kishin bërë përparimin më të madh, është parë se ishte e domosdoshme një pauzë, një rigrupim dhe konsolidim i asaj që ishte arritur. Si duket vala e tretë e demokratizimit ka arritur pikërisht në këtë fazë.

Problemet e demokratizimit

Gjatë viteve që vijnë, padyshim, shumë shtete do të shkojnë kah demokracia dhe tek ato do të shfaqet një lloj tranzicioni demokratik. Demokracitë tashmë të krijuara do të vazhdojnë të zhvillohen, do të përparojnë të drejtat njerëzore aty ku mungojnë dhe do të ballafaqohen me mjaft kundërshtarë të demokracisë, me recidiv të regjimeve autoritare. Megjithatë, në këtë kohë vëmendje më të madhe duhet kushtuar konsolidimit. Nuk duhet të jetë qëllim kryesor krijimi i demokracive të tjera, por konsolidimi i demokracive të porsakrijuara dhe përmbyllja e tranzicionit të demokracive në zhvillim e sipër, sidomos në shtetet si Rusia, Ukraina, Afrika e Jugut dhe Meksika.

Vështirësit me të cilat ballafaqohen demokracitë e reja në rend të parë janë probleme të trashëguara nga regjimet paraardhëse totalitare dhe probleme të tjera që hasen edhe në vetë demokracinë dhe në shoqëritë që demokratizohen. Demokratizimi do të thotë heqja qafe e problemeve të tiranisë, por vetë procesi i demokratizimit mund të krijojë apo të thellojë probleme të tjera me të cilat demokracitë e reja duhet të kacafyten. Do t'i përmendi tri sosh:

I pari, inicimi dhe fushata e zgjedhjeve i shtyjnë liderët politikë të bëjnë gara për vota. Në shumë raste, mënyra më e lehtë për të fituar vota është përqendrimi fisnor, etnik dhe fetar. Në këtë mënyrë demokratizimi

promovon komunalizmin dhe konfliktin etnik, ndërsa relativisht numër i vogël i demokracive të reja kanë strukturuar aso insitucionesh përmes të cilave do të pengoheshin apo minimizoheshin këto fenomene. Një shembull i mirë është Afrika e Jugut, ku liderët e partive kryesore që përfaqësojnë grupet kryesore etnike janë pajtuar para zgjedhjeve që t'i pranojnë rezultatet, çfarëdo që të jenë ato. Si rezultat i kësaj kemi një tranzicion paqësor prej pushtetit të të bardhëve në pushtetin e zezakëve, por jo edhe demokracia shembullore. Për dallim nga kjo, në ish-Bashkimin Sovjetik dhe në Jugosllavi zgjedhjet e para sollën në pushtet partitë nacionaliste dhe kjo praktikisht ishte rruga më e sigurt drejt shkatërrimit të këtyre vendeve. Votuesit ngjashëm edhe në Bosnjë kanë injoruar haptas partitë që kanë anëtarë të tyre pjesëtarë të besimeve të ndryshme: serbët votuan për partinë serbe, kroatët për partinë kroate dhe myslimanët për partinë myslimane. Njerëzit identifikohen me familje, me besim e me lidhje gjaku dhe në qoftë se nuk formulohen me kujdes rregullat e zgjedhjeve, politikanët që bëjnë garë për pushtet nuk kanë ndonjë zgjedhje të gjerë, veçse t'i kërkojnë votat sipas këtyr ekritereve e kërkesave. Në shoqëritë joperëndimore fillimi i demokracisë gjithashtu sjell atë që s'mund të quhet ndryshe përveç "paradoks i demokracisë". Ky mundëson që të vijnë në pushtet grupet që thërrasin për lojalitet autoktonist, etnik e fetar, për të cilën gjë mund të thuhet pa hamendje se është antiperëndimore dhe antidemokratike.

I dyti, demokratizimi mund të krijojë luftëra të jashtme. Është e vërtetë se, përveç në raste të rralla dhe rrethana marginale, demokracitë nuk bëjnë luftë me demokracitë tjera. Kjo ka qenë posaçërisht e vërtetë gjatë viteve pas Luftës së Dytë Botërore.³ Megjithatë, në një studim të bërë së voni nga Eduard Menzfiëld (Eduard Mansfield) dhe Xhek Snajdër (Jack Snyder) vihet në pah një dëshmi impresive që ka të bëjë pikërisht me këtë periudhë dhe dëshmohet se në "fazën tranzicionale të demokratizimit shtetet bëhen më agresive dhe më luftëdashëse... Vendet që janë në demokratizim e sipër

³ Henry S. Farber dhe Joanne Gowa, "Politika dhe paqja", botuar në **National Interest** 20, (vjeshtë 1995), f.123-146. Ekziston literaturë e pasur me debate të ashpra rreth tezës "paqja demokratike". Për vështrimet më të reja shiko: Christopher Layne, "Kanti dhe deklarata hipokrite" [Cant and Kant], "Miti mbi paqen demokratike" botuar në **International Security** 19, fq. 5-49, (vjeshtë 1994); David Spiro, "Parëndësia e paqës liberale" në **International Security** 19, fq.50-86, (vjeshtë 1994); "Korrespondencë: Paqja demokratike" në **International Security** 19, fq.164-184 (pranverë 1995); Bruce M. Russett, Kuptimi i paqës demokratike: Parime për botën pas luftës së ftohtë (Princeton Univertsity Press 1993).

kanë më shumë gjasa të bëjnë luftë se sa vendet me demokraci të pjekur apo vendet autokratike. Shtetet si Rusia e sotme, të cilat kanë bërë kërcimin më të madh kah demokratizimi - nga autokracia totale në një demokraci ekstenzive - kanë dy herë më shumë gjasa të bëjnë luftë në dekadën e parë të demokratizimit se sa shtetet që mbesin autokratike”.⁴

I treti, demokratizimi ngërthen në vete heqjen e detyrimeve të shtetit ndaj sjelljeve të individëve, sjell një çlirim të inhibicionit social, mossiguri dhe konfuzion rreth standardeve të moralitetit. Me dobësimin e autoritetit të shtetit, siç duhet të ndodhë, demokratizimi gjithashtu vë në pikëpyetje autoritetin në përgjithësi dhe i lëshon vendin atmosferës amoralë, **laissez-fair-it** (doktrinë sipas së cilës askush nuk ka të drejtë të përzihet në punët e tjetrit), ose pikëpamjes se “çdo gjë është e pranueshme”. Andaj, edhe pse këto dëshmi janë të përafërta dhe të pasistemuara, demokratizimi duket të sjellë një rritje të sjelljeve të padëshiruara shoqërore, përfshirë këtu kriminalitetin dhe drogën e ndoshta edhe trimëron dezintegrimin e familjes dhe të bastionëve të tjerë të autoritetit kolektiv.

Këto probleme, konfliktet mes komuniteteve, lufta e jashtme dhe dekadencia shoqërore, të cilat shfaqen nga disa masa të procesit të demokratizimit, trashëgohen nga regjimet e mëhershme autoritare. Duke u konfrontuar me këto sfida, vala e tretë e demokracive gjithashtu ballafaqohet me kërcënime të reja e të hapura për të ruajtur elementet esenciale të demokracisë liberale.

Gjatë viteve gjashtëdhjeta e shtatëdhjeta, vala e dytë e demokracive kërcënohej nga forcat jashtë sistemit politik. Në shumë vende rebelimet marksiste-leniniste por jo gjithëherë me bazë rurale, në të shumtën e rasteve sfidonin regjimet ekzistuese demokratike dhe jodemokratike. Me intervenime ushtarake u rrëzuan regjimet demokratike në Greqi, në Turqi, në Korenë Jugore, në Pakistan dhe në shumë vende të Amerikës Latine. Këto kërcënime u reflektuan dhe relativisht penguan zhvillimin ekonomik të këtyre vendeve të demokracisë së valës së dytë. Këto vende ende kishin një pjesë të madhe të popullsisë fshatare që paraqiste një mbështetje të mirë të lëvizjeve revolucionare, ndërsa klasa e mesme dhe borgjezia, që ishin të paafta dhe jo të fuqishme, shpeshherë kërcënoheshin nga lëvizjet populiste dhe të klasës së ulët që pajtoheshin ta marrin pushtetin përmes ushtrisë.

Shumica e demokracive të valës së tretë kanë shkallë më të lartë të zhvillimit ekonomik. Më 1965, bie fjala, Amerika Latine kishte shtatëdhjetë

⁴ Edward Mansfield dhe Jack Snyder, “Demokratizimi dhe rreziku nga lufta”, në **International Security** 20, f.5-6 (verë 1995).

për qind të popullsisë fshatare dhe shtatëdhjetë për qind popullsi analfabete; tashti 70 për qind e popullsisë jetojnë në qytet dhe vetëm 30 për qind janë analfabetë. Në demokracitë në shtetet industriale urbane të shkolluara dhe me klasë të mesme, kërcënimet nuk vijnë nga revolucionet fshatare - mbeturinat e vetme të revolucioneve të këtilla mund të hasen në Qipaz, në malësinë e Perusë dhe në Luzonin Qendror. Intervenimet ushtarake po ashtu nuk paraqesin ndonjë rrezik për këto shoqëri. Grushtshtete të suksesshme kanë ndodhur vetëm në demokracitë jashtëzakonisht të varfëra të valës së tretë, si në Sudan, Nigeri, Haiti dhe së fundi në Sao Tome e Principe dhe në Nigeri. Siç kam sugjeruar dikund tjetër, as që mund të mirret me mend grushtshteti në një vend ku të ardhurat për kokë banori janë mbi 3000 dollarë.⁵ Në vendet me të ardhura 1000 dollarë për kokë banori provohen më shpesh grushtshtete dhe zakonisht kanë sukses; në vendet ku të ardhurat për kokë banori sillen mes 1000 dhe 3000 dollarë provohen grushtshtete, por shumë rrallë janë të suksesshme; në vendet ku të ardhurat për kokë banori janë mbi 3000 dollarë shumë rrallë ka përpjekje për grushtshtet dhe pothuaj gjithmonë janë të pasuksesshme. Përveç kësaj, përpjekjet për grushtshtete kundër demokracive të valës së tretë zakonisht janë udhëhequr nga oficerë të mesëm të terrenit, majorë ose kolonelë, por asnjëherë nga komandantët ushtarakë. Liderët më të lartë ushtarakë zakonisht janë të vetëdijshëm se intervenimet ushtarake nuk zgjidhin problemet në vendet e tyre dhe ato krijojnë probleme të rënda në kohezionin e tyre ushtarak.

Rreziqet e reja

Demokracitë e valës së tretë nuk kanë gjasa të kërcënohen nga gjeneralët dhe revolucionarët, të cilët kanë averzion ndaj demokracisë, por më shumë nga vetë pjesëmarrësit e procesit demokratik. Këta janë liderët politikë dhe grupet që i fitojnë zgjedhjet, e marrin pushtetin e më vonë manipulojnë me mekanizmat e demokracisë për ta cinguar apo shkatërruar atë. Në të kaluarën, kur regjimet demokratike rrëzoheshin nga grushtshtetet apo revolucionet, secili e kishte të qartë se çka kishte ndodhur, ndërsa tranzicioni drejt autoritarizmit ishte i shkurtër, i qartë dhe demokratik. Në demokracitë e valës së tretë nuk kemi të bëjmë me problemin e rrëzimit të regjimit, por me erozionin: dobësim sporadik apo gradual i demokracisë nga vetë ata të cilët janë zgjedhur për t'i prirë asaj.

⁵ Samuel P. Huntington, "Reformimi i raporteve civile-ushtarake", *Journal of Democracy* 6, fq. 14-16 (tetor 1995).

Këto kërcënime shfaqen në trajta të ndryshme. Njëra prej tyre, e cila nuk besoj se është aq serioze, por së cilës i kushtohet vëmendje më e madhe është “kthimi i të kuqe”, do të thotë kthimi në pushtet përmes zgjedhjeve të ish-komunistëve dhe të ish-partive komuniste në Evropën Qendrore e Lindore dhe në ish-Bashkimin Sovjetik. Në të vërtetë, përveç në Republikën e Çekisë, shumica e udhëheqësve në këto shtete janë ish-komunistë. Në disa prej tyre, partitë e vjetra komuniste me emra të rinj, kanë fituar shumicën e vendeve në parlament. Në vendet e tjera, koalicionet e dominuara nga ish-komunistët kanë kontroll mbi qeveri. Në shumë prej tyre ish-komunistët të transformuar në nacionalistë janë zgjedhur për ta udhëhequr shtetin. Këto zhvillime i brengosin jashtëzakonisht vëzhguesit rreth asaj se si do të jetë ardhmëria e demokracisë në këto vende. Deri tash, megjithatë, ish-komunistët dhe ish-partitë komuniste përgjithësisht u janë përmbajtur rregullave të lojës së demokracisë dhe politika e tyre ekonomike sillet mes liberalizimit rigoroz dhe politikës socialdemokrate, e cila zvogëlon barrën e kapërcimit nga ekonomia e komanduar. Është për të besuar se kthimi i të kuqe edhe për një fazë mund të kërcënojë demokracinë dhe me sa di unë, deri më tash Sllovakia është rasti i vetëm ku qeveria e dominuar nga ish-komunistët është larguar nga pushteti përmes votave dhe ku më vonë është votuar sërish. Por, ndoshta e gjithë ajo që është e rëndësishme me kthimin e të kuqe është se njerëzit, të cilët kanë pasur talent të ngriten në majën e piramidës së sistemit komunist, kanë po ashtu talent të ngriten edhe në kulmin e sistemeve demokratike.

Kërcënimi i dytë potencial për demokracitë vë në fitoren në pushtet përmes zgjedhjeve të partive ose të lëvizjeve me ideologji të hapura antidemokratike. Ky kërcënim në mënyrë më të drejtpërdrejtë vë nga grupet islamike fundamentaliste, por nuk është shfaqur aq shpesh vetëm falë faktit se në shtetet myslimane ka pasur shumë rrallë zgjedhje. Në Algjeri megjithatë kjo nuk ka ndodhur më 1992, kur ushtria i shtyri zgjedhjet të cilat me siguri se do t'i fitonte Fronti i Shpëtimit Islamik. Kjo gjë mund të ndodhë në Turqi ku Partia e Mirëqenies është forcuar shumë dhe ka fituar shumicën e votave në zgjedhjet e fundit për parlament. A thua fitorja e mundshme e partive të këtilla e arsyeton suspendimin e procedurës demokratike? Në përgjithësi unë besoj se përgjigjja është jo. Përveç Algjerisë nuk është e qartë se një lëvizje fundamentaliste, që vë në pushtet përmes procesit elektoral do të sillte sikurse një tjetër që merr pushtetin përmes revolucionit (sikur është Irani) ose me grushtete (si në Sudan). Përveç kësaj, Fronti i Shpëtimit Islamik do të kishte një arsye të fuqishme për t'u sjellur në mënyrë të moderuar dhe të arsyeshme që të sigurojë ndihmat dhe investimet aq të nevojshme

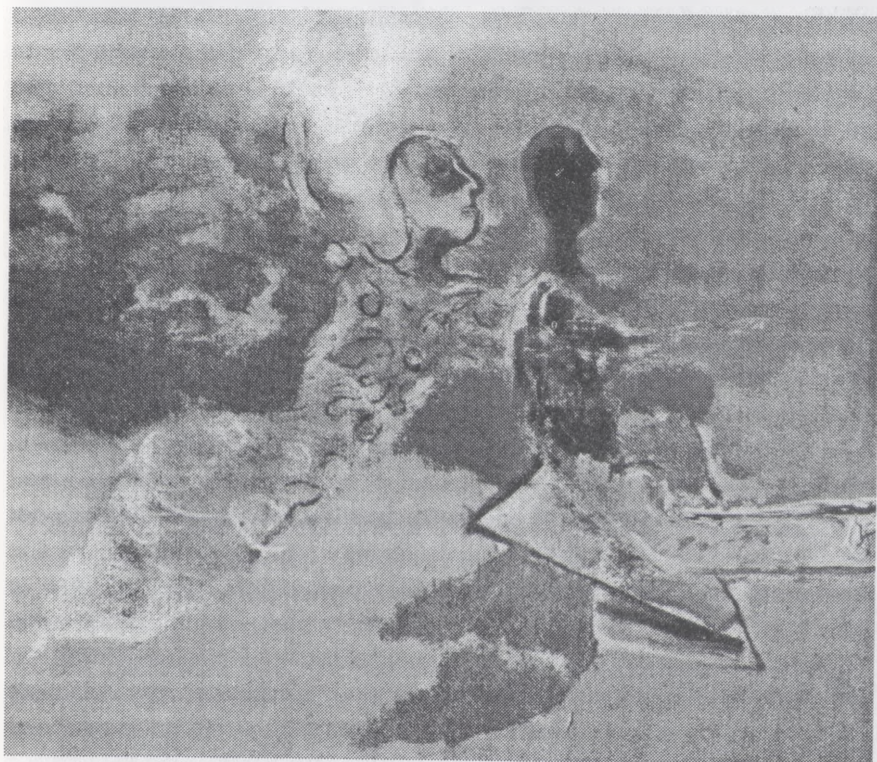
nga Perëndimi. Në fund të fundit, sikur qeveria e Frontit të Shpëtimit Islamik të shkonte në drejtim ekstrem dhe të fillonte të shkatërrojë demokracinë, do të mund të aplikohet sërish “opcion i Pinoçetit”. Armata algjeriane do të mund të intervenonte pikërisht siç intervenoi armata kileane kur qeveria e Alendes shpejt dhe dukshëm shkonte kah e majta. Franca, SHBA-ja dhe Perëndimi në përgjithësi i kanë bërë një shërbim shumë të keq demokracisë duke mos penguar veprimin parandalues të ushtrisë Algjeriane dhe duke mos protestuar fuqimisht kur ka ndodhur aksioni.

Kërcënimi i tretë dhe më serioz që u bëhet demokracive është përqendrimi i organeve ekzekutive, e cila gjë ndodhë kur një trup a person i zgjedhur ekzekutiv e përqendron pushtetin në duar të veta, subordinon ose suspendon fare legjislacionin dhe udhëheq kryesisht me dekrete. Kjo ka ndodhur në disa raste në Rusi, në Bellorusi dhe në disa vende të tjera ish-komuniste. Një dukuri e këtillë ka qenë po ashtu dominante në Amerikën Latine, e cila varësisht është quajtur “demokraci autoritar”, “pushtetarët e lidhur”, “udhëheqje e ushtarakëve të lidhur me njëri-tjetrin”, “diktaturë me marrëveshje” apo “demokraci e dirigjuar”. Në Argjentinë dhe në Venezuelë presidentët kanë udhëhequr kryesisht përmes dekretëve. Më 1995 presidenti i Kolumbias u akuzua për korrupsion rreth drogës, shpalli gjendjen e jashtëzakonshme dhe paralajmëroi se gjatë tre muajve vijues do të udhëhiqte vetëm përmes dekretëve. Në rastin më ekstrem, presidenti Fuxhimor (Fujimori) bëri grushtshtet të përgjithshëm në Peru, mbylli gjyqet, ndaloi partitë politike, burgosi politikanë e intelektualë, vuri censurë të plotë mbi mjetet e informimit dhe cunoi në masë drastike të drejtat e njeriut. Megjithatë, ai më vonë shfrytëzoi pushtetin e tij autoritar për ta dobësuar e shkatërruar ndikimin që kishte terroristi Sendero Lumomozo (shtegu që shndrit), krijoi rendin dhe qetësinë, stabilizoi monedhën e vendit, tërhoqi investimet e jashtme, arriti zhvillim më të madh ekonomik në Amerikën Latine dhe fitoi shumicën e votave në zgjedhjet për të cilat thuhej se ishin përgjithësisht korrekte. Pothuaj në mënyrë të ngjashme presidenti Menem i Argjentinës u zgjodh sërish në bazë të rezultateve që i kishte arritur përmes formave jodemokratike. Por a do të thotë se pushteti i jashtëzakonshëm dhe përjashtimi i demokracisë krijojnë kushte për të forcuar demokracinë duke i mundësuar qeverive të arrijnë synimet e dëshiruara, të cilat nuk mund të arrihen përmes procedurave normale demokratike? Menjëherë pas grushtetit të Fuxhimorit, sekretari i shtetit Xhejms Bejker e sulmoi atë publikisht me fjalët “s’mund të ruhet demokracia duke e shkatërruar atë”. Ndoshta Fuxhimori ia doli ta bëjë pikërisht këtë gjë.

Së fundi, shumë qeveri në demokracitë e reja nuk kanë hezituar t'i ngushtojnë të drejtat politike dhe liritë civile. Ato kanë kufizuar lirinë e shtypit, qeveritë mbajnë kontroll të rreptë mbi televizionin dhe radion, kanë larguar nga puna redaktorë, ndërsa redaktorët detyrohen t'u përmbahen qëndrimeve të caktuara. Politikanët e opozitës keqtrajtohen në mënyrë të hapur apo tinëzisht. Kërkesat legjitime të pakicave kombëtare janë ngulfatur. Kësisoj, minoritetet janë ballafaquar me shtypje brutale në demokracitë siç janë India e Turqia, si dhe në jodemokracitë si Indonezia dhe Kina.

Sa duket ekziston një tendencë e përgjithshme, e cila bën që demokracitë e valës së tretë të bëhen gjithçka tjetër, por jo demokraci të plota e të mirëfillta. Në Analizën Komparative të Lirisë për vitin 1995, Shtëpia e Lirisë (Freedom House) ka regjistruar 114 shtete demokratike, që do të thotë më shumë se kurdoherë tjetër gjatë historisë. Megjithatë, 37 shtete (ose një e treta e tyre) janë klasifikuar si "pjesërisht të lira" për shkak të ngushtimit të lirive themelore politike dhe të drejtave të njeriut në to. Pothuaj njësoj Leri Dajëmënd (Larry Diamond) në një analizë të plotë të demokracive të Amerikës Latine, të bërë më 1993, ka shënuar katër shtete të pastra demokratike, tri shtete autoritare apo totalitare dhe 15 shtete që hyjnë në një rën nga katër kategoritë e ndërmjetme: "demokraci pjesërisht joliberalë", "gjysmëdemokraci kompetitive", "gjysmëdemokraci restriktive" dhe "gjysmëkompetitive, pjesërisht pluraliste - autoritare".⁶ Gjatë viteve 1987-1993 të gjitha lëvizjet në shtetet e Amerikës Latine shkonin në drejtim të këtyre kategorive të ndërmjetme, 11 nga 22 shtete po bëheshin më pak demokratike, pesë bëheshin më demokratike, ndërsa gjashtë nuk ndryshonin pozicionin e tyre. Thënë shkurt, në hapësirën e ndërmjetme, demokratike - jodemokratike, duket se formohet një lakore matematikore që i ngjanë ziles në dy pikat e skajshme të së cilës janë Danimarka dhe Kina, ndërsa në mes gjithnjë rritet numri i shteteve. Thënë më përgjithësisht, derisa numri më i madh i shoqërive të ndryshme përqafojnë institucionet demokratike, vetë demokracia shfaqet në forma gjithnjë e më të ndryshme. Dallime të theksuara ekzistojnë në mes të kapitalizmit anglo-amerikan, gjerman dhe japonez; dallime krahasuese shfaqen në mes të versioneve të demokracisë perëndimore, latino-amerikane, të Azisë Lindore, të shteteve ortodokse të Lindjes dhe të shteteve afrikane.

6. Larry Diamond, "Demokracia në Amerikën Latine: **Shkalla, iluzionet dhe kahjet e konsolidimit**", botuar në edicionin: Përtej Sovranitetit: Demokracia e mbrojtur kolektivisht në botën e shteteve sovrane (Baltimore: John Hopkins University Press, 1996).



UDHËTIMI, vaj - pëlhurë, 55x43, 1977

Analizë e alternativave

Demokracia, siç e pat thënë me frazën aq të famshme Uinston Çerçili (Winston Churchill), është forma më e keqe e qeverisjes, por më e mirë se të tjerat. Megjithatë, çfarë ndodhë nëse format e tjera nuk do të ekzistonin? Kjo është me të vërtetë situata që kemi në demokracitë e pasura e të industrializuara në botë. Në këto shtete, njerëzit janë tjetërsuar nga politika dhe nga diskursi politikë, janë thellësisht cinikë ndaj liderëve të tyre politikë, gjithnjë e më pak marrin pjesë në organizatat politike e shoqërore dhe po ashtu gjithnjë e më pak u besojnë njerëzve. Këto pikëpamje ndoshta reflektojnë mungesën e një sistemi alternativ politik, apo të një ideologjie që do t'i konkuronte demokracisë. Në qoftë se njerëzit duhet të zgjedhin në mes të “sistemit më të keq” të qeverisjes dhe mosekzistimit të sistemit, ata megjithatë mund ta preferojnë të dytën.

A thua në këtë situatë demokracitë e valës së tretë kanë alternativë tjetër? Nga një aspekt nuk ka alternativë tjetër, sepse pothuaj në gjithë botën është e nevojshme të shihen dallimet rreth ideve dhe procedurës së demokracisë; legjitimiteti i një qeverie varet nga ajo se sa mund t'i arsyetojë deklaratimet e veta për ta përfaqësuar vullnetin e popullit. Megjithatë, kjo nuk ndodh çdokund, ndërsa në botën postkomuniste ofrohen së paku dy alternativa të demokracisë. Njëra është alternativa islamiste, një sistem politik i bazuar në Kuran dhe në sheriat që është një kombinim i politikës dhe i religjionit ose diç që mund të quhet bashkësi e besimtarëve. Institucionet politike në sistemin islamist megjithatë janë të paqarta, të ndryshme dhe ato sillen prej monarkisë absolute në Arabinë Saudite deri te gjysmëdemokracia restriktive dhe religjioze në Iran. Për më tepër, asnjë shoqëri e organizuar në mënyrë eksplicite sipas sistemit islamist nuk ka arritur sukses ekonomik apo rend shoqëror tërheqës, andaj alternativa islamiste deri me tash nuk është paarë me ndonjë simpati madje edhe nga vetë myslimanët.

Alternativa e dytë, më e rëndësishme dhe më potenciale është “autoritarizmi aziatik”. Kjo alternativë natyrisht se ka pasur sukses falë zhvillimit të madh ekonomik të Koresë Jugore, Tajvanit, Hong-Kongut dhe Singaporit, si dhe në sistemet jodemokratike të qeverisjes, ku ka pasur rritje ekonomike të dyfishuar në Malezi, Tajlandë, Indonezi dhe në vetë Kinën. Përveç një vendi aziatik, Japonisë, asnjë shtet demokratik nuk ka mundur ta ruajë për një kohë të gjatë shkallën tetëpërqindëshe të zhvillimit ekonomik, siç ka ndodhur në këto shtete totalitare. Ky sukses duket jashtëzakonisht atraktiv në disa vende të tjera, veçanërisht në disa ish-republika të Bashkimit Sovjetik. Rasti i modelit të Azisë Lindore plotësohet me argumentimin teorik,

i cili është artikuluar për herë të parë përmes konceptit të “autoritarizmit të ri” të zhvilluar në Kinë në fund të viteve të tetëdhjeta. Kjo doktrinë është një zëvendësim teorik i marksizëm-leninizmit, e cila arsyeton heqjen dorë nga totalitarizmi për t'u zëvendësuar me lëvizje drejt ekonomisë së tregut, por duke e ruajtur sistemin politik autoritar. Kohë më parë një argumentim të ngjashëm e kanë paraqitur kryeministri i Malajzisë, Mahathir dhe ministri Lee Kuan-Ju si dhe shkollarë e zyrtarë të tjerë në Singapor. Gjatë viteve të fundit jemi ballafaquar me një fenomen që mund të quhet “ofensivë kulturore singaporiane”. Singaporianët thonë se ekzistojnë dallime thelbësore midis vlerave të rendit, disiplinës dhe respektit të autoritetit në Azi dhe vlerave perëndimore të lirisë, individualizmit dhe mosrespektimit të autoritetit. Këto të fundit sipas Lee-së dhe bashkëmendimtarëve të tij kanë sjellë një çoroditje sociale dhe dezintegrim moral të shoqërive perëndimore. Për t'i penguar dukuritë dhe zhvillimet e ngjashme në shoqëritë e tyre, ata duhet t'u rezistojnë presioneve që vijnë nga Perëndimi rreth të drejtave të njeriut dhe demokracisë. Sipas këtyre mendimtarëve, njerëzit duan dhe kanë nevojë jo për qeveri demokratike, por për qeveri të mirë - kjo do të thotë për qeveri që siguron mirëqenie ekonomike, stabilitet ekonomik, rend social, harmoni të përgjithshme dhe administratë efikase e të ndershme.

Kontrasti në mes këtij modeli dhe modelit demokratik, shpeshherë vihet në raportin e kontrastit në mes të Singaporit dhe Tajvanit, kontrast që është real, por që shpeshherë edhe ekzagjerohet, siç ndodhi në një artikull të botuar kohë më parë në New York Times ku shtrohet si një dallim në mes të “pastërtisë dhe të ligës”, në një anë, dhe në mes të “ndytësisë dhe lirisë”, në anën tjetër. Siç thuhet në artikull, Tajvani dhe Singapori janë dy shoqëritë më të suksesshme kineze në historinë pesëmijëvjeçare të civilizimit kinez dhe njëra ose tjetra mund të shërbejnë si model për ardhmërinë e Kinës.⁷

Disa qeveri autoritare, në mesin e tyre Singapori, kanë qenë jashtëzakonisht të suksesshme në prosperitetin ekonomik dhe në sigurimin e rendit social e të mirëqenies së përgjithshme. Në anën tjetër, qeveritë tjera autoritare kanë qenë shkatërrimtare, kanë shkaktuar katastrofë ekonomike, dhunë të brendshme, korrupsion të gjithëmbarshtëm dhe pabarazi të thellë

⁷ **New York Times**, 5 shkurt 1995. E1, E2; Do të duhej theksuar se një sintezë e shtatë analizave mbi korrupsionin e bërë në 41 shtete e klasifikon Singaporin si vendin e tretë më së paku të korruptuar (pas Zelandës së Re dhe Danimarkës), ndërsa Hong-Kongu zë vendin e shtatëmbëdhjetë, Tajvani të njëzetepeshtin dhe Kina e parafundit, së cilës ia tejkalon për korrupsion vetëm Indonezia (New York Times, 20 gusht 1995, E3).

sociale. Regjimet autoritare vuajnë nga dy dobësi jashtëzakonisht të mëdha të trashëguara. E para, atyre u mungojnë mekanizmat gjenerues dhe janë të prira t'i injorojnë katastrofat që shfaqen në procese. Siç e ka thënë Amarsa Sen (Amartia Sen), një vend demokratik si India, nuk mund të arrijë shkallën e lartë të zhvillimit sa një vend jodemokratik siç është Kina, por ai nuk vuan nga uria siç ka ndodh në Kinë.⁸ Politikanët, të cilëve u intereson të zgjidhen sërish, nuk do t'i lejojnë njerëzit të vdesin nga uria.

E dyta, argumentimi se pushteti autoritar jep qeveri të mirë, provon të arsyetojë se pushtetarët autoritarë janë njerëz të mirë. Megjithatë, kjo është shumë larg nga e vërtetat dhe madje edhe njerëzit e pushtetit, të cilët në fillim kanë pasur aspirata të jenë të mirë dhe të bëjnë gjëra të mira, mund të korruptohen nga lakmia për pushtet. Thënë shkurt, çështja e autoritarizmit mbështetet në supozime joreale mbi natyrën njerëzore.

Singaporianët flasin me krenari të arsyeshme për mungesën e korruptcionit në sistemin e tyre politik, një e arritur që është bërë e mundur nga vetë shembulli dhe disiplina e Lee Kuan Ju-së. Megjithatë, edhe nëse pushteti autoritar mund të sigurojë një qeveri të mirë për një dekadë ose për një gjeneratë, ai nuk mund të sigurojë qeveri të mirë për një kohë më të gjatë - asnjëherë nuk ndodh kjo gjatë historisë. Pushtetit autoritar i mungojnë institucionet e autoreformës: debati publik, shtypi i lirë, lëvizjet e protestave, partitë politike opozitare dhe garat për zgjedhje. Në anën tjetër, demokracia mbështetet në një pikëpamje më realiste dhe më komplekse të natyrës së njeriut dhe në besimin se (siç e thotë Xhejms Medison) "duhet pasur ambicje për t'u ballafaquar me ambicje". Esencën e demokracisë ndoshta më së miri e ka kompentuar Rejnold Niburi (Reinhold Niebuhr): "aftësia e njeriut për drejtësi e bën demokracinë të mundshme, por afiniteti i njeriut për padrejtësi e bën demokracinë domosdoshmëri".⁹ Liria dhe kreativiteti, të cilin i ka aplikuar presidenti Lee në Tajvan, do të zgjasin sa të jetë ai gjallë. Ndershmëria dhe efikasiteti, të cilat i ka aplikuar ministri Lee në Singapor, ka të ngjarë që po ashtu ta përcjellin atë deri në varr. Në disa rrethana autoritarizmi mund të jetë i mirë, por përvoja e thotë qartë se vetëm demokracia sjell qeveri të mirë për afat të gjatë.

E përktheu nga anglishtja

Hilmi ZOGJANI

⁸ Jean Dreze dhe Amartya Sen, **Uria dhe veprimi publik**, (Oxford: Claredon Press, 1989), fq. 210-215.

⁹ Reinhold Niebuhr, Fëmijët e dritës dhe fëmijët e errësirës: Një mbrojtje demokracisë dhe një kritikë mbrojtjes tradicionale të saj (New York: Charles Sceibner's Sons, 1950).

NJERIU I VOGËL QË S'ISHTE ATY



S. I. Hijakava është senator i Shteteve të Bashkuara të Amerikës nga Kalifornia.

Në konsultim me Arthur Asa Berger dhe Arthur Chandler, Universiteti Shtetëror i San Franciskos.

Njeriu i vogël që nuk ishte aty

Siç po ngjitesha shkallëve përpjetë

E takova një neri që s' ishte aty.

As sot atë nuk e gjeta atje.

Do të kisha dashur shumë të rrinte larg.

Rughes Mearns

Secili e di faktin se njeriu i zakonshëm nuk i sheh gjërat ashtu si janë, por i sheh vetëm disa tipe të fiksuara... Z. Uolter Sikert (Walter Sickert) e ka zakon t'u thotë nxënësve të tij se ata nuk kanë mundësi të vizatojnë ndonjë armë të caktuar sepse atë e marrin me mend si një armë që mendojnë se e dinë se çfarë duhet të jetë.

T. E. Hulme

Shoqëria prapa simboleve tona

Se duhet ta ushtrojmë atë që predikojmë është e ditur; mirëpo, secili që predikon atë që ai ose dëgjuesit e tij e ushtrojnë duhet të pësojë më të madhin mohim moral.

Logan Pearsall Smith

Si të mos niset vetura

Kjo storje gazetareske paraqitet me shpresë se lexuesi do të nxjerrë mësim (dhe dëshprim) nga ajo, siç bëra edhe unë.

Më shumë se një motoristë kishin dëshiruar seriozisht të bënin atë që Semjuel Rios (30) kishte bërë dje, për të cilën edhe ishte akuzuar. Duke vozitur dje në orën 12.30 të ditës nëpër Uiliamsburg, ai ktheu në një kënd dhe rastësisht e fërkoj anësh një automobil të parkuar në kënd para rrugës Hopkins, nr.141. Policia menjëherë e dënoi. Riosi u ndal, mori në dorë një çelës automobili nga gepeku i makinës së tij dhe i mëshonte zhurmshëm pengesës ofenduese që nga xhami deri te dritat e pasme.

Marrë nga "New York Post"

Ta shqyrtojmë mekanizmin e reagimit të këtij njeriu. Ai u zemërua në automobilin e parkuar njësoj si do të zemërohej me një njeri, kalë apo mushkë që do t'i dilte në rrugë. Prandaj vazhdoi t'i "jepte një leksion" atij automobili. Ndonëse reagimi ishte i paparamenduar dhe automatik, megjithatë ishte i ndërlikuar, meqë ai përfshinte: 1) faktin që ai kishte bërë një abstraksion për automobilin (gjë që shikohet si shkatërrim i keq) e pastaj 2) reagimi i tij ishte më shumë ndaj vetë abstraksionit sesa ndaj vetë automobilit të vërtetë.

Njerëzit e shoqërisë primitive shpesh veprojnë në mënyrë të ngjashme me këtë. Kur dështojnë të lashtat ose bien shkëmbinjtë mbi to, ata merren vesh - shpesh edhe me sakrificë - me "shpirtërat" e vegjetacionit ose të shkëmbinjve, për të pasur trajtim më të mirë nga ana e tyre në të ardhmen. Edhe ne kemi disa reagime të këtij lloji: ndonjëherë, kur zëmë në thua në karrigë, ia mëshojmë me shqelm dhe e shajmë; disa njerëz, në të vërtetë, kur nuk marrin letra për kohë të gjatë zemërohen në postierin. Në gjithë këtë sjellje ne e ngatërrojmë abstrakten, e cila është *brenda* në kokën tonë, me atë që është *jashtë* saj dhe veprojmë sikur abstraktja të ishte ngjarje e botës së jashtme. Në kokën tonë krijojmë një karrigë të imagjinuar e cila papritmas na i zë këmbët dhe e "dënojmë" karrigën e jashtme e cila askujt nuk i sjell kurrfarë të keqe; krijojmë një postier të jashtëm, të gatshëm i cili "na e vonon postën" dhe pastaj e qortojmë ashpër postierin e menduar, i cili do të na i sillte letrat me qejf nëse do të kishte çka të sillte.

Pikërisht në këtë kuptim Sigmund Frojdi përpiquej të shpjegonte prejardhjen e religjionit: të parët tanë primitivë, të frikësuar nga ngjarjet natyrore, nuk mund t'i kuptonin, projektonin frikësimet e tyre nga bota, i personifikonin në një Qenie keqdashëse e pastaj përpiqeshin ta zbusnin atë Qenie me anë të sakrificave të një lloji apo të një tjetri. Ata e kishin përzier abstraksionin me realitetin.

Ngatërrimi i rrafsheve të abstraksionit

Në kuptimin më të gjerë, megjithatë, i ngatërrojmë rrafshet e abstraksionit - ngatërrojmë gjatë gjithë kohës atë që është në kokën tonë me atë që është jashtë saj. Për shembull, bisedojmë për ngjyrën e verdhë të lapsit sikur e verdha e lapsit të ishte “pronë” e lapsit e jo prodhim, siç kemi parë te ndërreagimi i diçkajes jashtë lëkurës me sistemin tonë nervor. Ngatërrojmë, si të thuash, dy rrafshet e shkallës së abstraksionit dhe i trajtojmë si një gjë të vetme. Thënë drejt, nuk do të duhej të thonim “Lapsi është i verdhë”, e cila është një thënie që e vendos të verdhën në laps, në vend të kësaj do të duhej të thonim, “Ajo që ka veprim mbi mua e cila më shtjen të them “laps” ka efekt në mua që më shtyn të them “e verdhë.” Nuk kemi nevojë të jemi aq preciz, natyrisht, në gjuhën e jetës së përditshme, por duhet të vërehet se thënia e fundit merr parasysh pjesën e sistemit tonë nervor për të krijuar çfarëdo imazhi të realitetit që kemi në kokë kurse thënia e parë nuk e merr këtë parasysh.

Tani kjo shprehje e ngatërimit të asaj që ëshë brenda lëkurës dhe jashtë saj është në thelb një relik i trajtës së të menduarit parashkencor. Sa më shumë që përparon qytetërimi aq më të vetëdijshëm duhet të jemi se sistemi ynë nervor *i lëshon në mënyrë automatike karakteristikat* e ngjarjeve para nesh. Nëse nuk jemi të vetëdijshëm për karakteristikat që lehen jashtë, nëse nuk jemi të vetëdijshëm për procesin e abstraksionit, të *parit e të besuarit i bëjmë një proces*. Po qe se, për shembull, reagoni ndaj gjarprit të njëzetedytë që e keni parë në jetë sikur ai të ishte identik me abstraksionin që keni në kokë si rezultat i njëzetënjë gjarpinjve që i keni parë përpara, nuk do të bëni reagime të mëdha. Por jeta e qytetëruar e siguron sistemin tonë nervor për t’u marrë me probleme më të ndërlikuara sesa me gjarpinjtë.

Është një rast i cituar nga Korzibski në *Shkenca dhe shenjtëria* të një njeriu i cili vuante nga një lloj ethesh kurdo që kishte drëndafila në dhomë. Në një eksperiment para tij papritmas ishte nxjerrë një tufë trëndafilash, kurse ai menjëherë kishte pësuar sulm të rëndë nga ato ethe, përkundër faktit se ata “trëndafila” në këtë rast ishin *bërë nga letra*. Domethënë, sistemi i tij nervor ka parë dhe besuar në një veprim.

Por fjalët, siç kemi parë me anën e shkallëve të abstraksionit, janë rrafshet edhe më të larta të abstraksionit sesa “objektet” e përvojës. Sa më shumë që kemi fjalë në rrafshet jashtëzakonisht të larta, aq më të vetëdijshëm duhet të jemi për këtë proces të abstraksionit. Për shembull, fjala “gjarpër” nxjerr çdo tipar të rëndësishëm të gjarpurit të vërtetë. Por nëse fjala mbahet mend vërtet si pjesë e gjithë kompleksit të përvojës së tmerrshme me një

gjarpër të vërtetë, vetë fjala ka gjasa të ngrehë po ato ndjenja sikur kur e shohim gjarpurin e vërtetë. Ka njerëz, pra, të cilët zbehen vetëm sapo e dëgjojnë këtë *fjalë*.

Komedia muzikore dikur e popullarizuar (*Këpucët me pulla të larta*) përmban një rutinë në të cilën komedianin e sulmon të teshurit posa të përmendet fjala “ajri i pastër i natyrës” dhe “bar i keq”. Fakti se kjo temë e reagimit ndaj fjalëve është jashtëzakonisht e rëndomtë në humorin e stripeve komike, filmave dhe e radios, besoj se tregon jo vetëm se reagimet e tilla janë të përhapura, por edhe se shumica e njerëzve në audiencë kanë tendencën që në këtë mënyrë të njohin në karakterizim komedie *zmadhimin e reagimeve të tyre vetanake*.

Kjo, pra, është zanafilla e fjalëve magjike. Fjala “gjarpër” dhe krijesa e vërtetë janë lënë të jenë *një* dhe *e njëjta gjë*, sepse ato shkaktojnë reagime të njëjta. Kjo duket si nonsens, dhe natyrisht edhe është nonsens. Mirëpo, nga pikëshikimi i logjikës parashkencore ajo e ka arsyetimin e vet. Siç shpjegon Levi-Brul në veprën e tij *Si mendojnë vendasit* (1926), logjika primitive vepron me parime të tilla. Krijesa na frikëson; fjala na frikëson; prandaj edhe krijesa edhe fjala janë “e njëjta gjë” - mbase jo vërtet e njëjta, por ekziston një “lidhje mistike” midis këtyre dyjave. Kuptimi i “lidhjes mistike”, sipas Levi-Brulit, është në vend të asaj që e kemi quajtur “lidhje e domosdoshme” në bisedën tonë mbi qëndrimin naiv ndaj simboleve. Si pasojë e këtij naiviteti, fjalëve u mvishet “fuqia mistike”. Duket se ka “fjalë të frikshme”, “fjalë të ndaluara”, “fjalë që nuk thuhet” - fjalë që marrin mbi vete karakteristikat e gjësendeve që i emërtojnë. Fjala “gramatikan” dikur i referohej personit që kishte fuqi magjike - atij që bënte vargje në “gramarye” prandaj dhe mund të manipulonte duke u mveshur fjalëve fuqi mistike.

Mendimi se përsëritja e *fjalëve* të duhura në një mënyrë a tjetër do të krijojë *ngjarjen* e dëshiruar mbetet ndër ne, përkundër krenarisë që kemi nga gjoja kultura e avancuar shkencore. Në vitin 1930 udhëheqësit politikë dhe biznesmenët si dhe gazetarët i përsëritnin si këngë fjalët “Përparimi është mu pas këndit!” Tifozët e zhurmshëm të futbollit i nxisin skuadrat e tyre “Shko! Shko! Shko!” duke e përsëritur këtë fjalë sikur të kishte fuqi magjike...

Megjithatë, forma më e rëndomtë e këtij ngatërrimi të rrafshëve të abstraksionit mund të ilustruhet me reagimin tonë ndaj një “konservativi”, me të cilin posa jemi njohur. (Dua t`ju njoh me Z. Li Bak, i cili është aktiv në lëvizjen tonë konservative në kampus) sikur ai të kishte qenë identik me abstraksionin e “konservativit” në kokën tonë. “Nëse është konservativ, ai e ka mirë” - ose “ai është reaksionar” - ka gjasa të themi, duke ngatërruar

konservativin e vërtetë me “konservativin” tonë të abstraktuar, i cili është prodhim jo vetëm i “konservativëve” të përparshëm që i kemi njohur, por edhe i gjithë asaj që kemi *treguar* për “konservativët”.

Çifutët

Për t'i bërë parimet të qarta, do të përdorim një shembull që është i ngarkuar me paragjykime për shumë njerëz: “Z. Mileri është çifut.” Me të dëgjuar këtë, disa të “krishterë” përnjëherë kanë bërë reagime armiqësore. Do të thotë, një i “krishter” i këtij lloji e ngatërron abstraksionin e rrafshit të lartë, “çifut me z. Miler dhe sillet ndaj z. Miler sikur ai të ishte identik me atë abstraksion. Fjala “çifut” është vetëm një nga mijëra e mijëra abstraksione që mund të zbatohen ndaj z. Miler, për të cilin termat e tillë si “majtak”, “prind”, “lojtar amator i golfit”, “profesor i historisë”, “kundëralkoolist”, “bostonas” e të tjera që mund sigurisht t'i mvishen. Por personi i paragjykuar nuk është i vetëdijshëm për të gjitha pos për një abstraksion - mbase në shumicën e konteksteve më së paku relevante - “çifut”.

Për më tepër, fjala “çifut” është ndoshta njëra nga më të ndërlikuarat e abstraksionit e në gjuhë - do të thotë, njëra nga më të vështirat për t'u referuar shkallëve teposhtë në rrafshet e ulëta. Fjala “çifut” a ka të bëjë me ndonjë racë, religjion, kombësi, tip fizik, gjendje të mendjes, kastë? Nëse jo këto, atëherë çka? Konferencat dhe konventat e çifutëve amerikanë të viteve të fundit kanë përfshirë sesione mbi këtë çështje. “Çka është çifuti?” Kryeministrit izraelit dhe shumicës së anëtarëve të kabinetit të tij nuk u shkel këmba në asnjë sinagogë pos në rastet e veçanta shtetërore. A janë ata çifutë? Po si qëndron puna me sektin fanatik të Kartës Neturai në Jerusalemin, të cilët pos tri shërbimeve të rregullta ditore e bëjnë edhe një lutje të mesnatës dhe presin ardhjen e mesias - ndërsa refuzojnë të njohin shtetin çifut ose të bajnë armë për të? Qeveria izraelite, e ballafaquar me një vërshimë refugjatësh “çifutë” nga shumë pjesë të Evropës, Lindjes së Mesme dhe të Azisë, ishte detyruar para shumë kohësh të hiqte dorë nga orvatja për ta përcaktuar “çifutin”; tani është rregull që secili që quhet “çifut” është çifut - një përcaktim operues që është vështirë të përmirësohet.

T'i kthehemi Z. Milerit tonë hipotetik, i cili është paraqitur si “çifut”. Për njeriun për të cilin këto konotacione afektive janë shumë të gjalla, dhe i cili zakonisht e ngatërron atë që është brenda kokës me atë që është jashtë saj, z. Mileri është një njeri “të cilit nuk duhet t'i besohet”. Nëse z. Mileri ka sukses në afarizëm, kjo “vërteton” se “çifutët janë të mençur”; nëse z. Johansen ka sukses në afarizëm, kjo vetëm vërteton se z. Johansen

është i mençur. Nëse z. Mileri dështon në afarizëm, kjo bëhet se ai megjithatë ka “para të mykura diku tjetër”. Nëse z. Mileri është i çuditshëm ose i huaj me sjelljet e tij, kjo vërteton se çifutët nuk asimilohen. Nëse ai është plotësisht amerikan - domethënë i padallueshëm nga vendësit e tjerë - ai “po përpiket të shitet si ndonjë prej nesh”. Nëse z. Mileri nuk jep lëmoshë, kjo është sepse “çifutët janë dorështrenguar”; nëse ai jep në mënyrë bujare, ai po “provon të hapë rrugën me para për në shoqëri”. Nëse z. Mileri jeton në pjesën e qytetit të çifutëve, ai e bën këtë sepse “çifutët janë shumë klanorë”; nëse ai shpërngulet në lokalitet ku nuk ka asnjë çifut tjetër, këtë e bën sepse “ata provojnë t’i fusin hundët gjithkund”. Thënë shkurt, z. Mileri është automatikisht i dënuar, pa marrë parasysh kush është ose çka bën ai.

Por z. Mileri mund të jetë, nga e gjithë ajo që dimë, i pasur ose i varfër, njeri që rrah gruan ose njeri i shenjtë, koleksionar pullash postare ose violinist, bujk ose fizikan, gëdhendës xhamash të syzeve ose dirigjent orkestre. Nëse si rezultat i reagimeve tona automatike vëhemi në roje të të *hollave tona* menjëherë pasi ta kemi takuar z. Milerin, mund ta fyejmë dikë nga i cili mund të kishin përfituar financiarisht, moralisht ose shpirtërisht ose mund të mos i vërejmë përpjekjet e tij, por të ikim me gruan tonë - do të thotë, do të veprojmë me pamaturë të plotë ndaj gjendjes së vërtetë që e kemi në dorë. Z. Mileri nuk është identik me nocionin tonë të “çifutit”, çfarëdoqoftë të jetë nocioni ynë për “çifutin”, i krijuar me definicion të qëllim të *fjalës, ai thjesht nuk është atje*.

Vërtet, të thuash se disa njerëz janë të verbuar nga paragjykimet duket të jetë më shumë se metaforë. Ralf Elisoni e quan personazhin kryesor të tij zezak “njeri të padukshëm” në romanin e tij me atë emër. Kjo sugjeron se shumica e të bardhëve, kur e llogarisin dikë zezak, shohin vetëm abstraksionin “zezak” të cilin e bartin në duar, të zënë me këtë “njeri të vogël që nuk është aty”, ata kurrë nuk vërejnë individin e vërtetë.

Diç e ngjashme mund të thuhet për qëndrimin tipik perëndimor ndaj “arabit”. Të krishterët dhe myslimanët e Libanit bënë një luftë të përgjakshme qytetare, duke treguar se madje edhe midis arabëve ka urrejtje të mëdha të cilat shpërthejnë kohë pas kohe. Neve po ashtu na duket se arabët e Sirisë i urrejnë arabët e Egjiptit, se arabët e Libanit nuk kanë shumë qejf të kenë punë me arabët e Sirisë ose të Irakut, kurse jo rrallë arabët janë të giatë,leshverdhë dhe sykaltër. Termi “arab”, siç përdoret shpesh nga njeriu i Perëndimit duhet të shikohet si vëlla i termit “çifut”, ashtu si përdoret nga njeriu me paragjykime ose nga injoranti. Kjo nuk do të thotë se termi “arab” duhet të flaket; ai duhet të përdoret më drejt. Sipas Eduard Atijahut (Edward Atiyah), një ekspert mbi botën arabe, ky term mund të ketë tri

kuptime: 1) Mund të shënojë popullin nomad që banon në shkretëtirat e Jordaninisë, Arabisë, Sirisë dhe të Afrikës Veriore, të njohur si *beduin*. 2) Mund të shënojë popullin e Siudhesës Arabe (shpesh të referuar si “arabë”), si nomadët ashtu edhe banorët e qytetit, në këtë kuptim, kjo fjalë shënon një grup etnik - sauditët, jemenët, kuvajtasit e sotëm dhe pasardhës të tjerë të zanafillës së atdheut arab. 3) Më në fund, fjala “arab” mund të ketë kuptimin e një grupi kulturor - një bllok të komuniteteve që flasin arabisht e që shtrihen në vazhdimësi prej Gjirit Persik në lindje deri në Atlantik në perëndim. Në këtë trevë të gjerë, proporcioni i nomadëve ndaj popullit të ngulitur është shumë i vogël, shumica e njerëzve janë *felahë* (bujq), banorë të qyteteve të lashta dhe të famshme - Halepi, Damasku, Bejruti, Latakia, Kajro, Aleksandria, Bagdati, Jerusalemi, Tunisi, Algjeri - dikur qendra të qytetërimit botërorë. Prandaj, nëse dëshirojmë të flasim me saktësi dhe pa e ofenduar ndonjë grup njerëzish rëndësia e të cilëve po shtohet në botë përditë, së paku duhet të mësojmë të dallojmë midis tyre abstraksione të ndryshme dhe t’i ikim përdorimit të fjalës “arab” sikur ai të përputhej me stereotipin të cilin shumë prej nesh e dimë nga filmat avanturistikë mbi Legjionin e Huaj.

Xhon Dou, “kriminel”

Një shembull tjetër i ngatërimit të rrafsheve të abstraksionit është të gjindesh në rastet si këto: Të themi se një njeri, Xhon Dou, është paraqitur si “njeri që posa është liruar nga shtëpia përmirësuese ku ka qëndruar tre vjet”. Kjo deklaratë është tashmë në nivel bukur të lartë të abstraksionit, por megjithatë kjo është vetëm *raport*. Mirëpo, nga kjo pikë shumë njerëz *menjëherë dhe pavetëdijshëm* hipin në rrafshe edhe më të larta të abstraksionit: “Xhon Dou është një *ish-i shtëpisë përmirësuese* ... ai është kriminel!” Por fjala “kriminel” nuk është vetëm në nivel më të lartë të abstraksionit sesa “njeriu që ka kaluar tre vjet në shtëpinë përmirësuese”, por ajo është edhe *gjykim*, me paragjykim të nënkuptuar, “Në të kaluarën ai ka kryer krim dhe me gjasë do të kryejë më shumë krime në të ardhmen”. Si rezultat del se kur Xhon Dou të paraqitet për ndonjë punë është i detyruar të deklarojë se i ka kaluar tre vjet në shtëpinë përmirësuese, kurse punëdhënësit që do të ngatërrojnë në mënyrë automatike rrafshet e abstraksionit, mund të thonë *pa u munduar të mësojnë më shumë për të*, “Ju nuk mund të pritni që unë t’u jap punë kriminelëve!”

Xhon Dou, me të gjitha ato që dijmë nga raporti, mund të ketë bërë një reformim të plotë, ose, në vend të parë, mund të ketë qenë i burgosur

me të padrejtë për atë çështje. Sido që të jetë, ai mund të endet së koti, duke kërkuar punë. Nëse nga dëshprimi ai më në fund i thotë vetvetes, "Nëse secili do të më trajtojë si kriminel, unë edhe mund të bëhem i tillë" dhe të dalë e të bëjë një plaçkitje, vështirë se mund të thuhet se faji është vetëm i tij.

Lexuesi është i njohur me mënyrën si rriten dhe përhapen thashethemet. Shumë nga stërmadhimet bëhet përsëri për shkak të tendencës së disa njerëzve që të ngrihen në rrafsh më të larta të abstraksionit - nga raportet e inferencave deri në gjykime - dhe pastaj të ngatërrohen nivelet. Sipas këtij lloji të "rezonuarit":

Raporti: "Mary Smithi nuk ka ardhur në shtëpi deri në orën tre pas mesnatës të shtunën e kaluar."

Inferenca: "Lidhem me bast se ajo ka shëtitur rreth e përqark!"

Gjykimi: "Ajo nuk është gjë tjetër pos një endacake. Kurrë nuk ia kam pëlqyer pamjen. E kam ditur që nga çasti kur ia kam hedhur sytë për herë të parë."

Kur i mbështesim veprimet ndaj qenieve të tilla njerëzore në bazë të një gjykimi të abstraguar me të shpejtë, nuk ka dyshim se shpesh ua bëjmë jetën të mjerë jo vetëm të tjerëve, por e bëjmë edhe tonën të tillë.

Si një shembull të fundit të këtij lloji të ngatërimit, vëreni dallimin midis asaj që ndodh kur njeriu thotë në vete: "Tri herë kam dështuar" dhe çka ndodh kur ai thotë, "Unë jam i dështuar!"

Fjalët mashtruese

Vetëdija e abstraksionit na për gatit që përpara për faktin që: 1) gjërat që duken të ngjashme mund të mos jenë të ngjashme; 2) gjërat që kanë të njëjtin emër nuk është e domosdoshme të jenë të njëjta dhe 3) gjykimet që mund të mbështeten në raporte nuk janë raporte. Me pak fjalë, kjo na ruan të mos veprojmë si budallenj. Pa vetëdijen e abstrakimit - ose më mirë, pa shprehinë e reagimeve të vonuara, e cila është produkt i ndërrijes së thellë se të shohësh nuk do të thotë të besosh - jemi fare të papërgatitur për dallimet midis trëndafilave dhe trëndafilave të letrës, midis "çifutit" të menduar dhe z. Milerit të vërtetë, midis "kriminelit" të menduar dhe Xhon Dout të vërtetë.

Reagimet e tilla të vonuara janë shenjë e të rriturve. Megjithatë, ndodh që si rezultat i edukimit të keq, ushtrimit të keq, përvojave frikësuese në fëmijëri, besimeve tradicionale, propagandës dhe ndikimeve të tjera në jetën tonë, të gjithë kemi atë që mund të quhet "treva e marrëzisë" ose ndoshta

më mirë “treva e infantilizmit”, në të cilat ne jemi mëshira e të pandreqshmit”, kemi reagime të papërshtatshme semantike. Disa njerëz, si rezultat i përvojës së fëmijërisë, nuk mund e të mos frikësohen vetëm kur ta shohin policin - çdo polic, “polici” tmerrues në kokat e tyre është polici i menduar jashtë, i cili me gjasë nuk ka kurrfarë shenjash që kushdoqoftë mund t’i konsiderojë si tmerruese. Disa njerëz zbehen posa të shohin një merimangë - çfarëdo merimange - madje edhe një të mirë, të padëmshme që është e mbyllur në shishe të sigurt. Disa njerëz bëhen armiqësorë automatikisht me *fjalët* “joamerikan”, “komunist”, “reaksionar”, “liberal” dhe “mirëqenie”.

Dr. G. Brok Kisholm (Brock Chisholm), ish-drejtori i përgjithshëm i Organizatës Botërore të Shëndetësisë (1948-53) dhe kryetar i Federatës Botërore të Shëndetësisë Mentale, ka përpunuar në mënyrë elokumente tiraninë e fjalëve të ngarkuara me paragjykime:

Fuqia të cilën këto fjalë e kanë tepër të madhe mbi racën është mahnitëse. Ato janë zinxhirë që e lidhin njeriun me të kaluarën e tij dhe të tashmen dëshpëruese. Ato janë premisa që janë përfshirë kur secili njeri ka qenë shumë i ri dhe i varur për ta përcaktuar veten duke përdorur inteligjencën. Na duket se rrallë ka mundësi të bisedohet në mënyrë intelektuale, pa paragjykime të dallueshme të cilat janë marrë në fëmijëri, për tema të tilla të zakonshme e të përbashkëta si shëndeti, veshja, zezakët, politika, patriotizmi, vetëdija, çifutët, besimet e kota, lufta e paqja, të hollat, seksi, prona, martesë, feja, disa sëmundje, India, rroga, socializmi, komunizmi, sindikata, partitë politike e kështu me radhë, në një listë të gjatë e cila dallon nga një vend në tjetrin, nga një kohë në tjetrën, nga një familje në tjetrën. Shumë pak njerëz mund të mendojnë qartë dhe ndershmë për shumë nga këto gjësende, e megjithatë këto dhe të tjera si këto, janë gjësende që e krijojnë jetën e njeriut dhe të cilat, të pakuptuara drejt, të papërdorura si duhet dhe të kundërshtuara, kanë shkaktuar pjesën më të madhe të frikës e të mjerimit të botës.

Dr. Kisholmi nuk mendon, natyrisht, se nuk duhet të mësojmë nga më të vjetrit tanë. Ne mësojmë dy lloje të gjësendeve nga ata që na mësojnë: 1) një trup idesh e besimesh dhe 2) *një mënyrë për t’i mbajtur ato*. Nëse idetë dhe besimet tona mbahen me vetëdije të abstraksionit, ato mund të ndryshohen nëse konstatohet se janë joadekuate dhe të gabueshme. Por nëse ruhen pa vetëdije të abstraksionit - nëse mapat tona mentale besohet të jenë territor - ato janë paragjykime. Si mësues dhe prindër, ne nuk mund të mos përcjellim tek i riu një sasi të informimit të gabueshëm, sadoqë të përpiqemi të mos bëjmë ashtu. Por nëse ne i mësojmë ata të kenë shprehje

të jenë të vetëdijshëm për procesin e abstraksionit, ne u japim mjetet me të cilat ata frikësohen nga çfarëdo nocioni i gabueshëm që u kemi mësuar. Përpjekjet tona arsimore atëherë nuk do t'i "lidhin ata me të kaluarën e mjerë", por do t'u bëjnë të mundur të rriten me vite të përparimit e të përvojës.

Pamja e realitetit e krijuar në kokën tonë nga mungesa e ndërdijes së abstraksionit nuk është "mapë" e ndonjë "territori" ekzistues. Është një botë mashtrimesh. Në këtë tokë të kurrnjëherit, të gjithë "çifutët" kanë dalë të ju mashtrojnë; të gjithë "kapitalistët" janë tiranë të ngopur; duke pirë cigare të shtrenjta e duke ua kërcëlluar dhëmbët sindikatave. Edhe në këtë botë të gjithë gjarpinjtë janë helmues, të gjitha vejushat dhe jetimat janë respektuar, automobilat mund të disiplinoohen duke i rrahur me çelës rrotash dhe secili i huaj me theks të huaj është spiun komunist. Disa njerëz që kalojnë shumë kohë të tyre me fjalë të tilla mashtruese, më vonë mbyllen brenda, por s'ka nevojë të thuhet se ende ka shumë sish gjithandej.

Si ta zvogëlojmë infantilizmin e tillë në mendjen tonë? Një mënyrë është duke ditur thellësisht se nuk ka "lidhje të domosdoshme" midis fjalëve dhe kuptimeve të tyre. Për këtë arsye, studimi i një gjuhe të huaj është gjithmonë gjë e mirë për neve, edhe po të mos ketë kurrfarë përdorimi tjetër. Mënyrat e tjera tashmë janë sugjeruar: të jetë njeriu i ndërdijshëm për procesin e abstraksionit dhe të *kuptojë plotësisht se fjalët kurrë nuk i "thonë të gjitha" për çdo gjë*. Shkalla e abstraksionit - një përshtatje e diagramit origjinal të Alfred Korzibskit për ta ilustruar vizuelisht marrëdhënien midis fjalëve, "objekteve" dhe ngjarjeve - është paraqitur për të na ndihmuar të kuptojmë dhe të mbetemi të ndërdijshëm për procesin e abstraksionit.

Përktheu nga anglishtja
V. Nuhio

NËNË TEREZJA - MISHËRIM I DASHURISË SË ZOTIT (1910 - 1997)



Deriu ka aspirata për Absolutin: aspiratë për dashuri, për mirësi, për të vërtetën... Këto aspirata në thellësinë e tyre metafizike shpiejnë kah Qenia absolute - kah Zoti. Në këtë aspiratë fshehet ngritja e përjetshme e shpirtit të Nënës Tereze. Ajo, duke kërkuar Krishtin Zot, përmes sakrificave e vetëmohimeve në shërbim të krijesave të Zotit (për njeriun), sidomos ndaj atyre të lënë pas dore, e solli atë deri te Fjala e mishëruar, deri te personifikimi i së Vërtetës - deri te Ai, që tha për veti: **“Unë jam e vërteta”**¹. Ajo ende në këtë botë pjesërisht të kristianizuar e profane, jetoi plotësisht nën ndikimin e hirit të Shpirtit Shenjt dhe u bë për njeriun *itinerarium mentis in Deum* (udhë dhe ngritje e shpirtit të Zotit).

Krishterimi ka shumë urdhra, por mbi të gjitha ka urdhrin e dashurisë, që Jezu Krishti përfundimisht e lidhi Besëlidhjen e Vjetër me Besëlidhjen e Re, d.m.th. *Ta duash Zotin dhe të afërmin tënd porsì vetveten*². Ky urdhër i ri i Krishtit do të jetë për Nënë Tereze urdhri më i madh i dashurisë për të cilin edhe jetoi. Kjo dashuri që ajo ia dha njerëzimit është e tërë religjioze, pra nuk është një filantropi e thjeshtë, por dashuri që, siç do të shihet edhe më poshtë, aspiroi krejtësisht të jetë e ngjashme me dashurinë e Zotit.

Në vazhdim do të përpiqemi të hedhim sadopak dritë për jetën dhe veprën e Nënës Tereze, porosinë e saj që e la për të nesërmen, edhe pse dihet se Nëna Tereze sa ishte gjallë në këtë jetë, nuk dëshironte të shkruhet kurrfarë biografie apo studimi për të, sepse kishte për shëmbëlltyrë vetë jezu Krishtin që, sa ishte në këtë jetë, nuk ishte shkruar asgjë për të. Sidoqoftë, Nëna Tereze ndërroi jetë dhe tani studiuesit e fushave të

¹ Cfr. Gjn 14,4.

² Cfr. Mt 22,37.

ndryshme mund të shkruajnë për të, por çfarë të shkruhet për këtë Nën kur ajo ndryshe e perceptonte realitetin objektiv dhe kishte pikëpamje të tjera filozofiko-teologjike e morlao-etike për njeriun, botën e Zotin?

I. Jeta fëmijërore e Gonxhe Bojaxhiut

Nëna Tereze lindi në qytetin antik të Dardanisë - në Shkup, më 27 gusht 1910. Në këtë periudhë të luftërave që sollën shkatërtime, vuajtje e mjerime, varfëri e sëmundje të llojllojshme, duket sikur kjo Nënë t'i ketë trashëguar gjatë tërë jetës në qenien apo psikën e vet këto të meta jonjerëzore që nga lindja. Themi këtë se edhe prindërit e saj, i ati Kola që vinte nga familja tradicionale e krishterë e Prizrenit të lashtë dhe e ëma Dranja nga rrethi i Gjakovës (Novosellës), në një mënyrë sikur u detyruan ta braktisnin këtë qytet të bukur nga epidemitë që kishin marrë shumë shpirtëra (periudha e viteve 1850 - 1855) dhe nga përndjekjet shekullore që u bënë turqit të krishterëve shqiptarë, me shpresë se në këtë qytet do të gjenin një vendstrehim më të sigurt. Kjo arsye e fundit dëshmohej edhe sot aty-këtu nga të krishterët e moshuar, që, sipas tyre, një natë turqit do t'i kenë thirrur kryefamiljarët e shtëpive katolike dhe në tradhti t'i kenë vrarë ata.

Madje, sipas të njëjtave dëshmi, familja e Nënës Tereze ishte bujare e atdhetare, e nderuar dhe e dashur e, gjithashtu, edhe familje e mirë katolike, që kishte trashëguar virtytet e të parëve të tyre, siç ishin dhe siç mbetën përgjithmonë në përkujtimin e të gjithë shqiptarëve, pa dallim feje, shumë priftërinj e ipeshkvij të këtyre anëve, në krye me të pavdekshmin Pjetër Bogdanin e Shtjefën Gjeçovin, si dhe besimtarë të tjerë të devotshëm në lëmin e arsimit e të kulturës shqiptare e më gjerë.

Këtë mendim e bëjnë edhe më të fuqishëm vetë fjalët e Nënës Tereze: **“Familja ime më ka dhënë edukim të shëndoshë e të thellë fetar (katolik)”**³. Ende pa kaluar java e lindjes së kësaj foshnje engjëllore, prindërit e çuan të pagëzohet në kishën “Zemra e Krishtit” dhe ia dhanë emrin e butë shqip **GONXHE**. Hapat e parë të shkollës fillore dhe gjimnazin i kreu me sukses në vendin e lindjes ku, sipas dëshmimeve, spikatet për talent të rrallë fëmijëror dhe për nga zgjuarsia (për mësim) i tejkalonte fëmijët tjerë të shkollës së saj. Kjo engjëllushë e vogël, krahas aktiviteteve shkollore shquhet njëkohësisht edhe për aktivitetet e tjera që organizoheshin në famulli. Ndër të tjera, vlen të përmendim korin e famullisë, ku ajo dallohej

3. L. GJERGJI, *Dashuria në vepër - Nëna Tereze*, Drita 1992, 14.

me një zë të mrekullueshëm, ashtu siç mund njeriu edhe sot ta shijojë zërin e bukur nga këto anë të Prizrenit. Ajo shkruante edhe poezi, që fatkeqësisht humbën, por aty-këtu ndonjë prej tyre ruhet. Gonxhja jonë i kishte të gjitha cilësitë e një vajze të talentuar shqiptare, që në të ardhmen gjithnjë e më shumë do të lëshojnë rrezatim mbi njerëzimin.

2. Thirrja për një mision të shenjtë dhe veprimtaria e saj

Gonxhja, kur hyri në moshën 12-vjeçare, ndjeu një thirrje të veçantë, një zë prej Qiellit që kumbonte të marrë një rrugë tjetër. Derisa kjo i lutej vazhdimisht Zonjës Cërnaqore ta ndriçojë atë për një vendim të tillë, ndodh pikërisht kur në ditën ku festohej kjo Zonjë në Letnicë, më 14 e 15 gusht të vitit 1928, të vendosë së fundi t'i kushtohet Zotit për shëlbimin e shpirtërave. Dty javë pas këtij vendimi ajo drejtohet kah Kuvendi i **“Motrave të Loretos”** që, asokohe, kishin edhe kuvendet e tyre në Indi. Për të arritur te këto Motra i duhej të përshkonte një rrugë më të gjatë se ajo e Shën Palit prej Jerusalemit deri në Ilirik, prandaj mori një tjetër rrugë. Duke kaluar nëpër Zagreb, Austri, Zvicër e Angli arriti deri në Dublin, aty ku për një kohë të shkurtër tremujore synonte njohjen e anglishtes. Më 1 dhjetor 1928 prej andej niset për në Indi, ku edhe e shkroi gjatë udhëtimit poezinë mallëngjyese, sigurisht për vendlindjen e familjen e vet, të titulluar **“Lamtumirë”** dhe, gjithashtu, ruhet edhe një letër që e shkruante më 6 janar 1929, me të cilën lajmëron për arritjen e saj në Kolombo dhe porositet në lutje që të bëhet misionare e mirë dhe e guximshme.

Pas një përgatitjeje 2-vjeçare për motër, ku e përfytyronte tashmë jetën e vet misionare për të varfër, për ata që vuanin nga epidemitë e ndryshme, diskriminimet... Nëna Tereze e ardhshme frymëzohej gjithnjë e më shumë për këtë mision të shenjtë dhe përforcohej e rritej gjithnjë në hirin e Zotit.

Në moshën relativisht të re bëhet **MOTËR NDERI** dhe e merr emrin si motër **TEREZJA E KRISHTIT TË VOGËL**, sigurisht jo pa qëllim, sepse siç do të shihet edhe më vonë, gjatë tërë jetës së saj, gjithçka fillonte e mbaronte në emër të Krishtit dhe për Krishtin.

Si motër e re, ajo do të fillojë punën si infermiere në një spital për të varfër, por vetëm për një kohë të shkurtër, ku ndoshta për arsye shëndetësore do të largohet nga profesioni me vetëdëshirën e eproreve. Më vonë vijon studimet në Universitetin e Kalkutës dhe në vitin 1935 emërohet mësimdhënëse në Shkollën e Terezës në Kalkutë që përgjithmonë

nxënësit e saj do ta përkujtojnë e do ta mbajnë në zemër për edukatën dhe dashurinë e sinqertë të një murgeshe të largët nga një dhé i lashtë i Ilirisë.

Një kthesë edhe më të shenjtë në jetën e Nënës Tereze e bëri marrja e **kushteve të përjetshme**, më 24 maj 1937, pikërisht në ditën e Zonjës Ndihmëtare, që festohet edhe në Prizrenin e prindërve të saj si Pajtores e kësaj famullie dhe, nga ky çast e tutje, ajo do të flijohet vazhdimisht në misionin e vet të barmirësisë.

Erdhi Lufta II Botërore dhe mbi veprimtarinë e saj misionare (në këtë kohë) pak dihet. Kjo në fakt ishte edhe një periudhë e luftës së saj të brendshme. Ajo tronditej nga gjithë ajo e keqe që i bëhej njerëzimit dhe e shihte se në këtë drejtim, me ndihmën e Zotit, në të cilin mbështetej dhe e ushqente gjithnjë shpresën dhe besimin se duhej ndërmarrë diç. Dhe njëmend, kishte vendosur t'u dilte në ndihmë sidomos atyre të varfërve që i takonte e që e rrethonin për çdo ditë.

3. Themelimi i një kongregate të re

Edhe pse shërbeu rreth 20 vjet në veprimtarinë edukativo - arsimore me plot zell e përkushtim, ajo ende nuk ishte e kënaqur. Ndjeu për herë të dytë zërin e Zotit, që e thërret të ndjekë një udhë të re për ta vazhduar misionin e saj të jetës. Këtë thirrje e pranoi si Zonja e Bekuar që iu drejtuar Zotit: **“Qe shërbëtorja jote o Zot, më ndodhtë siç dhe Ti”**. Dhe më 6 korrik 1946 del nga kuvendi i deritashëm dhe themelon një bashkësi të re të motrave që do të quhen: **“MISIONARET E DASHURISË”**. Nëna Tereze këtë vendim e përshkruante kështu: *“Për mua ishte më vështirë të dal nga Kuvendi i Motrave të Loretos sesa nga familja ime, nga populli im, nga atdheu im... Atje isha plotësisht e kënaqur, tejet e lumtur, por duhej dëgjuar zërin e Zotit, thirrjen në thirrje”*⁴.

Kështu ajo u hodh vullnetarisht në rrugën e kalvarit, në rrugën e vuajtjeve e mjerimeve për të varfër, që i takonte (në fillim) nëpër lagjen e Tigjilit dhe Montigjilit, ku për ta fjala ushqim, veshëmbathje, punë, higjienë, s'mund të merrej me mend e të mos flasim për shtëpi e komoditet, që ata këtë s'do të mund ta përfytyronin. Kjo ka mbetur detyrë e shenjtë për motrat e saj që ta vazhdojnë edhe më tutje në të njëjtën frymë këtë mision humanitar për zbutjen e këtyre nevojave themelore për jetën, ose të paktën, siç thoshte edhe vetë Nëna Tereze, disi të ndërrojnë jetë si njerëz këta varfanjakë e jo të braktisen krejtësisht edhe nga çasti më i errët, siç është ky i vdekjes, sidomos për ata që nuk besojnë.

⁴ Ibid. 41.

Kështu ajo filloi menjëherë me ndërtimin e një shkolle për 5 mijë fëmijë dhe ajo aty shquhet për nga mirësia si **NËNË, MËSUESE E EDUKATORE**, por mbi të gjitha si **SHËRBËTORE E ZOTIT**. Nga kjo shkollë që u përmend, jo rastësisht do të dalin thirrjet e para nga ky rend rregulltaresh, që më vonë (1949) ia mundësuan Nënës Tereze themelimin e kongregatës, e cila, një vit më vonë (1950), do të njihet zyrtarisht prej Selisë së Shenjtë dhe do ta marrë emrin **"MISIONARET E DASHURISË"**, ndërsa në vitin 1965 kjo kongregatë hyn në ato të nivelit papnor.

Vetë rregullorja e tyre kishte një frymëzim të thellë ungjillor. *"Detyra jonë është puna për shëlbimin dhe shpëtimin e të varfërve ndër më të varfër. Këtë do ta bëjmë duke i shëruar të sëmurit, duke u përkujdesur për njerëz në prag të vdekjes, duke i mbledhur fëmijët nëpër rrugë, duke i vizituar lypsat e duke u përkujdesur për familjet e tyre, duke iu siguruar ushqim, veshëmbathje, shtëpi e duke i dashur të gjithë ata që janë të dëbuar, të vetmuar..."*⁵. Dhe vërtet, orvatjet e saj në mision ishin tejet të mëdha, kështu që me kohë filloi ndërtimin e qendrave të ndryshme (1955) apo shtëpive për ata që gjendeshin në prag të vdekjes; mandej filloi gjithashtu edhe ndërtimin e strehimoreve për fëmijë të padëshiruar, për të sëmurë, për ata që kishin mbetur bonjakë, për të gërbulurit... Nëna Tereze do të mbetet në histori e pavdekshme edhe për arsye të luftës së drejtpërdrejtë me abortin si një sëmundje tejet e rrezikshme për shkatërrimin e planit të Zotit me njeriun.

Veprimtaria e saj shtrihet gjithnjë e më shumë anembanë botës: prej Indisë e në Amerikën e pasur të Shteteve të Bashkuara, ku edhe atje ndërtoi strehimoret e para për ata që kishin sëmundjen e AIDS-it. Por shpirti i saj nuk e harroi edhe atdheun e vet: Kosovën (në Pejë edhe sot punojnë me mjaft zell motrat e saj), Maqedoninë (Shkupin) dhe Shqipërinë. Mos t'i harrojmë edhe shumë vende të tjera nëpër tërë rruzullin tokësor, që e pranuan këtë Nënë të Madhe të njerëzimit edhe mu në zemrën e Rusisë ateiste - komuniste.

Falë numrit të madh të motrave të saj ishte bërë e mundur një veprimtari aq e dendur. Sot rregulli i saj numëron mbi katër mijë motra, që vijnë gati nga njëqind shtete të botës. Njëkohësisht këto motra ndihmohen në veprimtarinë e tyre nga shumë shoqëri bëmirëse të themeluara prej saj, si p.sh. nga "Vëllezërit Misionarë të Dashurisë" (1963), nga "Shoqata Ndërkombëtare e Nënës Tereze" (1969), nga "Vëllezërit e Fjalës" (1977), etj.

⁵ Ibid., 42.

Nëna Tereze për gjithë atë veprimtari që, sadopak u zu ngoje, mori një sërë mirënjohjesh dhe shpërbimesh më të larta ndërkombëtare, që, në një mënyrë, kurorëzohen me dhënien e **ÇMIMIT NOBEL PËR PAQE** (1979) dhe të njëjtin shpërblim ajo tashmë e kishte marrë edhe më përpara (1972) nga Papa Gjoni XXIII. Të gjitha shpërblimet e dekoratat e tjera, që kësaj rradhe nuk po i zëmë ngoje, gjithsesi flasin për meritën e saj absolutisht të pakontestueshme në të gjitha meridianet e botës.

Edhe mendimet që u dhanë deri më tani për Nënë Tereze, duke filluar nga papët e Romës, kardinalët, klerikët, kryetarët e shteteve, politikanët, shkencëtarët, poetët... e deri te njerëzit e thjeshtë sikur nuk ishin të mjaftueshme. Këtë me plot gojë mund ta themi, sepse fenomeni i saj ishte tejet i rrallë në histori dhe, pra, i tejkalon njohuritë e kësaj bote. Thjeshtë dua të them se të shkruash për Nënë Tereze in meritum, gjithsesi kërkohet që njeriu më parë të jetë nën inspirimin e Perëndisë, të jetë ai vetë i shenjtë, të ketë edhe një shpirt e një besim të gjallë për Zotin e për Njeriun... sepse, ndryshe, të gjitha fjalët tona edhe nëse njëmend e kapin vlerën dhe meritën e saj shpirtërore, do të duken për njeriun, nëse nuk është në përgjasim apo shëmbëllim shpirtëror me të, si diç tejet mitike, mistike e joreale.

Shenjtëria e Nënës Tereze e mposhti përgjithmonë mëkatën e vet prej kostumeve pagane dhe veproi sipas shenjtërisë që vjen nga Krijuesi e jo nga mençuria e mishit (siç pretendohet nga shkenca pa Zotin) dhe përmes Shpirtit Shenjtë, që vazhdimisht i çelej, kjo **NËNË E PËRJETSHME** faktikisht mori pjesë qysh në këtë botë në shenjtërinë hyjnore.

4. Kush ishte kjo Nënë tashmë e njohur?

Në këtë pyetje të rëndësishme mbi njohurinë e identitetin e saj, si njeri i kësaj bote, as filozofët antikë nuk do të mund të jepnin përgjigjen mbi arsyen që këtë PERSON e ngriti aq lart, e cila (arsye) do t'i lënte të qetë apo do t'ua shuante kureshtjen e amshueshme, sikur që ishte, bie fjala problemi i njohurisë së sendeve "in se" me shprehjen filozofike të pakapshme si "noumenon" te Platoni, "monada" te Lajbnici apo "ding an Sich" te Kanti e, po ashtu, këto vështirësi do të mbeteshin vërtet si mrekulli edhe për teologët e njohur skolastikë si për Shën Tomë Akvinin, Bonaventurën, Duns Skotin etj., sepse ajo, këtu në tokë, kishte përjetuar një simbiozë hyjnore. U ngrit shpirti i saj deri te metafizika e Shën Tomës. Sikur të jetonin edhe sot njerëzit e shquar të mendimit filozofik si F. Nistche, J.P. Sartre, Camy e shumë filozofë me botëkuptime të ngjashme a thua a do të mendonin se jeta mbetet për njeriun një tragjedi, utopi, fshehtësi...

ose do ta shpallnin edhe sot Zotin të vdekur? Nëna Tereze gjithsesi me jetën e saj e dëshmoi të kundërtën.

Kjo Nënë thirret në këtë botë ta reinkarnojë dashurinë e Zotit, ta zbusë vargun e dhimbjeve të ndryshme, që hyjnë thellësisht në trupin - mishin e njeriut. Atje ku ndjehej nevoja më e madhe e dëshpërimit, atje ishte inspiruese e pionere Nëna Tereze. Sigurisht, ata që e kanë njohur këtë Nënë do të pajtohen gjithsesi se kjo që edhe mbetet e përjetshme si PER-SON që është zhytur thellësisht në tiparet e përbashkëta të humanizmit e të identifikimit të saj me vuajtjet njerëzore e më varfërinë e të gjithëve.

Dashuria e Nënës Tereze ndaj njeriut, sidomos ndaj atij që është më pak i vlefshëm në sytë e botës së sotme, që e madhe. Shpeshherë përsëritte atë që të sëmurit e dëshironin: të jenë të pranuar me kujdes e zell, të respektohet edhe dinjiteti i tyre njerëzor.

Nëna Tereze kishte një vendstrehim për të gjithë e për secilin, sepse shihte te ta vetë bijtë dhe bijat e Zotit për të cilët Krishti flijohet, vdes në kryq e ringjallet. Prandaj në sytë e zemrën e saj janë të denjë për çdo afekt, nderim e dashuri. Nëse nga mbretëria e Hyjit s'mund të përjashtohet askush, nga marrim ne guxim t'i përjashtojmë këta "varfanjakë" nga të mirat tokësore dhe nga nderimi njerëzor? T'u thuhet se kjo jetë është kotësi, e pakuptimtë e tragjedi? Ose a do të ishte edhe më mirë t'ia merrnin jetën vetvetes a të mos kishin lindur fare?

Vërtet, ka kohë që meditoj për figurën e nënës Tereze dhe ende nuk jam i bindur të gjendet ndokush si Nëna Tereze e cila ka pasur aq kuptim për një BARAZI të përsosur njerëzore në mesin e të varfërve, edhe pse kemi parasysh vargun e gjatë të njerëzve që kanë kontribuar për njerëzimin. Dashuria e saj për ta, në përgjasim të asaj hyjnore, i bën të gjithë të barabartë si vëllezër e motra të një gjiri familjar, edhe pse këta dalloheshin dukshëm nga aftësia intelektuale e kulturore, për nga bukuria fizike, etj.

Kjo është ndoshta e vetmja barazi që e solli Nëna Tereze në këtë dhé që nuk mund të mishërohet me ligj, të shtrëngohet me detyrime, të promovohet me protesta e revolucione, sepse kjo dashuri vjen thjesht nga Zoti, i cili bën që shiu të bjerë njëjtë: qoftë mbi të drejtin, qoftë mbi mëkatarin; qoftë mbi të shëndoshin, qoftë mbi të sëmurin; qoftë mbi të pasurin e qoftë mbi skamnorin...

Për Nënë Tereze identifikimi me të varfër, në mesin e të cilëve jetonte, nuk është një çështje retorike e as farizeane, por njëmëndësi. Asgjë nuk i dallonte (duke përfshirë këtu, natyrisht, edhe Motrat e saj) nga të varfërit: as ushqimi, as veshmbathja e as paraja. Me këtë nuk dëshirojmë të themi se vetëm Nëna Tereze e Motrat e saj dhanë gjithçka për njeriun skamnor. Jo!



KULLA E JUNIKUT, vaj - pëlhurë, 110x130, 1977

Edhe qeveria e tyre (e Indisë) ka merita të mëdha për të varfër. Atë që Nëna Tereze iu ofroi këtyre “varfanjakëve” është diçka tjetër: **DASHURIA E KRISHTERË.**

Sigurisht, Nëna Tereze, duke iu dhënë këtë dashuri të krishterë njerëzve të lënë pas dore nga shoqëria e verbuar, kishte edhe kritika, që janë absolutisht të paqëndrueshme për shumë arsye. Ç’është e vërteta, atë e kritikonin për punën tejet të vogël apo josinjifikative e të parëndësishme në krahasim me nevojën e madhe që mbretëronte në popullatën e Indisë. Madje ndihmat e limituara medicinale dhe metodat që i zbatonin Motrat e Dashurisë viheshin në pah me kritizeri, me qëllim që të diskreditohet dobishmëria e tyre.

Nëse merret parasysh çështja statistikore është më se e vërtetë se veprimtaria e Nënës Tereze ishte e vogël dhe jo aq e rëndësishme në krahasim me nevojat e mëdha të popullatës në fjalë, e të mos themi të botës në përgjithësi, mirëpo secili që e njehtë mësimin e Krishtit do të pajtohet se kristianizmi nuk është vizion statistikor i jetës, siç është pohimi antistatistikor, kjo për të cilën në Qiell do të ketë me shumë gëzim për një mëkatar që kthehet (pendohet) sesa për shumicën e të drejtëve. E njëjta gjë mund të thuhet edhe për veprimtarinë e Nënës Tereze.

Vetë Zoti i Nënës Tereze na ka mësuar që secili person në këtë botë, pa kurrfarë dallimi në racë e gjini, në komb e fe ka dinjitetin e vet të vlefshëm për çdo nderim. Për njeriun që është në përgjasim me Zotin, t’i mohohet dashuria e përgjithshme e të adoptohen gjykimet vetjake, pra ku bëhen diskriminimet, është një gjë e tmerrshme dhe sjell konsekuenca të pamoralshme. Ky do të ishte një autogjenocid. Këtu shihet shembulli i Nënës Tereze, i klithjes së saj për një botë më të drejtë, më humane e më civilizuese. Ja një zë i këtij shekulli që kërkoi ndërgjegjësimin e njeriut. E tërë jeta e Nënës Tereze do të duhej, më në fund, të kuptohet si një aksiomë filozofike.

Nëna Tereze arriti ta bëjë revolucionin e madh të dashurisë së krishterë në fund të këtij shekulli, sepse kishte fe të gjallë në Zotin dhe feja për të ishte lidhje personale me Krishtin e mishëruar. Kisha ishte për të një Bashkësi, të cilës i takoi, të cilës i mbeti besnike e të cilën e dëgjoi, sepse kishte besimin e paluhatshëm se vetëm ajo mund t’i promovonte denjësisht planet e Zotit në këtë botë. Konfliktet e ndryshme që e rëndonin Kishën e saj - thoshte - do të kalojnë dhe Kisha do të mbetet si gjithnjë në histori ta plotësojë misionin e saj inspirues - hyjnor.

Feja, besnikëria, dashuria, flijimet... e Nënës Tereze kurrë nuk do të veniten, por gjithnjë do të sjellin dritë për njeriun e nesërm. Jeta e saj është tejet dritë e madhe që nuk do të errësohet; Krishtin të cilin e ndjekte është

edhe mëtej shumë afër për t'u larguar nga njerëzimi. Fjalët dhe veprat e saj janë dritë e Rrëshajve, që do të vazhdojnë të shkëlqejnë deri në ditën e fundit.

Themi këtë, sepse feja e saj ishte jetë. Ajo predikoi Krishtin në çdo çast të ditës, duke jetuar me Të dhe për Të. Edhe sot ngurrohet nga shumë predikues të krishterimit të thuhet e vërteta mbi vlerën më të madhe që mund ta ketë një fe, siç është krishterimi - rivelimi i mësimi të Jezu Krishtit të mishëruar Zot, që vjen të na shëlbojë e të na lirojë nga robëria e mëkatit. Vende-vende as që ëndërrohet sugjerimi i preferimit të krishterimit nga religjionet e tjera, e të veprojnë në përkim me frymën e paraardhësve të tyre që, tekstualisht, e kuptuan urdhrin e Krishtit që të shkojnë nëpër mbarë botën e ta predikojnë Ungjillin, duke i pagëzuar në emër të Atit e të Birit e të Shpirtit Shenjtë (ashtu siç e kemi edhe në dokumentin e parë shqip, pikërisht kur kanosej shuarja e krishterimit te shiptarët gjatë pushtimit turk). Përndryshe, drita e hiri i Zotit që e ndriçuan vazhdimisht shpirtin e Nënës Tereze si do të depërtojnë te popujt që ende nuk kanë dëgjuar për Jezu Krishtin e Nënës Tereze? Vërtet do të ishte më se absurd të mendohet se Nëna Tereze që indiferente ndaj religjioneve, përkatësisht mes kristianizmit dhe hinduizmit. Preferenca e saj është aq e qartë, sa që secili pati mundësi t'i shohë përparësitë që sjell Zoti i saj, ashtu siç bëri Kryetarja e tanishme e Motrave të Dashurisë që u konvertua nga hinduizmi. E, pra, ajo doli t'i bind zonjat e zotërinjtë e vendit të merrnin pjesë në misionin e saj. Vërtet Nëna Tereze mishëroi dashurinë e Krishtit që nuk mund të refuzohet!

Feja e krishterë, siç e (për)jetoi dhe u rrit me të, ka një shprehje më kuptimplote e më të pranueshme sesa pohimet metafizike ose etike. Feja për të ishte më shumë një përvojë sesa një teori; më shumë një mënyrë jete sesa një ideologji; më shumë pjesëmarrës në mbretërinë shpirtërore të Hyjit sesa në mbretërinë racionale të kësaj bote.

Në fillim të Ungjillit të Shën Gjonit thuhet: "*Fjala u bë njeri e banoi ndër ne... plot hir e të vërtetë*"⁶. Historia e krishterimit është thjesht një paraqitje e pafundshme e procesit të Fjalës, që mishërohet dhe banon ndër ne, plot hir e të vërtetë. Ashtu mund të thuhet edhe për Nënë Tereze që përshkoi pothuajse tërë botën dhe ndriçoi me dritën e vet nëpër vende më të errëta, me fjalë të përsëritshme e të ngrohta që jepnin shpresë e besim nëpër zemrat e vetmuara edhe pa Zotin.

Njerëzit e këtij shekulli patën fatin ta shohin një DRITË gjithnjë të ndezur, që ndriçoi gjithkund dhe gjithkënd; në këtë kohë shpeshherë të

6 Gjn I, 1-17.

egërsisë, ajo ishte **personifikim i Ungjillit**; në këtë kohë që duan ta shpallin ende Zotin e vdekur, ndërsa ajo paraqet Fjalën (Krishtin) që jeton ndër ne, plot mirësi e të vërtetë.

Kur analizohet jeta e Nënës Tereze, atëherë vetvetiu shtrohet një pyetje: **Nga mori tërë atë fuqi shpirtërore, atë dinamizëm e atë energji?** Ndoshta e tërë ajo që mund të thuhet për Nënë Tereze qëndron në faktin se ajo ishte **besimtare e thellë e LUTJES** dhe kurrë nuk prante të mos lutej apo të mos meditojë për **katër (4) orë në ditë** e të mos besonte ngultësisht në fuqinë e saj. Nëna Tereze nuk do të frikësohej a të mos thellohej në lutje, e cila (lutje) e nxjerr një përshtypje të pastër e të kulluar të shpirtit, e që kjo e lind shenjtërinë e njeriut për t'i përballuar "shenjtërive" të kësaj bote. Vetëm kështu ajo arriti të bëhej dëshmitare e vërtetë e krishterimit dhe e njerëzimit, e dashurisë së Krishtit në kohë dhe hapësirë për shëlbimin e njeriut ashtu siç ishte mësuar edhe vetë prej Jezu Krishtit. Kjo, siç u zu ngoje edhe më lar, është filozofia e jetës së Nënës Tereze që zgjidh shumë probleme në dritën e mistereve të krishterimit. Jeta e saj mund të thuhet ishte një sintezë e filozofisë skolastike, sepse bëri të shohim se qenia e njeriut ka zanafillën dhe kuptimin e vet te Qenia absolute te Zoti, që mishërohet për njeriun.

Edhe këto fjalë po më duken të zbehta për ta paraqitur me këtë rast një Nënë me plot mirësi hyjnore për njerëzimin e kohës së sotme, një Nënë me plot dashuri të Zotit për të afërmin, një Nënë me shpresë për të ardhmen e pasigurt të njeriut, që ka mbyllur zemrën dhe sytë për vlera shpirtërore, e, më në fund, për një Nënë që u flijua krejtësisht për njeriun si vlerë më e madhe e dashurisë së Zotit nga të gjitha krijesat e veta.

Edhe lajmin e fundit që e mora mbi kalimin e Nënës Tereze në amshim, e përjetova nën ndriçimin e hirit si diç të shenjtë, ashtu siç ishte edhe ajo e shenjtë. Ç'është e vërteta, e për befasi, unë nuk u luta për shpirtin e saj, siç është traditë ndër të krishterë tanë, por fillova aty për aty t'i lutem spontanisht, që të ndërmjetësojë te Zoti sa më parë për zgjidhjen e çështjes së gjithmbarshme të popullit të saj e që në meditime bëja apel te të gjithë shqiptarët vullnetmirë që t'i luten kësaj Shenjtëreshe, këtij Engjëlli tashmë qiellor, që t'i mishërojë me dashuri, mirësi, bëmirësi dhe vyrtyte të tjera njerëzore - hyjnore.

Përfundim

Po e përfundoj ende duke pyetur se kush ishte kjo Nënë Terezja?

Ndoshta këtë më së miri e shprehu edhe vetë populli nga të katër anët botës pa dallim feje e kombi, race e gjinie duke klithur si kurrë më parë njëzëri: **“KJO ISHTE SHENJTËRESHË E GJALLË”** dhe e lutnin Shenjtërinë e Tij, Papën Gjon Palin II, menjëherë ta shpallnin të shenjtë, pa i vëzhguar procedurat e gjata kanonike, meqë të gjithë besonin se kjo tashmë e gëzonte lumturinë e amshueshme. Këtyre klithjeve të shumta gjithsesi iu bashkangjit edhe lutja e Papës Gjon Pali II (dhe ky që i shkroi këta dy - tri rreshta me përlotje), që sa më parë të shpallet e shenjtë, duke i premtuar botës se kjo do të ndodhë së shpejti, para Jubileut të madh - 2000-vjetorit të krishterimit. Kjo ngjarje historike sigurisht do të jetë dhurata më e madhe për të krishterët, por edhe për mbarë botën për të cilën u flijua, e sidomos për popullin shqiptar nga e mori gjakun, gjuhën dhe fenë. Kjo e shpërbleu për amshim popullin e vet, duke edifikuar botën e shumë civilizimeve, kulturave e religjioneve të ndryshme që, sipas njohurisë sonë, mund të ketë pasur rrallëherë në histori aq **PERSONA MADHËSHTORË E NË ZË SHENJTËRIE** siç ishte Nëna jonë Tereze. Për këtë shqiptarët dhe mbarë bota duhet të jenë falënderues për amshim.

TOLERANCA SI ÇËSHTJE ME RËNDËSI NË QYTETËRIMIN E SHQIPTARËVE

Përkufizimi teorik i problemit

Nocioni tolerancë vjen nga fjala latine **tolerantia** dhe ka domethënie të gjerë. Në fjalorë të ndryshëm këtë nocion e gjejmë të përkufizuar në mënyra të ndryshme, por që të gjitha këto kanë një emërtues të përbashkët - shqiptimi i këtij nocioni (kur e shqipërojmë) reduktohet në durim, mosndalim, zemërgjerësi, “vetia e atij që pajtohet me ekzistencën e një gjëje që lejon të tjerët të thonë e të bëjnë atë që s’pajtohet me ndjenjat e mendimet e tij, sidomos në lëmë të fesë”.¹

Në aspektin e raporteve shoqërore, toleranca nënkupton një relativizëm sipas të cilit asgjë nuk mund të jetë absolutisht e drejtë, e vërtetë, e vlefshme apo absolutisht e padrejtë, e pavërtetë, e pavlefshme. Duke përjashtuar ekskluzivitetin inaugurohet koekzistenca ndërmjet mendimeve, besimeve e pikëpamjeve të ndryshme.

Toleranca si kategori etike nënkupton parakushtin elementar të humanitetit dhe inaugurimin e ekuilibrit të shoqërisë, raportet midis grupacioneve të ndryshme. Ajo nënkupton edhe respektimin e atij që mendon, beson e vepron ndryshe nga ti.

Angazhimi i mendimtarëve për inaugurimin e tolerancës në fushën e teorisë ishte prezent te “**AVERROESI** (Ibn Ruzhd), Siger Brabanti, Duns Skodi, Viliem Okami etj., me teorinë e tyre mbi dy të vërteta teologjike dhe filozofike”.²

¹ Fjalori i gjuhës shqipe, Instituti i Shkencave. Seksioni i Gjuhës dhe Letërsisë, Tiranë, 1954, fq.567.

² Roberto Maroco dela Roka, Kombësia dhe feja në Shqipëri (1920-1944) “Elena Gjika”, Tiranë, 1994, fq.7.

Si frymë e kohës, toleranca është e lidhur me idetë dhe lëvizjet iluministe. Përfaqësues më të denjë të kësaj fryme janë Xhon Loku me **Letrat për tolerancën** (1686-1692), Volteri me **Traktatin për tolerancën**, dhe Lesingu me angazhimin e tij prej autoriteti intelektual për inaugurimin e tolerancës në jetën intelektuale dhe në raport me kishën.

Kjo frymë e iluminizmit i përshkon gati të gjitha civilizimet evropiane të shekujve XVII e XVIII, por me pak vonesë depërtoi edhe te shqiptarët. Bartës të këtyre koncepteve ishin përfaqësuesit e Rilindjes Kombëtare Shqiptare - shkrimtarë, intelektualë e udhëheqës fetarë që përqafulan parimet e njohura të qytetërimit evropian - liri, drejtësi, barazi.

Toleranca etnike dhe toleranca fetare

Dëshmitë për praninë e elementeve të para të religjionit janë shumë të vjetra. Animizmi, totemizmi dhe format e tjera të besimit të vjetër, edhe pse nuk ishin religjione të mirëfillta, megjithatë kishin një lloj specifik të besimit e të praktikës, "të cilat më vonë religjionet dijtën t'i përpunojnë dhe avancojnë në një shkallë më të lartë kontemplative".³

Për dallim nga religjioni, kombi është krijesë shumë më e vonshme. Nëse kombi si krijesë e re shoqërore ka arritur që sot të bëhet personifikim i fatit dhe i perspektivës së njerëzve, shtrohet pyetja cili është ndikimi i religjionit në këtë kontekst të proceseve bashkëkohore. Në historinë e njerëzimit, me përjashtim të Epokës së Humanizmit dhe Renesansës, njerëzit asnjëherë nuk janë larguar nga religjioni. Kjo ndodh në mënyrë episodike përderisa paraqitet kombi si faktor me rëndësi i integritetit të kolektivitetit.

Fetarja dhe kombëtarja, edhe pse në pikëpamje të paraqitjes së tyre kanë një distancë të madhe historike, ato edhe sot janë forcë lëvizëse të shumë proceseve shoqërore. Këto dy sfera posedojnë fuqinë t'ua imponojnë qëndrimet pjesëtarëve të vet. Andaj, "heqja dorë nga ato është e paktë dhe absurd për rezonimin e shëndoshë njerëzor!"⁴

Të gjitha religjionet monoteiste kanë lindur në kuadër të një entiteti. Në rrugët specifike të zhvillimit të tyre ato ushtrojnë ndikimin e vet në entitet për ta mbrojtur nga ndikimet e ndryshme të entiteteve të huaja. Bile ka raste kur partikularizmat brenda këtyre religjioneve janë të lidhura në mënyrë ekstreme me entitetin - rasti i koptëve me ortodoksinë ekstreme të krishterë. Duke pranuar monofizitizmin (doktrinë e krishterë e cila në

³ Branko Bošnjak, Filozofija, Naprijed, Zagreb, 1982, fq.204.

⁴ Anton Harapi, Vlerë shpirtërore, Hylli i Dritës, Tiranë, 1944, fq.137.

nuansa dallon nga ortodoksizmi), ata arrijnë ta ruajnë etnosin e koptëve në Egjipt.

Ka edhe sfera të tjera të identifikimit të njerëzve, mirëpo sot nëse në metropolet botërore e pyesim kalimtarin: Kush jeni? Ai do të përgjigjet: Jam anglez, gjerman, shqiptar...

Këto dy sfera, sado që paraqiten si attribute të monolitizmit dhe ekskluzivisht, megjithatë në histori ka përjashtime. Ta zëmë viti 1054 në sferën e religjiozes ose përçarjet e herëpashershme brendakombëtare e demantojnë këtë tezë. Duke marrë në konsideratë këtë realitet, këto dy sfera janë faktorë me rëndësi ku kërkohet siguria personale dhe kolektive. Megjithatë, nuk janë të vetmit. Shteti shqiptar - i copëtuar - nuk kishte mundësi të identifikohet përmes kombëtares. Të kërkohej identifikimi përmes religjiozes po ashtu nuk ishte e mundur për shkak të strukturës heterogjene konfesionale. Komunistët e avancuan ideologjinë bashkë me një religjion specifik tokësor i cili mund të quhet njëfarë shqiptarizëm abstrakt!

Evoluimi i fenomenit të kombëtares vazhdon në paraqitjen progresive duke kërkuar "frymën". Duke kultivuar këtë psikologji të sjelljes kolektive, paraqiten deformitete të kombëtares. Shembulli më i mirë për të ilustruar këtë pohim është "përkujdesja" që tregon Serbia në raport me shqiptarët në prag të vulosjes së fatit tragjik të tyre. Më gjerësisht për këtë shiko veprën **"Populli i ndaluar"** të Rexhep Qosjes!

Një element tjetër me rëndësi të këto dy fenomene është edhe etnocentrizmi religjioz. Ka raste kur religjiozja (judaizmi) predestinon popujt e zgjedhur (hebrenjtë) dhe këtë e dëshmon pohimi i nacionalistëve ekstremë rus: "Zoti rus" apo "Krishti rus!" ose "Toka e shenjtë serbe (Kosova)!" etj.

Rrugëdalja nga konfrontimet midis këtyre dy sferave shoqërore do të ishte në respektimin e ligjshmërisë së vetëzhvillimit të këtyre fenomeneve e jo në kthimin në format paraprake tradicionaliste të tyre që prodhojnë ekstreme.

Sa i takon shqiptarëve sot, gjendja në këto sfera është e ndryshme. Duke mbetur i vetmi komb në Ballkan me çështje të pazgjidhur kombëtare, shkalla e tolerancës në raport me të tjerët është relative. Gjendja e tillë e entitetit etnik është e natyrshme që të prodhojë edhe frustracione. Vazhdimisht është e pranishme gatishmëria për t'iu kundërvënë befasive që paraqiten në situata konkrete. Nga kjo edhe qëndrimi i drojtur në raport me etnitetet tjera. Konfliktet e kohëpaskohshme të shqiptarëve në situata dramatike me fqinjët bënë që toleranca në sferën e kombëtares të jetë më e ulët në raport me fetaren. Ngjarjet nga e kaluara e hidhur në raport me

etnitete të tjera bënë që shkalla e gatishmërisë për kompromis të jetë minimale në sferën e kombëtares.

Toleranca fetare te shqiptarët është një fakt sa i njohur aq edhe shembullor për shumë entitete etnike e fetare, bile edhe për ata që kanë një traditë shumë më të vjetër të zhvillimit të vetëdijes kombëtare. Arsytet e një situatë të tillë duhet kërkuar parasëgjithash në rrafshin historik e kulturor të shqiptarëve, përkatësisht në pasurinë e kulturës specifike shpirtërore të ilirëve në periudhën paramonoteiste - paganizmi.

KONTEKSTI GJEOPOLITIK DHE KULTUROR I TOLERANCËS TE SHQIPTARËT

Duke qenë banorë të përhershëm të Evropës Juglindore që nga antikiteti, ilirët përbëjnë një nga origjinalitetet e kësaj pjese të Evropës. Proceset e diferencimeve sociokulturore të pasardhësve të tyre (shqiptarëve) ishin po ashtu specifike në raport me entitetet e tjera etnike të Evropës. Ata për t'u avancuar si entitet nuk përdorën ideologjitë panreligjioze, siç ndodhi me entitetet e tjera të Evropës. Ndër arsyet e kësaj rruge specifike të avancimit të tillë të kontekstit sociokulturor është edhe vija e ndarjes së Lindjes dhe Perëndimit, e cila kalon gati mepërmes shqiptarëve. Të ndeshur me rrebeshet e pushtimeve dhe shkatërrimeve të shumta, ata në mënyrë të veçantë ruajtën specifikat e veta të etnosit përmes gjuhës, e cila ka shumë veçori dalluese nga fqinjët dhe pushtuesit e tjerë.

Në aspektin historik Shqipëria aktuale, trojet etnike kompakte në territoret e ish-Jugosllavisë e Çamëria paraqesin hapësirën e identitetit etnik dhe kombëtar. Njëkohësisht kjo hapësirë është edhe realitet etnik në aspektin e vetëdijes kombëtare. Kjo hapësirë është e karakterizuar si kompaktësi kulturore - religjioze me një traditë gati dymijëvjeçare të pranisë së krishterimit, por edhe me një infrastrukturë, strukturë sociale, qendra urbane, komunikime si dhe me një përpjekje për të rezistuar ndaj presioneve të të huajve.

Entiteti etnik dhe entiteti religjioz nuk janë të predisponuar për kultivimin as të marrëdhënieve harmonike miqësore, as të marrëdhënieve armiqësore në raport me entitete të tjera etnike e religjioze. Si të tilla ato paraqiten e zhvillohen në rrethana të caktuara shoqërore dhe bëjnë të mundur formimin e qëndrimeve të këtyre entiteteve në raport me entitete tjera si qëndrime miqësore apo armiqësore. Të shumtën e rasteve historia e këtyre entiteteve është e karakterizuar me jotolerancën, e cila zakonisht përfundon në armiqësi, urrejtje, mosdurim e deri në konfrontim të hapur.

Gati të gjitha luftërat e deritashme manifestohen në shenjë të jotolerancës midis këtyre dy entiteteve në raport me të tjerët, por në disa raste edhe midis vetë këtyre dy entiteteve. Shembulli më eklatant për këtë janë konfliktet dhe luftërat me primesa etnike dhe fetare të cilat ashpërsinë e vet e shtrijnë deri në shfarosje fizike të entitetit tjetër. Situatat e tilla janë më të shprehura kur kombinohen motivet etnike apo fetare. Gërshetimi i këtyre dy elementeve në lëvizjet shoqërore e ka historinë e vjetër. "Mirëpo manifestimi më i dukshëm paraqitet në shek. XVI dhe XVII".⁵

Zgjidhja e vetëdijes kombëtare krijon kushte për paraqitjen e jotolerancës në raport me entitetin tjetër etnik, veçmas kur janë të pranishme përpjekjet e një entiteti etnik për konsolidim të mirëfilltë.

Në kohën e sotme kombi dhe religjioni perzistojnë si dy realitete të rëndësishme. Veçmas kombi është shndërruar në një realitet pa të cilin jeta vështirë mund të merret me mend. Arsytet për një situatë të tillë shpjegohen nga përpjekjet e kombeve që kishin lindje të vështirë për të mbajtur gjallë frymën nacionaliste. Lufta për emancipim kombëtar të këtyre kombeve është e përcjellur me rreziqe të ndryshme. Së pari, këto përpjekje i pengojnë idetë e hegjemonizmit nationalist të kombeve të mëdha. Së dyti, etnocentrizmi religjioz po ashtu pengon avansimin e këtyre kombeve. Të marrim vetëm rastin e raportit midis serbëve, shqiptarëve e grekëve. Shqiptarët patën një lindje të vështirë të konsolidimit kombëtar, sepse, veç tjerash, rrugën e konsolidimit të tyre e pengojnë dy projekte antishqiptare. Paralelisht me përpjekjet për emancipimin kombëtar vepron në njërin anë Megali Idea (Idea e Madhe) dhe Projekti famëkeq pansllavist me elemente të panserbizmit hegjemonist. Ky rrezik kërcënon edhe më tutje entitetin nacional shqiptar kur dihet se pansllavizmi, duke mos u hudhur në aksion të drejtpërdrejtë në Kosovë dhe me shqiptarët, i harmonizon për mrekulli qëndrimet me nacionalizmin agresiv serb sipas të cilit "Serbi është atje ku ka edhe vetëm një varr serb, apo një manastir ortodoks".

Kombëtarja dhe fetarja janë dy sfera me rëndësi të shoqërisë njerëzore ku më së tepërmi do të reflektonte dinjitetet e moralitetit toleranca e njëmendtë. Do të duhej që sa më tepër tolerancë të kultivohet në këto dy sfera, sepse pas familjes nuk ka sfera më të rëndësishme ku do të ushtronim ndikim më të madh për emancipim. Sot të jeshë tolerant do të thotë t'i mundësosh vetes dhe të tjerëve jetë në dallime, të cilat janë komform me natyrën heterogjene të individëve që përbëjnë shoqërinë njerëzore.

⁵ Nikola Dukandžija, Religjia i nacija, Centar za kulturno djelatnost, Zagreb, 1983, fq.247.

Sado që janë të pakta orvatjet e autorëve të ndryshëm për të studiuar historinë e religjioneve të shqiptarët, megjithatë ato meritojnë një vëmendje. Studiues, analistë, udhëpërshkrues e emisarë të ndryshëm, duke parë madhështinë e bashkëjetesës së religjioneve të ndryshme, orvaten t'i vënë në dukje kulitetet e kësaj etnie në aspektin e pranisë së tolerancës fetare.

Nga disa autorë vihej në dukje se "populli shqiptar në të kaluarën më tepër paska qenë luftëtar sesa fetar".⁶ Për shumicën e antropologëve religjioziteti i shqiptarëve qëndron në krenarinë, besën, nderin dhe traditën: me një fjalë ishte ky një religjiozitet specifik tokësor (profan).

Periudha e Rilindjes Kombëtare edhe më tutje e forcon këtë tezë, ku bile disa autorë arrijnë deri te përfundimi se feja e vërtetë e shqiptarëve është nacionalizmi. Ky element është i lidhur edhe me periudhën e luftërave të Skënderbeut. Edhe pse nga Papa ai ishte quajtur "Atlet i krishtërimit", megjithatë ai ishte në rend të parë "Atlet i shqiptarizmit". Këto elemente shërbyen si "bazë" për të inauguruar doktrinën e gabuar të periudhës së komunizmit se karakteri antifetar flenë në psikën e popullit shqiptar!

Të tjerët, që ishin të prirur për gjykime të drejta logjike, theksojnë ekzistencën e një ndjenje fetare specifike, siç është specifike edhe rruga e zhvillimit të nacionales të ta. Shumë atdhetarë, intelektualë e fetarë shpeshherë ishin shtytës të lëvizjes për pavarësi dhe emancipim kombëtar, si vëllezërit Frashëri, Papa Kristo Negovani, Fan Noli deri te patriku i Stambollit - Atenagora.

Kur merren parasysh këto dy skajshmëri, do të lindë pyetja: a janë shqiptarët ateistë apo fetarë? Një çështje e shtruar në mënyrë të tillë nuk do t'i bënte nder shkencës.

Dallimet fetare që në mënyrë latente ekzistojnë te populli shqiptar, kohëpaskohe paraqiten në shenjë "kryeneqësie" për ta identifikuar grupin e caktuar fisnor apo "qarkun kulturor".

Për ta kuptuar në mënyrë të drejtë koekzistencën paqësore të religjioneve të shqiptarët dhe lidhjen e tyre me vetë historinë e këtij etnosi, duhet ta zbërthejmë në mënyrë shkencore **mitin nationalist** shqiptar. Të kërcënuar vazhdimisht si kolektivitet i vogël nga ambiciet pushtuese dhe duke qenë numerikisht pak, ata në situata të tilla duhej t'i pushonin mospajtimet në mes vete, duke kërkuar identifikimin në platformën unike sociokulturore.

* Roberto Maroco dela Roka, Kombësia dhe feja në Shqipëri (1920-1944), "Elena Gjika", Tiranë, 1944, fq.7.

Në të ushqyerit e idesë nacionaliste e të mitit pashmangshëm ka ndikuar realizimi shumë i vonë i pavarësisë kombëtare, e cila nuk ishte e përgjithshme për tërë kombin. Të qenit patriot dhe të qenit nationalist në gjuhën e intelektualëve shqiptarë është sinonim çka nuk është rasti me disa civilizime të tjera ku nuk ka probleme të pazgjidhura kombëtare. Nacionalizmi me elemente të partikularizmit ka si rezultat edhe qëndrimin jotolerant edhe të të huajve ndaj shqiptarëve, të cilët shumë vonë u konsoliduan si komb në Evropë, sepse dihet që mospërmes Shqipërisë kalon vija që ndan Lindjen nga Perëndimi.

Sindromi i vetmisë bashkë me elemente përcjellëse të golgotave shqiptare, këtë popull e mban vazhdimisht në një koncil patriotik. Nëpër krahina të ndryshme ku jetojnë shqiptarët ky element vëhet në dukje edhe ne etnografi - veshjet që dallojnë nga krahina në krahinë, megjithatë, ngjyra kuqezi është karakteristikë e përbashkët e thurjes së fustanellave tradicionale, ndërsa si ngjyrë tradicionale e veshjes dominon e bardha.

Në aspektin e historisë së kulturës shqiptarët kudo që jetojnë duhet të trajtohen si tërësi etnokulturore e jo si mozaik. "Kjo tërësi kulturo-historike është e dalur nga tërësia gjeografike".⁷ Si e tillë, ajo vazhdon të ruhet me të gjitha specifikat duke iu nënshtruar edhe ndikimeve (nga më të ndryshmet) të kulturave me të cilat bashkëjeton. Mirëpo në depërtimin e lëvizjeve të ndryshme ideore e kulturore, megjithatë, te shqiptarët ka disa specifika. Kështu, humanizmi italian u shtri edhe në bregdetin lindor të Adriatikut. Mirëpo, është interesant se reformacioni si lëvizje kishtarë-religjioze - doktrina e Luterit këto vise nuk i preku fare. Po ashtu dihet se format e organizimit të jetës fetare të krishterë ishin të proviniençës së kishës greke dhe kjo luftë ishte e drejtuar kundër kishës së Romës. Kisha katolike për t'u mbrojtur nga reformacioni, filloi disa risi në këto vise - lulëzimin e gjuhëve nacionale e pa si mjet për t'i mbajtur kombet në gji të fesë katolike. Te shqiptarët këso kohe lindin monumentet si Libri i lutjeve i Gjon Buzukut 1555, pasojnë Pjetër Budi, Pjetër Bogdani etj. Ja ku ndodhet madhështia e një ekumenizmi që ishte i kushtëzuar - të bëhet gjuhë e predikimit në kishë - gjuha nacionale. Ky element ishte favorizues edhe për pjesëtarët e besimeve të tjera fetare te shqiptarët. Avancimi i gjuhës së etnosit në predikime fetare ishte element që amortizonte kundërthëniet midis besimeve të ndryshme te shqiptarët, duke avancuar gjuhën si element integrues.

Një rol të rëndësishëm në ruajtjen e frymës ekumenike ka luajtur edhe arti ekumenik i kultivuar në qytetet e vjetra shqiptare. Në kohën kur

⁷ Eqrem Çabej, Shqiptarët midis Perëndimit dhe Lindjes, Tiranë, 1944, fq.25.

Perandoria Otomane pushtoi vendet e krishtera të Lindjes “doli në skenë toleranca kristiano-islamiqe në ikonografinë si pjesë përbërëse e artit ekumenik dhe idesë ekumenike”.⁸ Në ikonografinë e objekteve të kultit ortodoks gjejmë simbole të fesë dhe të ekzistencës islamiqe. Nga kjo frymë ekumenike e kultivuar shpjegohet edhe mbetja gjallë e ortodoksisë në këto treva edhe pas pesë shekujsh të pushtimit turk.

Shikuar në histori, toleranca në shoqërinë njerëzore është shumë e hershme. Ajo është dukuri përcjellëse për grupet e ndryshme të njerëzve gjatë historisë. Kjo vlenë edhe për grupacionet parahistorike, e të mos flasim për grupacionet historike, ku toleranca duhet të jetë model univerzal i organizimit të bashkëjetesës së grupacioneve që duhet ta jetojnë jetën së bashku.

Toleranca fetare si dukuri e jetës së mirëfilltë religjioze është po ashtu element rreth rëndësi për bashkëjetesë të religjioneve. Edhe kolektivitetet e mëdha dhe me një stabilitet të theksuar duhet patjetër ta kenë prezent tolerancën konfesionale. Secili kolektivitet etnik e politik, paralelisht me pushtimin e një vendi insiston që të inaugurojë edhe kulturën e besimin e vet. Këto gërshetime historike bënë që krijimi i Shqipërisë më 1912 t'i gjejë shqiptarët të ndarë në të krishterë dhe myslimanë me nga dy rite brenda këtyre religjioneve. “Mirëpo Vuk Karaxhiqi kur po i vente themelet e kulturës së kombit serb bënte thirrje që edhe serbët duhet marrë shembull gjermanët apo hungarezët... Po ne serbët, rastin më të mirë që t'i marrim shembull e kemi te fqinjët tanë arbanasët (shqiptarët), të cilët u përkasin të tri feve (myslimane, katolike, ortodokse). Arbanasët jo vetëm që e konsiderojnë njëri-tjetrin bashkëkombës, por tek ata shqiptari mysliman i vret 10 turq për një shqiptar të krishterë, ndërsa shqiptari katolik i vret 10 italianë për një shqiptar myslimanë apo ortodoks dhe po ashtu shqiptari ortodoks i vret 10 grekë për një shqiptar mysliman apo katolik”.⁹

Ideja për Koncil patriotik mëshirohet te të gjithë përfaqësuesit - udhëheqës fetarë të shqiptarët. Ajo që ndodhi në kohën e regjimit të Enver Hoxhës ishte vetëm trysni mbi ndjenjat fetare dhe liritë njerëzore. Shqipëria e kësaj periudhe nuk ishte atelzuar, por ideologjia komuniste me aparatin e vet ushtronte terror të paparë në popullsinë papërfundim se cilës përkatësi fetare i përkasin, për të krijuar një “religjion të ri”.

Toleranca fetare të shqiptarët është e theksuar edhe në diasporë. “Mandrica, një fshat bullgar afër kufirit greko-turko-bullgar, derisa të tri

⁸ Dr. Muslim Hotova, Toleranca burim i hapësirës ekumenike dhe i artit ekumenik në Ballkan, Tiranë, 1996, fq.22.

⁹ Dr. Muslim Hotova, op. cit. fq.29.

shtetet kishin ambicie se kujt i takojnë banorët e këtij fshati, gratë ia hedhnin valles shqip”.¹⁰

Kolonitë shqiptare kudo që ndodhen në diasporë: në Rumani, në Greqi, në Bullgari, Ukrainë, shtetet e Evropës Perëndimore dhe në Amerikë shquhen për një shkallë të lartë të tolerancës fetare, por edhe me ruajtjen e identitetit të vet kombëtar.

“Nga disa aspekte historia e popullit shqiptar i ngjet çuditërisht asaj të popullit armen ose atij hebraik nga rëndësia që pati feja në ruajtjen e një ndërgjegjeje kombëtare”.¹¹ Krishtërimi me elementet e kulturës greke e romake duke hasur në shpirtin ekumenik të kësaj popullsie vihet në mbrojtje të identitetit etnik siç do të ndodhë me islamin kur vihet në aleancë me veçoritë ekumenike të etnost shqiptar për mbrojtjen nga sllavizimi. Rugët e ndërtimit konfesional të shqiptarët i kanë specifikat e veta gjatë historisë, duke i shquar vazhdimisht ndjenja e tolerancës dhe mirëkuptimit në mes veti. Mirëpo gjatë regjimit të Mbretit Zog I 1924-1939 arrihet një stabilitet i brendshëm sa i përket rolit dhe pozitës së bashkësive fetare. Ai ndoqi një politikë laicizmi të sistemit të arsimit, element që ndikoi në amortizimin e ekstremeve, sidomos të “qarkut kulturor katolik”, që kundërshtonte në fillim futjen brenda sistemit të shkollave. Siç dihet ky problem është zgjidhur më 1936 me ndërmjetësimin e Vatikanit. Në këtë mënyrë u amortizuan problemet që mund të prodhonin krizë në baraspeshën e jetës ndërkonfesionale në Shqipëri.

Lufta e Dytë Botërore në trevat shqiptare ndikoi në disa rirreshtime sa i përket ekuilibrut ndërkonfesional. Komunistët si duket ishin ajo forcë e cila diti t’i shfrytëzojë parcializimet e partikularizimet në Lëvizjen çlirimtare dhe për pasojë kemi edhe “akuzën” kinse disa qarqe fetaro-kulturore ishin të prirë të bashkëpunonin me fashizmin.

Mbarimi i luftës kishte për pasojë përsëri parcializimet dhe partikularizimet. Tani më jo mbi baza të përkatësisë kulturo-konfesionale, por mbi baza të ndërtimit të një harte të re politike e cila do ta mbajë kombin shqiptar në disa pjesë. Për shqiptarët që mbetën në ish-Jugosllavi nuk shtrohej problemi i koekzistencës ndërkonfesionale, sepse shteti njihete të drejtat dhe liritë fetare të të gjitha komuniteteve fetare, duke e reduktuar lirinë fetare në çështje private. Komunikimi ndërkonfesional të shqiptarët ishte në nivel. Për shqiptarët që jetonin në Maqedoni me një strukturë gati

¹⁰ Ibid. fq.44.

¹¹ Roberto Maroco dela Roka, op. cit. fq.45.

homogjene konfesionale,* nuk shtrohej problemi i bashkekzistencës ndërkonfesionale. Atje ishte e shprehur edhe një shkallë shumë më e lartë e lirive fetare në krahasim me viset e tjera të ish-Jugosllavisë. Veç faktorëve të tjerë në këtë ka ndikuar edhe toleranca midis shqiptarëve dhe maqedonasve, që është e njohur në histori pa asnjë konflikt të hapur ndëretnik (duke përfshirë ashpërsimet e sotme etnike).

Në Kosovë dy komunitetet fetare të shqiptarëve u “integruan” në shoqëri me një shkallë të lartë mirëkuptimi në mes veti, por pa ndonjë lidhje më të shprehur siç do të ndodhë më vonë, sidomos pas shkatërrimit të Jugosllavisë. Në këtë periudhë kemi një bashkëpunim të shprehur midis komuniteteve fetare të myslimanëve dhe katolikëve. Kjo nuk do të thotë se i njëjti rast vlenë edhe për raportin e këtyre komuniteteve me grupet e tjera religjioze në trajta lëvizjesh sektare që janë prezente në Kosovë. Në disa raste mospajtimet paraqiten në mënyrë latente, duke aluduar te mekanizmat përgjegjës në një strukturë të përzier religjioze ku nuk ka vazhdimisht apriori monolitizëm, harmoni të përkryer raportesh e mirëkuptimi. Kjo është një sprovë për studiuesit që t’i qasen problemit më me seriozitet për t’iu bërë me dije instancave politike se parimi i njohur “përkatësia shumëkonfesionale të shqiptarët është barrë e cila duhet të dihet të bartet gjatë historisë”. Aq më tepër për një komb të vogël ajo nuk mund të jetë krenari.

Te shqiptarët që jetojnë në Serbinë Jugore, probleme të raporteve ndërkonfesionale nuk kishte, sepse atje është struktura homogjene konfesionale.

Shqiptarët që jetojnë në Mal të Zi kanë një strukturë të përzier konfesionale, mirëpo në këto treva është e njohur toleranca ndërkonfesionale, të cilën do ta kishin lakmi shumë civilizime e grupacione etnike. Nën ndikimin e kushteve jo të favorshme për ekzistencë në këto vise, një pjesë e konsiderueshme e elementit katolik ka emigruar në Amerikë. Mirëpo kjo vlenë edhe për elementin mysliman.

Kjo bashkekzistencë e paraqitur në mënyrë të tillë shkollore i ka edhe indikatorët e vete të cilët po të ketë mundësi të shprehen numerikisht e të hulumtohen në mënyrë empirike me siguri do të na demantonin. Të marrim vetëm një indikator - martesat e përziera. Në dukje të parë kjo nuk është në proporcion me këtë harmoni vëllazërore të proklamuar në mënyrë deklarative.

* Siç dihet pjesëtarë të besimit ortodoksë ndër shqiptarët jetojnë në disa fshatra të Malësisë së Mavrovës.

Në Shqipëri menjëherë pas luftës vazhdoi të kultivohet fryma tolerante midis besimeve e feve të ndryshme, por atje shteti bëri një presedan. Në mënyrë arbitrare ndaloi predikimin e fesë. Disa objekte të kultit dhe të religjionit u rrënuan, ndërsa të tjerat e ndërruan destinimin, duke u shndërruar në shtëpi kulturore e në disa raste edhe në depo për magazinim mallrash. Fillon persekutimi i udhëheqësve fetarë pa dallim se cilit konfesion i takojnë. Në shpirtin liridashës e tolerant të prijësve fetarë në këtë mënyrë zgjohet urrejtja ndaj komunizmit, por njëkohësisht edhe vetëdija për rrezikun e përbashkët të të gjitha komuniteteve fetare nga komunizmi.

Ka disa mendime joserioze ku thonë se regjimi i kastës politike në Shqipëri ishte në aleancë me disa qarqe të caktuara për të luftuar elementin katolik në Shqipëri. Kjo tezë është joserioze, sepse qëllimi i kësaj kaste politike ishte të krijojë një mentalitet të panjohur deri më tani - shoqërinë e kombin pa religjion, në të cilin do të avancohej një shqiptarizëm i imagjinuar.

Siç dihet, pasojat e një regjimi të tillë do të ndjehen edhe për një kohë të gjatë në Shqipëri. Njerëzit e lindur e të edukuar në shoqërinë "ateiste" e kanë vështirë të ambientohen në shoqërinë e re që po përjeton fazën e tranzicionit, ku janë të garantuara liritë fetare. Fitimi i përnjëhershëm i lirive fetare krijon kushte për t'u liruar energjia e akumuluar dhe kështu ndodh manifestimi i një religjioziteti spontan.

Sot në Shqipëri komunitetet fetare bashkëjetojnë në trajtën e një shembulli të shoqërisë së organizuar e humane, ku ka tolerancë të theksuar fetare të të katër komunitetet fetare kryesore dhe bashkësitë e tjera religjioze.

Si përfundim i kësaj teze të shtruar për zbërthim, mund të themi se në hapësirën albanofone komunitetet fetare bashkëjetojnë në frymën e tolerancës e mirëkuptimit. Kjo ka si rezultat praninë e qetësisë në planin e mosmarrëveshjeve ndërmjet grupeve fetare, me një tendencë të profilizimit të vazhdueshëm të bashkësive fetare dhe të ndërtimit të mëvetësisë institucionale mbi parime të njohura për jetën religjioze të çdo shoqërie.

Toleranca konfesionale të shqiptarët duhet të bëhet moto e sjelljes së kolektiviteteve etnike që kanë strukturë të përzier konfesionale e të mos flasim për strukturën e përzier etnike.

Fryma e tillë duhet avancuar përmes studimeve konkrete dhe duhet afirmuar në përmasa evropiane e botërore, sepse për Ballkanin e trazuar, sjellja ndërkonfesionale të shqiptarët është një nga pikat e pakta të ndritshme.

Pse të mos shërbejë kjo tolerancë e shqiptarëve si burim për vazhdimin e lëvizjes ekumenike në planin botëror, kur dihet se kjo lëvizje kohëve të

fundit ka shënuar një rënie, duke humbur kuptimin për shkak të përplasjeve të ndryshme politike e konfrontimeve ideologjike.

Toleranca njerëzore e fetare na duhet sot ne shqiptarëve, sepse shtetin (e përgjysmuar) gati e hodhëm buzë gremisë. Si segment i jetës, feja humanizon, andaj do të duhej më tepër përgjegjësi ndaj institucioneve fetare.

Vënia e kontakteve midis bashkësive fetare në hapësirën gjithëshqiptare bën të mundur njohjen dhe mirëkuptimin midis bashkëkombësve. Është absurd të kërkesha pajtim pompoz kombëtar pa pasur arsye. Ne nuk jemi entitet etnik delikuent dhe nuk na duhet pajtim falso, por rinjohje. Në këtë kontekst, komunitetet fetare mund t'i avancojnë shumë çështje.

Inaugurimi i frymës së tolerancës në jetën politike, sipas shembullit të tolerancës fetare është kusht për subjektin politik shqiptar. Shqiptarët (klasa politike) i kanë figurat - shembëll ku reflektonte toleranca njerëzore - vëllezërit Frashëri, Fan Nolin, Fishtën etj.

Të shpresojmë se qielli ynë kombëtar do të shndrisë më në fund me sjellje tolerante drejt integritimit me botën e qytetëruar.

Studime

AT SHTJEFËN GJEÇOVI THEMELUES I SOCIOLOGJISË RURALE SHQIPTARE*



Vepra shkencore dhe ajo letrare e shkencëtarit të mirënjohur të respektuar edhe jashtë letrave shqipe, patër Shtjefën Gjeçovit, ka pasur fatin që të studiohet nga autorët të shkencave të ndryshme shoqërore. Në këtë rrjedhë të analizës së veprës së tij, kujtojmë se së pari kanë prirë albanologët dhe historianët, mandej etnologët dhe etnografët,¹ kulturologët dhe juristët,² si dhe shkencëtarë të tjerë të shkencave shoqërore. Që të gjithë ata e kanë lëruar me sukses veprën e tij shkencore, duke ndihmuar të ndriçohen sa më shumë hulumtimet e tij nga pikëpamjet e shkencave në frymën e të cilave ka shkruar ai. Të gjithë atyre që kontribuan për studimin e veprës së tij duhet shprehur falënderimet më të sinqerta për tërë atë që bënë në afirmimin e vlerave të mirëfillta shkencore të veprës së At Shtjefën Gjeçovit.

Këtu do përsëritur edhe njëherë se opusi shkencor i veprës së Gjeçovit ka qenë shumëdimensional, që nënkupton prezencën e shumë kategorive të shkencave të ndryshme shoqërore brenda veprës së tij. Mirëpo, edhe pse është punuar shumë që vepra e tij të njihet nga pikëpamjet e shkencave

* Ky vështrim për veprën e Gjeçovit është pjesë e një shkrimi më të gjatë mbi pikëpamjet sociologjike që dalin nga vepra e tij.

¹ Për rezultatet shkencore nga këto shkenca është shkruar në pothuajse të gjitha territoret shqiptare. Këtu po përmendim vetëm disa autorë që kujtojmë se duhet përmendur edhe me këtë rast: Fishta, Konica, Zojzi, Halimi, Mata dhe shumë e shumë të tjerë.

² Për aspektin juridik të veprës së tij kanë shkruar edhe shumë autorë të huaj, ndër të cilët më të dalluar kanë qenë: V. Bogishiqi, B. Nedeljkoviqi, M. Mladenoviqi, I. Ivanova dhe disa të tjerë.

të ndryshme, megjithatë kujtojmë se vepra e Gjeçovit nuk është studiuar sa duhet dhe sa meriton nga aspekti i **shkencës së sociologjisë**, problematika lëndore e së cilës zë vend të lartë në trajtimet e tij shkencore.

Shkak kryesor i një lëshimi të tillë ka qenë, padyshim, mungesa e kuadrove nga fusha shkencore e sociologjisë, në një anë, por edhe ideologjia sllavokomuniste që ka propaguar idenë se për klerikët shqiptarë nuk duhet shkruar pozitivisht, nga ana tjetër. Këtij grupi i referohet edhe neglizhenca e disa intelektualëve, që kanë qenë afër shkencës së sociologjisë dhe nuk e kanë parë të arsyeshme ta analizojnë atë edhe nga aspekti i shkencës së sociologjisë.

Pikërisht ky lëshim i bërë deri më tani në analizën e veprës së Gjeçovit edhe nga aspekti sociologjik, përbën arsyen kryesore që në këtë punim të bëjmë fjalë për disa kategori relevante sociologjike në veprën e tij që, padyshim, e bën atë ndër themeluesit e parë të sociologjisë rurale shqiptare.³

Përpjekjet e Gjeçovit për t'i kontribuar njohjes së popullit të vet e ka ngritur atë në një hulumtues të rrallë të kohës në të cilën jetoi. Me qasjet metodologjike për të njohur strukturat shoqërore të kohës së tij, arriti të depërtojë thellë në shpirtin e popullit dhe të kulturës shqiptare. Duke bërë vëzhgimin e drejtpërdrejtë të jetës së popullatës nëpër fshatra dhe lokalitete të ndryshme, si me biseda direkte, me ligjërata shkencore me përmbajtje patriotike, historike dhe konfesionale, me dialogë, në kuvende burrash të odave fshatare shqiptare, por edhe me forma të tjera të veprimtarisë së tij, Gjeçovi mësoi për historinë, traditën dhe shpirtin e popullit të vet, të cilin e donte pamasë.

Gjeçovi nuk është marrë në mënyrë të posaçme me metodologjinë e kërkimeve të shkencave shoqërore dhe as të shkencës së sociologjisë në veçanti. Nuk ka shkruar për këtë apo atë metodë, për këtë apo atë projekt metodologjiko-shkencor. Mirëpo, në veprën e tij vërehet se burim kryesor i metodës ka qenë studimi i shoqërisë së kohës së tij. Atë shoqëri e përbënin

³ Gjeçovi ka qenë autor i shumë veprave shkenzore. Ai botoi më se 28 sosh, duke i lënë në dorëshkrim edhe 38 të tjera, të lëmenjve të ndryshëm. Ndër to, kryevepër e tij ka qenë **"Kanuni i Lekë Dukagjinit"** dhe **"Agimi i Gjytetnis"**. Punimet kryesisht i ka botuar në "Hyllin e Dritës", që botohej në Shkodër, në "Albania" të Faik Konicës, në "Zani i Shna Ndout" në Shkodër dhe në shumë revista të tjera.

njerëzit e thjeshtë të popullit, traditat e tyre, burimet e shumta historike dhe arkeologjike të popullit shqiptar. Vëzhguar nga ky aspekt, mësojmë se ai, me metodën e tij shkencore, ka bërë përpjekje ta njohë kontinuitetin e drejtpërdrejtë të mendimit tradicional për jetën e fshatarëve dhe të fshatit tradicional shqiptar.

Njohja e jetës së popullit me anë të të vërejturit të drejtpërdrejtë dhe bisedës spontane me respondentin, përkatësisht me bashkëbiseduesin, ka qenë metoda dhe mënyra më e mirë dhe më e vjetër për mbledhjen e shënimeve mbi fenomenet shoqërore për të cilat vendoset të bëhen hulumtimet. Kjo metodë dhe teknikat e tjera, që bëjnë pjesë në grupin e metodave tradicionale, kanë pasur efektin e tyre më të madh në studimin e fshatit dhe të shoqërisë fshatare.

Si vëzhgues i talentuar dhe më përvojë të madhe personale dhe profesionale në mbledhjen dhe analizën e çështjeve shoqërore, Gjeçovi ka qenë në gjendje t'i vërejë situatat dhe fenomenet nga më të fshehta brenda raporteve shoqërore.

Gjeçovi është marrë edhe me përkthime, madje mjaft me kompetencë. Për veprën e Gjeçovit janë shkruar më se 112 vështirime për gati të gjitha fushat shkencore me të cilat është marrë ai.

Duke qenë njohës i shkëlqyeshëm i mentalitetit të njerëzve të popullit të tij, siç ishin fshatarët, bujqit, punëtorët, nëpunësit, femrat dhe meshkujt, ai dinte t'i hapte bisedat e ndryshme me karakter shkencor, duke ditur t'i mbajë ato në nivel të lartë dhe bashkëbiseduesit kanë mbetur të kënaqur me bisedën e tij si hulumtues.⁴ Natyrisht se kjo mënyrë e vëzhgimit të drejtpërdrejtë dhe biseda spontane shkriheshin në një organizim të një hulumtimi të posaçëm, që dinte ta bënte vetëm ai, me të vetmin qëllim të realizimit të detyrës shkencore.

Vlera e kësaj ecurie metodologjike ishte edhe më e madhe, kur dihej fakti se të dhënat statistikore mbi esencën e proceseve dhe raporteve shoqërore ishin të pakta⁵ ose nuk ekzistonin fare. Mund të pohohet lirisht se të vëzhguarit në mbledhjen e të dhënave për fshatin e atëhershëm, e sidomos në situatat kur ka qenë nevoja t'i kthehet të kaluarës së vjetër apo

⁴ Kështu pohonin të gjithë ata pleq, të cilët kanë pasur rast të rrinë dhe të bisedojnë me të në odat e fshatarëve shqiptarë.

⁵ Është fjala për shënimet statistikore që i mbante shteti i atëhershëm, të cilat Gjeçovi i konsideronte si të huaja. Ai është shërbyer me shënime që i ka pasur kisha, e të cilat ndonjëherë kanë qenë edhe më të sakta dhe më informative se ato të shtetit.

ndonjë rasti të afërt, ndonjëherë nuk kanë mjaftuar, sepse harresa mbi traditën gojore nga koha në kohë ka ndikuar në zvetënimin e tyre, duke e lënë vetëm skeletin e burimeve. Mirëpo, Gjeçovi me anë të bisedës ka ditur të mësojë se në ç'masë kanë qenë të sakta shënimet e tij të atëhershme në krahasim me të kaluarën, duke i krahasuar dhe vëzhguar në mënyrë imediate premiset e atyre që i vilte nga jeta e shtresave të popullit në fshatin e atëhershëm shqiptar.

Në mbledhjen e shënimeve nga jeta e fshatit të atëhershëm, ai është kufizuar në të kaluarën jo fort të largët. Veçanërisht është kufizuar në shekullin 18 dhe fillimin e shekullit 19, sepse besonte se kujtimet në raportet agrare, siç ishin ato të pronës së tokës, të ekonomisë familiare, të punës dhe shumë të tjera, në atë periudhë ishin ende të sigurta dhe të sakta dhe kishin mbështetje në burimet materiale apo në ato të kujtesës kolektive shqiptare. Pa kurrfarë rezerve këtij hulumtuesi të rrallë mund t'i atribuohet ajo që Mils i quante "imagjinatë sociologjike". Pa burime statistikore, pa arkiva të rregulluara, pa literaturë të nevojshme për fenomenet që i ka studiuar, ai ka qenë edhe i vetëdijshëm për ndonjë lëshim të natyrës së metodologjisë së tij të denduar dhe profesionalisht tejte të lartë shkencore.

Nga gjithë kjo që u tha më parë, del se Gjeçovi në mënyrën e mbledhjes së të dhënave mbi institucionet e fshatit ka qenë më analitik sesa ndonjë kodifikues i thjeshtë i mbledhjes së fakteve shoqërore, siç pretendohet t'i atribuohet ndonjëherë kjo nga ata të cilët nuk kanë pasur përgatitje të duhur shkencore. Kjo mund të argumentohet me faktin se përshkrimet që ky u ka bërë kategorive relevante shoqërore shpeshherë ishin më bashkëkohore sesa qasjet pozitiviste teknike, të cilat nganjëherë e harrojnë dimensionin shoqëror historik të rrethanave në të cilat kanë lindur ato. Kështu duke u sjellur mes historicizmit dhe pozitivizmit,⁶ Gjeçovi me sukses u largohet njëanshmërive pozitiviste që fetishizojnë faktin shoqëror.

Kjo lë të kuptohet se mënyra e mbledhjes së materialit shpirtëror, sipas ecurisë së tij metodologjike, e bën atë më të afërt me metodën e studimit sociologjik mbi jetën e shoqërisë fshatare sesa të aplikonte ndonjë metodë të ndonjë shkence tjetër shoqërore.

⁶ Në veprën e Milovan Mitroviqit, "Jugoslovenska predratna sociologija", Beograd, 1982, do të hasim në konstatimin se edhe themeluesit e sociologjisë rurale jugosllave, siç ishin Karaxhiqi, Bogishiqi, Cvijiqi, Radiqi e tjerë janë shërbyer përafërsisht me një qasje metodologjike të njëjtë.

* Ruzhdi Mata është autor i një shkrimi mjaft të mirë për jetën dhe veprën e At Shtjefën Gjeçovit. As në këtë libër të tij dhe as te autorët e tjerë nuk na ka rënë të lexojmë diç për metodologjinë e kërkimit të Gjeçovit (Ruzhdi Mata, Shjefën Gjeçovi, "Jeta dhe vepra", Tiranë, 1982).

Joaplikimi i pozitivizmit me tërë bagazhin kuantitativ dhe ritualin tjetër teknik, që në shumë momente nuk mund t'i përfshijë esencat e jetës shoqërore, nuk e ka zvetënuar aspak qasjen sociologjike të studimit të institucioneve që u bëri ai, sepse edhe në shoqëritë bashkëkohore ka ende raporte tradicionale që nuk mund të studiohen sa duhet në frymën e metodologjisë bashkëkohore sociologjike. S'do harruar faktin se hulumtimet bashkëkohore sociologjike, që bëhen edhe sot në fshatin tradicional, fillojnë nga përvoja e metodologjisë tradicionale, e cila ngandonjëherë e ndihmon njohjen e risive që e përcjellin fshatin, duke u bërë ato sociologjike në kuptimin e plotë të fjalës.

Duke jetuar me fshatarin dhe duke i përjetuar me të çastet e mira dhe të këqia, çfarë kishte fshati i kohës së tij, ai fshatarin e dashti dhe e çmoi shumë, gjë që shihet nga vlerësimet e tij. Nuk ngurroi t'i kritikojë anët negative të individit, të grupit, edhe pse profesioni që kishte si prijës i grigjës, në masë bukur të madhe e pengonte atë. Metodologjia shkencore e At Shtjefën Gjeçovit në studimin e fshatit shqiptar, të cilën ai na e la trashëgim, është një begati dhe një rrugë e pashmangshme për t'u anashkaluar nga të gjithë ata që merren me studimin e fshatit shqiptar.

2.

Objekt kryesor i studimeve shkencore të At Shtjefën Gjeçovit kanë qenë fshatarët dhe fshati i kohës së tij. Fshatarët në kohën e tij përbënin thelbin e shoqërisë shqiptare për studimin e së cilës shoqëri ky shkencëtar i madh ishte i interesuar t'i njohë sa më mirë dhe sa më objektivisht. Duke jetuar në kushte të milieut fshatarë, Gjeçovi bëri përpjekje që nga kjo shtresë shoqërore të vjelë frytin shpirtëror të fshatarëve, por edhe të shtresave të tjera që kishte shoqëria shqiptare. Në frymën e këtij qëllimi, ai bëri përpjekje për t'i njohur sa më mirë adetet, zakonet, krenarinë, besën, mikpritjen dhe traditën shqiptare në tërësinë e saj.*

Materia që e ka mbledhur dhe e ka studiuar në këtë drejtim, ka qenë **socioetnografike** dhe **etnologjiko-juridike**. Këtë rrugë e kanë ndjekur para tij antropologët dhe etnologët e njohur (Morgani, etj.) rezultatet shkencore të të cilëve janë cilësuar si më të suksesshmet në shkencën e sociologjisë para dhe pas konstituimit të saj si shkencë në vete për studimin e shoqërisë.

* Kadri Halimi duke folur për "Kanunin e Lekë Dukagjinit", bën fjalë për "Rregullat ekonomike; sistemin shoqëror; zakonet e doket e popullit shqiptar, që ka një afërsi me qasjen sociologjike".

Në pjesën më të madhe të punimeve të tij, qasja sociologjike reflekton edhe në aspektin krahasues të kategorive të ndryshme të institucioneve shoqërore, të strukturave të tyre, që e ngrisin lëndën e studiuar në nivelin e shqyrtimit sociologjik.

Kjo materie shpirtërore e mbledhur nga Gjeçovi ka të bëjë edhe me problematikën etnologjike dhe etnografike, por ne mendojmë se ajo, në masën më të madhe të saj, është pikërisht sociologjike. Që të dyja këto shkenca: etnologjia dhe sociologjia janë të afërta njëra me tjetrën, sepse për objekt studimi kanë institucionet shoqërore. Megjithatë, ato janë dy shkenca të veçanta. Dallimi mes tyre qëndron në aspektin kohor. Etnologjia në hulumtimin e lëndës së vet orientohet në të kaluarën e shoqërive duke e bërë studimin e adeteve, zakoneve, normave shoqërore, rregullimit farefisnor të tyre dhe një mori çështjesh të tjera të dalura nga jeta. Ndërkaq, sociologjia si shkencë bën studimin e po të gjitha atyre institucioneve shoqërore, duke i "parë" se si jetojnë ato në kushtet aktuale shoqërore, pa e pasë harruar të kaluarën e tyre për t'i mësuar sa më mirë manifestimet e tyre në rrethana të reja shoqërore. Së këndejmi, kishte të drejtë sociologu francez Pjer Dë Bi, i cili pohonte se para konstituimit të sociologjisë, lëndën e saj e kanë studiuar etnologjia, etnografia dhe antropologjia sociale.⁷

Bazuar në materien që e studioi, del se Gjeçovi është marrë me studimin e institucioneve shoqërore, që i krijoi populli e që si të tilla përbëjnë aspektin e vështrimit sociologjik të shoqërisë fshatare. Lënda e studimit të tij ishte populli shqiptar që jetonte prej punës së vet, në shtëpinë e vet, në tokën dhe vendlindjen e stërgjyshërve të vet. Ishte ky një popull i vjetër i Ballkanit, që jetonte mbi bazën e nevojës së ndihmës reciproke vëllazërore si brenda familjes, fshatit dhe fisit, ashtu edhe brenda atyre pak institucioneve që i kishte shoqëria shqiptare e kohës.

Madhështia e këtij populli qëndronte në faktin se ai u përpoq të jetojë në paqe me të gjithë fqinjët, duke mos u paraqitur as si lypës dhe as si grabitçar i pronave të huaja. Populli shqiptar kishte vetëm një dëshirë, që trashëgimtarëve të vet t'ua lë kapitalin shpirtëror, tokën, djersën dhe punën e vet.⁸

Fshatari tokën e ka çmuar shumë dhe ndaj saj përherë ka qenë i disiplinuar e i ndjeshëm duke u përpjekur ta ruajë dhe ta mbrojë. Ai i ka

⁷ Pjer dë Bi, "La sociologie", Paris. Këtë mendim e citon edhe M. Popoviq, "Savremena sociologija", Beograd, 1976, fq.95.

⁸ Rregullimit të raporteve për tokën në fshatin shqiptar Gjeçovi u kushton një analizë mjaft të gjerë në veprën e tij "**Kanuni i Lekë Dukagjinit**", të cilën do ta citojmë nga botimi i tij në Prishtinë, 1985.

shërbyer tokës, duke nxjerr përfitime nga ajo me mundin e madh të të gjithë anëtarëve të familjes së vet, pjesën më të madhe të të cilave prodhime ia ka marrë begu, aga, pasha, xhandari, predsedniku, pra, klasa parazite e kohës së tij. Për fshatarin⁹ e kohës së tij, nderi dhe bujaria ishin mbi të gjitha. Më e rëndësishme ishte për ta ushqyer bagëtinë, për ta ndihmuar mikun në ndonjë rast nevojë, për ta ruajtur traditën, për ta respektuar kushëririn, fqin, fshatin dhe rrethin e tij shoqëror sesa veten. Për atë kohës, më e rëndësishme ishte që fshatari ta shesë lopën, kaun e zgjedhës, bylmetin, sesa ti hajë me familjen e vet. Për mentalitetin e atij fshatari, po kështu, ishte më e rëndësishme të harxhojë për festë familjare, për darsëm dhe për mysafirët që i vinin sesa për vetë familjen e tij.

Për Gjeçovin me të drejtë mendohet se është marrë me studimin e institucioneve të fshatit shqiptar nga fakti se kategoritë themelore shoqërore të cilat i studioi, e për studimin e të cilave ai bëri hulumtime të mëdha, përveç tjerash, janë më shumë sociologjike sesa të natyrës dhe përmbajtjeve etnologjike apo juridike. Që të gjitha këto kategori hulumtuese kanë të bëjnë me natyrën e raporteve dhe veprimtarisë shoqërore, kanë të bëjnë me format e pronës, normat tradicionale, zakonet dhe adetet, që ishin rregullator i vetëm i raporteve shoqërore në fshat. Njohja e grupeve primare siç ishin familja, vëllazëria, fqinjësia dhe në përgjithësi ato që kanë të bëjnë me mentalitetin e popullit shqiptar përbënin kaptinat më të rëndësishme të hulumtimeve të tij.

Kategoritë më të rëndësishme sociologjike, për një pjesë të vogël të të cilave folëm më parë, do t'i gjejmë në veprën **“Kanuni i Lekë Dukagjinit”**,¹⁰ të përmbledhur në dymbëdhjetë llibra, që përfshijnë sferat më të

⁹ Këtu e shohim të arsyeshme që të japim një përkufizim se ç'është fshatari. Sociologu francez, Mendras, kujtojmë se është më i qartë në përkufizimin e nocionit fshatar. Ai pohon se fshatar është secili banor që jeton në shoqërinë fshatare, pa marrë parasysh se a merret me bujqësi apo me diç tjetër. Fshatarët mund të jenë punëdhënësit, tregtarët, e bile edhe fisnikët, që në kuptimin shoqëror nuk e kanë kaluar kufirin e shoqërisë fshatare. Për përcaktimin e fshatarit kryesore është konteksti i shoqërisë fshatare në të cilin jeton ai dhe jo lidhja e tij me tokën, siç sugjerojnë ideologjitë universale të frymës fshatare. Henri Mendras, “Seljačko društvo”, Zagreb, 1985, fq. 130.

¹⁰ Vepra e Gjeçovit “Kanuni i Lekë Dukagjinit” në literaturën tonë është konsideruar si vepër juridike. Ne mendojmë se një konstatim i tillë nuk qëndron, sepse ajo nuk është vepër vetëm juridike, por vepër tipike sociologjike. Argumentet për një konstatim të tillë janë aq të shumta, sa që nuk ka nevojë në këtë vështrim të shkurtër të ndalemi në to. Premtojmë se në një shkrim të posaçëm do të bëjmë fjalë për konstatimin tonë.

rëndësishme të jetës shoqërore, e në veçanti ato të jetës fshatare. Materien sociologjike të tij do ta gjejmë edhe në veprën **“Agimi i gjytetnis”** dhe në shumë shkrime të tjera. Studimi i tij **“Agimi i gjytetnis”** ka një titull tipik sociologjik me përmbajtje të kategorive relevante sociologjike, siç janë **shoqëria**, besimi në **atdheun**, **atdhedashuria** dhe **gjuha**. Në këtë vështrim po bëjmë fjalë shkurtimisht për disa nga këto institucione sociologjike.

Duke u nisur nga pikëpamja e Aristotelit se njeriu përkah natyra është qenie shoqërore, Gjeçovi e definon shoqërinë si **“palcë të jetës së njeriut”**.¹¹ Për njohjen e shoqërisë ai nisët nga aspekti filozofik, duke u bazuar në kategoritë universale, që e cilësojnë atë. Nocioni universal i shoqërisë sipas shpjegimit që e bën ai paraqitet në linjën e Aristotelit, Vikos, Sen Simonit, Kontit dhe Spenserit. Shoqëria edhe te ky kuptohet si bartëse e kulturës, por edhe si **“organizëm shpirtëror”** brenda së cilës ekziston harmonia dhe solidariteti i të gjitha pjesëve që e përbëjnë atë. Shoqërinë e kundron edhe në aspektin sesa është ajo e përgatitur që t’i shërbejë atdheut dhe popullit të tij.

“Shtylla e së mirës s’atdheut e t’kombit është besimi: m’kte pshteten zakonet, komet, nierzija, drejtnija, synimi, roja e sgjimi, qesija, fati i mirë, e t’tana ato punë, qi lypen për me majtë m’kamë emnin e atdheut, e neren e komit tonë”, pohonte Gjeçovi.¹²

Edhe pse Gjeçovi nocionin shoqëri e përmend disaherë, ai këtë e identifikon me nocionin atdhe, atdhedashuri. Kjo qasje e tij na e kujton ecurinë e Platonit, i cili fliste për shtetin, e në të vërtetë mendonte për shoqërinë. Ky konfirmim ynë shihet më së miri nga fakti si e definonte ai atdheun. **“Atdheu asht një shoqni nierzish t’lemun m’nji venn qi punojnë për jet bashkimtare t’veten e t’venit”**.¹³ Këtë definicion mbi atdheun ai e qartëson edhe më mirë kur pohon se: **“Atdheu asht një shtat, gjymtyret e t’cilit jena na”**, por edhe më qartë: **“atdheu asht nana e t’gjith neve”**.¹⁴ Ky definicion përbën njëherit edhe definicionin e tij mbi kombin.

Në këtë vështrim nuk do të bëjmë fjalë për të gjitha kategoritë relevante sociologjike, që janë prezente në veprën e tij nga shkaku se ato janë të shumta. Po disa nga ato jemi të obliguar t’i përmendim shkurtimisht, sepse ato do të na shërbejnë si ilustrim i hipotezës sonë se Gjeçovi është themelues i sociologjisë rurale shqiptare.

¹¹ Shtjefën Gjeçovi, **“Agimi i gjytetnis”**, Prishtinë, 1985, fq.59.

¹² Sh. Gjeçovi, **“Agimi i gjytetnis”**, Prishtinë, 1985, fq.60.

¹³ Sh. Gjeçovi, **“Agimi i Gjytetnis”**, fq.70.

¹⁴ Sh. Gjeçovi, **“Agimi i Gjytetnis”**, fq.63.

Gjeçovi posedonte sens të veçantë për zgjedhjen e kategorive shoqërore që duhet studiuar, të cilat i bënte mbi bazën e nevojës shoqërore për t'i analizuar ato. Ai i njihte rrethanat shoqërore-politike të fillimit të shekullit 20 dhe se kjo i ndihmonte atij t'i studiojë kategoritë kruciale të shoqërisë shqiptare. Pohonte sheshit se populli shqiptar është duke i përjetuar çastet e vështira në vendin autokton të tij. Atë gjendje të vështirë të popullit të vet ai e shihte në të gjitha segmentet e jetës së popullit, si p.sh. në ekonomi, ideologji, politikë, arsim, kulturë dhe shumë të tjera.

Pushtuesit e huaj në kohën e tij bënë çmos për ta shkombëtarizuar popullin shqiptar për realizimin e të cilit qëllim ata nuk zgjidhnin mjete vetëm e vetëm për t'i kënaqur apetitet e pangopshme shoviniste të veta. Njëri ndër argumentet që fliste për përpjekjet e tyre në drejtim të këtij shkatërrimi ishte pozita e gjuhës shqipe në shoqëri. Dy gjuhët e pushtuesve, ajo turke dhe gjuha serbe, atëbotë kishin depërtuar thellë në masat e gjera të popullatës shqiptare që jetonte në qytetet shqiptare. Me intenzitetin e përhapjes së këtyre dy gjuhëve të huaja në popullin shqiptar kanosej rreziku që ato, si gjuhë të shtetit pushtues dhe të politikës së saj, të depërtojnë edhe në meset fshatare. Ky fakt do ta shqetësojë pamasë këtë shkencëtar dhe patriot të paepur shqiptar. Ndaj, ai do t'u drejtohet masave shqiptare:

"O vlla atdhetar, n'kjoftë se n'jef Perennin, ti jo veç qi s' munesh, por as nuk guxon me vum n'loje e shagatë dhantien e Tii giuhen t'anne. Zoti vetë asht njaj qi t'a liron gojen e giuhen si t'falun, drita e Tii, t'a s' dritë menen e prej gojës s'vet t'hyjnueshme ja dha fjalën e gojës s'ate".¹⁵ Kujtojmë se nuk ka pasur lutje më të madhe dhe më të sigurtë që nga e kaluara e deri më sot që ka bërë kushtrim për ta ruajtur gjuhën shqipe. Kjo ka qenë njëherit edhe përpjekje e tij për t'i ndërgjegjësuar masat popullore shqiptare, me qëllim të ngritjes së vetëdijes kombëtare. Saherë ka thënë se pa ruajtjen e gjuhës së nënës, mbajtjes së traditës së pastër kombëtare nuk mund të mbrohet populli, e aq më pak atdheu i të parëve.

Ndër institucionet e para që i shqyrton në "Kanunin e Lekë Dukagjinit", kanë qenë **kisha** dhe **familja**.¹⁶ Për kishën flet si për shtyllën më të rëndësishme të kombit shqiptar. Ajo ka qenë institucioni më i vjetër i shoqërisë shqiptare, që si e tillë, ka arritur ta mbrojë identitetin e vet, duke ruajtur historinë dhe traditën, kulturën dhe arsimin si dhe ndërgjegjen kombëtare që nga Budi e Buzuku, Bogdani dhe Fishta dhe shumë të tjerë.

¹⁵ Sh. Gjeçovi, "Agimi i gjytetnis", Prishtinë, 1985, fq.111.

¹⁶ Me këto dy institucione e fillon veprën e vet "Kanuni i Lekë Dukagjinit", vepër kjo për të cilën është shkruar me lëvdatat më të larta jashtë letrave shqipe.

Institucioni i familjes në shqyrtimin e tij bën pjesë në grupin e institucioneve më së miri të analizuara sociologjikisht. Gjeçovi familjen e definon si një të mbledhur gjymtyrësh, të cilët gjallisin nën një kulm, qëllimi i të cilëve është të shtuemit e gjindës nepërmjet të martesës, të mkambunit e tyre kah zhdërvllimi i shtatit e kah zhvillimi i mendes e shises.¹⁷

Nga ky definicion që i bën familjes shihen qartë tri funksione kryesore që i ka familja: **funkzioni eonomik**, që te Gjeçovi shihet me atë kur thotë se familja bën **mëkëmbjen** e zhdërvëllimin e shtatit, ai **biologjik** - të shtuarit e njerëzve nepërmjet martesës dhe funksioni **edukativo-socializues**, që nënkupton te ai zhvillimin e mendjes dhe shqisës së njeriut. Në analizën e familjes, Gjeçovi bën fjalë edhe për strukturën e familjes, rregullimin e raporteve sipas gjinisë, moshës, pozitës së burrit dhe gruas si dhe të anëtarëve të tjerë të familjes.

Familja për të cilën flet Gjeçovi është kryesisht familje fshatare shqiptare, që shihet sipas stilit të jetës së saj. Në këtë rrjedhë ai flet për dy tipe familjesh: familjen apo, si e quan ai, shpia e madhe dhe familjen a shpin e vogël, atë nukleare, si quhet sot në literaturën sociologjike.¹⁸ Ndër analizat më të dendura të tij, bën pjesë edhe përcaktimi i ekonomisë së familjes fshatare. As analizat sociologjike bashkëkohore të ekonomisë familjare nuk kanë shkuar më larg në përcaktimin e ekonomisë familiare sesa që e gjejmë në shqyrtimet e Gjeçovit. Ekonominë familiare sipas tij e përbëjnë **shpia, gjoja, prona dhe mjetet e punës**.¹⁹ Në literaturën sociologjike bashkëkohore hasim në shkrimet që thonë se ekonominë familiare të fshatit e përbëjnë: mjetet prodhuese (toka, bagëti), veprimtaria prodhuese (bujqësia, blegtoia), si dhe forcat prodhuese dhe vetë puna.²⁰ Që të gjitha këto elemente të ekonomisë familiare i gjejmë të shpjeguara nga Gjeçovi nga aspekti shkencor sociologjik.

Në të dymbëdhjetë librat e tij që i përmbledhë në "Kanunin e Lekë Dukagjinit", Gjeçovi bën fjalë për kategoritë sociologjike, të cilat i gjejmë në fshatin e atëhershëm, po edhe në atë të sotmin shqiptar. Këtu po përmendim vetëm edhe një nga shumë ato institucione të shqyrtuara nga ai. Është fjala

¹⁷ Shtjefën Gjeçovi "Kanuni i Lekë Dukagjinit", Prishtinë, 1985, fq.51. Definicionet përfaqësojnë të tilla për familjen gjejmë te disa autorë të shekullit 16 e 17.

¹⁸ Për ekzistimin e këtyre dy tipeve të familjes në Kanunin e Lekë Dukagjinit flet edhe Syrja Pupovci në veprën e tij "Marrëdhëniet juridike civile në Kanunin e Lekë Dukagjinit", Prishtinë, 1971, fq.172.

¹⁹ Shtjefën Gjeçovi, "Kanuni i Lekë Dukagjinit", Prishtinë, 1985, fq.174.

²⁰ Ruzhda First, "Seoska porodica danas", Zagreb, 1981, fq.33.

për institucionin e **punës**. Ajo - puna, në shikimin e parë na duket e thjeshtë, por për analizën shkencore sociologjike është shumë e rëndësishme.

Puna përbën njërën nga institucionet më relevante të shkencës së sociologjisë. Duke folur për të, Gjeçovi së pari analizon ndarjen shoqërore të saj. Atë ndarje të punës ai e bënë në fshat. Analizat për punën i fillon me veprimtarinë bujqësore, pra, punën e bujkut, mandej të farkëtarit, të mullisit, por flet edhe për bariun dhe blegtorin, për peshkatarin, për profesionin e tregtarit.²¹ Edhe pse analizës së këtyre formave të veprimtarisë u qaset nga aspekti obligativ që fshatari duhet të ushtrojë mbi to, ato sipas mendimit tonë janë më tepër sociologjike sesa që mund të jenë shqyrtime juridike.

Nga kjo analizë e punës ai na jep të kuptojmë se në shoqërinë e kohës së tij kanë ekzistuar edhe shtresat shoqërore të fshatit që janë dalluar mes veti përkrah pronësia e tokës dhe e mjeteve të tjera të punës. Këto shtresa më vonë janë ngritur në klasa. Fshati i atëhershëm sipas Gjeçovit e ka pasur shtresën e fshatarëve pa tokë apo proletariatin e fshatit si do të quhet më vonë ajo kategori në analizat sociologjike. Këta, pra, fshatarët kanë punuar te shtresat fshatare që kanë poseduar sasi të mëdha të tokave. Këto shtresa të pasura të fshatarëve punën e kanë marrë nga shtresat e varfëra, të patokë të fshatit. Sipas Gjeçovit, shtresat e pasura të fshatit, punëtorëve të vet kanë qenë të detyruar t'u sigurojnë vendbanimin, pra, strehimin, mjetet për punë dhe në përgjithësi sigurimin e ekzistencës së tyre në fshat.²² Ky moment flet për përkujdesje të punëdhënësve fshatarë në fshatin e atëhershëm tradicional. Me ndihma të natyrës solidare, shoqëria e atëhershme fshatare ka bërë përpjekje për t'i zbutur konfliktet brenda fshatit të atëhershëm tradicional.

3.

Vëzhguar në tërësi nga aspekti sociologjik, nga vepra e Gjeçovit del se lëndën hulumtuese e përbëjnë lëmi **farefisnor**, ai **territorialo-lokal** e më pak **klasor**, të cilat kanë qenë karakteristika themelore të fshatit tradicional shqiptar.

Manifestimet e lidhjeve farefisnore shpreheshin në ndihmat e përbashkëta në procesin e punës që i bënin familjet mes vete, fqinjët, vëllezërit, miqtë e deri te të njohurit e tyre. Përpjekjet për t'u ndihmuar personave marginalë si pleq, invalid etj., në familje, në fshat dhe në lokalitetin

²¹ Shtjefën Gjeçovi, "Kanuni...", fq.87-98.

²² Shtjefën Gjeçovi, "Kanuni i Lekë Dukagjinit", Prishtinë, 1981, fq.78.

më të gjerë përbenin aktet më humane të përkujdesjes së fshatarëve ndaj tyre. Reciprociteti i ndihmave për festa familjare, darsma apo raste vdekjesh, që i bënin familjet, fqinjët, vëllezërit apo i tërë fshati krijonin raporte të mira në lokalitetet fshatare. Kultivimi i raporteve të mira mes fshatarëve, u jepte cilësi të veçantë mbajtjes së lidhjeve mes kushërinjve, anëtarëve të fisit dhe fiseve të ndryshme që jetonin në kushte të milieut fshatarë. Ndihamat e tilla kishin të bënin edhe në rastin e hakmarrjeve apo gjakmarrjeve, ku homologjenizoheshin qëndrimet e anëtarëve të një fisi apo fisit tjetër, pra, të atyre që ishin në konflikt.

Nga analizat shkencore të veprës së Gjeçovit mësojmë se në fshat fqinjësia përputhej me vëllazëri, kurse fshati e më gjerë përputhej me fisin. Edhe sot në fshatrat e Dukagjinit është prezente një dukuri e tillë. Këtu kemi të bëjmë me fshatra të tëra, ku banorët e një fshati kanë një mbiemër të përbashkët të fisit si Krasniq, Gash, Shalë, Berishë, Kelmend. Ky organizim i fshatit ka ndihmuar në bashkimin e tyre për të kryer punët në bujqësi. Në kërkimet shkencore ka pikëpamje se kjo mënyrë e organizimit të fshatit është bërë më tepër për mbrojtje kolektike të fshatit.

Edhe komunikimet mes fshatarëve në një organizim të tillë janë bërë në frymën e lidhjeve tradicionale. Si të tilla ato janë bërë mbi bazën e kontrollit shoqëror, respektivisht fisnor.

Të përfundojmë: Nëse një autor në studimet e veta mbi fshatin bën analizën e strukturës së shoqërisë fshatare, flet për idetë, pikëpamjet dhe synimet e asaj popullate, karakteristikat prodhuese dhe ato konsumuese, studion adetet, zakonet dhe traditën e asaj popullate,²³ atij autori me të drejtë i takon merita për themelimin e sociologjisë së vendbanimeve të asaj popullate.

Bazuar në veprën e Gjeçovit në të cilën i gjejmë të hulumtuara gati se të gjitha institucionet e jetës në fshatin shqiptar, duke filluar nga ato më të thjeshtat e deri tek ato më komplekset dhe duke u nisur nga ajo se Gjeçovi është autori i vetëm shqiptar i cili është marrë në mënyrë komplekse me njohjen e strukturave të fshatit, me të gjitha të mirat dhe të metat e tij, Gjeçovit me të drejtë i takon merita për themelimin e sociologjisë rurale në shoqërinë shqiptare.

Gjergj Rrapi

²³ Stipe Shuvar duke folur për lëndën e sociologjisë së fshatit në librin e tij "Sociologjia sela", Zagreb, 1988, i përmend që të gjitha këto institucione, të cilat e përbëjnë lëndën e sociologjisë së fshatit.

Krestomacia

Ç'është metafizika *

Hyrje

Kthimi në themelet e metafizikës



Dekarti (Descartes) i shkruan Pikatos (Picatos), i cili e përkthen në frëngjishte "Principia Philosophiae": "Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les tranches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences . . ." (Opp. ed. Ad. et Ta IX, 14). (Kështu është tërë filozofia që i ngjet një druri rrënjët e të cilit janë metafizika, trupi fizika, e degët që rriten janë të gjitha shkencat tjera...")

Ne pyesim duke mbetur pranë këtij përfytyrimi: në çfarë toke gjejmë mbështetjen e vet rrënjët e drurit të filozofisë? Nga cili themel i pranojnë rrënjët e përmes tyre dhe tërë trupi lëngjet ushqyese dhe fuqinë? Cili element i përshkon, i fshehur në tokë dhe themel, rrënjët bartëse dhe ushqyese të drurit? Ku pushon dhe ku zgjohet metafizika? Ç'është metafizika e shikuar nga themeli i vet? Ç'është në themel përgjithësisht metafizika?

Metafizika e mendon qenien (das Seiende) si qenie. Kudo që pyetet se ç'është qenia, qëndron qenia si e tillë në pamje. Përfytyrimi metafizik këtë pamje e ka, falë ndriçimit të të qenit (das Sein). Drita, d.m.th. ajo që atë mendim e sprovon si dritë, vetë nuk vjen mëtutje në pamje të këtij mendimi; sepse ky mendim e paraqet qenien gjithnjë dhe vetëm në pikëpamje të qenies. Nga kjo pikëpamje pyetet mendimi metafizik sigurisht për burimin e qenies dhe për një shpikës të dritës. Ai mendim vetë vlen si mjaft i ndriçuar, meqë çdo shikimi të qenies i siguron transparencë.

Sido që të ekspozohet qenia qoftë si frymë në kuptimin e spiritualizmit, qoftë si fuqi dhe send në kuptimin e materializmit, qoftë si lindje dhe jetë,

* Titulli i origjinalit: Martin Heidegger, Was ist Metaphysik? Vittorio Klosterman, Frankfurt /M. Ligjeratë e mbajtur më 1929 në Universitetin e Frajburgut. Këtu së pari e sjellim "Hyrjen" për botimin e pestë të kësaj ligjërate në vitin 1949, pastaj ligjëratën (e vitit 1929).

qoftë si përfytyrim, qoftë si vullnet , qoftë si substancë, qoftë si subjekt, qoftë si energji apo qoftë si kthim i përhershëm i së njëjtës, çdo herë paraqitet qenia si qenie në dritën e të qenit. Kudo që metafizika e ka paraqitur qenien është ndriçuar të qenit. Të qenët ka arritur deri te pafshehuria (Ἀληθεῖα - aletheia). A e sjell dhe si e sjell të qenët me vetveten këtë pafshehuri (Unverborgenheit), a arrin dhe si arrin të qenët në metafizikë dhe si metafizikë ai mbetet e errët. Të qenët nuk mendohet në qenësinë e vet të zhveshur, d.m.th. në të vërtetën e vet. Megjithatë metafizika në përgjigjet e veta në pyetjen për qenien si të tillë flet nga të pavërejturit e të zbuluarit të të qenit (offenbarkeit des Seins). E vërteta e të qenit për këtë mund të quhet themel në të cilin metafizika qëndron si rrënjë e drurit të filozofisë nga i cili ushqehet.

Meqë metafizika pyetet për qenien si qenie, kjo mbetet pranë qenies dhe nuk e vëzhgon të qenët si të qenë. Si rrënjë e drurit kjo të gjitha lëngjet dhe fuqitë i dërgon në trup dhe në degë. Rrënja degëzohet në tokë dhe në themel, në mënyrë që të rritet druri, të dalë nga ky dhe kështu ta braktisë këtë. Druri i filozofisë është rritur nga themeli rrënjësor i metafizikës. Toka dhe themeli janë në të vërtetë element në të cilin qëndron rrënja e drurit, mirëpo rritja e drurit nuk mundet asnjëherë të marrë në vete themelin rrënjësor në atë mënyrë që ky si diçka trupore të zhduket në dru. Shumë më tepër, rrënjët deri në fije më të imëta humbin në tokë. Themeli është themel për rrënjë; në të kjo e braktis veten në dobi të drurit. Rrënja i takon drurit edhe atëherë kur në mënyrën e vet i dorëzohet elementit të tokës. Kjo e shkapërderdh elementin e vet për hir të drurit. Si rrënjë ajo nuk i kthehet tokës; së pari jo në atë mënyrë sikur do të ishte qenësia e saj që të rritet në kundërshtim me këtë element dhe në të të zgjerohet. Ndoshta as elementi s'është element kur nuk është i thurur me rrënjë.

Përderisa metafizika gjithnjë e paraqet qenien vetëm si qenie, nuk mendon në vetë të qenët. Filozofia nuk përmblihet në themelin e vet. Kjo e braktis këtë themel vazhdimisht dhe këtë vërtet e bën përmes metafizikës. Mirëpo, ajo megjithatë këtij themeli nuk mund t'i ikë kurrë. Përderisa një mendim i jipet rrugës për të sprovuar themelet e metafizikës, përderisa ky mendim orvatet të mendojë të vërtetën e vetë të qenit, në vend që të paraqesë qenien si qenie, atëherë ky mendim në një mënyrë të caktuar e ka braktisur vetë metafizikën. Ky mendim shkon prapa në themel të metafizikës, po që se shikohet nga vetë metafizika. Mirëpo, kjo që ende paraqitet si themel, kur të sprovohet nga ai vetë ndoshta është diçka tjetër dhe ende i pashprehur, sipas të cilit edhe esenca e metafizikës është diçka tjetër nga vetë metafizika.

Të menduarit që e mendon të vërtetën e të qenit nuk kënaqet mëtutje me metafizikën; por ky, po ashtu, nuk mendon as kundër metafizikës. Ky nuk i shkul, thënë figurativisht, rrënjët e filozofisë. Ky ia prashit themelin dhe ia lëvron tokën. Metafizika mbetet ajo e para në filozofi. Të parët të menduarit nuk e arrin. Metafizika është tejkaluar në kuptimin e të menduarit të së vërtetës së të qenit. Kërkesa e metafizikës që të zotërojë me raportin esencial ndaj “të qenit” dhe që të përcaktojë me kompetencë çdo raport ndaj qenies si qenie është e papranueshme. Mirëpo, ky “tejkalim i metafizikës” nuk e mënjanon metafizikën. Përderisa njeriu të mbetet animal rationale, ky është animal metaphysicum. Përderisa njeriu veten e kupton si qenie mendore, metafizika, sipas fjalëve të Kantit, i takon natyrës njerëzore. Të menduarit, përkundër kësaj, do të mundte, sikur të kishte fat të kthehet prapa në themel të metafizikës, të shkaktojë një ndryshim në esencën njerëzore me të cilin ndryshim shkon edhe një ndryshim i metafizikës.

Në qoftë se flitet kështu me rastin e zhvillimit të pyetjes mbi të vërtetën e të qenit për tejkalimin e metafizikës, atëherë kjo domethënë: kujtim për të qenit vetë. Ky kujtim vjen sipër të pamenduarit të gjertanishëm për themelin e rrënjës së filozofisë. Mendimi i provuar në “Të qenët dhe koha” (“Sein und Zeit” 1927), vepra më e njohur e Hajdegerit i kushtohet rrugës për përgatitjen e këtij tejkalimi të metafizikës. Por, ajo që një mendim të tillë e sjell në rrugë të vet, mund të jetë megjithatë vetëm ajo që duhet të mendohet. Që të qenët vetë si të qenë i përket këtu të menduarit, së pari nuk qëndron kurrë dhe kurrë vetëm pranë të menduarit. Të qenit vetë e qëllon mendimin, e sjell këtë deri te kërcimi në mënyrë që kështu mendimi vetë t’i përgjigjet të qenit si të tillë.

Përse atëherë është i nevojshëm një lloj i tejkalimit të tillë të metafizikës? A duhet vetëm në këtë mënyrë kjo disiplinë e filozofisë, e cila deri më tash ishte rrënjë, të përcaktohet dhe të zëvendësohet me ndonjë disiplinë më burimore? A është fjala për ndryshim doktrinar të filozofisë? Jo. Ose a duhet që me kthim në themelet e metafizikës të zbulohet një presupozim i filozofisë deri më tash i pavërejtur, në mënyrë që kjo të qortohet se ende nuk qëndron në fundamentin e vet të patundshëm, prandaj për këtë ende nuk mund të bëhet shkencë absolute? Jo.

Me ardhjen ose mungesën e të vërtetës së të qenit, diçka tjetër është vënë në lojë: jo vetë filozofia, por afërsia ose largësia prej saj nga e cila filozofia si të menduar përfytyruet të qenies si të tillë është e aftë të presë esencën dhe domosdonë e vet. Është për të menduar se a mundet të qenit nga e vërteta e vetvetes të vendosë raportin ndaj esences së njeriut ose a

është metafizika ajo e cila me largimin nga themeli i saj edhe mëtutje pengon që raporti i të qenit ndaj njeriut, nga esenca e këtij raporti, të vijë deri te ndriçimi, që e sjell njeriun deri te përkatësia e të qenit.

Metafizika në përgjigjet e veta në pyetjen mbi qenien si qenie tanimë e ka paraqitur para kësaj vetë të qenët. Kjo e shpreh medoemos prore të qenët. Por metafizika nuk e sjell të qenët vetë deri te fjala, sepse nuk e mendon të qenët në të vërtetën e vet, as të vërteten si të pafshehur, e as nuk e mendon këtë në esencën e vet. Esenca e së vërtetës i paraqitet metafizikës gjithnjë vetëm në trajtë të mëparme të vërtetës së njohjes edhe si shprehje e saj. Pafshehuria do të mund të ishte më fillestarë se sa e vërteta në kuptimin e veritas. Ἀλήθεια mund të ishte fjalë e cila e tregon udhërrëfimin e pasprovuar në esencën e pamenduar të asaj esse latine (të qenët). Sikur të ishte ashtu, atëherë mendimi përfytyrues i metafizikës nuk do të mundte asnjëherë të arrijë këtë esencë të së vërtetës sado që të angazhohet rreth filozofisë parasokratike; sepse nuk është fjala për renesansën e mendimit parasokratik, një aso ndërmarrjeje do të ishte e zbrazët dhe e pakuptimtë, por fjala është për vëmendjen ndaj arritjes së esencës ende të pashprehur, të pafshehursë së të qenit, mënyrë se si të qenët e ka paralajmëruar veten. Ndërkohë, metafizikës gjatë historisë së vetë, prej Anaksimandrit deri te Niçe, i ka mbetur e vërteta e të qenit e fshehur. Përse metafizika nuk mendon në të? A është e varur mungesa e këtij kujtimi vetëm nga lloji i mendimit metafizik? Ose a i takon vetë faktit esencial të metafizikës që t'i shmanget asaj themeli i vet, sepse në lindjen e pafshehursë çdokund i mungon qenësorja në të, domethënë e fshehura, dhe kjo vërtet në dobi të pafshehursë, e cila paraqitet si qenie?

Mirëpo, metafizika përherë edhe në shndërrimet e ndryshme e shpreh të qenët. Kjo vetë e zgjon dhe e përforcon pamjen dhe sikur përmes saj është e shtruar dhe e përgjigjur pyetja për të qenët. Por metafizika nuk përgjigjet askund në pyetjen për të vërtetën e të qenit, sepse ajo këtë pyetje kurrë nuk e shtron. Kjo nuk pyet. Kjo vetëm e mendon të qenët duke e paraqitur qenien si qenie. Kjo e mendon qenien në tërësi dhe flet për të qenët. Kjo e emërton si të qenët, por mendon në qenien si qenie. Shprehjet e metafizikës sillen prej fillimit të vet deri te mbarimi i vet në një mënyrë të pazakonshme, që shprehet në zëvendësimin e qenies dhe të qenit. Këtë zëvendësim lirisht duhet menduar si dukuri dhe jo si një gabim. Ai nuk mund të ketë shkakun e vet në ndonjë lëshim të thjeshtë të të menduarit ose në pakujdesin e të shprehurit. Me këtë zëvendësim të vazhdueshëm arrin të paraqiturit në kulm të ngatërimit kur pohohet se metafizika e shtron pyetjen e të qenit.

Sipas mënyrës se si e mendon qenien metafizika duket se gati është drejtuar, pa dijen e vet, të bëhet kufizim që e pengon njeriun në raportin fillestar të qenit ndaj esencës njerëzore.

E çka, pra, në qoftë se mungesa e këtij raporti dhe harresa e kësaj mungese kaherë e përcaktojnë epokën moderne? Në qoftë se mungesa e të qenit gjithherë e lë njeriun ekskluzivisht vetëm qenie, në mënyrë që njeriu gati është i braktisur nga raporti i të qenit ndaj esencës së vetë njeriut, si bëhet kjo njëherit edhe kërcënim? Në qoftë se ka shenja se kjo harresë në të ardhmen edhe më me vendosmëri do të vendoset në harresë, atëherë çka?

A mund të ketë këtu për mendimtarin edhe ndonjë shkas për sjellje mendjemadhe para këtij fati të të qenit? Sikur të ishte ashtu, prej nga atëherë shkasi që në këso braktisjesh të të qenit të mashtrohet me diçka tjetër, gati me një gjendje të këndshme shpirtërore (die Stimmung) të krijuar vetë? Sikur ashtu të qëndronte me harresën e të qenit a nuk do të ishte ky shkas i mjaftueshëm që të menduarit, i cili e mendon të qenët, ta kap tmerri, ashtu që mos të arrijë asgjë tjetër përveç që këtij fati të qenit t'i bëjë ballë përmes ankthi, në mënyrë që të menduarit të sillet deri te shqyrtimi i harresës të të qenit? A do të mundte, megjithatë këtë një mendim, sikur ankthi i përcaktuar do të ishte vetëm një gjendje të thyer shpirtërore? Çka ka të bëjë fati i të qenit të këtij ankthi me psikologjinë dhe me psikanalizën?

Mirëpo, të supozojmë se tejkalimit të metafizikës i përgjigjet synimi që së pari të mësojmë njëherë të vërejmë të harruarit e të qenit, në mënyrë që ky të sprovohet dhe kjo përvojë të përfshihet në raport të të qenit ndaj njeriut dhe këtu të ruhet, atëherë edhe pyetja se “ç`është metafizika?”, në hall të harresës së të qenit për të menduarit ndoshta do të ishte më e domosdoshme nga çdo domosdoshmëri e mundëshme.

Gjithnjë qëndron kështu në atë që në kohën e vet të menduarit të bëhet të menduar i vërtetë. Deri te ky arrihet nëse të menduarit, në vend që të nxjerrë nga të përpjekurit e vet një shkallë më të lartë, drejtohet kah një prejardhje tjetër. Atëherë të menduarit e vendosur nga qenia si e tillë, për këtë dhe është mendim përfytyrues dhe shpjegues, të zavendësohet nga një mendim i cili del nga vetë të qenët e ndodhur dhe për këtë i takon të qenit.

Mendimet mbi atë se kudo përfytyrimi metafizik dhe ende vetëm metafizik mundet në mënyrë vepruese dhe përdoruese të sillet deri te aksioni i drejtpërdrejtë në jetën e përditshme dhe publike brend në të zbrazët, sepse sa më të menduar të jetë të menduarit, sa më me përgjegjësi të nxirret nga raporti i të qenit ndaj tij, aq më i pastër qëndron të menduarit

në vetëvete, si një veprim që vetëm atij i përgjigjet: në të menduar për të të menduar dhe për këtë tani i menduar.

Megjithatë, kush ende mendon në të menduar? Në vend të këtij bëhen zbulime. Të sillet të menduarit në një rrugë përmes të cilës ky arrin në raport të së vërtetës të të qenit ndaj qenësisë njerëzore, të menduarit t'i hapet shtegu në mënyrë që të mendojë vetë të qenët në të vërtetën e vet, po në këtë drejtim është përpjekur të menduarit në "Të qenët dhe koha" ("Sein und Zeit"), "për-rrugë". Në këtë rrugë, e kjo do të thotë - në shërbim të pyetjes mbi të vërtetën e të qenit, është i domosdoshëm mendimi për qenësinë e njeriut; sepse përvoja e pashprehur e harresës së të qenit, e pashprehur sepse sapo duhet të shprehet, e nënkupton një supozim të veçantë që në pajtim me vetë të pafshehurit e të qenit; raporti i të qenit ndaj qenësisë njerëzore i takon gati vetë të qenit. Por, si mundet ky supozim i sprovuar të bëhet vetëm pyetje e shprehur, pa u pasë bërë më parë tërë përpjekja që të përcaktuarit esencial i njeriut të përjashtohet nga subjektiviteti, por po ashtu edhe nga përcaktimi i animal rationale? Me qëllim që njëkohësisht me një fjalë të qëllohet raporti i të qenit ndaj qenësisë njerëzore, si dhe raporti qenësor i njeriut ndaj të hapurit e të qenit si të tillë është zgjedhur për fushën e qenësisë në të cilën njeriu qëndron si njeri, emri qenësim ("Dasein")*. Kjo ndodhi, ndonëse metafizika këtë emër e përdor për atë që quhet existencia, realiteti dhe objektiviteti, ndonëse edhe mënyra e të folmes së rëndomtë mbi "qenësimin njerëzor" kujdeset që të flet në kuptimin metafizik të fjalës Me këtë pengohet çdo mendim i cili kënaqet me pohimin se si në "Të qenët dhe koha" në vend të "vetëdijes" përdoret fjala "qenësim" (Dasein). Sikur këtu të diskutohet për përdorimin e thjeshtë të fjalëve të ndryshme, sikur mos të ishte fjala për një dhe të vetmen, që para të menduarit të sillet raporti i të qenit ndaj esencës njerëzore dhe me këtë nga ne e menduar, para së gjithash për pyetje kryesore një pervojë të mjaftueshme esenciale njerëzore. As nuk vjen fjala qenësim (Dasein) në vend të fjalës "vetëdije", as nuk vjen "sendi" (Sache) i quajtur "qenësim" në vend të asaj që përfytyrohet me fjalën "vetëdije". Shumë më

* Për fjalën gjermane das Dasein është vështirë të gjendet në gjuhën shqipe ndonjë shprehje adekuate. Tekstualisht kjo fjalë mund të përkthehet: "të qenit aktual", "të qenit e parnishëm", "këtu të qenët", ose "si ekzistencë". Mirëpo, Hajdegeri për ndryshim prej shumë autorëve e bën dallimin në mes "ekzistencës" dhe "Dasein". Me qëllim të diferencimit të këtyre dy termave e në mungesë të ndonjë fjale ndoshta më adekuate, në këtë Dasein, që është e nxjerrur nga Sein (të qenët) e propozojmë të përkthehet me fjalën **qenësim**, kjo bile përderisa nuk gjendet ndonjë shprehje më e qëlluar.

tepër me “qenësim” emërtohet ajo që më parë një herë duhet të sprovohet si vend, me fjalë të tjera si vendosje e të vërtetës së të qenit, dhe atëherë në pajtim me këtë të mendohet. Se në çka mendohet me fjalën “qenësim” kudo në veprën “Të qenët dhe koha”, këtë na e referon edhe qëndrimi drejtues (fq.42), i cili thotë: “Esenca e qenësimit shtrihet në ekzistencën e vet”.

Vërtet, po të mendohet se fjala “ekzistencë” në gjuhën e metafizikës e emërton atë të njëjtën që e nënkupton “qenësimi”, domethënë realitetin e çdo gjëje që është, prej perëndisë deri te grimca e rërës, atëherë me qëndrimin e shprehur, po të merret vetëm në këtë kuptim, vetëm bartet vështirësia e asaj që duhet menduar nga fjala “qenësim” në fjalën “ekzistencë”. Emri “ekzistencë” përdoret në “Të qenit dhe koha” ekskluzivisht në kuptimin e përkufizimit të qenit njerëzor. Nga të menduarit e drejtë të “ekzistencës” mund të mendohet edhe “esenca” e qenësimit, e cila në të hapurit e vetë të qenët shpallet dhe fshehet, afrohet dhe shmanget pa u “shterur” e vërteta e të qenit në qenësim, madje pa u identifikuar me mënyrën e qëndrimit metafizik kështu që: gjithë objektiviteti është si subjektivitet i tillë.

Ç’do të thotë “ekzistenca” në “Të qenët dhe koha”? Fjala e emërton një mënyrë të të qenit dhe vërtet të qenit e asaj qenie, që është e hapur për horizontin e hapur të të qenit në të cilin qëndron në qoftë se në të i përballon. Kjo qëndresë sprovohet me emrin “brengë” (Sorge). Esenca ekstatike e qenësimit mendohet nga brengosja, dhe anasjelltas, brenga mund të sprovohet në mënyrë të kënaqshme vetëm në esencën e vet ekstatike. Kjo qëndresë e sprovuar është esencë e ekstazisë, të cilën gjë këtu duhet menduar. Për këtë, esenca ekstatike e ekzistencës kuptohet edhe atëherë në mënyrë të pamjaftueshme, në qoftë se përfytyrohet vetëm si “gjendje e jashtme” e kjo “jashtë” kuptohet si “jashtë nga” brendësia e një imanence të vetëdijes dhe frymës; sepse kështu e kuptuar ekzistenca do të përfytyronte ende gjithëherë nga “subjektiviteti” dhe “substanca”, ndërsa, këtë “jashtë” megjithatë duhet menduar si shfaqje të jashtme të vetë të hapurit të të qenit (Offenhei des Seins). Sado që kjo të tingëllojë çuditshëm, stazisi i asaj ekstatikës mbështetet në qëndrueshmëri “jashtë” dhe “këtu” (Da) të pafshehurit (Unverboorgenheit) si mënyrë në të cilën qenëson vetë të qenët.

Ajo që duhet të mendohet me emrin “ekzistencë” në qoftë se fjala përdoret brenda të menduarit, i cili mendon për të vërtetën e të qenit kah ajo dhe nga ajo, më së miri mund të emëron fjala të ekzistuarit (“Intandigkeit” - qëndrueshmëri, këmbëngulësi, të ekzistuarit). Mirëpo, atëherë duhet të

mendojmë në tërësi dhe kështu esenca e plotë e ekzistencës duhet të kuptohet si qëndrueshmëri në të hapurit e të qenit, si përballim i ekzistencës (brengë - Sorge) dhe durim i asaj të fundit (të qenit për vdekje - Sein zum Tode).

Qenie, që është në mënyrë të ekzistencës, është njeriu. Njeriu i vetmi ekziston. Shkëmbi është, por nuk ekziston. Druri është, por nuk ekziston. Kali është, por nuk ekziston. Engjëlli është, por nuk ekziston. Perëndia është, por nuk ekziston. Pohimi: "njeriu i vetmi ekziston" nuk d.m.th. kursesi se vetëm njeriu është qenie reale, ndërsa të gjitha qeniet e tjera janë joreale dhe janë vetëm dukje ose përfytyrim i njeriut. Pohimi: "njeriu ekziston" do të thotë: "njeriu është ajo qenie, të qenit e të cilit karakterizohet nga të qenët në të qenit me qëndrueshmëri të hapur ndaj të pafshehurit e të qenit. Esenca ekzistenciale e njeriut është themel në saje të të cilit njeriu mund të përfytyrojë qenien si të tillë dhe të ketë vetëdije për atë që përfytyrohet. Çdo vetëdije e supozon ekzistencën e menduar në mënyrë ekstatike si esencë njerëzore, ku esenca e shpreh atë se si njeriu ekziston, në qoftë se është njeriu. Vetëdija, përkundërazi, as nuk e krijon më parë të hapurit e qenies, as nuk ia jep më parë njeriut aftësinë që të qëndrojë i hapur për qenie. Ku dhe nga, çka, si dhe në cilin dimension të lirë do të duhej të lëvizë intencionaliteti i tërë vetëdijes sikur njeriu mos të kishte esencën e vet në të ekzistuar? Ç' mundet tjetër në rast se kurdoherë është menduar seriozisht për këtë se ç' emërton fjala "Sein" (të qenët) në emrin "Bewusstsein" (vetëdije) dhe "Selbstbewusstsein" (vetëvetëdije), përveç esencës ekzistenciale të asaj që është, në qoftë se ekziston? Të jesh unë (subjekt) i mëvetësishëm e cilëson vërtet esencën e asaj qenie që ekziston, por ekzistenca nuk konsiston as në unë, as nuk përcaktohet nga ai. Meqë mendimi metafizik unin njerëzor e përcakton nga substanca ose, që është në themel e njëjtë, nga subjekti, për këtë rruga e parë, e cila shpie nga metafizika në esencën ekstatiko-ekzistenciale të njeriut duhet të kalojë përmes përcaktimit metafizik të unit të njeriut. (Të qenët dhe koha - Sein und Zeit, fq. 63,64).

Pasi që pyetja për ekzistencën në çdo kohë qëndron vetëm në shërbim të një pyetje të mendimit, domethënë, pyetja e parë që duhet zhvilluar, kurse kjo është pyetja për të vërtetën e të qenit si themel i fshehur i çdo metafizike, për këtë titulli i cili orvatet për kthim në themel të metafizikës, thotë jo "ekzistenca dhe koha" as "vetëdija dhe koha", por "të qenët dhe koha". Ky titull nuk lejon të mendohet sikurse i përgjigjet shprehjeve zakonisht të njohura: të qenët dhe lindja (Werden), të qenët dhe dukja, të qenët dhe mendimi, të qenët dhe e detyrueshmja (Sollen), sepse këtu të

qenët kudo përfytyrohet si i kufizuar sikur “lindja”, “dukja”, “mendimi”, “e detyrueshmja”, që nuk i takojnë të qenit, ndërsa ato evidente nuk janë hiç dhe për këtë i takojnë të qenit. Në veprën “Të qenët dhe koha” “të qenët” nuk është diçka tjetër përveç “koha”, përderisa “koha” bëhet emër për të vërtetën e të qenit, që është esenca e të qenit dhe, kështu, është të qenët vetë. Por përse “koha” dhe “të qenët”?

Kujtimi mbi fillimin e historisë në të cilën të qenët shpallet në mendimin grek, mund të tregojë se grekët qysh herët e kanë sprovuar të qenit e qenies si prani e të pranishmes. Në qoftë se ne εἶναι (einaí) e përkthejmë me “jam” (sein), atëherë përkthimi është gjuhësisht i saktë. Megjithatë ne me këtë vetëm e zëvendësojmë një fjalë me një fjalë tjetër. Po të mendojmë pak, atëherë së shpejti do të vërtetojmë se as nuk e mendojmë këtë εἶναι greqisht e as nuk e mendojmë përcaktimin e qartë, adekuat dhe të njëdomethënshme të kësaj “jam”. Pra, ç`themi ne, në qoftë se në vend εἶναι themi “jam” dhe në vend “jam” themi: εἶναι dhe esse? Ne nuk themi asgjë. Fjalët greke, latine dhe gjermane mbesin në mënyrë të njëjtë të topitura. Me përdorimin e zakonshëm ne vetë dalim si pjesëmarrës të një pamendësie më të madhe e cila është shfaqur kurdoherë në kuadër të të menduarit dhe i cili deri me këtë çast mbetet në fuqi. Por kjo εἶναι thotë: pranim. Esenca e kësaj pranie është thellë e fshehur në emrin fillestar të qenit. Mirëpo, për ne οὐσία (usia) dhe εἶναι si παρ dhe ἀπουσία (par - apusia) thonë para së gjithash: në të pranishmen sundon e tashmja e pamenduar dhe e fshehur dhe pandërprerje ekziston koha. Të qenët si i tillë është për këtë i pafshehur nga koha. Kështu, koha shpie në të pafshehurit, d.m.th. në të vërtetën e të qenit. Mirëpo, koha të cilën tani duhet menduar nuk sprovohet në rrjedhje të ndryshueshme të qenies. Koha është dukshëm ende një esencë plotësisht tjetër, e cila jo vetëm se nuk mendohet me nocionin metafizikë të kohës, por kurrë nuk është për t`u menduar. Kështu bëhet koha emër të cilin duhet menduar për të vërtetën e të qenit që së pari duhet sprovuar.

Si nga emri i parë metafizik i të qenit që flet një esencë e fshehur e kohës, po ashtu ajo flet edhe nga emri i fundit: “kthim i amshueshëm i të njëjtës”. Historia e të qenit në epokën e metafizikës është e përshkuar me një esencë të pamenduar të kohës. Për këtë kohë hapësira nuk është pranë, por gjithashtu as vetëm i renditur.

Orvatja që nga përfytyrimi i qenies si të tillë të kalohet në të menduarit e të vërtetës së të qenit, duhet, në një mënyrë të caktuar, duke filluar nga ai përfytyrim të përfytyrohet edhe e vërteta e të qenit, kështu që ky përfytyrim medoemos të mbetet i një lloji tjetër dhe, në fund, ky nuk i

përgjigjet asaj që është për t'u menduar. Ky raport që vjen nga metafizika dhe që ka të bëjë me të vërtetën e të qenit ndaj qenies njerëzore mund të definohet si "të kuptuar". Të kuptuarit është menduar këtu njëkohësisht nga të pafshehurit e të qenit. Ky është projekt ekstatik që është krijuar në fushë të së hapurës. Fusha që në këtë projekt paraqitet si e hapur, në mënyrë që në të diçka (e këtu të qenët) si diçka (e këtu të qenët si ai vetë, në të pafshehurit e vet) të tregohet quhet kuptim (Sinn) (krahaso "Të qenët dhe koha" - S. Z, fq. 151). "Kuptimi i të qenit" dhe "e vërteta e të qenit" shprehin të njëjtën.

Të supozojmë se koha në mënyrë edhe më të fshehur i takon të vërtetës së të qenit, atëherë medoemos çdo mbajtje e hapur e të vërtetës së të qenit do të duket si të kuptuar të qenit në kohë si horizont i mundshëm i të kuptuarit të të qenit (Ibid.fq. 31-34,68)

Parathënia e "Të qenët dhe koha" në faqen e parë të punimit përfundon me fjalët: "Përpunimi konkret i pyetjes për kuptimin e "të qenit" është synim i këtij punimi. Interpretimi i kohës si horizont i mundshëm i çdo të kuptuari të qenit në përgjithësi është qëllimi i tij paraprak.

Dëshmi më të qartë për fuqinë e të harruarit: të qenit në të cilin është fundosur tërë filozofia, dhe i cili njëkohësisht është bërë dhe ka mbetur kërkesa e fatit, në mendimin e "Të qenët dhe koha", nuk ka mundur filozofia më lehtë ta sjellë se sa në sigurinë somnambuliste me të cilën e ka evituar pyetjen e mirëfilltë dhe të vetme të "Të qenët dhe koha". Prandaj, nuk është fjala për mosmarrëveshjet ndaj një libri, por për të braktisurit tonë nga të qenët.

Metafizika thotë ç'është qenia si qenie. Ajo e përmban një λόγος (llogos - shprehje) mbi atë ὄν (on - grek., das Seiende - gjerm. , qenie - shqip). Titulli i mëvonshëm "Ontologji" e shënon esencën e saj, të supozojmë lirisht se po e kuptojmë në përmbajtjen e saj të mëvetësishme, e jo në kufizimin e saj shkollor. Metafizika lëviz në fushën e ὄν ἢ ὄν (qenia si qenie). Të paraqiturit e saj vlen për qenien si qenie. Në këtë mënyrë metafizika e përfytyron kudo qenien si të tillë në tërësi, qenësinë (thelbin) e qenies (die Seiendenheit des Seienden, οὐσία të atij ὄν). Metafizika e parafytyron qenësinë e qenies në mënyrë të dyfishtë: njëherë tërësin e qenies si të tillë në kuptim të linjave të saj të përgjithshme (ὄν καὶ ὅλον, κοινὸν); por njëkohësisht dhe tërësinë e qenies si të tillë në kuptim më të lartë dhe prandaj në kuptim të qenies hyjnore (ὄν καὶ ὅλον, ἀκρότατον, θεῖον). Pafshehuria e qenies si e tillë në metafizikën e Aristotelit vetë është formuar në këtë dyfishësi (krah.Met. G,E,K.).

Vërtet metafizika pasi që qenien si qenie e sjell deri te përfytyrimi, është në vete dyfish e vërteta unike e qenies në kuptim të përgjithësisë dhe në kuptim suprem. Ajo është sipas esencës së vet njëkohësisht ontologji, e në kuptim më të ngushtë edhe teologji. Kjo esencë onto-teologjike e filozofisë në kuptim të vërtetë (πρώτη φιλοσοφία - prote filozofia - filozofia e parë) duhet të jetë e sajuar në mënyrën se si kësaj i sillet në të hapur ajo ὅν si ὅν. Karakteri teologjik i ontologjisë kështu pra nuk mbështetet në atë që teologjia e mëvonshme krishtere e ka marrë dhe e ka përpunuar metafizikën greke. Ky shumë më tepër mbështetet në mënyrën se si qenia qysh heret është zbuluar si qenie. Kjo pafshehuri e qenies qysh më parë e ka dhënë mundësin që teologjia krishtere të pushtojë filozofinë greke; a është kjo në dobi të saj apo në dëm të saj, këtë mund ta vlerësojnë teologët nga përvoja e krishtenizmit në qoftë se mendojnë se ç'shkruan në letrën e parë korintiane të apostolit Paulus: οὐχὶ ἐμώρανεὺν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου [a nuk e ka shndërruar perëndia në marrëzi mençurinë e botës? (I Kor. I, 20)]. E kjo σοφία τοῦ κοσμοῦ është ajo çka sipas I, 22 Ἐλλήνες ζητοῦσιν e kërkonin grekët. Aristoteli e emërtonte πρῶτη φιλοσοφία (filozofinë e vërtetë) madje tekstualisht ζητοῦμεν - ajo që kërkohet. A mund të vendosë teologjia krishtere që edhe njëherë ta marrë seriozisht fjalën e apostolit dhe në pajtim me të edhe filozofinë si marrëzi?

Metafizika si e vërtetë e qenies si e tillë është e dykuptimtë. Mirëpo, themeli i kësaj dykuptimësie dhe madje prejardhja e saj i mbetin metafizikës të fshehura, dhe, vërtet, jo rastësisht ose si pasojë e ndonjë lëshimi. Metafizika e merr këtë dykuptimësi me atë se ajo është ajo që është: përfytyrim i qenies si qenie. Metafizikës nuk i mbetet kurrfarë zgjedhje. Si metafizikë ajo është, me esencën e vet, e përjashtuar nga përvoja e të qenit; pasi që ajo e parafytyron qenien (ὅν) përherë dhe vetëm ashtu si është treguar qenia (τὸ ὄν) që kurrë nga vetëvetja. Metafizika megjithatë nuk e vëren kurrë atë që pikërisht në këtë ὅν, në qoftë se është bërë i pafshehur, madje tanimë është fshehur.

Kështu do të ishte e mundur që në kohën e saj rishtas të bëhet e domosdoshme që të mendohet mbi këtë se ç'është thënë në të vërtetë me këtë ὄν, me fjalën "qenie". Në pajtim me këtë pyetje për këtë ὄν rishtas u muar në të menduar (krah. "Të qenët dhe koha", parathënia). Por kjo përsëritje nuk e përsërit thjesht pyetjen platoniko-aristoteliane, por pyet prapë për atë që në ὄν fshehet.

Në këtë të fshehur në ὄν mbetet metafizika e themeluar edhe pse kjo përfytyrimin e vet ia kushton këtij ὄν ἢ ὄν. Prandaj pyetja prapa në këtë

të fshehur, shikuar nga metafizika e kërkon fundamentin e ontologjisë. Për këtë, veprimi në “Të qenët dhe koha” (fq. 13) quhet “ontologjia fundamentale”. Por titulli, si dhe çdo titull, së shpejti tregohet në këtë rast si i papërshtatshëm. Nga metafizika i menduar, ai me të vërtetë është i saktë. Megjithatë pikërisht për këtë arsye ai sjell huti; sepse qëllimi është që të fitohet kalimi i metafizikës në të menduarit e të vërtetës së të qenit. Ky mendim, përderisa veten e emërton si ontologji fundamentale, me këtë vetëm ia errëson rrugën vetes. Titulli “ontologjia fundamentale” jep të kuptojë, domethënë se të menduarit i cili orvatet të mendojë të vërtetën e të qenit, e jo si tërë ontologjia të vërtetën e qenies, është si ontologji fundamentale ende një lloj i ontologjisë. Por të menduarit e të vërtetës së të qenit si kthim në themelet e metafizikës qysh në hapin e parë të vet e ka lëshuar fushën e çdo ontologjie. Përkundër kësaj, çdo filozofi e cila ka të bëjë me paraqitjen e ndërmjetësuar apo të drejtpërdrejtë të “transendencës” mbetet medoemos ontologji në kuptimin esencial, qoftë kur është fjala për themelimin e ndonjë ontologjie, qoftë atëherë kur ontologjia refuzohet sipas bindjes se kjo me nocionin e vet e ngurtëson përjetimin.

Në qoftë se tani, vërtet, të menduarit i cili orvatet të mendojë të vërtetën e të qenit, dhe i cili vjen nga shprehja e gjatë e përfytyrimit të qenies si të tillë, bile edhe vetë kurthohet në këtë përfytyrim, atëherë sipas gjasave të veta, për një mendim serioz si dhe për nxitje që të kalohet nga të menduarit përfytyrues në atë përkujtues, nuk do të jetë asgjë më e detyrueshme se sa pyetja: ç’është metafizika?

Shkoqitja e kësaj pyetje në ligjëratën vijuese përfundon gjithashtu me një pyetje. Kjo është pyetja themelore e metafizikës dhe thotë: përse është në përgjithësi qenia e jo përkundrazi hiçi? Në ndërkohë, vërtet, është folur shumë aty-këtu për ankthin dhe për hiçin për të cilat flitet në ligjëratë. Mirëpo, nuk është menduar përse një ligjëratë, e cila orvatet që nga të menduarit e të vërtetës së të qenit të mendojë për hiçin dhe nga këtu për esencën e metafizikës, e merr pyetjen e përmendur si pyetje themelore të metafizikës. Vërtet a nuk ia lë kjo një dëgjuesi të vëmendshëm një vërejtje në gjuhë e cila duhet të jetë më e rëndësishme sesa çdo vërejtje e vrullshme ndaj ankthit dhe hiçit? Ne po shohim sesi përmes pyetjes së fundit jemi vërë para një mendimi se të kuptuarit që orvatet në rrugë përmes hiçit të mendojë në të qenët, në fund rishtas i kthehet një pyetje mbi qenien. Përderisa kjo pyetje bëhet ende në mënyrën tradicionale të metafizikës sipas udhëzimit të asaj - përse? në mënyrë kauzale, atëherë plotësisht mohohet të menduarit e të qenit në dobi të njohjes përfytyruese të qenies si qenie. Mbi të gjitha është e tepërt pyetja e fundit, qartë pyetja që e ka shtruar metafiziku Lajbnic në

“Principien de la nature et de la grace: pourquoi il y a plutot quelque chose que rien? (Opp. ed. Gerh., tom.VI, 602. n.7).

A mos po bie, pra, ligjërata prapa nën qëllimin e vet, ç'do t'ishte krejtësisht e mundshme duke e pasur parasysh barrën e kalimit nga metafizika në të menduar tjetër? A mos po pyet ajo në mbarimin e vet, së bashku me Lajbnicin pyetje metafizike për shkakun më të lartë të të gjitha gjërave? Përse atëherë nuk është përmendur emri i Lajbnicit siç do t'i kishte hije?

Ose mos po shtrohet pyetja në një kuptim krejtësisht tjetër? Në rast se nuk pyetet për qenien dhe nuk e gjen për këtë shkakun e parë të qenies, atëherë pyetja duhet të fillojë me diçka që nuk është qenie. Kjo pyetjen e vërtetë e emërton dhe e shkruan me të mëdha: Hiçi, që ligjërata e mendon si temë të vetme të veten. Është afër kërkesa që fundi i kësaj ligjërate njëherë të mendohet nga horizonti vetanak, i cili është për të kudo drejtues. Ajo që është emërtuar si pyetje themelore e metafizikës, do të duhej atëherë në aspektin fundamental-ontologjik të nxirret si pyetje nga themeli i metafizikës dhe si pyetje për këtë themel.

Atëherë si duhet ne, pra, ta kuptojmë pyetjen në qoftë se ia pranojmë ligjeratës se ajo në mbarimin e vet mendon në lëndën vetanake?

Pyetja thotë: Përse është në përgjithësi qenia e jo përkundrazi hiçi?

Këtu mund të pyetet, duke supozuar se ne mëtutje nuk mendojmë në kuadër të metafizikës, në mënyrë të zakonshme metafizike, por nga esenca dhe e vërteta e metafizikës në të vërtetën e të qenit - prej nga vjen kjo që çdokund qenia ka përparësi dhe për veten e kërkon tërë atë “është”, ndërsa ajo që nuk është qenie dhe kështu i kuptuar hiçi si vetë të qenët mbetet i harruar? Prej nga kjo që me të qenit vërtet s'është asgjë dhe se hiçi vërtet nuk ekziston? A mos vjen kjo ndoshta nga dukja e palëkundshme në çdo metafizikë, se “të qenët” nga vetëdija kuptohet dhe sipas kësaj hiçi duket më i lehtë se sa qenia? Kështu qëndron në fakt çështja për të qenët dhe hiçin. Sikur të qëndronte ndryshe, atëherë Lajbnici nuk do të mundte në vendin e përmendur në mënyrë shpjeguese të thotë: “car le rien est plus simple at plus facile que quelque chose”.

Ç'është më enigmatike, kjo se qenia është apo kjo se të qenët është? Apo ne nuk arrijmë përmes këtij të menduari ende në afërsi të enigmës, e cila ka ndodhur me të qenit e qenies?

Si dhe përherë përgjigjia mund të thotë se koha mund të jetë pjekur që ligjerata e kritikuar shumëfish: “Ç'është metafizika?” njëherë të mendohet nga mbarimi i vet, nga mbarimi i vet e jo nga ndonjë të imagjinuar.



UDHËTIMI I PËRBASHKËT, vaj - pëlhurë, 145x113, 1974

Ç'është metafizika?

Ç'është metafizika?" - Pyetja zgjon shpresën se do të flitet për metafizikën. Ne do të heqim dorë nga kjo. Në vend të kësaj do të shqyrtojmë një pyetje të caktuar metafizike. Përmes kësaj si duket ia lejojmë vetes që drejtpërdrejt të zhvendosemi në metafizikë. Ne kështu asaj ia krijojmë një mundësi të vërtetë që kjo vetë të paraqitet.

Qëllimi ynë filon me shtruarjen e një pyetje metafizike, pastaj tentohet përpunimi i pyetjes dhe përfundon me përgjigjen në të.

Shtruarja e një pyetje metafizike.

Sipas Hegelit filozofia, shikuar nga pikëpamja e arsyes së shëndoshë është "botë e përmbysur". Për këtë specifika e fillimit tonë e kërkon një sqarim paraprak. Kjo specifikë rrjedh nga karakteristika e dyfishtë e pyetjes metafizike.

Çdo pyetje metafizike, para së gjithash, përfshin gjithëherë tërësinë e problematikës së metafizikës. Kjo është përherë vetë tërësia. Kështu që çdo pyetje metafizike mund të pyetet vetëm ashtu që i pyeturi - si i tillë - në pyetje me të, d.m.th. është vënë në pyetje. Nga kjo ne nxjerrim udhëzimin: pyetja metafizike duhet të shtrohet në tërësi dhe nga pozita esenciale e qenësimit (Dasein) të pyetur. Ne pyesim, këtu dhe tani, për ne. Qenësimi ynë - në bashkësi të hulumtuesve, mësimmshënësve dhe studentëve është përcaktuar përmes shkencës. Çka ndodh esencialisht me ne në themel të qenësimit përderisa shkenca na është bërë pasion?

Lëmenjtë e shkencave gjerë degëzohen. Mënyra e trajtimit të lëndëve të tyre është në themel e ndryshme. Kjo shumësi e zbërthyer e disiplinave mbahet bashkërisht ende vetëm me organizimin teknik të universitetit dhe fakulteteve, dhe e marrin një domethënie përmes vënies praktike të qëllimeve sipas degëve të veçanta. Kurse rrënjosja e shkencave në themelin e tyre esencial ka vdekur.

Megjithatë, në të gjitha shkencat, duke e ndjekur drejtimin e tyre të mëvetësishëm, ne qëndrojmë në raport ndaj vetë qenies. Pikërisht e shikuar nga vetë shkencat, asnjë lëmë nuk ka përparësi para tjetrës, as natyra para historisë e as historia para natyrës. Asnjë mënyrë e trajtimit të lëndës nuk i tejkalon të tjerat. Njohja matematikore nuk është më e rreptë se sa ajo filologjiko-historike. Ajo ka karakter të "ekzaktësisë", e cila nuk përputhet me rreptësinë. Të kërkojë nga historia ekzaktësi do të thotë të ndeshesh me idenë e rreptësisë specifike të shkencave shpirtërore. Raporti ndaj botës, i cili mbisundon në të gjitha shkencat si të tilla, i lejon këto të kërkojnë vetë qenien në mënyrë që sipas përmbajtjes dhe sipas mënyrës së të qenit të

tyre këtë të bëjnë lëndë të hulumtimit dhe përcaktimit të sajuar. Në shkenca zbatohet ideja e një afrimi kah esenca e të gjitha gjërave.

Ky raport botëror i jashtëzakonshëm ndaj vetë qenies është i bartur dhe i udhëhequr nga një qëndrim lirisht i zgjedhur i ekzistencës njerëzore. Në raport ndaj qenies vërtet gjendet edhe veprimi parashkencor dhe jashtëshkencor i njeriut. Mirëpo, shkenca dallohet me këtë se ajo në mënyrën e vet, shprehimisht dhe të vetme, e jepë fjalën e parë dhe të fundit për vetë sendin. Në këso konkretësie të pyetjes, të përcaktimit edhe argumentimi bëhet një nënshtrim i veçantë dhe i kufizuar nën vetë qenien, në mënyrë që kjo vetveten ta shpallë. Kjo pozitë shërbyese e hulumtimit dhe e mësimit shtjellohet deri te themeli i mundësive të një udhëheqje vetanake, vërtet të kufizuar në tërësinë e ekzistencës njerëzore. Raporti i veçantë botëror i shkencës dhe qëndrimi udhëheqës njerëzor, mund të kuptohen vetëm atëherë plotësisht kur të vërejmë dhe kuptojmë se ç'ndodh me raportin botëror ashtu të vendosur. Njeriu - e vetmja qenie në mes tjerash - "merret me shkencë". Në këtë "marrje" nuk ndodh asgjë më pak se sa depërtim i një qenie, e quajtur njeri, në tërësinë e qenies, ashtu vërtet, që qenia përmes këtij depërtimi në atë se ç'është dhe si është kjo rrënohet. Ky depërtim rrënuese ndihmon qenien në mënyrën e vet që së pari të vijë në vete.

Ky trefish - raporti botëror, qëndrimi, depërtimi në unitetin e vet rrënjësor sjell një thjeshtësi të shndritshme dhe mprehtësi të qenësimit të ekzistencës shkencore. Në qoftë se për vete shprehimisht e pranojmë këtë qenësim të ndritshëm, atëherë duhet të themi:

Ajo në ç'synon raporti botëror është qenia vetë - dhe përndryshe asgjë tjetër.

Ajo prej nga gjithë qëndrimi e merr udhëheqjen është qenia vetë - dhe më tej asgjë.

Ajo që me sqarimin hulumtues ndodh me depërtimin është vetë qenia - dhe përsipër kësaj asgjë.

Por për çudi - pikërisht në këtë, se si shkencëtari vetes ia siguron këtë, për të më karakteristike, flet ky për diçka tjetër. Duhet gjurmuar vetëm qenien dhe përveç kësaj - asgjë; vetëm qenien dhe tjetër - asgjë; ekskluzivisht qenien dhe përsipër kësaj - asgjë (hiç).

Si qëndron me këtë hiç? A është rastësi që ne nga vetvetja ashtu flasim? A është kjo vetëm mënyrë e të shprehurit - dhe asgjë tjetër.

Mirëpo, përse ne interesohemi për këtë hiçin? Hiçin pikërisht shkenca e refuzon dhe e braktis si të pavlefshëm. Por nëse në këtë mënyrë e braktisim hiçin, pikërisht a mos po e pranojmë? Por a mund të flasim për pranim, nëse ne e pranojmë hiçin? Mirëpo, ndoshta kjo bisedë atje-këtu tashmë sillet në

grindje të zbrazët fjalësh. Përkundrazi, shkenca duhet tani të vërtetojë seriozitetin dhe zgjuarësinë e vet, duke u interesuar vetëm për qenien. Hiçi - ç'mund të jetë ky për shkencën përveç një tmerr dhe fantazmë? Po që shkenca ka të drejtë, atëherë është e sigurt vetëm kjo: shkenca nuk dëshiron të dijë asgjë për hiçin. Kjo është në fund pikëpamja e rreptë shkencore për hiçin. Këtë e dimë, nëse është fjala për të, për hiçin, atëherë asgjë s'duam të dijme.

Shkenca nuk don të dijë asgjë për hiçin. Mirëpo, po ashtu qëndron: se aty ku shkenca orvatet të shprehë esencën e vet, kjo e thërret në ndihmë hiçin. Atë që e hudh, në të kjo pretendon. Çfarë esence përçarëse këtu zbulohet?

Me kujtesën tonë momentale në ekzistencën si diçka që është e përcaktuar përmes shkencës - ne kemi arritur në qendër të një grindje. Përmes kësaj grindje është shkoqitur një pyetje. Pyetja kërkon që vetëm të shprehet në veçanti: si qëndron me hiçin?

Përpunimi i pyetjes

Përpunimi i pyetjes për hiçin duhet të na sjellë në pozitë nga e cila është e mundur përgjigjja ose të vërehet pamundësia evidente e përgjigjjes. Hiçi është i pranuar. Shkenca e braktis me indiferencë superiore si diç "që nuk ka".

Megjithatë ne orvatemi të pyesim për hiçin. Ç'është hiçi? Qysh në hapin e parë kah kjo pyetje tregohet diç e pazakonshme. Në këtë pyetje qysh më parë e supozojmë hiçin si diç që kështu dhe kështu "është" - si ndonjë qenie. Mirëpo, nga kjo hiçi është megjithatë plotësisht i ndryshëm. Pyetja për hiçin - ç'është dhe si është ky hiçi - e përmbys këtë për të cilin pyetet në të kundërtën e vet. Pyetja ia grabit vetes objektin vetanak.

Në pajtim me këtë është edhe çdo përgjigje në këtë pyetje nga vetja e pamundshme, sepse kjo medomos sillet në trajtë: hiçi "është" ky dhe ky. Pyetja dhe përgjigjja, duke pasur parasysh hiçin, në të njëjtën mënyrë në vete janë të pakuptimta.

Kështu që nuk duhet më parë përmes shkencës të hedhen poshtë. Thirrja e zakonshme në rregullin themelor të të menduarit në përgjithësi, parimi për mënjanimin e kundërthënieve, logjika e përgjithshme e hudh poshtë këtë pyetje. Meqë të menduarit, që në esencën e vet përherë është të menduar për diç, si të menduar për hiçin e hiçit medomos do të veprojë kundër esencës vetanake.

Po qe se kështu na mohohet që hiçin në përgjithësi ta bëjmë objekt, ne me pyetjen tonë për hiçin tanimë jemi në fund - me supozimin se për

këtë pyetje instanca më e lartë është “logjika”, se arsyeja është mjet, e të menduarit është rrugë, në mënyrë që hiçi burimisht të kuptohet dhe që të vendoset për zbulimin e mundshëm të tij.

Porse, a lejohet që të preket në sundimin e “logjikës”? A nuk është arsyeja vërtet zot në këtë pyetje për hiçin? Me ndihmën e saj hiçi mundet vetëm të përcaktohet dhe të vendoset si një problem, edhe pse për vetveten përçarës. Pasi që hiçi është mohim i tërësisë së qenies, pra është plotësisht joqenie. Me këtë rast ne e sjellim megjithatë hiçin nën përcaktimin më të lartë të asgjësë e me këtë edhe të mohimit. Mohimi është, ndërkaq, sipas doktrinë sunduese dhe kurrë të cënuar të “logjikës”, veprim specifik i arsyes. Si mundemi, pra, të pushojmë arsyen në pyetjen për hiçin ose madje për pyetjen e vetë mundësisë së kësaj pyetje? Por, a është aq e sigurt ajo që këtu po e supozojmë? A paraqet “jo”-ja (das Nicht), të menduarit dhe me këtë mohirni përcaktim më i lartë nën të cilin bie hiçi si lloj i veçantë i mohimit? A ekziston hiçi vetëm për atë arsye se ekziston “jo”-ja, d.m.th. mohimi? Ose e kundërta? A ekziston mohimi dhe “jo”-ja vetëm për atë arsye sepse ekziston hiçi? Kjo nuk është e vendosur, bile as nuk është ngritur qartë si pyetje. Ne pohojmë: hiçi është më burimor sesa “jo”-ja dhe mohimi.

Në qoftë se kjo tezë është e drejtë, atëherë mundësia e mohimit si veprim i arsyes, e me këtë dhe vetë arsyeja, varen nga hiçi. Si mundet ajo atëherë të vendosë për hiçin? A mbështetet, në fund, pakuptimësia mashtruese e pyetjes dhe përgjigjes mbi hiçin vetëm në ndonjë kokëfortësi të vërtetë të arsyes sorollatëse?

Në qoftë se ne, megjithatë, nuk lejojmë që përmes pamundësisë së pyetjes për hiçin të hutohemi, atëherë duhet të plotësojmë së paku kërkesën themelore që për zhvillimin e mundshëm të çdo pyetje vlen. Sido që të jetë, nëse duhet të pyetet për hiçin, atëherë ky vetë më parë duhet të jetë i dhënë. Ne hiçin duhet medoemos ta takojmë.

Ku e kërkojmë hiçin? Si e gjejmë hiçin? A nuk duhet, për të gjetur diçka, tashmë në përgjithësi të dijmë se ky është? Vërtet! Njeriu së pari dhe më së tepërmi mund të kërkojë, vetëm atëherë kur më parë e supozon të ekzistuarit e asaj që e kërkon. Mirëpo, tani është hiçi ajo që kërkohet. Më në fund a mund të ketë kërkim pa atë supozimin, një kërkim, të cilit i takon zbulimi i pastër?

Sido që të mund të jetë, ne e njohim hiçin, edhe pse vetëm si diç mbi të cilin për çdo ditë aty-këtu flasim. Ky hiçi i zakonshëm, që në zbehtësinë e tërësishtme të vetëkuptuarit të vet kështu pahetueshëm depërton në thashethemet tona, mundemi bile pa ngurrim ta sjellim në një “definicion”: Hiçi është mohim i plotë i tërësisë së qenies. A nuk e jep ky karakterizim i

hiçit më në fund një udhëzim për drejtimin nga i cili vetë mund të na ngajë?

Tërësia e qenies duhet më parë të jetë e dhënë, në mënyrë që ajo si e tillë tërësisht të mund të pësojë mohimin, në çka atëherë hiçi vetë do t'u shpallte.

Mirëpo, edhe në qoftë se nuk e marrim parasysh dyshimin në raport në mes mohimit dhe hiçit, si duhet ne - si qenie të kufizuara - tërësinë e qenies, në përgjithësinë e vet, si është ajo në vete, ta bëjmë të arritshme për ne? Ne gjithsesi mund ta mendojmë tërësinë e qenies në "ide" dhe këtë kështu të imagjinuar në mendime ta mohojmë dhe të mohuar ta "mendojmë". Me këtë rrugë vërtet e fitojmë nocionin formal të hiçit të imagjinuar, por kurrë hiçin vetë. Por hiçi është hiçasgjë, në mes hiçit të imagjinuar dhe atij të "vërtetë" nuk mund të ketë dallim, meqë hiçi paraqet padallueshmërinë e plotë. Hiçi i "vërtetë" vetë megjithatë a nuk është ky prapë ai nocioni i fshehur, por i pakuptim i një hiçi të qenësishëm? Tani duhet për herë të fundit vërejtjet e arsyes ta ndalin kërkimin tonë, i cili mund të tregohet në vërtetësinë e vet vetëm përmes përvojës themelore të hiçit.

Si nuk e kuptojmë me siguri kurrë absolutisht tërësinë e qenies sipas vetes, megjithatë ashtu me siguri gjendemi në mesin disi të tërësisë së qenies së zbuluar. Në fund ekziston një dallim thelbësor në mes të kuptuarit të tërësisë së qenies sipas vetes dhe gjetjes së vetes në mes të qenies si tërësi. Kjo parimisht është e pamundur. Kjo pandërprerë ndodh në qenësimin tonë. Vërtet ky qenësim yni duket sikurse ne në marrjen tonë të përditshme lidhemi pikërisht për këtë apo atë qenie, sikurse të jemi të humbur në këtë ose atë rreth të qenies. Sado që përditshmëria të mund të na duket e copëtuar, ajo ende përherë përmban qenie, ndonëse me hije, në një unitet të "tërësisë". Vetëm atëherë dhe pikërisht atëherë, kurrë nuk jemi posaçërisht të preokupuar me sende ose me vetveten, qenia na pushton "në tërësi", për shembull, në mërzinë e vërtetë. Mërzia është ende larg në qoftë se na është mërzitur vetëm ky libër ose kjo shfaqje, ajo punë ose kjo kohë e lirë. Ajo shpërthen kur "t" i bëhet dikujt i mërzitshëm". Mërzia e thellë, që zvarritet në humnerën e qenësimit aty-këtu si mjegull e heshtur, i mbledh të gjitha gjërat, njerëzit dhe ndonjë individ me të në indiferencë të çuditshme. Kjo mërzia e shfaq qenien në tërësi.

Një mundësi tjetër të kësaj shfaqjeje e sjell gëzimi për praninë e qenësimit - e jo vetëm të ndonjë personi - por të njeriut të dashur.

Kësi pëlqimi, ku dikush "është" ashtu dhe ashtu, na bën - nga ai i nxitur - që të gjendemi në mesin e qenies në tërësi. Të ndodhurit e gjendjes së këndshme shpirtërore (Stimmung) nuk e zbulon vetëm qenien në tërësi

gjithnjë në mënyrën e vet, por ky zbulim është njëherit - larg nga ngjarja e thjeshtë - ngjarje themelore e qenësimit tonë.

Atë që ne ashtu e emërtojmë "ndjenja" as nuk është dukuri përcjellëse kalimtare e raportit tonë mendor dhe vullnetar e as vetëm nxitje shkaktuese e atij raporti, por as vetëm gjendje e takuar me të cilën ne kështu ose ashtu pajtohemi.

Mirëpo, nëse pikërisht gjendjet e brendshme shpirtërore (gëzimi, pëlqimi, kënaqësia) na shpiejnë ashtu para qenies në tërësi, këto na fshehin hiçin, të cilin e kërkojmë. Tani edhe më pak do të jemi të mendimit se mohimi i qenies në tërësi, i zbuluar në gjendjen e këndshme shpirtërore, na vendos para hiçit. Diç e tillë do të mund burimisht të ndodhë vetëm në një gjendje të këndshme shpirtërore, që sipas kuptimit zbulues vetanak e shfaq hiçin.

A ndodh në qenësimin njerëzor asi pëlqimi (Gestimmtsein)) në të cilin ai sillet para vetë hiçit?

Kjo ngjarje është e mundshme dhe po ashtu e vërtetë - megjithëse shumë rallë - vetëm për çastet themelore të gjendjes shpirtërore të ankthit. Me këtë ankth ne nuk mendojmë tamam në frikësimin e shpeshtë, i cili në themel i takon druajtjes e cila lehtë shkaktohet. Ankthi është në themel i ndryshëm nga frika. Ne frikësohemi përherë nga kjo ose ajo qenie e caktuar, që në këtë apo në atë pikëpamje na kërcënohet. Frika nga . . . frikësohet përherë nga diç të caktuar. Meqë frikën e cilëson ky përkufizim i tij nga çka dhe përse, për këtë i frikësuari dhe i drojturi me fortësi mbahet nga ai në çka gjendet. Në përpjekje që të shpejtojë nga ajo - nga kjo e përcaktuar - bëhet ky në raport me tjetrin i pasigurt, d.m.th. në tërësi "pa krye".

Ankthi nuk e lejon më paraqitjen e atij konfuzioni. Shumë më tepër këtë e përshkon një qetësi e posaçme. Vërtet është ankthi gjithmonë ankth para . . . , por jo para këtij ose atij. Ankthi para . . . është gjithmonë ankthi për . . . , por jo për këtë ose atë. Megjithatë të papërcaktuarit e këtij nga çka dhe për çka frikësohemi nuk është kurrfarë mungese e thjeshtë e të përcaktuarit, por pamundësia thelbore e të përcaktuarit. Ky del në dritë në paraqitjen e njohur.

Në ankth - themi - "dikujt i vjen rëndë". Ç' do të thotë kjo "dikujt" dhe "i vjen rëndë"? Në tërësi atij i është ashtu. Të gjitha gjërat si dhe ne vetë zhytemi në një indiferencë. Kjo, megjithatë, jo në kuptimin e zhdukjes së thjeshtë, por në kuptim se këto në tërheqjen e tyre si të tillë na kthehen. Kjo tërheqje e qenies në tërësi, e cila në ankth na shtyp, ne na shtrëngon. Nuk mbetet asnjë mbështetje. Mbetet vetëm dhe na pushton - në këtë rrëshqitje të qenies - kjo "asnjë".

Ankthi e shpall hiçin.

Ne “rrim pezull” në ankth. Më qartë: ankthi na lë pezull, sepse ky e sjell qenien në tërësi deri te rrëshqitja (largimi). Kjo është arsyeja që ne vetë - këta njerëz të qenësishëm - në mes të qenies - vetvetes i rrëshqasim. Për këtë arsye në themel të qenies nuk të vjen “ty” ose “mua” rëndë, por “dikujt” i vjen ashtu. Vetëm qenësimi i pastër në shkundjen e fortë të kësaj luhatje, ku në asgjë nuk mund të mbështetet, është ende këtu.

Ankthi na merr fjalën. Meqë qenia në tërësi rrëshqet (humbas) dhe kështu pikërisht depërton hiçi, hesht, në sy të tij çdo gjë “është” thënie. Që shpesh në peshën e ankthit heshtjen e zbrazët kërkojmë ta ndërpresim pikërisht përmes ndonjë bisede kuturu, është vetëm fakt për prezencën e hiçit. Ankthi e zbulon hiçin, këtë njeriu e vërteton vetë drejtpërdrejt pasi që të tërhiqet ankthi. Në qartësinë e shikimit, që bart kujtim të freskët, duhet të themi: ajo nga çka dhe për çka jemi frikësuar ishte “në të vërtetë” hiçi. Në fakt: hiçi vetë - si i tillë - ishte aty.

Në gjendjen shpirtërore themelore të ankthit e kemi arritur ndodhjen e qenësimit në të cilën shpallet hiçi dhe nga e cila mund të pyetet.

Si qëndron me hiçin?

Përgjigjja e pyetjes

Për synimin tonë përgjigjja e vetme thelbësore tanimë është arritur kur të vërejmë se pyetja për hiçin me të vërtetë është shtruar. Këtu kërkohej që shndërrimi i njeriut në qenësimin e vet, që çdo ankth e lejon që të na ndodhë, ta përcjellim në mënyrë që ta kapim hiçin e shpallur në të se si ai shfaqet. Me këtë njëkohësisht del kërkesa që me vendosmëri t'i lëmë anash ato shenja të hiçit, të cilat nuk kanë rrjedh nga fjala e ankthit.

Hiçi zbulohet në ankth, por jo si qenie. Po ashtu aq pak është i dhënë ky si lëndë. Ankthi nuk është të kapurit e hiçit. Hiçi përmes ankthit dhe në ankth shfaqet, edhe pse jo ashtu, sikur hiçi do të ishte treguar i çliruar, “pranë” qenies në tërësi e cila qëndron në gjendje të papëlqyeshme. Ne thamë për më tepër: hiçi në ankth takohet bashkë me qenien në tërësi. Çka nënkupton kjo “bashkë me”?

Në ankth qenia në tërësi thyhet. Në ç'kuptim ndodh kjo? Qenia megjithatë përmes ankthit nuk zhduket, në mënyrë që ashtu të mbetet hiçi. Dhe si mund të bëhet kjo pasi që, megjithatë, ankthi gjendet pikërisht në pafuqinë e plotë ndaj qenies në tërësi. Përkundrazi, hiçi e shfaq vetëveten me qenien dhe pranë qenies, që del dore në tërësi.

Në ankth nuk ndodh kurrfarë zhdukje e qenies në tërësi sipas vetes, por po aq pak ne e bëjmë mohimin e qenies në tërësi në mënyrë që të fitojmë hiçin. Pa e marrë parasysh që për hiçin si të tillë është e huaj nxjerrja e shprehjes mohuese, ne do të arrinim me një asi mohimi, që duhet të na japë hiçin gjithmonë shumë shpejt. Hiçi tanimë para kësaj na takon. Kemi thënë, hiçi takon “bashkë me” qenien që del dore, në tërësi.

Në ankth ndodh një tërheqje para . . . , që vërtet nuk është kurrfarë ikje, por një qetësi e internuar. Kjo tërheqje para . . . , fillon nga hiçi. Hiçi nuk tërheq kah vetja, por është thelbësisht refuzues. Por refuzimi nga vetja është si i tillë, për rrëshqitjen i lejuar, udhëzim për qenien e fundosur në tërësi. Ky, në tërësi, udhëzim refuzues në qenien rrëshqitëse në tërësi, mënyrë se si hiçi në ankth e mbërthen qëndrimin, është esenca e hiçit: asgjësimi. Asgjësimi as nuk është zhdukje e qenies, as nuk buron nga mohimi. Asgjësimi, po ashtu, nuk mund të llogaritet as në zhdukje as në mohim. Hiçi vetë asgjëson.

Asgjësimi nuk është kurrfarë ngjarje arbitrare, por si refuzim udhëzues në qenien që del dore në tërësi, ai e zbulon qenien në plotësinë e vet deri atëherë si çudi e fshehur, si diçka plotësisht tjetër - përkundër hiçit.

Në natën e kthjellët të hiçit të ankthit lind së pari të hapurit fillestar të qenies si i tillë: se qenia është, e jo hiçi. Kjo në bisedën tonë që shtohet “e jo hiçi” nuk është, megjithatë, kurrfarë shpjegimi plotësues, por krijim paraprak i mundësisë për të zbuluar qenien në përgjithësi; esenca e hiçit mohues fillestar qëndron në këtë: ai e sjell qenësimin para qenies si të tillë.

Vetëm në bazë të të shfaqurit fillestar të hiçit mundet qenësimi njerëzor të afrohet dhe të arrijë deri te qenia. Përderisa qenësimi, sipas esences së vetë sillet ndaj qenies, që nuk është dhe e cila është ajo vetë, ai tashmë si qenësim i tillë vjen nga shfaqja e hiçit.

Qenësim (Da-sein) quhet: të vendosurit në hiç.

Duke e vendosur veten në hiç qenësimi tashmë gjithnjë ka kaluar përmbi qenien në tërësi. Këtë kalim përmbi qenien e quajmë transcendencë. Sikur qenësimi në themel të esencës së vet nuk do të transcendonte, d.m.th. tani sikur më parë mos të ishte vendosur në hiç, atëherë kurrë nuk do të mundte të sillet ndaj qenies, pra as ndaj vetvetes.

Pa të shfaqurit fillestarë të hiçit nuk ka kurrfarë mëvetësie as kurrfarë lirie.

Me këtë është fituar përgjigjja në pyetjen për hiçin. Hiçi nuk vjen as për veti, as pranë qenies të cilës pothuaj i shtohet. Hiçi e mundëson qartësinë e qenies si të tillë, për qenësimin njerëzor. Hiçi nuk e jep vetëm nocionin e kundërt për qenien, por i takon fillimisht vetë esencës. Në të qenët e qenies ndodh asgjësimi i hiçit.

Tani duhet më në fund të vijë deri te fjala mendimi që gjatë është përmbajtur. Në qoftë se qenësimi mundet vetëm në të vendosurit e vet në hiç të sillet ndaj qenies, pra, të mund të ekzistojë, dhe në qoftë se hiçi fillimisht vetëm në ankth bëhet i qartë, a nuk duhet ne atëherë vazhdimisht të qëndrojmë pezull në atë ankth në mënyrë që të mundemi në përgjithësi të ekzistojmë? Por a nuk e kemi pranuar vetë se ky ankth fillestar është i rrallë? Mirëpo, parasëgjithash ne ekzistojmë të gjithë dhe jemi në raport ndaj qenies, e cila nuk është ne vetë dhe e cila është ne vetë - pa këtë ankth. A nuk është ky një zbulim arbitrar, e hiçi që këtij i përshkruhet një teprim?

Megjithatë, ç'do të thotë: ky ankth fillestar ndodh vetëm në çaste të rralla? Asgjë tjetër veçse: hiçi është për ne së pari dhe më së shpeshti në zanafillen e vet i fshehur. E me çka? Me atë se ne veten në mënyrë të caktuar e humbim plotësisht në qenie. Sa më tepër që në marrjen tonë kthehemi kah qenia, aq më tepër largohemi nga hiçi. Por me siguri edhe më të madhe e sjellim veten në sipërfaqe publike të qenësimit.

Megjithatë, ky largim i vazhdueshëm nga hiçi, edhe pse i dykuptimtë, është në kufi të caktuar sipas kuptimit të tij vetanak. Ai - hiçi në asgjësimin (Nichten) e vet - na udhëzon pikërisht në qenie. Hiçi asgjëson (nichtet) pahetueshëm, ashtu që ne me dijeninë, në të cilën rëndom lëvizim, për atë ngjarje vërtet nuk dimë.

Çka tregon me bindje më të madhe për vazhdimësin dhe gjerësinë e të shfaqurit të hiçit në qenësimin tonë se sa mohimi edhe pse i fshehur? Mohimi, ndërkaq nuk sjell kurrresi nga vetja asgjë si mjet i diferencimit dhe i kundërshtimit të asaj që është e dhënë në mënyrë që kjo menjëherë të shuhet në të. Si mundet po ashtu mohimi nga vetvetja të sjellë hiçin, kur ky mund të mohojë vetëm atëherë kur më parë i është dhënë diç që mund të mohohet? Por si diç që mundet dhe që duhet të mohohet a mund të shihet si asgjësuese (Nichthaftes), e që të menduarit si të tillë më parë, të mos shohë hiçin? Hiçi ndërkaq mund të jetë i dukshëm vetëm nëse burimi i tij është asgjësimi i hiçit në përgjithësi dhe me këtë hiçi vetë të përjashtohet nga të fshehurit. Hiçi nuk lind përmes mohimit, por mohimi mbështetet në hiçin, i cili buron nga asgjësimi (Nichten) i hiçit. Mohimi është po ashtu vetëm një mënyrë e asgjësimit (nichtenden), domethënë raporti i themeluar më parë në asgjësimin e hiçit.

Përmes kësaj në vija themelore u vërtetua teza e sipërme: hiçi është burim i mohimit, e jo anasjelltas. Në qoftë se kështu është thyer forca e arsyes në fushën e pyetjes për hiçin dhe për të qenët, atëherë me këtë vendoset po ashtu fati i sundimit të "logjikës" brenda filozofisë. Vetë ideja e "logjikës" zgjidhet në vorbullin e një pyetje më zanafillëse.

Sa më shpesh dhe shumëllojshëm po ashtu mohimi - i shprehur ose jo - e përshkon gjithë të menduarit, aq më pak ky mund të jetë i vetmi dëshmitar i vlefshëm i të shfaqurit të hiçit, që qenësimit esencialisht i takon. Sepse mohimi nuk mund të thuhet se është as e vetmja e aq më pak sjellje kryesore asgjësuese në të cilën tundet qenësimi nga asgjësimi i hiçit. Edhe më pak themel sesa përshtatshmëria e thjeshtë e mohimit mendor është vrazhdësia e veprimit të kundërt dhe ashpërsia e neveritjes. Më me shumë përgjegjësi është dhimbja e dështimit dhe pamëshirshmëria e ndalesës. Më e rëndë është falja e mungesës.

Këto mundësi të sjelljes asgjësuese - forca, në të cilat qenësimi e bart të hudhurit e vet, edhe në qoftë se nuk e mposht - nuk janë kurrfarë lloj të mohimit të thjeshtë. Kjo nuk i pengon që të shprehen në "jo" dhe në mohim. Përmes kësaj vërtet tregohet zbrazësira dhe gjerësia e mohimit. Përkushmëria e qenësimit nga sjellja asgjësuese (nichtenden) dëshmon, natyrisht, për të shfaqurit e errësuar të hiçit, të cilën fillimisht e zbulon vetëm ankthi. Në këtë, pra, gjendet: kjo që ankthi burimor në qenësim është më së shpeshti i ndrydhur. Ankthi është aty: Ai vetë fle. Frymëmarrja e tij dridhet gjithherë në qenësim: më së paku përmes atij qeniesimi të "frikësuar" dhe të dobët për "po po" dhe "jo jo" të gjallë; e së pari përmes qenësimit të përmbajtur; e me siguri më të madhe përmes atij qenësimi në themel të guximshëm. Ky, ndërkaq, ndodh vetëm nga ai që i përkushtohet, në mënyrë që ashtu të ruajë madhësinë e fundit të qenësimit.

Ankthi i atij që është i guximshëm nuk duron kurrfarë kundërshtimi, gëzimi ose madje kënaqësie të këndshme të jetës së qetë. Ai qëndron, në anën tjetër të këtyre kontradiktave, në bashkim sekret me gëzimin dhe butësinë e dëshirës së fortë krijuese.

Ankthi fillestar çdo çast mund të zgjohet në qenësim. Për këtë ky nuk kërkon kurrfarë zgjimi përmes ndonjë ngjarje të parëndomtë. Thellësisë së sundimit të tij i përgjigjet parëndësia e shkasit të mundshëm të tij. Ky është vazhdimisht pranë kërcimit, e megjithatë vetëm rrallë vjen deri te kërcimi në mënyrë që të na ngritë të rrimë pezull.

Të vendosurit e qenësimit në hiç në themel të ankthit të fshehur e bën njeriun mëkëmbës të hiçit. Ne jemi të kufizuar ashtu që pikërisht nuk mundemi përmes vullnetit dhe vendimit vetanak ta sjellim veten fillimisht para hiçit. Aq i pathemeltë në qenësimin tonë gërmon mbarimi (vdekja), që liria jonë ia refuzon vetit fundin më vetanak dhe më të thellë.

Të vendosurit e qenësimit në hiç në themel të ankthit të fshehur është kapërcim i qenies në tërësi: transcendencë.

Pyetja jonë për hiçin duhet të na paraqesë vetë metafizikën. Emri "metafizikë" vjen nga greqishtja: τὰ μετὰ φυσικά. Ky titull i çuditshëm

më vonë është shpjeguar si cilësim i pyetjes që kalon $\mu\epsilon\tau\alpha$ - trans - “përmbi” qenien si të tillë.

Metafizika është të pyturit për anën tjetër të qenies, në mënyrë që kjo si e tillë dhe në tërësi të mbahet për të kuptuarit.

Në pyetjen për hiçin ndodh një kapërcim i tillë përmbi qenien si qenie në tërësi. Kjo kështu dëshmohet si pyetje “metafizikë”. Për pyetjet e këtij lloji në fillim e kemi dhënë një karakteristikë të dyfishtë: së pari çdo pyetje metafizike e përfshin gjithherë tërësinë e metafizikës. Në çdo pyetje metafizike pastaj merret në vetë pyetjen gjithherë edhe vetë qenësimi i pyetur.

Gjer në ç’skallë pyetja për hiçin përshkon dhe përfshin tërësinë e metafizikës?

Mbi hiçin shprehet metafizika qysh nga lashtësia, sigurisht në një fjali shumë kuptimore: ex nihilo nihil fit, nga hiçi nuk lind asgjë. Edhe pse në shqyrtimin e këtij pohimi hiçi vetë kurrë vërtet nuk bëhet problem, megjithatë ai në çdo vështrim të hiçit e sjell deri te shprehja me këtë pikëpamjen primare themelore mbi qenien. Metafizika antike e merr hiçin në kuptim të jo-qenies, d.m.th. të lëndës së paformuar që nga vetvetja nuk mund të formohet deri te trajta e cila mund të ofrojë pamje ($\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$).

Qenia është krijim formues, e cila si e tillë paraqitet në portret (shikim). Zanafilla, ligji dhe kufijtë e këtij të kuptuari të të qenit shqyrtohen po ashtu pak si dhe vetë hiçi. Dogmatika krishtere, përkundrazi, e mohan të vërtetën e pohimit ex nihilo nihil fit dhe i jep me këtë hiçit një domethënie të ndryshuar në kuptimin e mungesës së plotë të qenies jashtë perëndisë: ex nihilo fit - ens creatum. Hiçi tani bëhet nocion i kundërt me qenien e vërtetë, sum - mum ens, perëndisë si ens increatum. Edhe këtu paraqitja e hiçit tregon të kuptuarit themelor të qenies. Shqyrtimi metafizik i qenies mbahet në të njëjtin rrafsh si pyetja për hiçin. Pyetja për të qenët dhe hiçin, si të tilla mungojnë të dyja. Prandaj nuk brengos gati aspak vështirësia që perëndia, nëse krijon nga hiçi, duhet pikërisht të sillet ndaj hiçit. Por nëse perëndia është perëndi ajo nuk mund të dijë asgjë për hiçin, përderisa ajo “absolute” e përjashton nga vetja çdo të asgjësuar (Nichtinkeit).

Kjo kujtes në përgjithësi e tregon hiçin si nocion i kundërt me qenien e vërtetë, d.m.th. si mohim të saj. Po të bëhet hiçi në ndonjë mënyrë problem, atëherë jo vetëm që ky raporti i kundërt pëson përcaktim më të qartë, por zgjohet së pari pyetja e vërtetë metafizike për të qenët e qenies. Hiçi nuk mbetet kundërshtim i papërcaktuar për qenien, por ky zbulohet si diçka që i takon të qenit të qenies.

“Të qenët e pastër dhe hiçi i pastër janë, pra, të njëjtë”

Ky pohim i Hegelit (Wissensehaft der Logik I Buch, W W III, 5.74) qëndron me të drejtë. Të qenët dhe hiçi përkasin bashkërisht, mirëpo jo pse të dyja - e shikuar nga nocioni i të menduarit të Hegelit - përputhen në papërcaktueshmërinë dhe drejtpërdrejtësinë e tyre, por pse të qenët vetë në esencë është i kufizuar dhe shpallet vetëm në trascedencë të qenësimit të vendosur në hiç.

Në qoftë se pyetja për të qenët si të tillë është pyetje përmbledhëse e metafizikës, atëherë pyetja për hiçin paraqitet si pyetje e atij lloji që rrok tërësinë e metafizikës. Pyetja për hiçin, njëkohësisht e përshkon tërësinë e metafizikës, gjersa të na detyrojë të ndeshemi me problemin e zanafilles së mohimit, d.m.th. në themel para vendimit mbi dominimin e ligjshëm të "logjikës" në metafizikë.

Pohimi i vjetër ex nihilo nihil fit e merr atëherë një kuptim tjetër, që e godit vetë problemin e të qenit dhe thotë : **ex nihilo omne ens qua ens fit**. Në hiçin e qenësimit vjen qenia së pari në tërësi sipas mundësive të veta më vetanake, d.m.th. në mënyrë të kufizuar deri te vetvetja. Në ç'masë atëherë pyetja për hiçin, nëse kjo është metafizike, e ka marrë në vete qenësimin tonë të pyetur? Ne e karakterizojmë qenësimin tonë të sprovuar tani dhe këtu si thelbësisht i përcaktuar përmes shkencës. Në qoftë se qenësimi ynë kështu i përcaktuar është vënë në pyetjen për hiçin, atëherë duhet të jetë bërë me këtë pyetje i dyshimtë.

Qenësimi shkencor e ka thjeshtësinë dhe mprehtësinë e vet në atë që në mënyrë të shkëlqyeshme sillet ndaj vetë qenies dhe vetëm ndaj saj. Hiçin shkenca mund ta braktisë me një gjest mbisundues. Por tani në pyetjen për hiçin bëhet e qartë se ky qenësim shkencor është i mundshëm vetëm në qoftë se veten që më parë e fut në hiç. Ai e kupton veten në këtë ç'është, në qoftë se nuk e flijon hiçin. Të përmbajturit dhe racionaliteti i shkencës siç thuhet bëhet qesharak në rast se ajo nuk e merr seriozisht hiçin. Vetëm pasi që hiçi është i shfaqur, shkenca mundet vetë qenien ta bëjë lëndë të hulumtimit. Vetëm në qoftë se shkenca ekziston nga metafizika, ajo ia del që detyrën e vet thelbësore gjithherë rishtas ta fitojë, e cila nuk konsiston në mbledhjen dhe sistemimin e njohurive, por në hapje të kryer, përherë rishtas, të tërë hapësirës së të vërtetës mbi natyrën dhe historinë.

Vetëm pasi që hiçi është shfaqur në themel të qenësimit mund të na pushtojë habitja e plotë e qenies. Vetëm në qoftë se na shtrëngon habitja e qenies, atëherë e zgjon dhe e tërheq kah vetja çuditjen. Vetëm në saje të çuditjes, d.m.th. të shfaqurit të hiçit lind "përse"? Vetëm pasi që "përse" si e tillë është e mundur, mund të pyesim në mënyrë të caktuar për shkaqet dhe të argumentojmë. Vetëm pasi që mund të pyesim dhe të argumentojmë

ekzistencës tonë i është dhënë në dorë fati i hulumtuesit.

Pyetja për hiçin na vë ne - ata që pyesin - vetë në pyetje. Kjo është pyetje metafizike.

Qenësimi njerëzor mund të sillet ndaj qenies në qoftë se është i vendosur në hiç. Kalimi përmbi qenie ndodh në esencë të qenësimit. Ky tejkallim, ndërkaq, është vetë metafizika. Në këtë mbështetet qëndrimi se: metafizika i takon "natyrës njerëzore". Ajo as nuk është një drejtim i filozofisë shkollore, as një fushë e mendimit të papritur dhe arbitrar. Metafizika është të ndodhur të themeltë në vetë qenësimin. Ajo është vetë qenësimi. Meqenëse e vërteta metafizike qëndron në këtë themel të pafund, ajo ka gjithherë mundësi të papritur të mashtrimit më të thellë ndaj fqinjësisë më të afërt. Prandaj kurrfarë rreptësie e ndonjë shkence nuk e arrin seriozitetin e metafizikës. Filozofia kurrë nuk mund të matet me kriter të idesë së shkencës.

Në qoftë se pyetja e shtjelluar për hiçin me të vërtetë na ka bërë që edhe ne të pyetemi, atëherë nuk e kemi sjell metafizikën para vetes nga jashtë. Ne gjithashtu nuk jemi "zhvendosur" së pari në ne. Ne nuk mundemi gati hiç në të të zhvendosemi, sepse ne - derisa ekzistojmë - gjithmonë në të qëndrojmë: φύσει γάρ ὁ φιλεῖν ἐνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ. (Platon, Phaidros 279 a). Përderisa njeriu të ekzistojë, ndodh në mënyrë të caktuar filozofimi. Filozofia - atë që ashtu e emërojmë - është vënie në lëvizje të metafizikës, në të cilën kjo vjen në vete, deri te detyrat e veta të qarta. Filozofia vëhet në lëvizje vetëm përmes një kërcimi të posaçëm të ekzistencës vetanake në mundësitë themelore të qenësimit në tërësi. Për këtë kërcim është vendimtare: njëherë dhënia e hapësirës për qenien në tërësi; pastaj lirimi i vetes në hiç, d.m.th. çlirimi nga idhujt që secili i ka dhe në të cilët ky kujdeset vjedhurazi të largohet; në fund lejimi i luhatjes së kësaj që rri pezull në mënyrë që vazhdimisht t'i kthehet çështjes themelore metafizike të cilën hiçi e imponon: përse është në përgjithësi qenia e jo për më tepër hiçi?

Lista krahasuese gjermanisht-shqip e disa termave filozofike

- der Angst** - ankth
das Dasein - qenësim (për këtë shih shënimin më parë në fq. 138)
die Existenz - ekzistencë
die Furcht - frikë
der Geist - frymë
das Nicht - hiç
das Nichten - asgjësim
die Nichtung - asgjësim
die Verneinung - mohim
die Vernichtung - zhdukje
die Offenbarkeit - të shfaqurit
die Offenbarung - shfaqje
 offenbaren - shfaq
die Seele - shpirt
das Sein - të qenët
das Seiende - qenie
die Seiendenheit des Seienden - qenësia e qenies
 - përkthimi tekstual do të ishte “qenieshmëria e qenies”,
 “ të qenieshmit e qenies”. Mirëpo këto janë
 konstruksione që gjuhësisht nuk mund të qëndrojnë.
das Selbst - unë, uni vetanak, mëvetësia, përsenë e mëvetësishme
die Stimmung - gjendje e këndshme (nxitëse) shpirtërore
das Sollen - detyrim, (i,e) detyrueshëm, me
 sollen - duhet (medoemos)
die Sorge - brengë
die Unverborgenheit - pafshehuri
das Werden - lindje, fillim, krijim, zhvillim
das Wesen - qenësi (thelb), esencë, qenie

Përktheu nga gjermanishtja
Ramush MAVRIQI

Vështirime dhe recensione

PATOLOGJIA SHOQËRORE E TË MITURVE NË KOSOVË

**Botim i Institutit të Filozofisë -
Sociologjisë në Prishtinë, 1997**



Studimi vëllimor **Patologjia sociale e të miturve në Kosovë** i prof. Ali Didës është rezultat i veprimtarisë shkencore shumëvjeçare të tij në fushën e patologjisë sociale. Në të vërtetë ky studim është vazhdim i një studimi të botuar i atutorit me titull **“Aspektet sociologjike të sjelljeve delikvente të të miturve në dritën e trendeve ruruale-urbane”**.

Duke e konsideruar sociopatologjinë e të miturve fenomen tejet kompleks, autori i librit ka arritur që këtë çështje të mos e shohë vetëm si problem penalo-juridik, por i qaset trajtimin e tij edhe nga dimensionin sociologjik, pedagogjik, psikologjik dhe veçanërisht ai humanist, sepse bota sociopatologjike e të miturve nuk mund të njihet dhe të kuptohet si e izoluar nga realiteti objektiv (shoqëri jokonkrete) dhe realiteti subjektiv (familja konkrete dhe individ konkret), por vetëm si interaksion i këtyre realiteteve komplementare.

Kur gjykojmë për fëmijët dhe të rinjtë, duhet të mos harrojmë se kjo kategori e shoqërisë, marrë në tërësi, paraqet faktorin progresiv, shpresën dhe ardhmërinë e çdo shoqërie - thotë autori që në faqet e para të këtij studimi të veçantë. Por, autori me keqardhje konstaton se te një pjesë e të miturve, sidomos vitet e fundit, vërehen edhe sjellje jo të mira shoqërore që kualifikohen dhe sanksionohen si thyerje të normave shoqërore.

Në pajtim me misionin e lartë nga i cili udhëhiqet një shkencëtarë, profesori ynë në asnjë moment dhe në asnjë fazë të hulumtimit nuk akuzon. Ai e pranon sfidën e kohës dhe merr përsipër njohjen dhe shpjegimin e fenomeneve sociopatologjike, duke i zbuluar kushtet, shkaqet dhe motivet

e sjelljeve antisociale (patologjike) jo vetëm të të miturve, por edhe të të rriturve, i merr jo vetëm të këtyre, por edhe të institucioneve të tjera të cilat patjetër kanë pjesën e tyre të përgjegjësisë.

Prënjët e këtyr sjelljeve, që shmangen nga normalja, gati çdo herë duhet kërkuar në rrethanat jetësore të të miturit, thekson autori.

Mjaft shkurt, por sa për informim, autori kthehet në origjinën e këtij fenomeni. Kështu, nga literatura shkëput dhe e përfshin në këtë studim konstatimin e zyrtë të një kleriku egjiptas, i cili para 6000 vjetësh kishte shkruar në një papirus: "ditëve të fundit vendi ynë është degjeneruar; ekzistojnë shenjat që botës i ka ardhur fundi, sepse fëmijët nuk i dëgjojnë më prindërit". Në një tekst tjetër të gjetur në Babiloni, që supozohet se është i vitit 3000 p.e.s. shkruan se kjo rini është prishur deri në fund.

Mendim hiq më të mirë për rininë nuk kanë pasur as grekët antikë. Unë e kam humbur çdo shpresë lidhur me ardhmërinë e vendit tonë - shkruan Hesiodi p.e.s.

Ndërsa, SOKRATI plak, shprehet kështu: "tani fëmijët e duan luksin, ata janë edukaur keq dhe nuk i respektojnë pleqtë". FËMIJËT janë bërë tiranë, nuk ngriten në këmbë kur hyn në dhomë i vjetri, me një fjalë, fëmijët tani janë të këqinj".

Për dallim nga vlerësimi antik i kësaj kategori patosociale, në Mesjetë sjelljet sociopatologjike të të miturve dhe të rinisë janë shpjeguar me kategori teologjike duke besuar se "këta persona janë fryt i fuqive të papastra - të demonëve".

Me zhvillimin e shoqërisë dhe shkencave sociale, edhe qëndrimi ndaj këtij fenomeni pësoi ndryshim kualitativ. Veçanërisht pas Revolucionit Francez ky fenomen nuk trajtohej si jashtnjerezor, por si çështje humaniste dhe filloi trajtimi profesional i tij. Pas shek. XVIII kërkohej edhe hapja e institucioneve të veçanta edukuese për këta të mitur si dhe për fëmijët pa përkujdesje prindore. Në fillim të këtij shekulli, së pari në SHBA e pastaj edhe në disa vendet të Evropës Perëndimore, themelohen institutet për kërkime sociale, kurse pas Luftës së Dytë Botërore themelohen edhe qendrat sociale dhe psikiatrike për trajtimin profesional të këtij fenomeni. Të ne në Kosovë, po edhe në përmasa kombëtare, në këtë fundshekull ende nuk ekzistojnë institute të cilat në mënyrë shkencore dhe permanente i hulumtojnë dukuritë sociopatologjike. Edhe autori i librit tërthorazi sikur ankohet për mungesën e instituteve për kërkime sociale dhe, për pasojë, për mungesën e të dhënave empirike pa të cilat nuk ka konkludime shkencore dhe nuk mund të ketë parashikim shkencor të tendencave të këtyre fenomeneve. Megjithatë, prof. Dida, duke i shfrytëzuar të dhënat

empirike dhe statistikore të viteve më të hershme, arrin që në masë të madhe ta ndriçojë shkencërisht fenomenin sociopatologjik të të miturve, si dhe të ngrisë probleme që kërkojnë hulumtim empirik me qëllim të njohjes së kushteve, shkaqeve dhe motiveve të sjelljeve sociopatologjike të të miturve dhe viteve të fundit edhe të sjelljeve sociopatologjike të të rriturve.

Sociopatologjia e të miturve paraqet një dukuri sociale shumë komplekse në manifestimin e së cilës në çdo shoqëri të organizuar ndikojnë shumë rrethana dhe shumë faktorë, duke filluar nga ato objektive të domosdoshëm e deri te ato individuale - subjektive (fq.9).

Faktori egzogjen dhe disa pikëpamje të njëanshme për këtë fenomen

Lëvizjet e popullsisë në relacionet ruralo-urbane autori i konsideron si determinantë të shfaqjes së sjelljeve sociopatologjike të të miturit dhe kjo ndodh, shpjegon ai, për shkak të mosgjendshmërisë dhe paaftësisë për t'iu përshtatur kushteve të reja të jetës.

Në bazë të hulumtimeve autori vë në përfundim se: "Procesi i adaptimit në kushtet tona është relativisht i shpejtë, gjë që përbën treguesin pozitiv". Autori me të drejtë i kritikon qendrat për punë sociale, të cilat i kryejnë këto punë në mënyrë jokompetente. Në bazë të hulumtimeve ai konstaton se forma më masovike e kundërvajtjeve të të miturve dhe të rinjve është vjedhja (fq.2). Autori gjithashtu heton se një nga shkaqet e brendshme të këtyre sjelljeve është disproporcioni ndërmjet dëshirës së fëmijës dhe mundësisë për t'u barazuar me të rriturin d.m.th. synon ta ketë atë që ka edhe i rrituri. Sot në botë i kushtohet vëmendje e madhe këtij fenomeni. Vetë Këshilli Ekonomik - Shoqëror pranë OKB-së merret në mënyrë sistematike më këtë patofenomen.

Duke iu referuar njohurive nga disiplinat e tjera shkencore ai me anë të këtij studimi na ofron informacion të bollshëm shkencor nga i cili mund të nxirren përfundime se vërtet të miturit me sjellje sociopatologjike për shumëçka dallojnë nga moshatarët e tyre, e sidomos dallojnë përnga niveli i zhvillimit intelektual, arsimimi i ulët, edukimi i dobët, dezintegrimi emocional dhe çrregullimet e personalitetit. Gjithashtu autori me të drejtë iu kundërvihet pikëpamjeve, shkollave dhe drejtimeve të ndryshme kriminologjike, antropologjike, biologjike, psikologjistike sipas të cilave të miturit me sjellje sociopatologjike janë delikuentë të lindur dhe jo produkt i rrethanave të caktuara socioekonomike, politike, kulturore, edukative - arsimore etj., të cilat prof. Dida i konsideron komponentë krejsore që

kushtëzojnë shfaqjen dhe vëllimin e sjelljeve sociopatologjike të të miturve. Autori është kategorik për marrjen në shqyrtim të trekëndëshit shoqëria - familja - shkolla.

Rrethi familjar dhe sjelljet sociopatologjike të të miturve

Kundrimi i familjes si bashkësi jetësore, domethënë si paraqelizë sociokultore e shoqërisë, është me rëndësi të veçantë për fëmijët e mitur dhe jo vetëm për ta (fq. 148). Prof. Dida, duke mos u kufizuar në familjen kosovare, përmes këtij studimi na njohton edhe me pikëpamjet e mendimtarëve të mëdhenj si të Aristotelit, i cili duke e trajtuar familjen i sugjeronte bashkëkohësit që të kenë parasysh raportin e vjetëve ndërmjet prindërve dhe fëmijëve, që nuk duhet të jetë shumë i madh, po që, përndryshe vihet deri te çrregullimet e këtyre raporteve (fq. 149). Pastaj të Naim Frashërit, i cili duke iu kundërvu botëkuptimit oriental pozicionohet kundër poligamisë, duke e afirmuar monogaminë dhe duke u shprehur “në doni të mos mërgohi nga e drejta, merrni vetëm një gura sepse Zoti s’i dha njeriut dy zemra” (fq. 150): të Luis Morganit, i cili familjen e konsideron “element aktiv”; të Frojdit, këtij babai të psikanalizës, i cili na mëson se “familja d.m.th. prindërit sidomos në dy vitet e para të fëmijës janë vendimtarë për formimin e personalitetit të fëmijës”.

Autori jo njëherë vë në pah avantazhet e tipit të familjes demokratike karshi tipit patriarkal, i cili sipas autorit po pëson transformim të natyrshëm. Duke u shprehur kundër tipit demode të familjes, studiusi është kategorik dhe insiston në krijimin e marrëdhënieve të shëndosha familjare, në barazinë reciproke të bashkëshortëve dhe në edukimin e drejtë të fëmijëve. Detyra e prindërve të përgjegjshëm është që të bëhen filtër, d.m.th. të pengojnë depërtimin e dukurive negative në familje. Hulumtimet e autorit tregojnë se nga 882 delikuentë të mitur, me të dy prindërit jetojnë 73 për qind e tyre, me nga një prind 24 për qind e tyre dhe pa asnjë prind 3 për qind e tyre. Nga këto të dhëna del se shkaktar të delikuencës nuk janë çrregullimet strukturale të këtyre familjeve, por çrregullimet e raporteve ndërmjet prindërve dhe prindërve e fëmijëve. Familjet konfliktuoze, thotë autori, janë burim i delikuencës së të miturve. Moment tjetër me rëndësi janë martesat e hershme, të cilat në shumicën e rasteve sjellin komplikime të mëdha.

Duke bërë fjalë për rolin e edukatës, autori heton se prindërit, duke mos i njohur fazat e zhvillimit të fëmijëve të tyre, gabojnë gjatë edukimit të

tyre sidomos në fazat më kritike të zhvillimit psikofizik, gjë që rezultoi me sjellje sociopatologjike. Autori angazhohet që prindërit të obligohen t'i njohin metodat e edukimit të shëndoshë të fëmijëve të tyre, prandaj kërkon "bashkëpunimin e ngushtë të familjes me shkollën dhe anasjelltas (fq. 190). Hulumtimet e bëra me 568 të mitur dëshmojnë se vetëm 32,3% të prindërve janë të kujdesshëm, 47,7% nuk kujdesen sa duhet dhe 20% e të miturve janë deklaruar se nuk kanë prindër ose janë të ndarë nga ata. Për rrethanat tona, shkruan autori, edhe vetë prindërit janë në gjendje të pavolitshme: ose nuk punojnë fare, ose punojnë dhe paguhen shumë pak. Autori i studimit jo vetëm që nuk e preferon, por e kundërshton ndëshkrimin fizik si metodë të angazhimit pedagogjik. Për dallim nga studiuesit e huaj prof. Dida, duke u bazuar në konsekuencat e shkurorëzimeve, mendon se ato më shumë sjellin pasoja negative sesa pozitive.

Një hapësirë të rëndësishme në këtë studim ia kushton edhe fenomenit të prostitucionit të të miturve dhe jo vetëm të tyre si fenomen sociopatologjik. Për dallim nga studiuesit e shumtë që këtij fenomeni i qasen njëanshëm, d.m.th. e trajtojnë si fenomen me etiologji vetëm biologjike e të tjerët vetëm psikologjike, prof. Dida konstaton se prostitucioni para së gjithash është fenomen social. Potencion rolin e familjes, sidomos të nënës, e cila mund dhe duhet të luajë rol të rëndësishëm në parandalimin e këtij fenomeni shumë të vjetër, dhe sjell shembullin e vajzës së Keopsit dhe të mbretëreshës Mesalina si prostitute, ku autori na nxit të mendojmë se jo çdoherë shkaktohet materiale e shtynjë femrën të prostitutojë. Shembulli tjetër i vajzës 17-vjeçare gjithashtu dëshmon se familja e shthurur është shkaktare e prostituimit të saj.

Personaliteti i të miturit me sjellje sociopatologjike

Duke e konsideruar mjaft të rëndësishëm edhe momentin psikologjik dhe veçanërisht personalitetin e të miturit, kreu VI i këtij studimi voluminoz i kushtohet personalitetit dhe çrregullimeve të tij. Me definimin e personalitetin si "togu i vetive me të cilat individit dallohet prej të tjerëve" autori i bashkohet bindjes së shumicës së studiuesve se "etiologjia e sjelljeve sociopatologjike nuk mund të kuptohet drejt e aq më pak nuk mund të zgjidhen problemet me sukses pa e njohur personalitetin e të miturit sociopat (fq.251). Personaliteti i të miturit nuk mund të kuptohet nëse hulumtohet i izoluar, sepse edhe njeriu si lloj dhe secili i mitur si individ është prodhim i shoqërisë (fq.250). Autori njëherit i kundërshton pikëpamjet e njëanshme

si ato biologjike, ashtu edhe ato psikologjistike të cilat personalitetin e të miturit me sjellje sociopatologjike e trajtojnë në mënyrë ekskluzive dhe statike dhe jo si sintezë dhe dinamikë. Si në kapitujt pararendës, edhe në këtë kapitull vërehet se autori nuk kënaqet me shpjegime të ngushta dhe deficiente, por me qëllim të shpjegimit sa më të plotë i ballafaqon pikëpamjet dhe rezultatet e studiuësve më të shquar të kësaj fushe.

Çrregullimet e personalitetit të jomadhorët asocial

Sot nuk është diskutabile se a janë sjelljet sociopatologjike manifestime të çrregullimeve të personalitetit. Duke shpjeguar etiologjinë e çrregullimit të personalitetit, autori në rend të parë vë ambientin familjar, përkatësisht çrregullimet e raporteve familjare të cilat i konsideron komponente kryesore të dezintegrimit të personalitetit, çrregullime që manifestohen në forma të ndryshme me intensitet të ndryshëm varësisht nga shkalla e çrregullimit dhe nga mesi ku manifestohet. Autori në fillim nuk e vë në dyshim se “sjelljet sociopatologjike paraqesin vetëm simptomet e çrregullimeve të personalitetit (fq.311), por duke mos qenë i bindur se ka të drejtë plotësisht dhe duke i ikur rrëshqitjes në psikologjizëm, e thëllon shpjegimin duke shtuar se “të miturit emocionalisht dhe mentalisht të çrregulluar nuk janë gjithmonë sociopatologjikë” (fq.222), ndonëse këto ndikojnë në sjelljet e tyre. Duke pasur konsiderata për këtë kategori të shoqërisë, ai apelon për trajtimin human dhe profesional të tyre.

Të miturit sociopatologjikë dhe mjedisi shkollor

Nga hulumtimet e bëra autori vë në përfundim se shumica e të miturve me sjellje patosociale karakterizohen nga niveli i ulët edukativ dhe arsimor. Ky fakt, sipas tij, ndikon në qëndrimin e të miturve sociopatologjikë ndaj sistemit të vlerave që dominojnë në një shoqëri, qëndrim i cili devijon nga normaliteti i sjelljeve të komunitetit ku bashkëjetojnë. Duke e thelluar njohjen e së vërtetës shkakore kritikën e drejton mu në institucionin e shkollës, përkatësisht te mësimdhënësit dhe pedagogët, të cilët jo rrallë e injorojnë botën emocionale dhe diferencat e aftësive psikofizike të nxënësve. As përsëritjen e klasës, as përjashtimin e nxënësit nga shkolla autori nuk e konsideron veprim të qëlluar e aq më pak pedagogjik. Përkundrazi, ai është i bindur se të dy këto masa represive ndikojnë negativisht te nxënësi dhe te

familja. Në vend të kësaj “zgjidhjeje” autori edhe vetë si pedagog shumëvjeçar preferon një bashkëpunim të planifikuar dhe të vazhdueshëm shkollë - familje dhe këshillon trajtim të veçantë ndaj nxënësve me vështirësi të gjendshmërisë në mesin e ri, siç është shkolla.

Roli i shkollës në luftë kundër sociopatologjisë së të miturve është shumë i rëndësishëm. Konform zhvillimit të shoqërisë bashkëkohore dhe kërkesave të saj aturoi deklarohet për programe bashkëkohore si kusht i domosdoshëm për kuptimin e kategorisë sociopatologjike dhe për progres të përgjithshëm. Sjelljet sociopatologjike të të miturve në shkollë manifestohen në forma të ndryshme, siç janë: ikja nga shkolla, konfliktet me të tjerë etj. Si duket autori është i betuar që të mbajë anën e të dobët, pra, të të miturit dhe duke shprehur qëndrimin joafirmativ, d.m.th. joafirmues të këtyre dukurive sociopatologjike, i rikthehet familjes dhe ambientit ku manifestohen këto sjellje - shkollës dhe shkaku e kërkon mu të këto dy institucione vendimtare për personalitetin e ri. Nga familja dhe nga shkolla ai kërkon mirëkuptim, drejtëkuptim, bashkëpunim në favor të riedukimit, risocializimit - shkurt përkujdesje permanente, duke insistuar në përmbushjen e njërit prej funksioneve themelore të familjes dhe të shkollës, d.m.th. funksionit edukativo-arsimor.

Një hapësirë e konsiderueshme i kushtohet edhe kohës së lirë si nevojë e të gjithëve dhe sidomos e të miturve. Shfrytëzimin e kohës së lirë autori kërkon ta kuptojmë drejt, d.m.th. jo shfrytëzim negativ i kohës së lirë, por shfrytëzim të saj në funksion të çlodhjes, të mundjes së monotonisë, pra si aktivitet të zhvillimit të gjithanshëm të personalitetit.

Kultura dhe raporti i saj me të miturin

Në këtë pjesë autori nuk thellohet në njohjen e plotë të raportit kulturë - sjellje sociopatologjike të të miturve përveç që, duke ofruar disa pikëpamje të kulturologëve dhe duke e konsideruar edhe shtresën e të miturve si pjesë të tërësisë sociokulturore, na sugjeron ta nënkuptojmë interaksionin kultura - sjellje sociopatologjike e të miturve, d.m.th. varësisht nga niveli i zotërimit të të arriturave materiale dhe shpirtërore të një shoqërie dhe të një periudhe të caktuar kohore varen edhe sjelljet e të miturve.

Ndikimi i literaturës...

Një rol nxitës tejet negativ, sipas autorit, luan literatura dhe shtypi, të cilat nuk pretendojnë vlera, por profit dhe të motivuara nga ky prioritet ato nuk shqetësohen për pasojat sociale e sidomos të rinjtë të cilët ende nuk



TË NGUJARIT, vaj, 130x180, 1990

e kanë të formuar qëndrimin kritik gjatë leximit. Prandaj, si rrjedhim i kësaj bien viktimë e dëshirave dhe e qëllimeve të nxitësve të sjelljeve sociopatologjike.

Filmi dhe jomadhorët

Të mësuarit dhe të udhëzuarit e të miturve për t'i shikuar dhe vlerësuar përmbajtjet e filmave prof. Dida i konsideron shumë me rëndësi për të miturit. Lidhur me këtë sjell shembuj sesi filmat me përmbajtje negative kanë ndikuar në sjelljet sociopatologjike të të miturve.

Alkoolizmi dhe droga si shkaktarë të delikuençës së të miturve

Edhe pse statistikë të saktë për përdoruesit e alkoolit dhe drogës dhe për përmasat e toksikomanisë të ne nuk ekzistojnë, autori duke u mbështetur në literaturën e gjerë dhe në statistikat e vendeve të tjera si dhe duke i krahasuar me të dhënat hipotetike për prezencën e këtyre patofenomeve në Kosovë, nxjerr konkludim se të ne përqindja e këtyre dukurive është shumë më e vogël krahasuar me vendet e tjera të zhvilluara, por kjo nuk domethënë se për ne nuk është me rëndësi tendenca e rritjes.

Konsumimi i këtyre mjeteve padyshim se prodhon patologji individuale, familjare e njashtu edhe sociale. Mbi këto baza autori sugjeron dhe herë-herë është kategorik kundër pijetoreve, siç i quan ai, të cilat pa ndërgjegje u ofrojnë të miturve pije alkoolike, pse jo edhe drogë, dhe së fundi prostitucion.

PËRFUNDIM

Hulumtimi teorik dhe praktik i fenomeneve të këtilla sociopatologjike hyn në kuadër të makroprojekteve kërkimore-shkencore që logjikisht sugjeron impenjimimin e kuadrit të specializuar dhe mbështetjen adekuate financiare të shtetit si dhe implikimin logjistik të një shumësie institucionesh primare dhe sekundare duke filluar nga familja, entet parashkollore e deri te institucionet më të larta juridike - politike. Por, kjo nuk e zbeh angazhimin e prof. Didës i cili u muar me trajtimin e problemeve sociopatologjike, përkundrazi kontributi i tij në këtë drejtim konsiderohet si hap i parë që çel shtigje drejt studimeve më të plota. Në qoftë se sot konsiderohet i vogël dhe jo i plotë, bazuar në tendencat e rritjes së shpejtuar të fenomeneve sociopatologjike që po trokasnin edhe në portat e mëdha të shoqërisë sonë,

hulumtuesit e ardhshëm do ta konsiderojnë kontributin shkencor të porf. Ali Didës si një hap të madh e të rëndësishëm në këtë fushë.

Është paradoksal angazhimi politik për pavarësi shtetërore pa u studiuar edhe këto probleme tepër të rëndësishme shoqërore. Angazhimi për pavarësi dhe përkujdesja ndaj shëndetit psikosocial të shoqërisë duhet të jenë dy prioritetet tona të pandashme.

Behadin Allaqi

ALI DIDA (1931 - 1997)

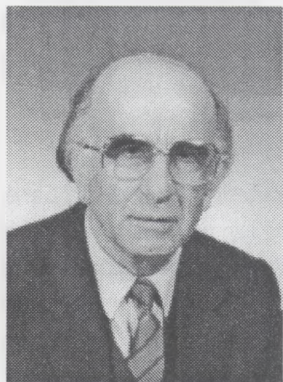


ë 13 dhjetor të viti 1997 papritmas vdiq në vendlinjen e tij në Prizren prof.dr. Ali Dida, njëri nga profesorët e parë që ligjeroi lëndën e filozofisë dhe të sociologjisë në Universitetin e Prishtinës.

Ali Dida lindi më 22 dhjetor 1931 në Prizren. Shkollën fillore dhe progjimnazin i kreu në vendlindje, ndërsa normalen në Gjakovë. Fakultetin filozofik, degën e filozofisë e regjistroi dhe e kreu në Beograd. Studimet pasuniversitare i kreu në Fakultetin Juridik të Beogradit, ku edhe do të magjistrojë në sektorin e sociologjisë. Në Fakultetin Filozofik të Universitetit të Zagrebit do të doktorojë në problematikën e të miturve dhe delikuiencës së të rinjve në Kosovë.

Duke qenë dashamir i fjalës së shkencës dhe duke u përpjekur që atë ta ngrisë në nivelin e dëshiruar, siç e donte koha, Ali Dida, edhe pas doktoratës do të përpiqet të specializohet nga lëmi i shkencës së sociologjisë. Për këtë qëllim ai qëndroi në disa qendra të Evropës, si në Berlin, Muni, Kopenhagë, Varshavë, Jenë, Kajro, Aleksandri, Stamboll, Pekin, Dagestan, etj.

Veprimtaria pedagogjiko-shkencore



Ali Dida ka qenë doajen i arsimit tonë shqiptar. Veprimtarinë e tij pedagogjike do ta fillojë si mësues në komunën e Ferizajt dhe pastaj tërë jetën, deri në vdekje, do ta kalojë si punëtor i arsimit. Punoi si profesor i filozofisë në Gjimnazin dhe Shkollën Normale të Prizrenit, ku një kohë ishte edhe drejtor i Gjimnazit në atë qytetet. Në vitin 1967 prof. Aliu vendoset me punë në Prishtinë. Të njëjtën kohë emërohet ligjërues i lëndës së sociologjisë në Fakultetin Teknik, dhe një kohë ka qenë edhe prodekan i tij. Me

themelimin e Degës së Filozofisë dhe të Sociologjisë në Fakultetin Filozofik, Aliu kalon në marrëdhënie pune të rregullt në këtë degë të këtij fakulteti. Në Degën e Filozofisë dhe të Sociologjisë jep lëndët më të rëndësishme, siç ishin: filozofia, sociologjia, sociologjia e vendbanimeve, e më vonë e pati ligjëruar edhe patologjinë sociale. Në Degën e Filozofisë ka qenë edhe shef i saj, kurse me themelimin e Institutit të Filozofisë ishte edhe drejtor i parë i këtij Instituti. Detyrat më të rëndësishme që i ka ushtruar jashtë fakultetit kanë qenë ajo e delegatit Federativ të Kuvendit të Jugosllavisë së AVNOJ-it dhe detyra e drejtorit të Entit për Bashkëpunim Ndërkombëtar në Lëmin e Shkencës, Teknikës dhe Teknologjisë pranë Këshillit Ekzekutiv të Kosovës.

Ali Dida ka qenë punëtor i vyeshëm në lëmin e arsimit dhe të shkencës sonë. Ka marrë pjesë në shumë simpoziume, tryeza, konsulta dhe kongrese ku trajtoheshin problemet e sociologjisë dhe të filozofisë. Profesor Aliu ka shkruar më shumë se 100 punime shkencore nga fusha e filozofisë dhe e sociologjisë. Ndër veprat e tij më të dalluar janë: **“Disa çështje të sociologjisë”**, Prishtinë, 1972; **“Fillet e sociologjisë”**, Prishtinë, 1989; **“Shqyrtimi sociologjik i formacioneve shoqërore”**, Shkup, 1974; **“Studime nga shkencat shoqërore”**, Prishtinë, 1976; **“Punime filozofike”**, Prishtinë, 1978; **“Historia e filozofisë së kohës së re”**, Prishtinë, 1983; **“Bazat e sociologjisë”**, Prishtinë, 1984; **“Bazat e shkencës mbi shoqërinë”**, Prishtinë, 1975; **“Pikëpamjet sociologjike mbi gjindshmërinë e të miturve në dritën e trendeve ruralo-urbane”**, Prishtinë, 1996; **“Patologjia e të miturve në Kosovë”**, Prishtinë, 1998 dhe punime të tjera.

Në të gjitha këto vepra Ali Dida shtron çështjet e studimit sa më analitik të fenomeneve shoqërore, të institucioneve shoqërore dhe të mendimit historik sociologjik. Këto punime të tij u kanë shërbyer shumë gjeneratave të studentëve për ngritjen e tyre profesionale nga lëmi i filozofisë dhe sociologjisë, për çka studentët e tij përherë do t'i jenë mirënjohës profesorit të tyre të nderuar Ali Dida.

Kush ishte profesor Ali Dida?

Ali Didën, pos nga disa shkrime të tij, nuk kisha fatin ta njihja më parë. U njoftuam në Degën e Filozofisë dhe të Sociologjisë në Prishtinë, ku ai jepte lëndën e filozofisë, kurse unë atëbotë isha asistent i autorizuar për të dhënë lëndën e sociologjisë në fakultetete të tjera dhe në Degën e Filozofisë dhe të Sociologjisë. Nga ajo kohë e deri me vdekjen e tij mbetëm bashkëpunëtorë dhe shokë të pandashëm. Për të gjitha këto atij i takonte

merita, sepse dinte të sillej me koleg, e sidomos me bashkëpunëtorë të rinj. Pata kënaqësinë që e njoha kolegun që me të drejtë ishte sinonim i rezistencës sonë kombëtare qysh kur ishte profesor në Shkollën Normale dhe në Gjimnazin e Prizrenit. Okupatori i atëhershëm, që po e ruan kontinuitetin e tij edhe sot në Kosovë, nuk dëshironte që në radhët e shqiptarëve të kishte intelektualë që do të njihnin filozofinë, sociologjinë dhe shkencat e tjera. Intelektualëve të tillë u krijonin ndërskamca për t'i larguar nga puna, nga procesi edukativo-mësimor që është hallka më e rëndësishme e krijimit të vetëdijes qytetare dhe kombëtare. Këtij djallëzimi serb dhe disa kolaboracionistëve shqiptarë, Ali Dida, do t'ia paguajë haraçin! Atë do ta largojnë nga procesi mësimor dhe nga puna, ashtu siç vepruan edhe me shumë intelektual të tjerë të dalluar shqiptarë në Kosovë.

Këtë punëtor të angazhuar shkencor dhe pedagog me plotkuptimin e fjalës me të drejtë e quanin veteran i arsimit tonë kombëtar. Që nga viti 1955 ai kishte filluar t'ia jepte krahun arsimit tonë kombëtar. Pati vullnet të punojë aty ku ishte nevoja: në fshat, në qytet e gjetkë. Kudo që qëndroi dhe punoi, la përshtypje të një njeriu të kulturuar, të një humanisti dhe dashamiri të njeriut, ashtu siç e kërkonte koha e tij dhe kjo jona.

Ajo që e ka shquar edhe më shumë profesorin e nderuar Ali ka qenë ai parimi i lartë i traditës sonë shqiptare se kundërshtarit duhet ruajtur nga vetja. Këtë parim pakkush e aplikonte nga stafi i tij. Kishte gjerësi të madhe që shihej me faktin se nuk kishte kurrfarë paragjykimesh siç ishin ato nacionale, regjionale apo konfesionale, çarë shpeshherë i hasim te njerëzit e shkolluar dhe të pashkolluar në mjedisin tonë. Nuk i donte dialogët me përmbajtje përçarëse. Shi për këtë del edhe parimi i tij se kundërshtarët duhet mbrojtur nga vetja. Duhet të qëndrojmë se koha që po jetojmë është kohë harbutësh - thoshte shpeshherë ai.

Prof. Ali Dida ka qenë njeri i angazhuar për çështjet me interes për popullin shqiptar dhe shoqërinë në tërësi. Në këtë drejtim bënte përpjekje që e vërteta jonë të kuptohet edhe nga ata që nuk donin t'i përfillnin të drejtat tona. Me një pedantëri të posaçme e dërgonte porosinë për të cilën ishim të interesuar ne të gjithë.

Me profesorin Ali në ballë e patëm themeluar Shoqatën e Filozofisë dhe të Sociologjisë për herë të parë në Kosovë; e patëm nxjerr organin e Shoqatës së cilës i dhamë emrin "Thema"; themeluam Institutin e Filozofisë dhe të Sociologjisë dhe realizuam një numër të konsiderueshëm të projekteve shkencore me interes për shkencën kosovare.

Ngjarjet e vitit 1989 Ali Dida i përjetoi shumë rëndë. Ato i pati cilësuar si një uvertyrë në keqësimin e pozitës së Kosovës dhe të popullit shqiptar.

Më vonë ky dyshim i profesorit doli i vërtetë. Kjo u vërtetua me faktin se Kosova u kthye në vitet '50, pra, të sistemit monist kur policija serbe bënte masakra mbi popullin e pafajshëm shqiptar. Besimin se shqiptarët do t'ia dalin ta kthejnë lirinë në trojet e veta kurrë nuk e pati humbur. Pohonte se liria e shqiptarëve është e pamposhtur dhe se ajo, një ditë, do të trokasë në secilën shtëpi shqiptare në Kosovë.

Vitet pas 1989 i pati konsideruar si vite të ndrydhura, madje-madje edhe të humbura për popullin shqiptar në Kosovë. Me atë brengë shkoi në pension, por bëri siç bëjnë burrat e fortë: mbajti besën që mos të ndahet nga studentët, kolegët dhe bashkëpunëtorët e fakultetit të tij. Mbajti mësim si të mos ishte në pension. Vetëm vdekja që ajo që e ndau nga ne proferosin e dalluar dhe të respektuar të Universitetit tonë. Përherë do t'i jemi mirënjohës punës dhe veprës së tij!

Prishtinë, më 28 prill 1998

Gjergj Rapi

