

PETROVIOI

FILOZOFIA E MARKSIZMI

Rilindja

BIBLIOTEKA FILOZOFI-SOCIOLOGJI-ETIKË

Redaktor *Ali Rexha*

Përktheu *Vehap Shita*

Redaktuan përkthimin

Murteza Luzha e Muhamedin Kullashi

GAJO PETROVIQ

FILOZOFIA E MARKSIZMI



RILINDJA
Redaksia e botimeve
Prishtinë
1983

Titulli i origjinalit:

GAJO PETROVIĆ

FILOZOFIJA I MARKSIZAM



BIBLIOTEKA POPULORE
NARODNA BIBLIOTeka

F. Bow ole Kamzi:

Nr. Inv. 60.53
Inv. Br.

PRISHTINË — PRIŠTINA

PARATHËNIE

Punimet që po botohen në këtë libër trajtojnë tematë dukje të ndryshme, madje edhe të pavarura njëra nga tjera. Në të vërtetë, ato merren vetëm me aspekte të ndryshme të së njëjtës temë themelore — asaj që është shënuar me titullin „Filozofia e marksizmi” — dhe janë të frysmezuara me të njëjtën përpjekje — që të depërtohet në kuptimin e thelbit të mendimit burimor të Marksit dhe që në frysmin e tij të mendojë më tutje për çështjet vendimtare filozofike të botës dhe të njeriut bashkëkohor. Përkundër të gjitha ndryshimeve në trajtimin, formën dhe aksentin, të gjitha punimet janë të prira nga të njëjtat ide themelore prijëse.

Në pjesën e parë flitet për raportin e filozofisë dhe të marksizmit, për thelbin dhe zhvillimin e mendimit të Marksit dhe për ndryshimin në mes të marksizmit krijues dhe dogmatik. Kjo, pra, do të ishte një lloj hyrjeje e „përgjithshme” me elemente të fuqishme „historiko-filozofike”. Në pjesën e dytë flitet për njeriun, praktikën, lirinë, tjetërsimin, çtjetërsimin, socializmin, humanizmin; sipas terminologjisë tradicionale kjo do të ishte një lloj „antropologjje filozofike”, pjesërisht gjithashtu „etikë”, „filozofi e historisë”, „filozofi socialo-politike”. Pjesa e tretë është, si duket, kryesisht „ontologjike” dhe „njohëse teorike”; këtu është fjala për qenësimin, të vërtetën, njohjen, domethënien, logjikën, matematikën. Punimi përmbyllës është „terminologjik” (pjesërisht madje „filologjik”), por meqenëse në të

është fjala për terminologji „ontologjike” (dhe jo vetëm terminologji!) edhe ai qartazi i takon kësaj. Lexuesi, shpresoj, do të bindet se me etiketa tradicionale këto punime mund të karakterizohen vetëm në mënyrë joadekuate, sepse, për shembull, ato që bodojnë në pjesën e dytë janë jo më pak „ontologjike” se ato në pjesën e tret, kurse ato në pjesën e tretë jo më pak „antropologjike” se ato në pjesën e dytë.

Të gjitha punimet janë shkruar gjatë disa viteve të fundit. Ai që i njeh punimet e mia nga perioda e kaluar lehtë do ta vërejë si kontinuitetin ashtu edhe ndryshimin. Megjithatë, në lidhje me këtë, duhet theksuar: Vitet e para të zhvillimit të filozofisë marksiste jugosllave pas luftës ishin karakteristike për dominimin e koncepcionit të importuar, stalinist të filozofisë marksiste. Çlirimi nga ky konception qe një proces i gjatë, i mundimshëm dhe kontradiktor. Në qoftë se nuk gaboj, kritika ime e Rozentalit (e botuar në janar 1950) ishte kritika jonë e parë më e gjerë e Stalinit dhe e stalinizmit në filozofi; ma merr mendja se edhe disa punime të mia të mëvonshme, ishin kontribut për qëndrimin kritik të hesapeve me stalinizmin. Mirëpo, çlirimi nga stalinizmi në filozofi nuk ishte as nuk mund të ishte vetëm eliminim i disa shtojcave staliniste ose „miksturave” nga marksizmi, madje as vetëm shikim i disa „gabimeve” ose „mungesave” të Engelsit ose të Leninit; ai ka qenë i mundshëm vetëm si përtërirje dhe zhvillim i mëtejshëm i mendimit burimor të Marksit. Më duket se punimet në këtë libër ndryshojnë nga ata të mëparshmit, sidomos pse atje është fjala për luftë për përtërirjen e disa konceptioneve më themelore të marksizmit krijues, ndërsa këtu është fjala për tentativën që të realizohen disa nga mundësitë që i hap platforma tashmë e situar e marksizmit krijues. Natyrisht, është punë e lexuesit që të gjykojë se sa ka qenë me sukses kjo tentativë.

Zagreb, tetor 1964.

G. P.

PARATHËNIA E BOTIMIT TË DYTE

Botimi i parë i këtij libri doli para dhjetë vjetësh në Zagreb dhe u shit qëmota. Në ndërkokë libri u përkthyte në çekishte, anglishtë, gjermanishtë, japonishtë e spanjollishtë, kurse për përdorim intern në institucionet filozofike edhe në rusishtë.

Kur ndërmarrja botuese „Naprijed”, e nxitur nga interesimi i luxuesve, më propozoi që në bibliotekën „Naprijed” ta batojë botimin e dytë të pandryshuar të „Filozofisë e marksizmit”, këtë e pranova me dëshirë, veçmas pse në të njëjtën bibliotekë doli edhe libri im i mëvonshëm „Filozofia e revolucioni”.

„Filozofia e marksizmi”, e shkruar në mes të viteve 1958 dhe 1964, është tentativë që nëpër aluvionet e stalinizmit dhe të interpretimeve të tjera të mbrapshta të marksizmit, të depërtohet deri në thelbin e mendimit të Marksit dhe që në fryshtë e tij të mendohet për çështjet themelore të botës dhe të njeriut bashkëkohor. Pa pretendime që t'i zgjidhë definitivisht të gjitha çështjet kontestuese të filozofisë së Marksit, libri, përkundrazi, disa çështje qenësore vetëm i hapi dhe i nxori në diskutim. Tentativë e analizës së mëtejshme të disa prej këtyre çështjeve është „Filozofia e revolucioni”. Të dy librat përbëjnë një tërësi, sepse libri i parë është — bazë e përgjithshme dhe pikënisje për analizat e bëra në librin e dytë, kurse libri i dytë — vazhdim i domosdoshëm, thellim dhe precizim i mendimit të filluar në librin e parë. Vallë ky „precizim” në librin e dytë a nuk është njëkohësisht edhe mohim i tezave themelore të librit të parë? Vallë a nuk po sillet libri i parë rrëth nacionit të *praktikës* dhe a nuk është tezë qenësore e librit të dytë se filozofia e Marksit është — mendimi i *revolucionit?* Gjithsesi. Por që libri i parë paralajmëronte se praktika njerëzore më e vërtetë është — praktika e revolucionit, kurse libri i dytë gjithnjë insistonte përsëri se me nacionin revolucion nuk mund të nënkuqtohet vetëm veprimtaria politike, por edhe praktika e gjithanshme krijuese.

3.VII.1975.

G. P.

PARATHËNIE E PËRKTHIMIT SHQIP

Kur shokët e „Rilindjes” më propozuan ta botojnë përkthimin shqip të librit tim „Filozofia e marksizmi”, ky propozim më nderoi dhe më gjëzoi. Ndërkaq, meqenëse botimi i parë i këtij libri ka dalë para 16 vjetësh, pyetesa athua ta pranoja atë propozim ose më mirë të propozoja përkthimin e ndonjë libri tim të ri.

Pasi mendova pak, vendosa ta pranoj propozimin e „Rilindjes”, kryesisht për këto arsyе. Libri im „Filozofia e marksizmi” është një përpjekje që nëpër lymërishte të deformimeve staliniste të arrihet deri në kuptimin e thelbit të mendimit të Marksit dhe të nxitet shqyrtimi i disa prej çështjeve të hapura të tij; librat e mëvonshëm „Filozofia e revolucioni” dhe „Mendimi i revolucionit” janë përpjekje e shqyrtimit të mëtejshëm të disave prej këtyre çështjeve të hapura. Prandaj këta libra të mëvonshëm e kanë parasysh atë të parin dhe pa të s’do të mund të mbetnin mjaft të qartë.

Nga ana tjetër, pa marrë parasysh se çka mendoj unë vetë për vlerën relative të punimeve të mia (e autorët, në rastet më të shpeshta, librat e vet më të rinj i çmojnë më tepër se librat më të vjetër), duket se libri „Filozofia e marksizmi”, si në Jugosllavi ashtu edhe në botën e jashtme, ka zgjuar kujdesin inë të madh se punimet tjera të mia. Në Jugosllavi ky libër u përcoll relativisht me më shumë recensione të shtypit, u shpërblye me çmimin „Bozhidar Axhia” dhe para pak kohe u botua si botim i dytë; jashtë Jugosllavisë u përkthye në çekisht, aglisht, japonisht, gjermanisht dhe spanjollisht, e si material për përdorim intern. në institucione shkencore gjithashtu në rusisht (edhe punimet e tjera të mia janë përkthyer, por më pak). Supozoj se ky gjykim i opinionit është më i rëndësishëm se mendimi im personal.

Me rastin e botimeve të mia të librit „Filozofia e marksizmi” janë zhvilluar edhe te ne edhe në botë diskutime interesante mbi problemet aktuale të filozofisë bashkëkohore dhe mbi thelbin e mendimit të Marksit. Shpresoj se edhe përkthimi shqip do t’i nxisë diskutimet mbi proble-

met e hapura të botës bashkëkohore dhe të marksizmit bashkëkohor, e veçmas mbi raportin e marksizmit e filozofisë. Mendimi i Marksit në thelb është kritik e revolucionar dhe zhvillimi i mëtejshëm i tij, është i pamundshëm pa shqyrtimin kritik, krijues për vështirësitë dhe çështjet e hapura — në dritën e zhvillimit bashkëkohor dhe të përvojave të praktikës revolucionare.

Zagreb, tetor 1981

Gajo Petrović

Pjesa e parë

FILOZOFIA E MARKSIZMI

Çka po ndodh në filozofinë tonë marksiste jugosllave sot?

Në kohë të fundit janë shpeshtuar diskutimet në dukje të jashtëzakonshme: Marks i „ri” dhe i „vjetër”, praktika, subjekti-objekti dhe pasqyrimi, problematika humaniste e marksizmit. Po shtrohen çështje që deri vonë konsiderohen të shqyrtuara definitivisht, po bëhen kundërvënie që drejtpërdrejt nuk mund të merreshin me mend. Karl Marks po i kundërvihet Engelsit dhe Leninit, por as autoriteti personal i tij thuase nuk është tashmë i pacenueshëm.

Vallë kjo filozofia jonë mos po ia kthen shpinën marksizmit duke shkuar pas rrjedhave mashtruese, por të pasigurta të mendimit filozofik borgjez? Ose ajo është sot më shumë se më parë me të vërtetë marksiste dhe përnjëmend filozofi?

1. MARKSIZMI AUTENTIK

Ndonjëherë jemi të prirur të qajmë për atë kohën e praruar të marksizmit tonë të pasluftës kur filozofët jugosllavë „qëndronin fuqishëm” në pozitat e marksizmit. Në goftë se i fshijmë lotët prej syve, do të shohim se fëmija qëndrimin stabil të të cilit e qajmë, në ndërkohë ka ecur. Megjithatë, mos vallë, duke pas ecur filozofia jonë ka brendhur andej nga e ka çuar rasti?

Për kënaqësinë e të gjithë shpirtkëqinjve dhe pesimistëve, duhet të „pranojmë” haptazi: filozofia jonë gjatë viteve të pasluftës në njëfarë kuptimi ka ecur „mbrapa”: nga versioni stalinist i filozofisë marksiste, ndikimi i të cilës ka depërtuar te ne në vitet e para pas çlirimit, drejt formës fillestare të kësaj filozofie që ka pasur në veprat e Marksit, të Engelsit dhe të Leninit. Vetëm duhet të shtojmë se kjo rrugë „mbrapa”, kjo rrugë nga karikatura drejt originalitetit, ka qenë, në të vërtetë, në kuptimin shumë më të saktë rrugë përpara: rrugë prej mendimit të sklerozuar drejt mendimit të gjallë. Kritika e koncepcionit stalinist të filozofisë nuk ishte braktisje, por përtërije dhe rilindje e marksizmit në filozofi.

Kur fiasim për kthimin e filozofisë sonë nga marksizmi i stalinizuar drejt marksizmit burimor, kjo nuk do të thotë se ajo në vitet e para pas çlirimit ka qenë staliniste. Në atë kohë, ato, si fjalë e shkruar dhe e botuar filozofike kryesisht as nuk ekzistonte. Por, në përmasa *botërore*, mendimi filozofik marksist në atë kohë ishte i stalinizuar. Prandaj kritika e stalinizmit ndërkombëtar ishte pikënisje e zhvillimit tonë filozofik të pasluftës.

Nuk dëshirojmë të pohojmë se procesi i përtërirjes së frysës krijuese të marksizmit po zhvillohet ose është zhvilluar vetëm te ne ose vetëm në fushën e filozofisë. Në forma të ndryshme dhe me ritëm të ndryshëm, marksizmi krijues është zhvilluar edhe në fusha të tjera, por edhe në vende të tjera.

Tërë praktika dhe teoria marksiste revolucionare jugosllave erdhi në konflikt me stalinizmin ndërkombëtar. Në të gjitha fushat e teorisë dhe të praktikës ne e kemi ngjallur Marksin e vërtetë, jo që të mbetemi tek ai, por që të shkojmë përpara. Nga ana tjetër, kritika e stalinizmit në filozofi, si dhe në fusha të tjera, edhe në këtë periodë, është oërrë edhe në shumë vende të tjera, qoftë edhe me frikë, ngadalë dhe në mënyrë jokonsekuente.

Prandaj shpjegimi më i gjerë i kushteve dhe i shkaçeve të rilindjes së filozofisë sonë marksiste do të kërkonë që ky proces të vështrohet në kuadrin e të tërë zhvillimit tonë teorik e shoqëror dhe që ky zhvillim nga ana e vet të vështrohej si pjesë përbërëse e socializmit botëror.

Ndërkaq, nuk është detyra e këtij artikulli që të japë një analizë të hollësishme dhe shpjegim të të gjitha proceseve komplekse brenda filozofisë sonë dhe jashtë saj. Detyra e tij është shumë më modeste; që në vija të përgjithshme ta paraqesë thelbin e proceseve që janë zhvilluar në filozofinë tonë dhe që po ndodhin akoma, që të tërheqë vërejtjen në lidhje me disa të arritura dhe probleme themelore.

Nuk konsideroj se Stalini dhe stalinizmi janë dukuri historike ekskluzivisht „negative”. Por, pa marrë parasysh se si do t’i peshojë historia definitivisht të gjitha „meritat” dhe „gabimet” politike të Stalinit, një gjë është që tani e sigurt: koncepcioni i filozofisë marksiste i Stalinit ndryshon esencialisht nga koncepcioni i Marksit, i Engelsit dhe i Leninit. Stalini i thjeshtësoi, i shtrembëroi dhe i ngurtësoi pikëpamjet filozofike të përrmbajtura në punimet e Engelsit e të Leninit, ai e injoroi gati plotësisht trashëgimin filozofik të vetë Marksit. Kthimi nga Stalini te Marksit, Engelsi dhe Lenini do të thoshte rizbulim i marksizmit autentik. Ky kthim nuk ishte kthim nga një sistem i përfunduar i dogmave filozofike në sistemin tjetër. Kthimi zbuloi shumë njojje të rëndësishme që stalinizmi i kishte shtrembëruar ose hedhur në harresë, por ai njëkohësisht hapi përsëri shumë probleme që stalinizmi i kishte mbyllur. Pikërisht për këtë arsyе ky kthim nuk mund të mbetej vetëm kthim.

Duke e përtërirë tezën e Marksit dhe të Engelsit për shuarjen e shtetit dhe për komunizmin si asociacion të prodhuesve të drejtpërdrejtë, ku zhvillimi i lirë i secilit individ është kusht i zhvillimit të lirë për të gjithë, ne nuk mund të mbetnim me kaq, por është dashur të shkonim përpara — drejt zbulimit të formave konkrete, të përshtatshme për kushtet tona të ndërtimit të asociacionit të tillë të lirë. Këshillat e punëtorëve dhe mbarë sistemi i qeverisjes shoqërore dhe vetëqeverisjes u paraqiten si zgjidhje e kësaj detyre.

Diçka e ngjashme ndodhë edhe në fushën e filozofisë. Duke e ngjallur Marksit e vërtetë, ne nuk mund të mbetnim vetëm në zgjidhjet e tij, por duhej të provonim t'u përgjigjeshim edhe atyre çështjeve që ai i lë të hapura.

Stalinizmi si sistem i mbyllur i dogmave të përcaktuara njëherë e përgjithmonë kërkonte nga ithtartë e vet që të „qëndronin fort” gjithmonë në të njëjtin vend; marksizmi si teori që përmban edhe çështje të pazgjidhura mund të qëndrojë vetëm me përpjekje krijuar dhe duke ecur përpara.

Pa pretendime se do të jetë e plotë kjo paraqitje, do t'i theksojmë vetëm disa aspekte të kthimit te Marks, Engelsi e Lenini, disa rrugë që sollën përtërirjen e marksizmit autentik në filozofi, por edhe shikimin e problemeve të hapura që duhet t'i zgjidhim vetë.

2. TRASHËGIMI FILOZOFIK MARKSIST

Stalinizmi, mes të tjerash, është kombinim i jashtëzakonshëm i qëndrimit ekstrem dogmatik dhe ekstrem nihilist ndaj trashëgimit filozofik të marksizmit.

Marks, Engels, Lenin dhe Stalini, simbas mësimit stalinist, janë „klasikë të marksizmit”, zbulues kolektivë dhe pronarë të së vërtetës absolute. Ata kanë bërë revolucion në filozofi, i kanë zgjidhur definitivisht të gjitha problemet themelore, e kanë krijuar sistemin e rrumbullaksuar filozofik në të cilin nuk ka zhrazëti. Njëmend ata janë katër veta, por mësimi i tyre është një, absolutisht koherent dhe i pandashëm. As që mund të merret me mend se njëri do të mund t'i kundërshtonte tjetrit ose vetë vetes. Në veprën e tyre nuk ka kurrfarë „gabimesh”, prandaj nuk janë të mundshme kurrfarë „korrekturash”. Citati nga veprat e klasikëve është argumenti më i fuqishëm i mundshëm për një tezë (ose kundër saj). Të gjitha këto nuk do të thonë se filozofia marksiste nuk mund të zhvillohet fare. Ajo mundet dhe duhet të zhvillohet, por ky zhvillim nuk mundet dhe nuk duhet të sjellë deri në mohimin e cilësdo prej teave qenësore të saj, ai vetë mund t'i pohojë, t'i „konkrezojë” dhe t'i „thellojë”. Si është i mundshëm zhvillimi vetëm me anë të pohimit, pa mohim? — Por kjo është pyetje që nuk është e hijshme të bëhet.

Anën tjetër të qëndrimit johistorik dogmatiko-apologjistik ndaj „klasikëve të marksizmit” e paraqet nihilizmi jo më pak johistorik. Në koncepcionet filozofike marksiste

stalinizmi në vepër njeh vetëm atë që nuk është në kundërshtim me karikaturën e tij të këtyre koncepcioneve. Janë syzat nëpër të cilat duhet të shikohet trashëgimi i markszimit, syzat nëpër të cilat shihet vetëm ajo që mund të shihet.

Të ashtuquajturat „punime të hershme” të Marksit, stalinizmi i shpalli të papjekura, akoma hegeliane, ende jo marksiste: „Fletoret filozofike” të Leninit — të shkruara për përdorim personal, privat. Duke e diskualifikuar Marksin e „ri” dhe Leninin e „vjetër”, stalinizmi nuk ngurron të huazojë prej tyre ndonjë citat që rastësisht i përgjigjet. Duke u deklaruar ithtar i Marksit dhe Engelsit të pjekur sihe i Leninit „publik”, stalinizmi edhe në punimet e tyre të „vërteta”, „marksiste”, heshtazi i hedh poshtë të gjitha ato që nuk i përgjigjen.

Veprat filozofike marksiste që nuk rrjedhin nga Marksit, Engelsit e Lenini, stalinizmi, në rastin më të mirë, i njeh si popullarizime të suksesshme. Ato që sado pak shmangen nga dogmat staliniste, ai i shpall automatikisht revisioniste ose jomarksiste. Plehanovi, sipas stalinizmit, është pjesërisht popullarizues i mirë i filozofisë marksiste, e pjesërisht revisionist, kurse Llukaçi e Bllohu kryesisht janë revisionistë.

Kështu stalinizmi e ndalon kritikën e hapët të Marksit, Engelsit dhe Leninit, e në të njëjtën kohë e lë në heshtje dhe e injoron një pjesë të madhe të trashëgimit filozofik marksist.

Një nga rezultatet e zhvillimit tonë filozofik të paslufitës është përballimi i të dy anëve të këtij qëndrimi të dyfishtë.

Pse do të duhej të presupozonim se „klasikët e markszimit” janë pronarë ekskluzivë të së vërtetës filozofike? Pse do të duhej t'i nënçmonim të gjithë filozofët e tyre marksistë? Pse do të duhej t'i fshihnim të gjithë filozofët e tjerë marksistë? Pse do të duhej t'i fshihnim ato ndryshime në pikëpamjet e Marksit, Engelsit e Leninit që me të vërtetë ekzistojnë? Pse do të duhej ta përjashtonim a priori mundësinë e iluzioneve dhe kontradiktave tek Engelsi e Lenini, madje edhe te vetë Marksit.

Nga ana tjetër, pse do të mund të ishte a priori i dyshimtë ose i ndaluar cilido tekstu filozofik marksist (i Marksit ose i Engelsit, i Llukaçit ose i Bllohit)? Kush është kompetent t'i bëjë këto ndalime? Pse nuk do të mund ta studionim trashëgimin filozofik të marksizmit, e në radhë të parë atë të Marksit, në tërësinë dhe gjërësinë e tij?

Heqja e syzave staliniste dhe përtërirja e qëndrimit marksist ndaj trashëgimit teorik të marksizmit solli njohje të rëndësishme. U pa se ndalimi që bëri stalinizmi gjoja vetëm të „disa pjesëve” të trashëgimit filozofik të Marksit ishte, në të vërtetë, ndalim i kuptimit themelor të filozofisë së tij.

Marksit i „ri” nuk është mëkat djaloshar i autorit të „vjetër” gjenial të *Kapitalit*, Marksit i „ri” nuk është vetëm një episod i hegelianit të ri, kjo është periudhë në të cilën Marksit i zhvillon ato konceptione themelore filozofike të cilave u mbeti besnik edhe në punimet e veta të mëvonshme. Pa Marksit e „ri” është e pamundshme të kuptohet plotësisht i „vjetri”.

Fletoret filozofike nuk janë vepër që mundet, por që nuk është e detyrueshme të merret parasysh me rastin e studimit të pikëpamjeve filozofike të Leninit. Në *Fletoret filozofike* Lenini i ndriçon në mënyrë kritike koncepcionet filozofike që paraqiste më parë vetë. *Materializmi dhe empiriokriticizmi* nuk është fjala e tij e fundit në filozofi.

Lenini e teproi pak duke pohuar se ajo që kishte shkruar Plehanovi për filozofinë është gjëja „më e mirë në mbarë literaturën marksiste ndërkombëtare”,¹ por është e vërtetë se veprat filozofike të Plehanovit mund të maten me ato të Engelsit dhe të Leninit.

Llukaçi e Bllohu në punimet e veta më të mira nisen në radhë të parë nga Marksit i „ri”, mirëpo ata nuk janë as revizionistë as popullarizues, por mendimtarë marksistë origjinalë.

Por, në qoftë se përballimi i qëndrimit dogmatiko-nihilist ndaj veprës filozofike të klasikëve të marksizmit, mundësoi punën e frytshme të analizës dhe të vlerësimit mar-

¹ V. I. Lenin: *Soginenija*, botimi 4, vëllimi 32, fq. 72-73.

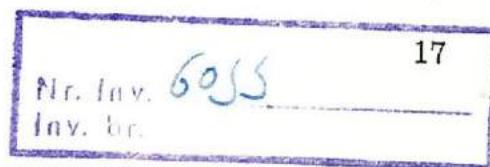
ksist të zhvillimit të filozofisë marksiste, ai nuk i ka zgjdhur automatikisht të gjitha problemet që i ka hapur.

Eshtë treguar në mënyrë mjaft të bindshme se eshtë e pamundshme të kundërvihet Marks i „ri” dhe i „vjetër”, se vepra filozofike e Marksit në esencë eshtë unike; gjithashtu nuk ka dyshim se pikëpamjet e Marksit për shumë gjëra kanë ndryshuar, e për shumë gjëra kanë mbetur jo të plota dhe jo të përfunduara. Mirëpo, nuk mund të lavdërohem se i kemi studiuar dhe përcaktuar saktësisht të gjitha etapat e zhvillimit filozofik të Marksit, se i kemi rikonstruktuar dhe analizuar saktësisht të gjitha zgjidhjet, vështirësitë dhe çështjet e Marksit.

Sot eshtë gjithashtu mjaft e qartë se ndër pikëpamjet dhe interesimet filozofike të Marksit e të Engelsit ka ndryshime bukur të mëdha. Në qendër të vështrimeve filozofike të Marksit eshtë një pikëpamje e caktuar e njeriut; preokupimet filozofike të Engelsit kanë qenë të orientuara më tepër kah ndërtimi i dialektikës së natyrës. Eshtë e natyrshme se shtrohet çështja athua vallë teoria e njeriut e Marksit (edhe e Engelsit) dhe koncepcioni i dialektikës së natyrës i Engelsit reciprokisht plotësohen, logjikisht dali njëra nga tjetra ose, përkundrazi, e përjashtojnë njëratjetren. Rreth këtyre çështjeve te ne janë paraqitur mendime të ndryshme, eshtë parë se Engelsi ndonjëherë bie në kundërshtim me Marksin ose së paku nuk eshtë në nivelin e tij, por diskutimi as për së afërmë nuk duket i përfunduar.

Përpos Marksit e Engelsit në formimin e pikëpamjeve filozofike të Leninit ka ndikuar shumë edhe Plehanovi. Disa mendojnë se në *Materializmin dhe empiriokriticizmin* ishte vendimtar ndikimi i Bolcmanit. Masa e saktë e të gjitha këtyre ndikimeve si dhe masa e origjinalitetit të kësaj vepre akoma nuk eshtë përcaktuar në mënyrë definitive. Disa ndryshime themelore në mes të *Materializmit* e *empiriokriticizmit* dhe *Fletoreve filozofike* u treguan në mënyrë të qartë. Por raporti në mes të këtyre veprave gjithashtu nuk eshtë hulumtuar as nuk eshtë përcaktuar në hollësira.

Vepra e Llukaqit e moshës së re *Historia e vetëdija klasse* (1923) eshtë shembull i interpretimit krijues të konceptacionit të Marksit mbi njeriun. Edhe punimet më të von-



shme të tij përmbajnë mjaft gjëra të vlefshme, megjithëse i bën stalinizmit koncesione herë më të vogla herë më të mëdha. Çka është e gjallë e çka është e vdekur në veprat e Llukaçit; çka është e Marksit, çka e Llukaçit, e çka e Stalinit?

I përmendëm vetëm disa nga çështjet deri te të cilat na solli tejkalimi i qëndrimit dogmatiko-nihilist ndaj trashëgimit filozofik të marksizmit. Ende jemi mjaft larg nga zgjidhja e tyre definitive. Por nuk jemi as në rrugë pa krye në të cilën donte të na conte dogmatizmi stalinist.

3. MARKSIZMI DHE FILOZOFIA JOMARKSISTE

Marksi dhe Engelsi kishin shumë respekt ndaj Aristotelit, Hegelit dhe filozofëve të tjerë të së kaluarës. Kjo nuk u pengoi që të kishin qëndrim kritik ndaj veprës së tyre filozofike. Stalinizmi e shikonte me përbuzje gjithë filozofinë marksiste. Kjo parahistori është e ndarë nga filozofia marksiste, shkencore me një humnerë shumë të madhe dhe nuk ka rëndësi qenësore për kuptimin e drejtë të saj dhe zhvillimin e saj të mëtejshëm. Në krahasim me gjigantët — Marksin, Engelsin dhe Leninin, Hegeli dhe Fojerbau, e as mos të flasim për ata më të hershmit, janë vetëm „paraardhës” të vegjël.

Për ndryshim nga filozofia paramarksiste, e cila është vetëm parashkencore, e gjithë filozofia jomarksiste pas Marksit është drejtpërdrejt joshkencore. Përpos kësaj, ajo është medoemos borgjeze dhe si e këtillë reaksionare në pikëpamje shoqërore. Si joshkencore dhe reaksionare ajo natyrisht nuk përmban asgjë pozitive. Prandaj edhe qëndrimi i marksistëve ndaj saj mund të jetë vetëm qëndrim i demaskimit të pamëshirshëm. Në qoftë se ndonjë marksist për ndonjë gjë pajtohet me filozofinë jomarksiste, ky është shkak i mjaftueshëm që të dyshohet në konsekuençën e tij marksiste.

Duke iu kthyer qëndrimit marksist autentik ndaj filozofisë jomarksiste, zhvillimi ynë filozofik i pasluftës i shkeli edhe këto dogma staliniste.

Lenini konsideronte se „*Kapitali* i Marksit, e sidomos kapitulli i parë i tij (shprehimisht filozofik — G. P.), nuk mund të kuptohet në qoftë se nuk studiohet dhe nuk kuptoher e tërë *Logjika e Hegelit*.² Dicka e ngjashme vlen edhe për të gjitha veprat e tjera, sidomos filozofike, të Marksit e të Engelsit. Por Marksit në shumë pikëpamje nuk mund të kuptoher jo vetëm pa Hegelin, por edhe pa Fojerbahun, si dhe pa tërë atë zhvillimin e mendimit evropian që ka sjellë deri te Hegeli dhe Fojerbahu. Prandaj studimi i filozofisë paramarksiste nuk është vetëm punë profesionale speciale e historiografisë filozofike, por edhe kusht qenësor për kuptimin e plotë dhe zhvillimin e mëtejshëm të filozofisë marksiste.

Nga ana tjetër, është absurde të pohohet se e gjithë filozofia jomarksiste pas Marksit medoemos duhet të jetë „joshkencore” dhe reaksionare. Pse edhe jomarksistët nuk do të mund ta zbulonin ndonjë pjesëz të së vërtetës filozofike? Pse t'i mbyllim sytë para faktit se shumica e filozofëve të rëndësishëm jomarksistë të shekullit XIX dhe XX nuk janë apologjetë të shoqërisë borgjeze, por kritikues të saj? Pse të zemërohem i në qoftë se ndonjëri prej tyre, duke mos u nisur nga Marksit, arrin në konkluzione shumë të ngjashme? A nuk është më e drejtë që me sy të hapur kritikë t'i shikojmë të gjitha ato që ndodhin në filozofinë jomarksiste të shekullit XIX e XX dhe që këto t'i vlerësojmë objektivisht nga pozitat tonë?

Natyrisht, do të ishte keq sikur filozofëve jomarksistë t'ua linim që t'i vërejnë problemet e reja dhe ta përparojnë mendimin filozofik, kurse ne të kënaqemi duke vlerësuar se çka është e mirë tek ata, e çka është e keqe. Por a ka kuptim t'i mohojmë disa probleme e zgjidhje vetëm pse nuk i kemi „zbuluar” ne?

Mposhtja e qëndrimit sektar dogmatiko-nihilist ndaj filozofisë jomarksiste, natyrisht, nuk e zgjidhi çështjen e analizës marksiste konkrete të të gjithë filozofëve dhe drejtimeve filozofike të rëndësishme të së kaluarës dhe së tashmes. Mëgenëse dihej që më parë se e tërë filozofia jomarksiste është parashkencore ose joshkencore, në mënyrë

² V. I. Lenin: *Filosofskie tetradi*. Ogiz 1947, fq. 154.

jo konsekuente progresive ose reaksionare, dhe meqenëse detyra e historiografisë filozofike reduktohej në ngjitjen e etiketave të këtilla, stalinizmi nuk e kishte vështirë t'i vlerësonte të gjitha drejtimet filozofike të së kaluarës. Analiza me të vërtetë marksiste e filozofisë jomarksiste është punë shumë më e ndërlikuar.

Shumë shqyrtim interesante dhe të vlefshme u bënë te ne gjatë viteve të fundit për filozofët e mëdhenj të së kaluarës. Megjithatë, ky është ende fillimi. E kemi impo-shtur, për shembull, dogmën staliniste mbi filozofinë e Hegelit si reaksiون aristokratik ndaj Revolucionit francez. Por — a mund ta përmendim qoftë edhe vetëm një shqyrtim tonë në të cilin do të ndriçohej me themel dhe në mënyrë të gjithanshme në qoftë jo e gjithë vepra filozofike e Hegelit, atëherë së paku raporti Hegeli-Marksi?

Kemi shkruar e diskutuar bukur shumë për filozofinë bashkëkohore jomarksiste. Por megjithatë...

Filozofia bashkëkohëse e ekzistencës (në kuptimin më të gjerë të kësaj fjale) merret me problematikën humaniste për të cilën Marks i ri ka shkruar shumë, e të cilën marksistët më vonë e lanë pas dore. Konceptioni i saj i njeriut në tërësi ndryshon nga konceptioni marksist, por në disa pika i afrohet. Nuk ishte ky vetëm kompliment formal kur mësuesi i Sarrit, Hajdegeri, shkruante se „botëkuptimi marksist i historisë është superior mbi të gjithë historinë tjetër” dhe se „as fenomenologja as ekzistencializmi (mendojn në ekzistencializmin e Sarrit; Hajdegeri vetveten nuk e konsideron ekzistencialist — G. P.) nuk vijnë në atë dimension vetëm brenda të cilit bëhet e mundshme biseda produktive me marksizmin”.³ Nuk është gjë krejtësisht e rastit as që vetë Sartri në vitet e fundit erdhi në përfundim se marksizmi është e vetmja filozofi e mundshme e kohës sonë, e edhe vetë — së paku sipas mendimit të vet — u bë marksist. Mirëpo, sado që të jemi sot larg edhe nga ajo flakja nihiliste e filozofisë së ekzistencës dhe nga identifikimi i saj ose „bashkimi” me marksizmin, nuk mund të kreñohemi se e kemi studiuar dhe e kemi vlerësuar mjaft vlerën e saj dhe qëndrimin e saj ndaj marksizmit.

³ M. Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“*. Zweite Auflage. Bern 1954, fq. 87.

Teoria pragmatiste e së vërtetës të painformuarve u duket identike me teorinë e Marksit. Për ta penguar këtë përzierje, stalinistët trilluan se pragmatizmi e quan të vërtetë qdo gjë që është e dobishme për dikë, „shkurt të gjitha që janë të këndshme dhe të dobishme nga pikëpamja e ‘biznisit’ dhe e luftës kundër materializmit”.⁴ Sot jemi larg nga ky falsifikim i vrazhdë si dhe nga qdo përzierje e pragmatizmit me marksizmin. Megjithatë, a thua mund të themi se e kemi studiuar dhe ndriçuar mjaft raportin e marksizmit dhe të pragmatizmit?

Në njëqind vjetët e fundit u krijua dhe u zhvillua shumë logjika simbolike. Meqenëse u krijua pas Marksit dhe nuk u frymëzua nga ai, stalinizmi e shpalli joshkencore dhe reaksionare. Nga ky botëkuptim sot kanë hequr dorë edhe stalinistët më të përbetuar. Ndër marksistët tanë pati tentativa serioze për analizën marksiste të saj. Megjithatë, nuk mund të pohojmë se çështja e vlerës së logjikës simbolike dhe e vendit të saj në filozofi (ose jashtë saj) është zgjidhur definitivisht.

4. FILOZOFIA DHE NDRYSHIMI I BOTËS

Sipas koncepcionit stalinist, filozofia marksiste, materializmi dialektik është „botëkuptim i partisë marksiste-leniniste”.⁵ Ky përcaktim interpretohet në atë mënyrë që thuhet se kuptimi më i thellë dhe detyra më e ndershme e filozofisë marksiste është që të shërbejë si armë e partisë komuniste në luftën revolucionare praktike dhe se vlera e saj çmohet sipas shkallës në të cilën ajo e kryen këtë funksion të saj. Në pajtim me këtë konsiderohet se partia, me personalitetin e udhëheqësve të vet, e ka për detyrë që ta përsosë këtë armë dhe ta çmojë vlerën e saj. Me anë të udhëheqësve dhe forumeve lë veta partia i caktton filozofisë detyrat e saj dhe vlerëson se a po zbatohen ato me sukses.

⁴ *Kratkij filosofskij slovarj*. Në redaksinë e M. Rozentalit dhe P. Judinit. Botimi III, 1952, fq. 112.

⁵ *Historija SKP (b)*. Kratki kurs, Kultura 1948, 125.

Nga ky supozim është nisur vendimi i KQ të PK(b)-BS „Mbi revistën Nën flamurin e Marksizmit” (1931) si dhe kritika e Zhdanovit e drejtuar Aleksandrovit (1947). Në pajtim me këtë supozim Stalini e shkroi punimin e vet „Mbi materializmin dialektik dhe historik” dhe e futi në *Historinë e PK(b)BS* duke i dhënë në këtë mënyrë karakterin e interpretimit partiak zyrtar të filozofisë.

Ithtarët e koncepcionit për nënshtrimin e filozofisë ndaj politikës rrallë ndonjëherë bazohen në Marksin dhe Engelsin, sepse është tepër e dukshme se këtu nuk mund të gjejnë mbështetje për botëkuptimin e vet. Si kampion të parimit të partisisë së filozofisë ata e theksojnë Leninin.

Në punimin e tij *Materializmi dhe empiriokriticizmi* Lenini me të vërtetë e mbron partisinë dhe e kritikon rreptësisht papartisinë në filozofi. Vetëm partisia për të cilën është fjala këtu nuk do të thotë udhëheqje partiake e filozofisë. Teza për partisinë e filozofisë interpretohet në *Materializmin dhe empiriokriticizmin* në atë mënyrë që në filozofi është e pamundur të mbahet qëndrimi neutral në luftën që zhvillohet midis dy „partive” të kundërtta filozofike: materializmit dhe idealizmit. „Filozofia më e re është po ashtu partiake sikurse ka qenë edhe para dy mijë vjetësh. Në esencën, të cilën e fshehin emrat e rind gelerterë sharlatanë ose papartisia e cekët, partitë që lutojnë janë materializmi dhe idealizmi”.⁶ Lufta e këtyre dy partive filozofike „në fund të fundit (nënvizoi G. P.) i shpreh tendencat dhe ideologjinë e klasave armiqësore të shoqërisë bashkëkohëse”.⁷ Mirëpo, kjo kurrsesi nuk do të thotë se partia politike e klasës punëtore do të duhej të udhëhiqte zhvillimin e filozofisë materialiste.

Pikërisht në kohën e luftës së vet kundër empiriokriticizmit Lenini theksonte gjithnjë se kontestet filozofike nuk mund të zgjidhen me vendime të forumeve partiake dhe se diskutimi i lirë filozofik është e vetmja rrugë për zgjidjen e suksesshme të çështjeve kontestuese filozofike.

⁶ V. I. Lenin: *Materializm i empiriokriticizm*. Ogiz 1945, fq. 317.

⁷ *Ibidem*.

Ja disa citate të letrave të tij të dërguara Gorkit në vitin 1908, që e ilustrojnë këtë qëndrim:

„Të pengohet zbatimi i takikës së socialdemokracisë revolucionare në klasën punëtore për shkak të kontesteve, materializëm apo mahizëm, sipas mendimit tim, do të ishte pa dyshim marrëzi. Ne duhet të angazhohemi për filozofinë ashtu që 'Proletarët' dhe bolshevikut si fraksion të partisë të mos futen në këtë. E kjo është krejtësisht e mundshme”.⁸

Duhet të ndahet filozofia nga punët (fraksioniste) partiake...”⁹

„Po e përsëris edhe njëherë se *në asnjë rast* nuk mund të përzihen grindjet e teoricienëve mbi filozofinë me *punën partiake* (do të thotë *fraksioniste*)”.¹⁰

Mposhtja e dogmave staliniste mbi filozofinë si ancilë të politikës dhe mbi partinë si arbitër suprem në konfliktet filozofike dhe përtërirja e botëkuptimit të Marksit e të Leninit mbi filozofinë si veprimitari e pavarur krijuese dhe mbi diskutimin e lirë filozofik si mjet për zgjidhjen e konflikteve filozofike, hyn në radhën e fitoreve themelore të zhvillimit tonë. Do të ishte e pasaktë po t'ua atribuonim vetëm filozofëve meritën për përtërirjen e këtij botëkuptimi marksist autentik. Në luftë për formimin e qëndrimit të drejtë në mes të filozofisë dhe politikës, politikanët ndonjëherë kanë qenë më aktivë se filozofët. Sido që të jetë, sot pajtohemi të gjithë: *filozofia është gjykatëse e vërvetes*.

Por, që „filozofia është gjykatëse e vërvetes” nuk do të thotë se filozofia mund të jetë indiferente ndaj problemeve të jetës. „Filozofia është gjykatëse e vërvetes” do të thotë se filozofia është plotësisht përgjegjëse vëtë për vete. As-kush nuk ka të drejtë t'i caktojë filozofisë se për çka do të diskutojë as çfarë konkluzionesh do të nxjerrë, por pikërisht për këtë arsyë ajo nuk ka të drejtë t'ia hedhë fajin dikujt tjetër për mossukseset eventuale të saj.

⁸ V. I. Lenin: *Izabrana pisma*, Kultura, Zagreb 1956, fq. 178.

⁹ *Op. cit.* fq. 183.

¹⁰ *Op. cit.* fq. 184.

Një mossukses i këtillë do të ishte sikur filozofia të qëndronte anash nga problemet jetësore të kohës së vet. Edhe Hegeli mësonte se filozofia është koha e vet e kuptuar në mendime, kurse Marks i qortonte filozofët se ata vetëm e interpretionin botën në mënyra të ndryshme, kurse puna është që bota të ndryshohet.

Ta lëmë anash tash për tash pjesën e parë të tezës së Marksit që mund të nxisë shumë komente interesante. Epiqendra është gjithsesi në pjesën e dytë: puna është që bota të ndryshohet.

A do të thotë kjo se filozofia, që është treguar e aftë vetëm për interpretimin e botës, duhet të largohet nga skena historike duke ia lënë dikujt tjetër ndryshimin e botës? Ose, përkundraz, mendimi i Marksit është që filozofia, e cila në të kaluarën vetëm e interpretonte botën, në të ardhmen duhet ta ndryshojë?

Në qoftë se filozofia mundet dhe duhet ta ndryshojë botën, në çfarë mënyre ajo mundet dhe duhet ta bëjë këtë?

Disa e interpretojnë Marksin ashtu që filozofët duhet të jenë jo vetëm filozofë, por edhe punëtorë shoqëroro-politikë. Mirëpo, në qoftë se filozofët do të mund ta ndryshonin botën vetëm duke u bërë politikanë, kjo do të thoshte se ata si filozofë nuk mund ta ndryshojnë.

Disa mendojnë se filozofët mund të marrin pjesë në ndryshimin e botës në mënyrë indirekte, duke e ndërtuar metodën shkencore që do të mund t'u shërbuje të gjithë atyre që e ndryshojnë drejtpërdrejt botën, e veçmas shkençtarëve dhe politikanëve. Por koncepcioni sipas të cilit disa vetëm e ndërtojnë metodën, kurse të tjerët vetëm e zbatojnë, duket problematik.

Ndoshta, megjithatë, filozofia, duke m.betur filozofi, mund ta ndryshojë botën? A mos nuk është çdo interpretim filozofik madje ndryshim i domosdoshëm dhe i sigurt, niadje edhe krijim i botës? Vallë a do të thotë kërkesa e Marksit se: „puna është që bota të *ndryshohet*” se: bota duhet të ndryshohet në çfarëdo mënyre, qoftë edhe në mënyrë stihike, parciale ose madje edhe reaksionare; puna kryesore është që të ndryshohet diçka. Ose ndoshta do të thotë: ka ardhur dita e ndryshimit revolucionar total. Vallë

vërejtja e Marksit: „filozofët vetëm e kanë interpretuar ndryshe botën” mos do të thotë: filozofët nuk duhet ta interpretojnë më botën? Ose kuptimi i tij është: filozofët duhet ta interpretojnë (sepse vetëm ata mund ta bëjnë këtë) esencën e momentit të tanishëm historik, momentit të revolucionit dhe të emancipimit njerëzor (jo vetëm politik ose ekonomik). Ndoshta interpretimi i këtillë nuk është vetëm interpretim, por edhe akt vendimtar i ndryshimit revolucionar?

5. FILOZOFIA DHE NJERIU

Filozofia marksiste, sipas koncepcionit stalinist, është „materializëm dialektik”, dhe ndahet në dy pjesë: në metodën dialektike dhe teorinë materialiste. E para nga ana e vet reduktohet në katër, kurse e dyta në tri „karakteristika themelore”. Me materializmin dialektik, që është „botëkuptim”, është i lidhur ngushtë „materializmi historik”, i cili paraqet „shtrirjen e tezave të materializmit dialektik në studimin e jetës shoqërore, zbatimin e tezave të materializmit dialektik në fenomenet e jetës së shoqërisë, në studimin e shoqërisë, në studimin e historisë së shoqërisë”.¹¹

A është materializmi historik gjithashtu filozofi, ashtu që filozofia marksiste ndahet në dy „disiplina” kryesore (materializmin dialektik dhe materializmin historik) ose materializmi historik është një „shkencë e veçantë” që gjendet në ndonjë raport ekskluziv, të privilegjuar ndaj filozofisë, kjo është çështje rreth të cilës nuk është deklaruar Stalini në punimin e tij *Mbi materializmin dialektik dhe historik* prandaj as nuk është e arsyeshme të shtrohet.

Zhvillimi ynë filozofik gjatë dhjetë vjetëve të fundit ka dalë plotësisht jashtë kufijve të kësaj sheme të ndarjes së filozofisë dhe njëkohësisht e ka hapur një varg çështjesh për të cilat diskutohet edhe sot.

Termi „materializmi dialektik” nuk paraqitet fare te Karl Marks; a është ky emërtim adekuat për filozofinë e Marksit? Engelsi flet për materializmin dialektik dhe his-

¹¹ *Historija SKP(b)*, fq. 125.

torik, por jo si për dy disiplina të ndryshme filozofike. Materializmi modern, sipas tij, është dialektik pse është historik. Ndarja e metodës dialektike nga teoria materialiste nuk është në pajtim me botëkuptimet e Hegelit, Marksit dhe Leninit të metodës si vetëdije për formën e vetëlevizjes së brendshme të përbajtjes. Për logjikën nuk ka vend në koncepcionin e Stalinit mbi filozofinë; ajo vetëm mund të shtohet nga jashtë, sikurse edhe është bërë kjo më vonë. Problematika etike dhe ajo estetike paraqiten vetëm në materializmin historik në kuadrin mbi primatin e qenies shoqërore mbi vetëdijen shoqërore. Vëzhgimi i këtillë i fenomenit etik dhe estetik vetëm në prizmin e determinimit të tyre shoqëror (ose madje ekonomik) dhe „ndikimit retroaktiv” në „bazë” nuk arrinë ta kuptojë specifitetin e tyre.

I shtruam vetëm shkarazi këto çështje të rëndësishme në mënyrë që të mund ta theksonim më fort atë që është edhe më me rëndësi: në këtë koncepcion stalinist nuk ka vend fare për njeriun.

Në qendër të koncepcionit stalinist të materializmit dialektik gjenden nocionet e „materies”, „natyrës”, „shpirtit”, „vetëdijes”, „lidhshmërisë së përgjithshme”, „lëvizjes” e të tjera të ngjashme, në materializmin historik gjithçka sillet rrëth „shoqërisë”, „kushteve të jetës materiale”, „forcave prodhuese”. As në njérën as në tjetrën nuk flitet për njeriun si njeri.

Thonë se as nuk mund të flitet për njeriun si njeri; njeriu si i këtillë është abstraksion i thatë. — „Materia”, „shpirti”, „lëvizja”, „kuantiteti”, „shoqëria” e të tjera të ngjashme, pra nuk qenkan abstraksione! Vallë vetëm njeriu qenka abstrakt?

Shqyrtimin e anëve ose formave të ndryshme të aktivitetit (ekonomik, politik, artistik, shkencor) të njeriut, të *abstraktuara* nga njeriu i tërësishëm, stalinizmi gjithashu e konsideron konkret. Vetëm njeriu i tërësishëm (konkret) është — abstrakt!

Njëra nga të arriturat themelore të zhvillimit tonë filozofik të pasluftës është zbulimi se njeriu, i cili, si abstraksion, është i përjashtuar nga versioni stalinist i filozofisë marksiste, është në qendër të mendimit filozofik autentik të Marksit.

Intanca themelore filozofike e Marksit nuk është definitivisht i materies ose i shpirtit, por çlirimi i njeriut, ndryshimi revolucionar i botës në të cilën „gjenerali e bankieri luajnë rol të madh, kurse *njeriu* si njeri, përkundrazi, vetëm një rol shumë të mjerë”.¹²

Megjithëse hedh poshtë çdo diskutim filozofik mbi njeriun, stalinizmi edhe vetë niset nga një pikëpamje e caktuar mbi njeriun, nga pikëpamja mbi njeriun si shtazë ekonomike. Pikëpamja e këtillë mbi njeriun është njësoj e huaj për Marksinit e tij e të vjetër. Për ndryshim nga e gjithë filozofia e deriatëhershme, Marks konsideron se njeriu nuk ndryshon nga shtaza vetëm me këtë ose atë cilësi, por për nga e gjithë mënyra dhe struktura e qenësimit të vet. Njeriu nuk është as „animal rationale” as „toolmaking animal” (shtazë që bën vegla), por praktikë. E njeriu është praktikë do të thotë: njeriu është qenie krijuese dhe vetëkrijuese universale, njeriu është shoqëri, liri, histori dhe ardhmëri.

Kur themi se njeriu është krijues, kjo nuk do të thotë se secili njeri medoemos gjithnjë krijon. Por njeriu është përnjëmend njeri kur nuk tjetërsohet nga esenca e vet krijuese, kur është i hapur ndaj ardhmërisë dhe kur, duke i realizuar mundësitë e veta historikisht të dhëna njerëzore, krijon mundësi të reja, më të larta.

Duke e zbuluar krijimtarinë e lirë si mundësi esenciale njerëzore të njeriut, Marks konsideron se njeriu është njëkohësisht e zbuloi esencën dhe format themelore të fenomenit të vetëtjetërsimit. Me vetë faktin që tregon se shoqëria klasore bashkëkohëse është — shoqëri e njeriut të vetëtjetërsuar, pikëpamja e Marksinit mbi njeriun është njëkohësisht gjithashtu kërkosë për ndrysimin revolucionar të botës dhe vepër e ndryshimit.

Koha që ka kaluar prej Marksinit e deri sot nuk e ka zgjidhur, por e ka thelluar dhe ashperuar problemi që ai e vërejti i pari. Në kohën kur johumaniteti praktikohet në formë të „qytetëruar”, kurse përparimi fantastik i shkençës dhe i teknikës së tjetërsuar nga njeriu po i sjell njerëzimit brengë dhe frikësime gjithnjë e më të mëdha, mendimi humanist i Marksinit po bëhet gjithnjë e më aktual.

¹² K. Marks: *Kapital*, vëllimi I, Kultura 1947, fq. 10.

Pikëpamja e Marksit mbi njeriun edhe në atë formë në të cilën e ka lënë vetë Marks, është superiore mbi të gjitha pikëpamjet bashkëkohore të njeriut. Por kjo nuk do të thotë se ajo nuk i ka problemet dhe vështirësitë e veta të hapura dhe se koha e re nuk ka shtruar edhe çështje të reja. A është e mundur dhe në çfarë kuptimi është e mundur të flitet për esencën e njeriut; çka do të thotë praktika, liria, mundësia, ardhmëria, tjetërsimi, çtjetërsimi, çka i sjellin njeriut socializmi dhe vetëqeverisja punëtore, e çka bombat hidrojenike, koekzistenca paqeurrejtëse-luftëdashedhëse dhe fluturimet kozmike, të gjitha këto janë çështje për të cilat me të drejtë diskutohet shumë në filozofinë tonë.

6. DIALEKTIKA

Sipas koncepcionit stalinist, dialektika është „metodë e studimit të fenomeneve natyrore”, kurse atë e karakterizojnë katër „tipare” themelore: lidhshmëria e përgjithshme, lëvizja e ndryshimi, kalimi i ndryshimeve kuantitative në ato kualitative dhe lufta e të kundërtave. Ky sistematizim i tipareve konsiderohet i përsosur dhe i mbaruar. Këtij as mund ti shtohet as mund t'i hiqet diçka, nuk mund të bëhen as ndryshime në radhitjen e tipareve.

Kthimi nga Marks, Engelsi dhe Lenini zbuloi se koncepcioni i tyre i dialektikës ndryshon mjaft nga koncepcioni i Stalinit. Sistematizimi i tipareve dialektike i Stalinit në të vërtetë është huazuar nga Buharini. Lenini (si kurse as Hegeli) nuk e redukton dialektikën vetëm në katër tipare. Në *Fletoret filozofike* ai p. sh. në një vend përmend gjashtëmbëdhjetë elemente të dialektikës. Nga ana tjetër, nga sistematizimi i Stalinit është zhdukur negacioni i negacionit, që për Marksin dhe Engelsin përbën esencën e dialektikës, atë me çka koncepcioni dialektik i zhvillimit ndryshon në mënyrën më të vendosur nga koncepcioni mekanik.

Kthimi nga Marks, Engelsi dhe Lenini njëkohësisht hapi shumë probleme për dialektikën.

Të gjitha veprat e Marksit janë shembuj të shkëlqyeshëm të dialektikës, por Marks nuk shkroi asnje shqyrtim të veçantë për dialektikën. Në letrën e dërguar Engelsit (më 14.I.1858) ai flet për dëshirën e vet që njëherë ta paraqesë

shkurtimisht (në dy, tre tabakë autorë) „atë *racionalen* në metodën që Hegeli e zbuloi, por në të njëjtën kohë edhe e mistifikoi”.¹³ Këtë dëshirë ai nuk e realizoi kurrë. Athua pse nuk gjeti kurrë kohë, ose pse erdhi në përfundim se dialektizimi i përgjithshëm nuk ka kuptim?

Engelsi dhe Lenini shkruan diçka edhe në mënyrë të përgjithshme për dialektikën, kurse Engelsi punoi intensivisht në dialektikën e natyrës. Athua kjo punë e tyre është në fryshtësi dhe në nivelin e Marksit?

Tek Engelsi më shumë shqyrtime të përgjithshme për dialektikën gjejmë në *Anti-Dyring* dhe në *Dialektikën e natyrës*. Duke e kuptuar dialektikën si shkencë për ligjet më të përgjithshme të çdo lëvizjeje, Engelsi i shpjegon dhe i shkoqit „ligjet dialektike” më të përgjithshme duke i analizuar „shembujt” e zgjedhur lirisht, shpeshherë shumë speciale dhe specifike, nga fushat e ndryshme të natyrës dhe të shoqërisë. Në mënyrë të ngjashme shkruante për dialektikën edhe Plehanovi.

Në *Fletoret filozofike* të tij Lenini e kritikon këtë mënyrë të paraqitjes së dialektikës. Duke theksuar se saktësia e dialektikës duhet të jetë e verifikuar nga historia e shkençës, ai vëren: „Kësaj ane të dialektikës rëndom (për shembull te Plehanovi) nuk i kushtojnë mjaft kujdes: identiteti i antagonizmave merret si shumë e *shembujve* („për shembull kokrra”; „për shembull komunizmi primitiv”. Gjithashtu tek Engelsi. Por kjo ndodh „për shkak të populilitetit”...) e jo si *ligj i njohjes* (dhe ligj i botës objektive)”.¹⁴

Duke e kritikuar tendencën e reduktimit të dialektikës në shumë shembuj, Lenini gjithashtu është kundër reduktimit të dialektikës vetëm në metodë ose vetëm në teorinë e lëvizjes. Dialektika për atë është gjithashtu teori e njohjes dhe logjikë.

Në qoftë se është e nevojshme një teori e përgjithshme e dialektikës, në çfarë mënyre mund të zhvillohet ajo? Është bukur shumë i përhapur mendimi se dialektikën du-

¹³ Marks-Engels: *Prepiska*, vëllimi II, Kultura, Beograd 1958, fq. 303.

¹⁴ V. I. Lenin: *Filosofskie tetraadi*, Ogiz, 1947, fq. 327.

het kërkuar në radhë të parë në shkencat natyrore. Shkencat natyrore janë si një lloj depoje e madhe e „materialit” dialektik, vetëm duhet ardhur me qerre dhe dërguar në shtëpi dialektikën.

Lenini kishte një mendim pak tjetër për zhvillimin e dialektikës dhe për qëndrimin e saj ndaj shkencave natyrore. Në testamentin e vet filozofik, në artikullin „Mbi domethënien e materializmit luftarak”, ai këshillon bashkëpunëtorët e revistës *Nën flamurin e marksizmit* që ta organizojnë „studimin sistematik të dialektikës së Hegelit nga pikëpamja materialiste, d.m.th. asaj dialektike të cilën Marks praktikisht e aplikonte në *Kapitalin* e tij dhe në të gjitha punimet e veta historike dhe politike...”.¹⁵

Duke e shpjeguar dhe shkoqitur më gjerësisht këtë mendim, Lenini shkruan: „Duke u mbështetur në faktin se si Marks i aplikonte dialektikën e Hegelit të kuptuar në mënyrë materialiste, ne mundemi dhe duhet ta përpunojmë këtë dialektikë nga të gjitha anët, të botojmë në revistë fragmente nga veprat kryesore të Hegelit, t'i interpretojmë në mënyrë materialiste, duke i komentuar me shembujt e aplikimit të dialektikës te Marks, e gjithashtu me ata shembuj të dialektikës në fushën e marrëdhënieve ekonomike e politike që në një numër jashtëzakonisht të madh na jep historia më e re, sidomos lufta bashkëkchore imperialiste dhe revolucioni. Grupi i redaktorëve dhe bashkëpunëtorëve të revistës *Nën flamurin e marksizmit*, sipas mendimit tim, duhet të jetë një lloj ‘shoqërie e miqve materialistë të dialektikës së Hegelit’. Natyralistët bashkëkohorë (në qoftë se do të dinë të kërkojnë dhe në qoft se ne mësohami t'u ndihmojmë) në dialektikën e Hegelit të interpretuar në mënyrë materialiste, do të gjejnë një varg përgjigjesh të atyre pyetjeve filozofike që i shtron revolucioni në shkencat natyrore, dhe në të cilat ‘futen’ në reaksion intelektualët — ithtarë të modës borgjeze”.¹⁶

Në vend që të na udhëzonte që dialektikën ta kërkojmë në mënyrë materialiste, do të gjejnë një varg përgjigjesh të atyre pyetjeve filozofike që i shtron revolucioni në shkencat natyrore, dhe në të cilat ‘futen’ në reaksion intelektualët — ithtarë të modës borgjeze”.

¹⁵ V. I. Lenin: *O religiji*. Kultura, Zagreb 1953, fq. 12.

¹⁶ Op. cit. fq. 12-13.

asnje fjalë për faktin se filozofët do të duhej të mësonin nga shkencat e natyrës. Përkundrazi, natyralistët, „në qoftë se do të dinë të kërkojnë”, do të mësojnë diçka nga Hegeli i interpretuar në mënyrë materialiste. Ata njëmend nuk do të gjejnë në dialektikë farë udhëzimesh konkrete për punën e vet ose për zgjidhjen e problemeve të veta natyrore-shkencore, por do ta gjejnë përgjigjen e atyre pyetjeve filozofike që i shtron revolucioni në shkencat natyrore.

Nuk pohoj se Lenini me këtë e ka zgjidhur çështjen e zhvillimit të dialektikës, ose çështjen e raportit të shkencave natyrore dhe të filozofisë. Përkundrazi, me këtë është hapur edhe një problem — problemi i dialektikës në natyrë. Duke konsideruar se „dialektika objektive sundon në të gjithë natyrën”,¹⁷ Fridrih Engelsi gjatë dhjetë vjetëve punoi intensivisht në veprën ku do ta paraqiste në mënyrë sistematike këtë dialektikë të natyrës.

Duke punuar në dialektikën e natyrës, ai, si e thotë edhe vetë, nuk ka synuar të zbulonte ligje të reja dialektike dhe ta shqyrtonte lidhshmërinë e tyre të brendshme reciproke, por vetëm që të tregonte se „ligjet dialektike janë ligje të vërteta të zhvillimit të natyrës”.¹⁸

Mirëpo, në dorëshkrimin e pakryer *Dialektika e natyrës* ai, në mes të tjerash, pohon se e gjithë natyra „është në rrjedhë të përhershme dhe lëvizje rrethore”,¹⁹ se ekziston rrjedha e përhershme rrethore në të cilën lëviz materia” rrjedha rrethore „në të cilën asgjë nuk është e përhershme pos materie përherë e ndryshueshme, përherë e lëvizshme është ligjet sipas të cilave ajo lëviz dhe ndryshon”, e kjo materie, përkundër ndryshueshmërisë së vet, „gjatë të gjitha ndryshimeve është përherë një e njëjta”, kështu që „asnje nga të gjitha atributet e saj nuk mund të humbet”.²⁰

Athua ky koncepcion i „rrjedhës së përhershme rrethore”, me materien, atributet dhe ligjet e të cilës janë gjithmonë të njëjta, pajtohet me tezën mbi zhvillimin dialektik të natyrës?

¹⁷ F. Engels: *Dijalektika prirode*, Kultura, Zagreb 1950, fq. 165.

¹⁸ Op. cit., fq. 37.

¹⁹ Op. cit., fq. 11.

²⁰ Op. cit., fq. 18.

Cili është qëndrimi i Marksit ndaj dialektikës së natyrës? Marks si dinte të cekë aty-këtu shkarazi se ligjet dialektike nuk vlefjanë vetëm për shoqërinë, por edhe për natyrën. Por ai nuk u entuziazmua kurrë aq shumë me dialektikën e natyrës sa të provonte vetë të shkruante diçka më tepër për të. Është paraqitur mendimi se pikëpamja e Marksit mbi njeriun si prodhues i botës së vet e përjashton mundësinë e dialektikës së natyrës. Edhe për këtë tezë, natyrisht, mund të diskutohet, por nuk kemi kurrfarë arsyje që a priori ta diskualifikojmë si blasfeme.

7. MATERIALIZMI

Një nga karakteristikat themelore të koncepcionit filozofik stalinist është kundërvënia absolute e idealizmit dhe e materializmit. Materializmi, sipas këtij koncepcioni, është botëkuptim shkencor dhe progresiv, kurse idealizmi — botëkuptim reaksionar dhe joshkencor. Historia e filozofisë është histori e krijimit dhe e zhvillimit të botëkuptimit materialist dhe e luftës së tij me botëkuptimin joshkencor, idealist. Materializmi deri te Marks ka qenë jokonsekuent, gjysmë materialist, dhe për këtë arsyë gjysmë progresiv dhe gjysmë shkencor. Materializmi filozofik marksist është konsekuent deri në fund, shkencor dhe revolucionar. Këtë materializëm shkencor deri në fund e karakterizojnë tri „tipare themelore”: materializmi i botës, primariteti i materies dhe sekundariteti i vetëdijes, mundësia e njohjes së botës.

Është vështirë të numërohen të gjitha defektet e këtij koncepcioni.

Në historinë e filozofisë idealizmi shpeshherë ka qenë më „shkencor” dhe më progresiv se materializmi. Marks i dha Engelsi e dinin shumë mirë këtë. Lenini i „ri” (në *Materializmi dhe empiriokriticizmi*) ishte i prirur ta harronte këtë ndonjëherë, por Lenini i „vjetër” (në *Fletoret filozofike*) e përmirësoi vetë gabimin e vet duke theksuar se „idealizmi i mençur është më afër materializmit të mençur, se sa materializmi i marrë”.²¹

²¹ V. I. Lenin: *Filosofskie tetraadi*, Ogiz 1947, f. 258.

Mirëpo, nuk është e gabueshme vetëm teoria mbi karakterin reaksionar të çdo idealizmi dhe karakterin progressiv të çdo materializmi; është naive të supozohet gjithashtu se sistemet e mëdha filozofike mund të ndahen në thjesht idealiste dhe thjesht materialiste. Shënimet e veta për *Shkençën e logjikës* të Hegelit Lenini i përfundoi me këto fjalë: „Në këtë vepër më idealiste të Hegelit ka më së paku idealizëm, e më së shumti materializëm. Kjo është „kontradiktorë”, por është fakt!“.²²

Te Lenini i „ri” e gjejmë edhe teorinë jodialektike të pasqyrimit sipas të cilës vetëdija jonë është vetëm pasqyrim (fotografi, kopje, pikturë) e botës së jashtme që ekziston jashtë dhe pavarësisht nga ajo. Lenini i „vjetër” e përmirësoi në *Fletoret filozofike* edhe këtë mëkat të Leninit të „ri”. „Vetëdija e njeriut jo vetëm që e pasqyron botën objektive por edhe e krijon”²³.

Mirëpo, me të gjitha këto korrektura, problemet nuk janë zgjidhur deri në fund, por disa prej tyre janë shtruar në mënyrë edhe më të qartë. Disa deklarata në frymën e teorisë së pasqyrimit mund të zbulohen jo vetëm tek Engelsi dhe Lenini, por edhe te vetë Marksit. Por megjithatë, athua edhe varianti i korrigjuar i teorisë së pasqyrimit mund të harmonizohet me tezën e Marksit për njeriun si qenie krijuese praktike? Athua ajo jep sqarimin e kënaqshëm të fenomenit të vetëdijes, së vërtetës dhe të njohjes? Ose detyra e filozofëve marksistë do të ishte që duke u nisur nga teoria e Marksit mbi njeriun ta zhvillojnë teorinë marksiste të krimtarisë shpirtërore?

Engelsi, Plehanovi dhe Lenini theksonin se materializmi i Marksit ndryshon esencialisht prej çdo materializmi të deriatëhershëm duke e përfshirë edhe atë të Fojabahut. Megjithatë, athua filozofia e Marksit është vetëm një materializëm i mençur (dialektik) ose teoria e praktikës e Marksit e kalon antagonizmin tradicional në mes të materializmit dhe idealizmit?

Marksit i „ri” shkruan se në „gjendjen shoqërore” „spiritualizmi dhe materializmi, veprimitaria dhe pësimi e hu-

²² *Op. cit.* fq. 205.

²³ *Op. cit.* fq. 184.

mbin antagonizmin e vet, e me këtë edhe ekzistimin e vet si antagonizma të këtillë”.²⁴ Përkundër këtyre antagonizmave tradicionale ai e përkrah „natyralizmin e zbatuar ose humanizmin” që ndryshon „si nga idealizmi, ashtu edhe nga materializmi, e njëkohësisht është e vërteta e tyre që i bësnkon”.²⁵

Marks i „vjetër” në shumë raste quhet materialist. Vallë a e karakterizon ai me këtë pikëpamjen e vet filozofike ose përkundrazi vetë e zvogëlon vlerën e asaj që është e re në të?

8. VËREJTJET DHE PËRGJIGJET

I shqyrtuam disa nga çështjet me të cilat merren sot filozofët tanë. Shqyrtimi tregoi se filozofia jonë nuk është „larguar” nga marksizmi, pos se është kthyer nga marksizmi joautentik në atë autentik. Kthimi e vuri në pah atë mendimin e vërtetë, të gjallë filozofik marksist, të cilin stalinizmi e vulgarizoi dhe e deformoi, por edhe një varg çështjesh e problemesh, të cilat duhet t'i zgjidhim vetë.

„Diskutimet jo të zakonshme” që janë shpeshtuar në kohë të fundit te ne kanë qenë diskutime të lira filozofike mbi çështjet e hapura të filozofisë marksiste.

Pa marrë parasysh disa mendime të gabueshme që mund të jenë paraqitur në to, këto diskutime i dhanë kontributin e vet zgjidhjes marksiste të çështjeve filozofike aktuale. Prandaj ato janë një nga vërtetimet se filozofia jonë sot është përnjëmend marksiste dhe përnjëmend filozofi.

Mbeturinat e stalinizmit në ne (te dikush më të forta, te dikush më të dobëta) ngriten kundër diskutimit të lirë mbi filozofinë. Ndonjë zë i brendshëm në ne (ose në disa prej nesh) i pakënaqur murmuron:

„Vallë a nuk po kemi qëndrim tepër të lirë ndaj mësuesve tanë të mëdhenj?” — „Para së gjithash — i shkruante Engelsi Plehanovit — ju lutem të pushoni të më quani ‘mësues’. Unë quhem shkurt Engels”.²⁶

²⁴ Marks-Engels: *Rani radovi*, Kultura, Zagreb 1953, fq. 233.

²⁵ Op. cit. fq. 269.

²⁶ Prepiska K. Marxa i F. Engeljsa s russkimi političeskimi dejateljami, Ogiz 1947 fq. 267.

„A nuk duhet të jemi, megjithatë, më modestë?” — „E vërteta është poashtu pak modeste sikurse edhe drita — thotë Marks — e ndaj kujt duhet të jetë? Ndaj vetvetes? Verum index sui et falsi. Pra *ndaj* së pavërtetës?”.²⁷

„A nuk do t'i hutojmë dhe dezorientojmë masat me diskutimin e lirë për gjithçka?” — Pse t'i nënçmojmë „masat”? Pse marksizmi jodogmatik nuk do të ishte për to së paku po aq i kuptueshëm sa edhe ai dogmatik? A nuk na kanë profetizuar se masat janë të papjekura edhe për vetë-geverisje punëtore?

„Çka do të thonë kundërshtarët e marksizmit? A nuk do të triumfojnë ata kur ta shohin se po shkruajmë në mënyrë kritike edhe për vetë Marksinit?” — Ndoshta po. Por, të shpresojmë se së shpejti nuk do të kenë më të drejtë të thonë: „Jezuitët kanë shkruar më shumë studime për Marksinit e marksizmin e vetë marksistët”.

„E çka do të thonë kritikët ‘marksistë’, bie fjala ata kinezë?” Mbështetje po atë që do ta thonë edhe ata shqiptarë.

„Megjithatë, a do të dobësohet filozofia marksiste në luftën e vet kundër filozofisë jomarksiste?” — Pse marksizmi i gjallë do të ishte më i dobët se ai i vdekur?

²⁷ K. Marks, F. Engels: *Werke*, Berlin 1957. Bd. I, S. 6.

MARKSI I „RI” DHE I „VJETËR”

A.

Në goftë se çështja e Marksit të „vërtetë” duhet të ketë farë kuptimi, ajo nuk mund të jetë vetëm faktiko-historike as vetëm subjektivo-vlerësuese. Marks i vërtetë nuk mund të jetë as një grumbull „faktesh” historike as krijim i ri i imagjinatës së dikujt. Ai nuk mund të jetë as ai Marks pëtesisht „objektiv”, çfarë ishte dikur „vetvetiu”, as ndonjë Marks thjesht „subjektiv”, çfarë është për dikë simpatik ose i dobishëm. I pari nuk mund të paraqitet, i dyti nuk është vetëm një. Marks i „vërtetë” — kjo është ajo me qëka Marks i shtini borkh historinë. Filozofia e „vërtetë” e Marksit — ky është kontributi i Marksit për zhvillimin e mendimit filozofik.

B.

Stalinistët (dhe ata që e praktikojnë kritikën staliniuste duke e hedhur njëkohësisht poshtë me fjalë) i kündër-vënë Marksin e „vjetër” Marksit të „ri” dhe pohojnë se Marks i „vërtetë” është ai i „vjetri”. Marks i „ri” për ata është interesant vetëm si dokument historik, si dëshmi e papjekurisë së parë të Marksit dhe qëllimit të ngadalshëm nga iluzionet hegeliane-fojberbahiste. Me bërtimën e vet kundër Marksit të „ri” ata dëshirojnë ta fshehin se janë larguar njësoj edhe nga Marks i „vjetër”. Sepse marksizmi është filozofia e lirisë, stalinizmi është — arsyetim „filozofik” i skalla-vërisë.

C.

Teza se Marks i „vërtetë” është ai i „riu” është reagimi i parë, i pamenduar mirë, i mendimit të zgjuar marksist kundër stalinizmit. Ky është negacion i stalinizmit që i bën koncesione stalinizmit. Ata që e përkrahin këtë tezë me vetë këtë e pranojnë kundërvënien e Marksit të „ri” dhe të „vjetër”, e njëkohësisht me shpirtmadhësi ua lënë stalini-stëve Marksin e „vjetër”.

C.

Teoria e alienimit nuk është vetëm temë qendrore e punimeve të „hershme” të Marksit; ajo është edhe ide prijëse e të gjitha punimeve të „vonshme”. Teza për njeriun si qenie praktike nuk është zbulim i Marksit të „vjetër”; në formë të zhvilluar e gjejmë edhe të Marksit i „ri”. Marksit i „ri” dhe i „vjetër” në esencë është një i njëjtë: Marksit luftëtar kundër vetëtjetërsimit, çnjerëzimit, shfrytëzimit; Marksit luftëtar i humanizmit të plotë të njeriut, për zhvillimin e gjithanshëm të mundësive njerëzore të tij, për shpartallimin e shoqërisë klasore dhe realizimin e asociacionit në të cilin zhvillimi i lirë i secilit individ është kusht për zhvillimin e lirë të të gjithëve.

D.

Uniteti i mendimit thelbësor të Marksit nuk e përjashton zhvillimin e tij. Vepër e Marksit është autokritikë e përhershme, revidim i përhershëm i pikëpamjeve vetjake. Ndarja e Marksit të „ri” dhe të „vjetër” e paraqet në mënyrë shumë të paplotë këtë proces kompleks. Rëndom konsiderohet se Marksit i „pjekur” fillon me *Mjerimin e filozofisë* dhe *Manifestin e Partisë Komuniste*. Marksit nga disertacioni i vet i doktoranturës, ai nga *Dorëshkrimet ekonomiko-filosofike* dhe ai nga *Ideologjia gjermane* do të duhej të ishte krejtësisht i njëjti Marksit i „ri”; Marksit nga *Manifesti* dhe ai nga *Kapitali* krejtësisht i njëjti Marks i „vjetër”!

Marksit nga *Ideologjia gjermane* dhe ai nga *Mjerimi i filozofisë* ose nga *Manifesti*, përkundrazi, do të duhej të ishin dy krejtësisht të ndryshëm! Sikurse nuk mund të qëndrojë kundërvënia e Marksit të „ri” dhe Marksit të „vjetër”, ashtu është problematike edhe vetë ndarja dypjesëshe e zhvillimit të Marksit që e supozon kjo kundërvënie,

DH.

Koheranca qenësore e mendimit të Marksit nuk do të thotë se ai është sistem i gjithmbarshëm dhe i kryer. Vërtetësia qenësore e mendimit të Marksit nuk do të thotë se ajo është e vërtetë e përjetshme për të gjitha kohët. Vepra e Marksit është plot me probleme të hapura; ajo përmban edhe pyetje pa përgjigje, kërkime pa rezultate definitive. Disa gjejnë te Marksit zgjidhje definitive madje edhe atje ku ai pikërisht shihte vështirësi. Mirëpo, ajo që për Marksin ishte vetëm pyetje, as për ne nuk mund të jetë përgjigje e gatshme, ajo që vetë Marksit e konsideronte zgjidhje, për ne mund të bëhet problem. Mendimtarët e mëdhenj ndriçojnë larg në ardhmëri, por çdo gjeneratë vetë duhet të luftojë dhe të gjejë zgjidhjen konkrete të problemeve të veta.

E.

Disa ende mendojnë se Marksit i „vjetër” i ka qëruar definitavisht hesapet me filozofinë dhe frazeologjinë filozofike. Mirëpo, çfarë „frazeologjie” është ajo kur Marksit në vëllimin I të *Kapitalit* e dëmkos shoqërinë borgjeze sepse në të „gjenerali e bankieri luajnë rol të madh, kurse *njeriu si njeri* përkundrazi rol shumë të mjerë”? Ose kur në vëllimin III shkruan për kushtet e prodhimit që janë më adekuatë për „*natyrën njerëzore*” të prodhuesve? — Mendimi i Marksit ka kuptim filozofik edhe atëherë kur ai (*në Ideologjinë gjermane*) heq dorë fare nga filozofia, si dhe atëherë kur (*në Kapital*) pohon se vetëm i bën lajka.

F.

Fjala filozofike e Marksit megjithatë në shumë pikëpamje ka mbetur vetëm e shtruar. Punimet filozofike të Engelsit dhe të Leninit (*Anti-Dyringun, Dialektikën e natyres, Materializmin dhe empiriokriticizmin, Fletoret filozofike*) disa i konsiderojnë plotësim dinjitoz të Marksit, kurse të tjerët i konsiderojnë dështime të plota, që nuk i përshtaten kuptimit themelor të marksizmit. Në të vërtetë, Engelsi, Plehanovi e Lenini e kanë ndier saktësisht nevojën që themelot ontologjike të filozofisë së Marksit të zhvillohen eksplikite. Nuk është faj i tyre që ata nuk arriten ta bënin këtë në nivelin që do ta bënte këtë vetë Marksit. Në çdo rast, zhvillimi i themeleve ontologjiko-gnoseologjike të filozofisë së Marksit edhe sot është detyrë aktuale. Është iluzore të mendohet se është e mundshme farë antropologjie e „pastër” ose „ontologje e njeriut” e lirë nga supozimet e përgjithshme ontologjike. Gjithashtu është problematike ideja se problemet e përgjithshme ontologjike kanë kuptim vetëm në kuadrin e një ontologje të njeriut.

G.

Është detyra e ithtarëve të Marksit që ta zhvillojnë me guxim dhe në mënyrë të gjithanshme mendimin e tij. Një nga aspektet e kësaj detyre është analiza kritike dhe vlerësimi i rrymave dhe dukurive të reja filozofike. Njëmend ka individë që kritikën marksiste të filozofisë jomarksiste nuk e dallojnë nga koncesioni jokonsekuent që i bëjnë kësaj filozofie. I vetmi marksist konsekuent për ta është shoku Struc, i cili, duke e futur kokën në rërë, distancohet në mënyrë të qartë nga „shkollat dhe shkollëzat filozofike në dukje bashkëkohore” (dhe nga bota e jashtme në përgjithësi). Duke u frikësuar nga dukuritë e reja dhe nga analiza e tyre e pavarur dogmatiku shkurt i shpall të vjetra. Marksizmi krijues nuk ka arsyesh të ndjekë shembullin e tij.

KONTINUITETI I MENDIMIT TË MARKSIT

I

Cështja e kontinuitetit ose diskontinuitetit është një nga çështjet më të rëndësishme dhe më aktuale në lidhje me mendimin e Marksit. Kjo nuk do të thotë se çështja e kontinuitetit është me rëndësi vetëm kur është fjala për Marksin. Nuk ka mendimtar tek i cili kjo çështje do të ishte e parëndësishme; me këtë në të vërtetë pyesim a kemi të bëjmë me një ose me më shumë mendimtar të ndryshëm. Mirëpo, çështja ka rëndësi të veçantë kur është fjala për Marksin, sepse pikërisht në lidhje me Marksin deri tash janë dhënë dhe janë mbrojtur me zjarr përgjigje shumë të udryshme, por edhe pse këto përgjigje të ndryshme teorike kanë qenë të lidhura me qëllimet dhe veprimet e caktuara shprehimi "praktike".

Teza për diskontinuitetin e mendimit të Marksit është paraqitur dhe akoma po paraqitet kryesisht në formë të teorisë mbi Marksin e „ri” dhe të „vjetër”, teorisë sipas të cilës ekzistojnë dy Marksa esencialisht të kundërt, nga të cilët njëri është ai Marksi i „ri” ose i „pjekur”, që përmbahet në veprat deri më 1844-1845 (sipas të tjerëve deri më 1847-1848), kurse tjetri, ai Marksi i „vjetër” ose i „pjekur”, në veprat e mëvonshme. Kjo teori paraqitet në shumë variante të ndryshme.

Te „marksistët” — stalinistët teoria mbi Marksin e „ri” dhe të „vjetër” konkretizohet në tezën se Marksi i pjekur, shkencëtar-ekonomist i pjekur, e ka zotëruar dhe e ka bërë joaktual Marksin e ri, filozof-iluzionist abstrakt. Duke e kritikuar idealizmin filozofik dhe liberalizmin politik të Mar-

ksit të „ri”, stalinistët paraqiten si revolucionarë konsekuentë që luftojnë kundër asaj që është jomarksiste te Marksit i ri, kundër keqpërdorimit të dobësive rimore dhe iluzioneve të Marksit nga ana e armiqve të socializmit. Mirëpo, në mënyrë të pashmangshme imponohet pyetja a nuk është pastrimi i Marksit të ri nga „hegelizmi” dhe nga „liberalizmi borgjez” në të vërtetë pastrim i mendimit të Marksit nga thelbi i tij humanist, „paraprimi” i tij pragmatist në mënyrë që të mund të shërbente si arsyetim teorik i praktikës burokratike, antisocialiste.

Edhe ndër jomarksistët — ihtarë të teorisë mbi Marksin e „ri” dhe të „vjetër” ka nga ata që konsiderojnë se Marksit „vërtetë” është ai i vjetri, „shkencori”, e jo ai i riu, „konfuzi”. Sipas mendimit të kritikëve të këtillë, në veprën teorike të Marksit është relativisht më e vlefshme ekonomia politike e tij, por edhe kjo në esencë është e gabueshme ose së paku e vjetruar. Mirëpo, ndër kritikët e marksizmit që e kundërvënë Marksin e „ri” dhe të „vjetër” ndodh gjithnjë e më shpesh që kjo kundërvënie të bëhet në favor të Marksit të „ri”, mendimi i të cilit në atë rast vështrohet si sintezë e pakryer e Hegelit dhe e Fojerbahut. Në të dy rastet, natyrisht, shtrohet pyetja a është qëllimi i shpalljes së Marksit vetëm të vjetër ose vetëm të ri për atë të vërtetin që kritika e marksizmit të kufizohet në fushë më të ngushtë (në atë në të cilën kritiku e ndien veten më të sigurt) dhe kështu të lehtësohet?

Mund të interpretohet në mënyra të ndryshme edhe teza për kontinuitetin e mendimit të Marksit. Ithtarëve të kësaj teze ndonjëherë u atribuhet mendimi se botëkuptimet e Marksit nuk kanë ndryshuar fare, se ato gjithmonë kanë qenë të njëjta. Teza e kuptuar kështu mbi kontinuitetin qartazi është e pakuptimshme dhe do të ishte e çuditshme në qoftë se do të gjendej dikush që do ta përkrahte. Po të ishte e vërtetë kjo, kjo do të thoshte se Marksit ka qenë „teoricien” i kufizuar, i paaftë për çfarëdo zhvillimi. Përvos kësaj, sikur ta shtronë dikush këtë pohim, nuk do të ishte vështirë të hidhej poshtë; nuk është vështirë të tregohet se madje edhe disa botëkuptime qenësore të Marksit kanë ndryshuar mjافت.

Teza mbi kontinuitetin e mendimit të Marksit, në atë formë në të cilën dëshiroj ta përkrah, nuk do të thotë, pra, se botëkuptimet e Marksit nuk kanë ndryshuar fare, se ai në njëfarë mënyre është i lindur me mjekër; kjo tezë do të thotë se nuk ekzistojnë dy Marksa qenësisht të ndryshëm dhe pa lidhje njeri me tjetrin. Prej ditëve të tij të shkollës së mesme e deri në vdekje, ka ndryshuar gjithnjë mendimi i Marksit, por në atë proces nuk ka pasur kthesa të atilla që do të thoshin ndërprerje të plotë me idetë e mëparshme dhe kalim në disa konceptione krejtësisht të tjera ose madje të kundërtta. As që është Marks i „ri” „filozof abstrakt”, as që është Marks i „vjetër” „shkencëtar rigoroz”: mendimi i Marksit që nga fillimi e deri në fund është humanizmi revolucionar: vetëm i kuptuar në tërësinë e tij ai mund të shërbejë si bazë adekuate teorike e lufitës revolucionare për socializmin demokratik, humanist.

II

Nuk është vështirë të formulohet shkurtimisht teza mbi kontinuitetin e mendimit të Marksit (këtë edhe e kam bërë në artikullin Marks i „ri” dhe i „vjetër”). Shkoqitja e plotë e saj do të kërkonte përkundrazi që të përcillen mendimet themelore të Marksit prej dorëshkrimeve të tij më të hershme të publikuara dhe të papublikuara e deri tek ato më të vonshmet. Por, në qoftë se është e pamundur që kjo tezë shkurtimisht të „argumentohet” plotësisht, është e mundur që së paku pjesërisht ta shkoqisim — ashtu që duke mos hyrë në analizën e të gjitha punimeve të tij t'i krahasojmë idetë kyçë të *disa* veprave të tij që u takojnë periudhave të ndryshme të jetës së tij, e kanë rëndësi vendimtare për ato periudha.

Si do të ishte, për shembull, ta shqyrtojmë se në çfarë raporti janë punimet e Marksit *Dorëshkrimet ekonomiko-filosofike, Skicat për kritikën e ekonomisë politike* dhe *Kapitali?* Në dukje të parë kjo zgjedhje mund të duket arbitrale, por ajo në asnje mënyrë nuk është e këtillë. Veprat e përmendura para së gjithash u takojnë periudhave të ndryshme të punës së Marksit: e para është krijuar në vitet

dyzet të shekulilt XIX, pra në dhjetëvjetëshin e parë të punës teorike të Marksit, e dyta është krijuar në vitet pesëdhjetë, në dhjetëvjetëshin e dytë të punës së tij, kurse e trete gjatë viteve gjashtëdhjetë dhe shtatëdhjetë, pra gjatë dhjetëvjetëshit të tretë dhe të katërt të punës së tij. Pa marrë parasysh se shkrimi i dy veprave të para nuk ka zgjatur shumë, duke zënë vetëm një pjesë të vogël të dhjetëvjetëshave në të cilët janë krijuar, pa marrë parasysh edhe faktin se Marksi nuk e ka kryer vetëm asnjërën prej tyre (e ka kryer dhe e ka botuar vetëm vëllimin e parë të *Kapitalit*), këto vepra janë reprezentative për periudhat në të cilat janë krijuar. Nga letrat e Marksit del se pikërisht këto i ka dashur jashtëzakonisht dhe se i konsideronte më të rëndësishme se shumë të tjera që i ka kryer dhe i ka publikuar, e duke e krahasuar përbajtjen e këtyre punimeve me punimet e tjera të të njëjtës periudhë, mund të konstatojmë se këto janë me të vërtetë vepra në të cilat Marksi ka hyrë në shqyrtimin e problemeve fundamentale dhe ka ardhur në disa konkluzione vendimtare që gjenden edhe në bazën e punimeve të tjera të periudhave të përmendura.

Marja pikërisht e tri veprave të përmendura si bazë për analizë ka edhe një arsyetim të veçantë. Ata që përkrahin tezën për dy Marksë të ndryshëm si argument kryesor e marrin shpeshherë gjoja kundërtinë e pakalueshme në mes të *Dorëshkrimeve ekonomiko-filosofike* dhe *Kapitalit* duke pohuar se në pjesën e parë është manifestuar në mënyrë më të fuqishme Marksii-filozof abstrakt, i cili çështjet shqërore konkrete i zgjidh me mendime të përgjithshme nga koka, ndërsa në *Kapital* para nesh është Marksii-shkencëtar, ekonomist, i cili konkluzionet e veta i bazon në studimin e ndërgjegjshëm empirik dhe në përpunimin matematikor të „një morie materiali faktik”. Duke e mohuar tezën për dy Marksë, nuk mund të mos ta përfillim këtë argument kyç.

Megjithëse tri veprat e përmendura nuk janë të panjohura, duhet të kujtojmë disa të dhëna të rëndësishme në lidhje me këto. *Dorëshkrimet ekonomiko-filosofike* janë krijuar në kohën midis shkurtit dhe gushtit të vitit 1844, kurse janë botuar jo plot një gjysmë shekulli pas vdekjes së Marksit (më 1932), në të njëjtën kohë në dy botime të

ndryshme me tekstu shumë të ngjashëm, por jo plotësisht identik: në botim të Institutit të Marksit-Engelsit të Moskës dhe në botim të marksistëve gjermanë S. Landshutit dhe J. P. Majerit.¹ Titulli me të cilin janë bërë të njoitura nuk rrjedh nga Marksi, por nga botuesit rusë të tij (Landshuti dhe Majeri u dhanë titullin *Nationalökonomie und Philosophie*). Dorëshkrimi me siguri do të ishte më i vëllimshëm sikur Marksi ta kishte përfunduar; kështu ai nuk i arrin as 150 faqe.

Në qoftë se Marksi nuk e ka përfunduar këtë dorëshkrim as nuk e ka botuar, kjo nuk do të thotë kurrsesi se nuk ka pasur ndër mend ta batojë, se këto janë shënimë thjesht private të shkruara pa qëllim që të botohen. Nga „Parathënia” e Marksit në të cilën thekson se me rastin e përgatitjes së këtij dorëshkrimi për shtyp ka hequr dorë nga qëllimi i parë që të fliste në të edhe për të drejtën, moralin, politikën etj., dhe paralajmëron se në serinë e broshurave që do të pasojnë, do t'i trajtojë në mënyrë kritike të gjitha këto fusha, kurse në një punim të veçantë do të tentojë të japë „lidhjen e tërësisë, raportin e pjesëve të ndryshme, si dhe, më në fund, kritikën e përpunimit spekulativ të këtij materiali”,² shihet se Marksi ka dëshiruar ta bonte këtë punim të tij. Kjo që nuk e ka realizuar këtë qëllim të tij, shpjegohet me faktin se pas takimit me Engelsin nga mbarimi i gushtit — fillimi i shtatorit 1844 është hedhur në veprën polemike *Familja e shenjtë* të menduar bashkërisht dhe shkruar bashkërisht (por shumë më tepër me dorën e Marksit se sa të Engelsit). Marksi nuk konsideronte se punimi i tij i ndërprerë me këtë e kishte humbur aktualitetin dhe kishte ndërmend që më vonë ta kryente dhe ta botonte, që në mes të tjerash, shihet edhe nga fakti se më 1.II.1945 ai lidhi kontratë me C. V. Leske, botues nga

¹ K. Marx, F. Engels: *Historisch -- kritische Gesamtausgabe* Erste Abteilung, Band 3, Marx-Engels Verlag. Berlin 1932; K. Marx: *Der historische Materialismus. Die Friühschriften*. Herausgegeben von S. Lundshut und J. P. Mayer. Erster Band, Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1932.

² Karl Marx, F. Engels: *Rani radovi. Izbor*, Kultura, Zagreb 1953, fq. 147.

Darmshtati, për botimin e punimit *Kritika e politikës dhe e ekonomisë nationale*. Mirëpo, në vend që pas përfundimit të *Familjes së shenjtë* ta merrte në dorë dorëshkrimin e filluar më parë, Marks, pas një pushimi të shkurtër, në fillim të 1845, përsëri në marrëveshje me Engelsin, iu qep shkrimit të *Ideologjisë gjermane*.

Skicat për kritikën e ekonomisë politike u krijuan gati një dhjetëvjetësh e gjysmë pas *Dorëshkrimeve ekonomiko-filosofike* (në mes të tetorit 1857 dhe marsit 1858). Njësoj si *Dorëshkrimet* edhe *Skicat* mbetën të pakryera dhe u botuan e u „pagëzuan” (morën titullin) nga Instituti i Marksit-Engelsit-Leninit i Moskës gati gjashtëdhjetë vjet pas vdekjes së Marksit, e gati dhjetë vjet pas botimit të *Dorëshkrimeve*. Bashkë me disa punime përgatitore kanë rreth 1000 faqe dhe Ndërmarrja Botuese e Moskës për literaturë në gjuhët e huaja (Verlag für fremdsprachige Literatur, Moskau) i batoi në dy pjesë më 1939 dhe 1941. Meqenëse shpejt pas kësaj shpërtheu lufta, pjesa më e madhe e botimit u shkatërrua, dhe vepra u bë e përdorshme më gjërësisht vetëm kur u botua përsëri në Berlin në vitin 1953.³

Marks nuk e kreu dhe nuk e batoi këtë vepër, sepse nuk ishte i kënaqur me atë që kishte shkruar. Por duhet theksuar se nuk ishte i pakënaqur me përbajtjen, por me formulimin, që, sipas mendimit të tij, ishte shkaktuar nga sëmundja e mëlcisë që kishte marrë në atë kohë. Për këtë dëshmojnë gjallërisht letrat e Marksit nga ajo kohë, si është ajo e dërguar Lasalit më 12.XI.1958, ku thotë: „Në të gjitha... që kam shkruar, nga stili e ndjeja erën e sëmundjes së mëlcisë. Kurse unë kam arsyë të dyfishtë që të mos i lejoj këtij shkrimi që ta prishin shkaqet medicinale: 1) Ai është rezultat i hulumtimit pesëmbëdhjetëvjeçar, pra i kohës më të mirë të jetës sonë. 2) Ai për herë të parë përkrah shkençërisht pikëpamjen e rëndësishme nibi marrëdhëniet sho-

³ Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (Rohentwurf 1857—1858. Anhang 1850—1859. Marx-Engels-Matin Institut. Moskau. Dietz, Berlin 1953.

qërore. Unë pra i kam borxh partisë që çështja të mos shëmtohet me manirin e këtillë të trashë, të drunjtë të shkrimit, që është karakteristik për mëlçinë e sëmurë".⁴

Në letrat e Marksit gjemjë gjithashtu së paku pjesërisht përgjigjen e pyetjes mbi shkaqet e shkaqeve, do të thotë të pyetjes mbi shkaqet e sëmundjes që kishte marrë atëherë. Sëmundja e mëlcisë në një masë të konsiderueshme shpjegohet me punën intensive të natës, e kjo ishte e stimuluar nga kriza ekonomike e 1857. Kjo krizë, e katurta në serinë e krizave të mëdha ekonomike të shekullit XIX dhe njëkohësisht e para që mori karakter përnjëmend botëror duke përfshirë Evropën e Amerikën dhe të gjitha degët e ekonomisë, zgjoi shpresa të mëdha te Marksit. Duke pritur me optimizëm se kriza do t'i jepte grusht vdekjeprurës rendit shoqëror kapitalist, Marksit iu përvesh punës me të gjithë forcën që t'i rrumbullakonte së paku në vija të përgjithshme koncepcionet e veta themelore. „Po punoj si i marrë net të tëra në rezymimin e studimeve të mia ekonomike — i shkruan ai Engelsit në dhjetor 1857 — që t'i kem të gatshme së paku bazat para përmbytjes.⁵

Më në fund, vepra e tretë që do ta marrim parasysh këtu është *Kapitali* i Marksit, i cili, sipas mendimit të përgjithshëm, jo vetëm që është vepra më e rëndësishme e Marksit, por është edhe vepra më e rëndësishme në historinë e socializmit botëror. A është e nevojshme që edhe për një vepër të këtillë të themi çkado që më parë? Po përkujtoj vetëm se titullin kësaj vepre (*Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*) ia ka dhënë vetë Marksit dhe se ajo përbëhet prej tri vëllimeve të trasha (I Procesi i prodhimit të kapitalit, II Procesi i qarkullimit të kapitalit, III Procesi i prodhimit kapitalist, i marrë në tërësi), por vëllimin e parë e ka botuar vetë Marksit (1867), kurse të dytin dhe të tretin Engelsi (1887 dhe 1894).

⁴ Marx an Lassalle am 12.XI 1958, *Lassalle-Nachlass*, S. 136
Cituar sipas K. Marx: *Grundriss der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1953. S. XIII.

⁵ K. Marx, F. Engels: *Prepiska, vëllimi II*, 1854-1860. Kultura, Beograd 1958, fq. 279. Krh. dhe fq. 285

III

Studimi paralel i tri veprave të përmendura në dukje të parë mund të krijojë përshtypjen se ato pajtohen edhe në tematikën themelore, e cila është ekonomike, edhe në literaturën në të cilën mbështeten, e cila gjithashtu është ekonomike, por megjithatë ndryshojnë, pjesërisht edhe në tematikë — për atë që vepra e parë përpos tematikës ekonomike përfshin edhe tematikën filozofike, por edhe më tepër në metodë — për atë që veprën e parë e karakterizon mendimi filozofik abstrakt, kurse të dytën dhe të tretën analiza empirike konkrete.

Në vështrim të parë një pohim i këtillë mund të duket i bindshëm. Në *Dorëshkrimet ekonomiko-filozofike* krahas me kapitujt që u janë kushtuar fenomeneve ekonomike si-kurse janë mëditja, fitimi, renta e tokës, paraja, gjejmë edhe kapitujt e veçantë për temat shprehimisht filozofike, sikurse janë puna e tjetërsuar dhe dialektika e Hegelit (botuesi u vuri këtyre kapitujve titujt adekuatë „Puna e tjetërsuar“ dhe „Kritika e dialektikës së Hegelit dhe filozofisë në përgjithësi“). Në *Skicat për kritikën e ekonomisë politike* dhe në *Kapital* përkundrazi nuk gjejmë asnjë kapitull që do t'i ishte kushtuar në mënyrë aq të dukshme ndonjë teme filozofike. Edhe dallimi në metodë në vështrim të parë mund të duket i padyshimtë. *Kapitali* ka plot informata historike, të dhëna statistikore, njehsime, ndërsa të gjitha këto mungojnë në *Dorëshkrimet ekonomiko-filozofike*.

Mirëpo, edhe me shfletimin e përciptë të veprave të përmendura mund të bjerë në sy diçka që mund të zgjojë dyshimin në tezat e përmendura. Kështu përkundër pikë-pamjes se *Dorëshrimet ekonomiko-filozofike* janë shpeku-lime abstrakte pa mbështetje në studimet empirike qëndron deklarata e Marksit në parathënien e kësaj vepre: „Lexuesin, që e njeh ekonominë kombëtare, nuk duhet ta bind se rezultatet e mia janë fituar me një analizë krejtësisht empirike, e cila bazohet në studimin e ndërgjegjshëm kritik të ekonomisë kombëtare“.⁶ Kjo deklaratë, natyrisht,

⁶ K. Marx, F. Engels: *Rani radovi. Izbor*. Kultura, Zagreb 1953, fq. 147.

inund të mos jetë kompetente kur të bëhet pyetja sa janë përfituar përnjëmend me analizë empirike rezultatet e Marksit, por ajo së paku mund të merret parasysh kur është fjala për intencat e vetëdijshme të Marksit dhe për qasjen e vetëdijshme metodike.

Mirëpo, në qoftë se analiza empirike ose së paku intanca e analizës empirike nuk ishte e huaj për Marksin e „ri”, ndoshta as filozofimi nuk ishte i huaj për Marksin e „jetër”. Vallë a nuk tregon kjo dhe një shenjë të tillë të jashtme sikurse ishte përdorimi i madh i terminologjisë filozofike në *Skicat për kritikën e ekonomisë politike* dhe në *Kapital*?

Kjo pyetje na sjell deri në tezën kryesore të këtij punimi: përkundër ndryshimit në mes të tri veprave të „zgjedhura” të Marksit, ekziston edhe uniteti i tyre, madje edhe identiteti qenësor. Ky identitet qenësor është para së gjithash në faktin që të tri veprat janë kritikë e ekonomisë politike dhe i njëmendësisë ekonomike të shoqërisë kapitaliste dhe të shoqërisë klasore në përgjithësi nga aspekti që nuk është thjesht ekonomik, por mbi të gjitha *filozofik*. Kontinuiteti dhe identiteti qenësor i këtyre veprave është gjithashtu në faktin që ato paraqesin mbështetje teorike të mundësive dhe thirrje për realizimin e shoqërisë me të vërtetë njerëzore në të cilën njeriu nuk do të jetë më i tjetërsuar nga vetvetja, nuk do të jetë shtazë ekonomike, por do të realizohet si qenie e lirë krijuese e praktikës.

Vërtetimin e jashtëm për karakterin kritik, „transekonomik” të këtyre veprave e gjejmë, në mes të tjerash, në deklaratat eksplikite të Marksit. Në parathënien tashmë të cituar të *Dorëshkrimeve ekonomiko-filozofike* ai e thekson karakterin kritik të këtij punimi, duke e karakterizuar si një nga kritikat pas të cilës do të pasojnë të tjerat. Ndërkëq mbi *Skicat për kritikën e ekonomisë politike* Marks i shkruante Lasalit: „Punimi për të cilin është fjala më parë është kritikë e kategorive ekonomike ose, if you like, sistemi i ekonomisë borgjeze i paraqitur në mënyrë kritike. Kjo është njëkohësisht paraqitje e sistemit edhe me anë

të paraqitjes kritikë e tij".⁷ Marks i thekson karakterin kritik të *Kapitalit* të tij në nëntitull („Kritikë e ekonomisë politike”), por gjithashtu, për shembull, në parathënien e botimit II (1873), ku përkujton se në vepër e ka përdorur metodën dialktike, e kjo „në esencën e vet është kritike dhe revolucionare”.⁸

Citimi i deklaratave të këtilla të veçanta nuk mund të konsiderohet vërtetim vendimtar i identitetit të pozitës themelore të veprave të përmendura të Marksit. Por vërtetimin vendimtar e ofron e tërë përbajtja e këtyre veprave.

Ideja themelore e *Dorëshkrimeve ekonomiko-filosofike* të Marksit është se njeriu është qenie e lirë krijuese që në botën bashkëkohëse është tjetërsuar nga esenca e vet njerzore, por se forma radikale që merr vetëtjetërsimi i njeriut në shoqérinë bashkëkohëse krijon kushtet reale për luftë kundër vetëtjetërsimit, për realizimin e socializmit si bashkësi e lirë e çtjetërsuar e njerëzve të lirë. Kjo ide gjithashtu është ide prijëse e *Skicave për kritikën e ekonomisë politike* dhe e *Kapitalit*.

IV

Në secilin fragment të veprës së madhe letrare shprehet së paku pjesërisht kuptimi i tërësisë. Ndoshta do t'i afrohem i kuptimit të *Skicave për kritikën e ekonomisë politike* të Marksit në qoftë e shqyrtojmë pak më me kujdes këtë fragment:

„Te të vjetrit nuk gjejmë kurrë studimin cila formë e pronësisë së tokës etj. është më produktive, krijon pasurinë më të madhe. Pasuria nuk paraqitet si qëllim i prodhimit, megjithëse, natyrisht, Katoni mund të hulumtojë se cili përpunim i tokës është më i levërdishëm, ose madje Bruti mund t'i huazojë paratë e veta me kamatat më të mira. Gjithmonë studiohet cila formë e pronësisë krijon qytetarët më të mirë të shtetit. Si vetëqëllim pasuria para-

⁷ Marx an Lassalle, den 22 II 1858; *Lassalle-Nachlass*, S. 116-117. — Cituar sipas K. Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1953, S. IX.

⁸ K. Marx: *Kapital*, Kultura, Zagreb 1947, libri I, fq. LXIV.

qitet vetëm te një numër i vogël i popujve tregtarë — monopolistëve carrying trade — që jetojnë në poret e botës së vjetër si hebrenjtë në shoqërinë mesjetare. Mirëpo, pasuria është nga njëra anë send, ajo është e realizuar në sende, produkte materiale përballë të cilave njeriu qëndron si subjekt; nga ana tjetër si vlerë ajo është komandë e thjeshtë mbi punën e huaj jo me qëllim të sundimit, por të kënaqësisë private etj. Në të gjitha format ajo paraqitet në fizionominë e vërtetë (dinglich), qoftë si send (Sache), qoftë si raport me anë të sendit që shtrihet jashtë dhe rastësisht pranë individit. Kështu duket se botëkuptimi i vjetër ku njeriu, qoftë edhe në ndonjë përcaktim të kufizuar kombëtar, fetar, politik, paraqitet si qëllim i prodhimit është shumë i madhërishëm në raport me botën moderne, ku prodhimi paraqitet si qëllim i njeriut, kurse pasuria si qëllim i prodhimit. Por in fact, në qoftë se griset forma e kufizuar borgjeze, ç'është tjetër pasuria pos universalitet i prodhuar në këmbimin universal të nevojave, aftësive, kënaqësive, forcave prodhuese etj. të individëve? Zhvillim i plotë i sundimit njerëzor mbi forcat e natyrës, ato të së ashtuquajturës natyrë si dhe të natyrës së vet vetjake? Zhvillim absolut (Herausarbeiten) i predispozicioneve të veta krijuese, që këtë totalitet të zhvillimit, d.m.th. zhvillimit të të gjitha forcave prodhuese si të tilla, jo të matur me ndonjë kriter *të dhënë që më parë*, e bën vetëqëllim? ku ai nuk riprodohet në përcaktimin e vet, por e prodhon totalitetin e vet? Nuk përpinqet të mbetet çkado që është bërë, por është në lëvizjen absolute të krijimit? Në ekonominë borgjeze — edhe në epokën e prodhimit të cilit i përgjigjet ajo — paraqitet ky zhvillim i plotë (Herausarbeitung) i brendisë njerëzore si zbrasje e plotë, ky materializim universal si tjetërsim total, kurse përmbyrsa e të gjitha qëllimeve të caktuarë të njëanshme si sakrifikim i vetëqëllimit për një qëllim fare të jashtëm. Prandaj bota e vejtër fëmijërore paraqitet nga njëra anë si më e lartë. Nga ana tjetër ajo edhe është e këtillé në çdo gjë ku kërkohet fizionomia e myllur, forma dhe kufizimi i caktuar. Ajo është kënaqësi në pikëpamje të kufizuar; ndërsa bota moderne e lë njeriun të pakënaqur, ose, kur kënaqësia paraqitet në vete, është — banale".⁹

⁹ K. Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Diez Verlag, Berlin 1953, SS. 287—388.

Për çka flitet në fragmentin e cituar? Për çfarë tematike është fjala këtu? Çfarë është qasja e autorit? Çfarë lloji janë tezat e tij?

Në qoftë se e shikojmë më me kujdes fillimin e fragmentit, do të shohim menjëherë terminet: „pronësa e tokës”, „më produktiv”, „pasuria”, „prodhimi”, „punimi i fushës”, „më i levërdisshëm”, „huazimi”, „paraja”, „kamatat”. Sa termine ekonomike vetëm në dy fjalitë e para! Por as pjesës tjetër të fragmentit nuk i mungon terminologjia ekonomike: „tregtar”, „puna”, „shkëmbimi”, „forcat prodhuese” etj., etj. A nuk tregon kjo se këtu është fjala për tematikë ekonomike? Ndoshta është tepër sipërfaqësore mënyra e konkludimit se vetëm në bazë të termave konkludohet për tematikën e ndonjë teksti. Të pyesim për çka flitet këtu! Duket se përbajtja kryesore e pasusit të cituar është krahasimi i botëkuptimeve antike dhe bashkëkohore mbi qëllimin e prodhimit. Por a nuk është prodhimi së paku në atë kuptim në të cilin është përdorur në këtë fragment, kategori e ekonomisë? Dhe a nuk është ky edhe një vërtetim se tematika e fragmentit është tematikë ekonomike?

Dikush do të mund të bënte vërejtje: Marks i nuk flet këtu për prodhimin, madje as për qëllimin e prodhimit, por për *kuptimin* e qëllimit të prodhimit, me q'rast nuk jep kurrrarë shqyrtimesh të përgjithshme teorike për *kuptimin* e qëllimit të prodhimit, por e krahason botëkuptimin antik edhe atë bashkëkohor të këtij qëllimi. Pra, nuk është fjala drejtpërdrejt për ndonjë fenomen ekonomik, as që shqyrtohet ky fenomen në mënyrë teoriko-sistematike. Fjala është për shqyrtimin historik të botëkuptimeve të caktuara! Por duket se kësaj vërejtjeje mund t'i jepet një përgjigje bindëse: Botëkuptimi mbi qëllimin e prodhimit nuk është fenomen ekonomik „material”, por megjithatë ky është botëkuptim ekonomik! Por edhe shqyrtimi historik i botëkuptimit antik dhe bashkëkohës mbi qëllimin e prodhimit, në qoftë se edhe nuk është hulumtim i drejtpërdrejtë i një mendësisë ekonomike, megjithatë është studim historik i zhvillimit të botëkuptimeve *ekonomike*, pra megjithatë diçka që u takon hulumtimeve ekonomike në kuptimin më të gjerë. Së paku mund të themi se ky hulumtim është në kufirin e ekonomisë dhe të historisë.

Por ta shikojmë edhe më me kujdes çështjen me të cilën merret Marks i në fragmentin e cituar, çështjen e botëkuptimit antik dhe bashkëkohës të qëllimit të prodhimit. Në çfarë mënyre dhe në çfarë kuptimi ai merret me këtë çështje? Si i përgjigjet ai kësaj pyetjeje? Para së gjithash, Marks konstaton ku është ndryshimi i drejtëpërdrejtë midis këtyre dy botëkuptimeve. Sipas botëkuptimit antik, qëllimi i prodhimit nuk është pasuria, por njeriu, qoftë edhe në ndonjë përcaktim të kufizuar kombëtar, fetar ose politik; sipas botëkuptimit bashkëkohës, kapitalist, qëllimi i prodhimit është pasuria, kurse qëllimi i njeriut prodhimi. Këto konstatime eventualisht do të mund të vështroheshin si pjesë përbërëse e ndonjë shkencë që me studimin objektiv të dokumenteve historike e përcakton ndryshimin midis botëkuptimeve të periudhave të ndryshme.

Vallë a nuk mbetet Marks i vetëm në konstatimin e ndryshimit midis botëkuptimit antik dhe bashkëkohës të qëllimit të prodhimit? Si e pamë, ai gjithashtu pohon se botëkuptimi antik është „shumë i madhërishëm” („sehr erhaben”) në krahasim me atë modern. Teza kryesore e të tërë fragmentit të cituar është se botëkuptimi sipas të cilit qëllimi i prodhimit është i madhërishëm (më i mirë, më i lartë, më fisnik) se botëkuptimi sipas të cilit qëllimi i njeriut është prodhimi, kurse qëllimi i prodhimit është pasuria. Kjo tezë themelore vështirë që mund të quhet „ekonomike”, sepse në të nuk është fjala për farë fenomenesh, faktesh ose „ligjesh” ekonomike, por, mund të vërtetohet fare „madhëria” për të cilën flet Marks?

Por jo vetëm që kjo tezë nuk është „ekonomike”, ajo nuk është aspak „shkencore”. Me metoda shkencore eventualisht mund të vërtetohet se njëra nga botëkuptimet e përmendura përnjëmend ka qenë e përhapur në antikë, kurse tjetra në kohën e re. Por me çfarë metodash shkencore mund të vërtetohet se a është njëri prej këtyre botëkuptimeve më i „madhërishëm” se tjetri? Me çfarë vëzhgimi, eksperimenti, matjeje, me çfarë metode empirike mund të vërtetohet fare „madhëria” për të cilën flet Marks?

Por, në qoftë se teza e Marks-it nuk mund të „argumentohet shkencërisht”, kjo nuk do të thotë se ajo ëshë e pakuptimtë ose se nuk mund të themi asgjë në favor të saj.

Marksi njëmend edhe provon të thotë diçka në favor të tezës së vet, të na përfitojë pér atë. Ky përfitim fillon me fjalinë: „Por in fact, në qoftë se griset forma e kufizuar borgjeze, ç'është tjetër pasuria pos universalitet i prodhuar në këmbimin universal të nevojave, aftësive, kënaqësive, forcave prodhuese etj. të individëve?”

Në vështrim të parë kjo fjali mund të na hutojë. Marks, si duket, këtu kalon menjëherë në një çështje krejtësisht të re, në çështjen çka është në të vërtetë pasuria. Çka i duhet ky kapërcim prej një çështjeje në një çështje tjetër? Ajo që është këtu më e panatyrrshme është se, duke iu përgjigjur këtu pyetjes çka është në të vërtetë pasuria, Marks e demanton atë që ka thënë në gjysmën e parë të fragmentit të cituar. Atje, në të vërtetë, është thënë se pasuria, nga njëra anë, është mbledhje e produkteve materiale, e sendeve, e nga ana tjetër, komandë mbi punën e huaj me qëllim të kënaqësisë private. Tash menjëherë mësojmë se pasuria in fact është diçka krejt tjetër, në të vërtetë „universaliteti i prodhuar në këmbimin universal” etj. Çfarë paqartësish dhe inkonsekluencash janë këto?

Të mendojmë edhe një herë mbi tekstin e Marksit. Ndoshta mendimi i Marksit megjithatë është i qartë: Në qoftë se pasuria kuptohet ashtu si kuptohet rëndom, do të thotë si mbledhje e sendeve materiale dhe si sundim mbi punën e huaj, atëherë botëkuptimi se qëllimi i prodhimit është njeriu është i „madhërishëm” në krahasim me atë se qëllimi i prodhimit është pasuria. Por botëkuptimi sipas të cilës qëllimi i prodhimit është pasuria nuk do të thotë se është i gabueshëm as në kundërshtim me botëkuptimin sipas të cilës qëllimi i prodhimit është njeriu, në qoftë se „pasuria” kuptohet në mënyrën e duhur, jo si mbledhje e sendeve të pronësuara dhe sundim mbi punën e huaj me qëllim të kënaqësisë private, por si:

1) „universalitet i prodhuar në këmbimin universal të nevojave, aftësive, kënaqësive, forcave prodhuese etj. të individëve”.

2) „zhvillim i plotë i sundimit njerëzor mbi forcat e natyrës, ato të së ashtuquajturës natyrë si dhe të vetë natyrës vetjake”,

3) „zhvillim absolut (Herausarbeiten) i predispozicioneve të veta krijuese pa supozim tjetër pos zhvillimit të miëparshëm historik, që këtë totalitet të zhvillimit, d. m. th. zhvillimit të të gjitha forcave prodhuase si të tilla, jo të matur me ndonjë kriter *të dhënë që më parë*, e bën vetë-qëllim”,

4) zhvillim i tillë i predispozicioneve të veta krijuese në të cilin njeriu „nuk riprodhohet në ndonjë përcaktim, por e prodhon totalitetin e vet”.

5) zhvillim i atillë i predispozicioneve të veta krijuese ku njeriu „nuk përpinqet të mbetet çkado që është bërë, por është në lëvizjen absolute të krijimit”.

Sipas mendimit të Marksit, njeriu, pra, nuk është i pasur kur ka shumë sende ose kur i shfrytëzon me sukses njerëzit e tjerë, por atëherë kur i zhvillon në mënyrë universale nevojat e veta, aftësitë, forcat e veta krijuese, kur nuk riprodhohet në ndonjë përcaktim, nuk përpinqet të mbetet ai që është, por është „në lëvizjen absolute të krijimit”. A mund të konsiderohet mendimi i tillë për pasurinë e njeriut ndonjë doktrinë „ekonomike”? A është ky fare ndonjë konцепcion shkencor që mund të vërtetohet në mënyrë empirike, ose kjo është tezë filozofike që ka edhe mënyrën e vet të themelimit?

Rrjedhën e mendimit të Marksit në pjesën e analizuar deri tash të fragmentit të cituar mund ta përbledhim në këtë mënyrë: Botëkuptimi antik sipas të cilit qëllimi i prodhimit është njeriu është superior mbi botëkuptimin kapitalist të kohës së re sipas të cilit qëllimi i njeriut është prodhimi, kurse qëllimi i prodhimit pasuria. Por, në qoftë se pasuria kuptohet ndryshe, jo si pronë e sendeve as si sundim mbi njerëzit, por si zhvillim i personalitetit njerëzor krijues, atëherë gjithashtu mund të themi se qëllimi i prodhimit është pasuria sepse ndryshimi në mes të tezës pasuria në këtë rast zhduket.

Por fragmenti që po analizojmë me këtë nuk është përfunduar akoma. Insistimi se pasuria e njeriut është në zhvillimin e gjithanshëm të aftësive të tij dhe se qëllimi i prodhimit është zhvillimi i personalitetit të njeriut, naty-

risht, atyre që tezat filozofike i kuptojnë si konstatime empiriko-deskriptive për atë që është faktikisht, do t'u duket si idealizim i njeriut dhe i prodhirnit të tij. Se për Marksin është i huaj idealizimi i njeriut në ekzistencën e tij faktike, shihet edhe nga pjesa e cituar e fragmentit të përmendur. Megjithatë, në tekstin që pason, Marks i tërheq vërejtjen edhe në mënyrë të drejtpërdrejtë se nuk është fjala për atë që është, por për atë që mundet dhe që duhet të jetë, sepse bota ekzistuese është botë e tjetërsuar në të cilën njeriu nuk realizohet si njeri, por si diçka e kundërt me këtë: „Në ekonominë borgjeze — edhe në epokën e prodhimit të cilës ajo i përgjigjet — paraqitet ky zhvillim i plotë (Herausarbeitung) i brendisë njerëzore si zbrazje e plotë, ky inaterializim universal si tjetërsim total, kurse përbysja e të gjitha qëllimeve të njëanshme si sakrififikim i vetëqëllimit një qëllimi krejtësisht të jashtëm”.

Në këtë mënyrë Marks dëshmon edhe një herë se tek ai është fjala për çështjen filozofike dhe për qëndrimin kritik, e jo për një qëndrim apologjet ose neutral ndaj asaj që ekziston. Por ashtu sikurse kujdset që ta ruajë mendimin e vet nga pikëpamja e gabueshme si apologji ose zbulurim i realitetit ekzistues, Marks gjithashtu kujdeset që ai të mos kuptohet si kritikë e bashkëkohësisë nga pikëpamja e së kaluarës. Prandaj ai në fund të fragmentit të përmendur, duke e përsëritur tezën se bota e vjetër është më e lartë se ajo moderne dhe duke e precizuar aspektin e përgjithshëm në të cilin është më e lartë („në gjithçka ku kërkohet fizionomia e myllur, forma dhe kufizimi i caktuar”), njëkohësisht e karakterizon në mënyrë kritike atë botë të vjetër si „fëmijërore”, dhe thekson se ajo është „kënaqësi në pikëpamje të kufizuar”. Ndërkaq, kjo nuk e anulon tezën e Marksit se bota e vjetër në aspektin e precizuar është më e lartë se ajo bashkëkohëse. Bota e vjetër e kënaq njeriun në pikëpamje të kufizuar, por në këtë pikëpamje e kënaq përnjëmend; bota moderne, përkundrazi, e lë njeriun të pakënaqur ose e kënaq në mënyrë shprehëmisht banale.

V

Fragmenti i cituar më parë nga *Skicat për kritikën e ekonomisë politike* të Marksit në vështrim të parë na u duk i kushtuar plotësisht temave ekonomike. Kur e analizuam, pamë se në të nuk është qenësore biseda mbi pronësinë e tokës, punimin e fushës, kamatat, tregtinë dhe çështjet e ngjashme ekonomike, por për çështjet qendrore të filozofisë, përfaktin se çka është njeriu, cila është pasuria e tij dhe cili është qëllimi i jetës së tij. Pamë gjithashtu përgjigjen e Marksit këtyre pyetjeve: Njeriu është përnjëmend njeri kur është qëllim i vërvetes, kur i zhvillon në mënyrë të gjithanshme nevojat e veta, aftësitë krijuese dhe forcat prodhuase (në kuptimin më të gjerë të kësaj fjale). Njeriu nuk është njeri ose njeriu është i vetëtjetërsuar kur qëllimi i jashtëm, si është rritja e pasurisë ose shfrytëzimi i njerezve të tjerë, bëhet rregullativë e veprimtarisë së tij.

Nuk është e nevojshme të jesh njohës veçanërisht i mirë i *Dorëshkrimeve ekonomiko-filosofike* të Marksit për të ditur: botëkuptimi sipas të cilit pasuria e njeriut nuk është në pronën e thatë të sendeve as në dominimin mbi njerezit e tjerë, por në zhvillimin e gjithanshëm të potencave krijuese të tij. Këto i gjejmë që në *Dorëshkrime*. Megjithatë ta përmendim një fragment:

„Shihet se si në vend të *pasurisë* kombëtare-ekonomike dhe *mjerimit* hyn njeriu i pasur dhe nevoja e pasur e *njeriut*. Njeriu i pasur është njëkohësisht njeri i cili ka nevojë përf totalitetin e shfaqjes së jetës së njeriut. Njeri në të cilin ekziston realizimi i tij vetjak si domosdoshmëri e brendshme, si *nevojë*. Jo vetëm pasuria e njeriut, por edhe varfëria e tij fiton — nën supozimin e socializmit — elementet njësoj *njerëzore* dhe prandaj domethënien shoqërore. Ajo është lidhje pasive e cila bën që njeriu ta ndiejë si nevojë pasurinë më të madhe, njeriun *tjetër*. Pushteti i qenies së materializuar në mua, shpërthim sensual i veprimtarisë sime qenësore është pasioni që këtu në këtë mënyrë bëhet *veprimtari* e qenies sime”.¹⁰

¹⁰ K. Marx, F. Engels: *Rani radovi*. Izbor. Kultura, Zagreb 1953, fq. 235—236.

Dy fragmente (ky nga *Dorëshkrimet* dhe ai nga *Skicat*) natyrisht nuk janë identike, por nuk është vështirë të shihet se në botëkuptimin e pasurisë së njeriut esencialisht pajtohen.

Idetë e shfaqura në *Dorëshkrime* Marks i zhvilloi më tutje në *Skica*, e nuk hoqi dorë prej tyre as në *Kapital*. Ta shqyrtojmë tash këtë citat nga *Kapitali*:

„Por, sado e tmerrshme dhe e neveritshme që të duket shembja e familjes së vjetër në sistemin kapitalist, me gjithatë, duke u dhënë jashtë rajonit të shtëpisë, në proceset e organizuara shoqërore të prodhimit, rolin vendimtar grave, rinisë dhe fëmijëve të të dy gjinive, industria e rëndë krijon bazën e re ekonomike për formën më të lartë të familjes dhe të marrëdhënieve të të dy gjinive. Kuptohet se është poashtu marri të konsiderohet absolute forma kristiano-gjermane e familjes ose ajo antike-greke, apo orientale, që, tekembramja, përbëjnë një varg në zhvillimin historik. Gjithashtu është e qartë edhe se formimi i personelit të kombinuar të punës nga individët e të dy gjinive dhe mosha më e ndryshme, edhe sikur kjo, në formën e vet të vetë-lindur, brutale, kapitaliste, ku punëtori ekziston për procesin e prodhimit, e jo procesi i prodhimit për punëtorin, të paraqitet medoemos si burim i deformitetit dhe skllavërisë, në marrëdhëni përkatëse medoemos do të kthehet përkundrazi në burim të zhvillimit human”.¹¹

Ky citat nga *Kapitali* në dukje nuk ka kurrfarë lidhjeje genësore me citatin e përmendur më parë nga *Skicat për kritikën e ekonomisë politike*. Mirëpo, krahasimi më i kujdesshëm tregon para së gjithash analogji interesante: Sikurse dukej se ai fragmenti nga *Skicat* është thjesht ekonomik ose ekonomiko-historik, ashtu duket se ky fragment nga *Kapitali* është nga fusha e sociologjisë së familjes ose në kufirin e sociologjisë dhe historisë. Ashtu sikurse dukej atje se Marksit i vjen keq për botëkuptimin antik të qëllimit të prodhimit, ashtu mund të duket këtu se Marksit i vjen keq për formën e dikurshme të familjes. Ashtu sikurse u pa atje se Marksit nuk mbronte as pikëpamjen antike as atë bashkëkohëse kapitaliste, por të gjitha të kaluarat dhe ekzistueset i shikon në mënyrë kritike nga pikëpamja e ardhmë-

¹¹ K. Marx: *Kapital*, vëllimi I, Kultura 1947, lat. fq. 425.

risë, ashtu Marks si edhe këtu e karakterizon si marrëzi absolutizimin qoftë të formës kristiano-gjermane, qoftë antike greke, qoftë antike romake, qoftë të formës orientale të familjes duke u përpjekur që në të tanishmen e shkuar në mënyrë kritike t'i zbulojë embrionet e ardhmërisë humane. Por fragmenti nga *Kapitali* nuk është vetëm analog me atë nga *Skicat*. Në të përsëritet gjithashtu teza thelbësore e atij. Sikurse atje që pohohet se botëkuptimi, sipas të cilit qëllimi i prodhimit është njeriu, është superior mbi atë sipas të cilit qëllimi i njeriut është prodhimi, ashtu këtu kritikohet në mënyrë të vendosur rregullimi brutal kapitalist ku „punëtori ekziston për porcesin e prodhimit, e jo procesi i prodhimit për punëtorin”. Në vend që të flitej për „njeriun” këtu flet për „punëtorin”, por mendimi thelbësor për raportin e prodhimit dhe atij që prodhon mbeti i njëjtë.

Kur insistoj se pozita e Marksit në fragmentin e analizuar nga *Skica* në esencë është identike me pozitën e tij filozofike në *Dorëshkrime* dhe në *Kapital*, kjo nuk do të thotë se Marks si *Kapital* i ka përsëritur *Skicat*, kurse në *Skica*. *Dorëshkrimet*, kështu që në *Skica* dhe në *Kapital* nuk ka asnje të re. Ta përmend vetëm një shembull, kur Marks si *Skica* thotë se njeriu është përnjëmend njeri kur „nuk përpitet të mbetet çkado që është bërë, por është në lëvizjen absolute të krijimit”, kjo është gjithsesi një nga mënyrat që të shprehet thelbi i pozitës filozofike të tij që është e dukshme edhe nga veprat e tjera të tij, por që, me sa di unë, nuk është shprehur askund tjetër mu në këtë mënyrë. Teza pra së paku në njëfarë mase është origjinale. Po kjo vlen edhe për shumë mendime të tjera të përbajtura në *Skica* dhe në *Kapital*.

Fragmenti i analizuar nga *Skicat* nuk është zgjedhur krejt rastësish, por a nuk është kurrsesi i vetmi që është i pasur me shqyrtime filozofike interesante dhe të rëndësishme. Sosh përnjëmend ka shumë. Por nuk është puna vetëm në disa fragmente. I tërë ky dorëshkrim i pakryer është shkruar me intanca filozofike, i prirë nga idetë filozofike dhe i pasur me njohje filozofike. Në këtë mënyrë kjo vepër dëshmon në mënyrë bindëse për kontinuitetin e mendimit të Marksit dhe e lehtëson kuptimin e lidhshmërisë qenësore të *Lorëshkrimeve ekonomiko-filozofike* dhe *Kapitalit*.

MARKSI SI FILOZOF

I

Diskutimi pér Marksini si filozof nuk reduktohet vetëm në pyetjet: „Cilat janë temat dhe tezat kryesore të filozofisë së Marksit?”, „Cili është kuptimi qenësor i mendimit filozofik të tij?”, „Cila është vlera historike dhe rëndësia e veprës filozofike të tij?” Ende është aktuale edhe pyetja: „A është fare filozof Marks?”. Pyetja nuk ka asgjë të keqe. Por kjo nuk do të thotë se çdo përgjigje e mundshme është njësoj e mirë.

II

Pohimin se Marks është filozof e kanë mohuar jo vetëm shumë „njohës” dhe „kritikë” të marksizmit por edhe shumë marksistë të shquar. Në periudhën e Internacionales II e mohonin markistët revolucionarë ortodoksë (p.sh. Meringu), oportunistët centristë (p.sh. K. Kautski) dhe revisionistët e hapët (p.sh. E. Bernshtajni). E mohojnë mbasë edhe shumë marksistë bashkëkohorë. Por: de vivis nihil nisi bene.

III

Të gjithë që pajtohen se Marks nuk është filozof, nuk pajtohen pér atë se çka është ai. Tezës se Marks është filozof në rastet më të shpeshta i kundërvihet njëra nga këto:

,,Marksi është jo-filozof”, „Marksi është anti-filozof”, „Marksi është trans-filozof”. Secila prej këtyre tezave ka arsyen e vet dhe „argumentet” e veta. Vetëm që këto janë arsyen false dhe argumente të paqëndrueshme.

IV

Dikur ishte i përhapur, e haset edhe sot mendimi se Marks nuk ka qenë kundërshtar i filozofisë, por se vetë nuk është marrë seriozisht me të ose së paku nuk i ka kontribuar diçka më të rëndësishme. Ata që e ndajnë këtë mendim nuk pajtohen vetëm rrëth çështjes pse ai nuk ka bërë shumë në këtë „fushë”. Kritikët e Marksit janë më shumë të prirur t’ia mohojnë kuptimin dhe aftsinë për filozofi, ihtarët dhe simpatizuesit e tij në rastet më të shpeشتë insistojnë duke thënë se ai ka qenë gjithmonë i stërvardgarkuar me punë tjetër, më të ngutshme dhe kurrë nuk ka gjetur mjafth kohë për filozofi. Çkado që të mendojmë për këto „shpjegime”, supozimi i tyre i përbashkët duket më i pranueshëm. Në ndihmën e vetë deklaratave të Marks mund të tregohet p.sh. se disa „dëshira” dhe „plane” të veta filozofike ai nuk i realizoi kurrë. Por cili është ai shkrimitar që arriti t’i realizojë ndonjëherë të gjitha dëshirat dhe qëllimet e veta? Sado që të kenë mbetur të pakryera planet filozofike të tij, një gjë është e pakontestueshme: Doktor i filozofisë Karl Marks lë, bashkë me disertacionin e vet të doktoranturës, shumë punime shprehimisht filozofike (*Kontribut kritikës së filozofisë së të drejtës së Hegelit, Dorëshkrimet filozofiko-ekonomike, Familja e shenjtë, Ideologjia gjermane*, etj.).

V

Marks, thonë disa, sa ishte i ri ishte filozof, por që në *Ideologjinë gjermane* i qëroi hesapet me spekulacionin filozofik dhe u bë kritik dhe kundërshtar i filozofisë si filozofi nga pozitat dhe në emër të shkencës empirike positive. Për këtë dëshmojnë deklaratat eksplikite të tij („Fra-

zat për botën pushojnë, në vend të tyre duhet të vijë dituria e vërtetë. Me paraqitjen e realitetit filozofia e pavarur e humb mediumin për ekzistimin e vet."); për këtë dëshmon edhe fakti se ai, pas *Ideologjisë gjermane*, pushoi të merrjej me filozofi, iu kushtua studimeve ekonomike, historike, politike dhe veprimtarisë praktike revolucionare. Faktet, natyrisht, janë fakte, por fakt është edhe fakti se punimet e „pjekura”, „jofilozofike” të Marksit nuk përbajnë vetëm „dituri reale” por edhe „fraza filozofike për botën” (*Kapitali* prej fillimit e deri në fund është shkruar me „frazoologji filozofike”). Fakt është gjithashtu se veprat „jofilozofike” („ekonomike”, „politike”, „historike”) të Marksit, për nga kuptimi më i thellë i tyre janë *filozofike*, sepse janë të orientuara nga thelbi i botës bashkëkohëse dhe i njeriut, sepse janë kritikë radikale e shoqërisë së tjetër-suar dhe vizion „joshkencor” i bashkësisë me të vërtetë njerëzore.

VI

Në qoftë se Marks nuk është a-filozof as anti-filozof, ndoshta ai është megjithatë trans-filozof? Ndoshta mendimi qenësor i Marksit është se filozofia thjesht nuk duhet të hidhet poshtë as të injorohet, por duke e realizuar, duke e bërë serioze, duhet të zotërohet, të tejkalohet, të suprimohet? A nuk është „ideali” i Marksit që njëmendësia të bëhet filozofike, kurse filozofizmi si diçka e veçantë të zhduket? Ideja është shumë tërheqëse. Por mu për këtë arsyе duhet të shqyrtohet me kujdes. Argumentet e bindshme nuk i përjashtojnë kundërargumentet edhe më të bindshme.

VII

Argumenti: A nuk ka mësuar Marks se proletariati nuk mund të suprimohet pa realizimin e filozofisë, e se filozofia nuk mund të realizohet në qoftë se nuk suprimohet vetë? — Kundërargumenti: Filozofia mund të suprimohet vetëm ashtu që të realizohet deri në fund, plotësisht.

E mund të realizohet plotësisht vetëm filozofia e plotë, e mbyllur, e kryer me të cilën njeriu i kryer e mendon vetveten në botën e vet të kryer. Filozofia e pakryer, e hapur mund të realizohet (njëmendësohet, por jo edhe të realizohet (njëmendësohet) definitivisht. Realizimi i plotë e supozon fundin e historisë. Historia mund të ndërpritet përgjithmonë nga katastrofa kozmike ose lufta termonukleare. Por historia nuk mund t'i thotë vettvetes: Çka ka qenë, ka qenë, tash unë po shkoj të fle. Historia e kryer është contradictio in adjecto.

VIII

Vërejtje: Pse po spekulojmë a është apo nuk është e mundshme kryerja e filozofisë, pse po bëjmë pazarllék përmundësinë ose pamundësinë e diçkaje që tashmë ka ndodhur: Hegeli e tha një herë e përgjithmonë fjalën e fundit në filozofi. Gjithçka që mund të thuhej duke mbetur në trollin e filozofisë, ai e ka thënë dhe këtu nuk mund të shton het më asnjë send. Të mposhtet Hegeli do të thotë të mposhtet filozofia. — Përgjigjja: Pse në filozofi nuk do të mund të shkohej në këtë pikëpamje më larg se Hegeli? Dhe pse t'i mbyllim sytë para asaj që ka ndodhur përnjëmend: edhe pas Hegelit janë thënë shumë gjëra në filozofi! Pamundësia e filozofisë supozon pamundësinë e njeriut dhe të botës, asgjësinë e përgjithshme. Nihilizmi është një pozitë e mundshme teorike, por gjithsesi jo e vetmja.

IX

Teza: „filozofia” e Marksit nuk është parashtruar sipas disiplinave filozofike tradicionale. Nuk ekziston askund ontologja e Marksit, gnoseologja, logjika, etika, estetika e Marksit etj. Por këto nuk janë të gjitha. Mendimi „filozofik” i Marksit aq është i shkrirë me mendimin e tij „sociologjik”, „ekonomik” „politik” etj. sa nuk dihet ku përfundon njëra e ku fillon e dyta. Ku filozofia nuk është e ndarë nga jofilozofia dhe e zbërttyer në disiplina, aty nuk ka filozofi. — Antiteza: Thelbi i filozofisë nuk është në

ndarjen e saj formale nga shkenca, arti, feja, as në ndarjen shkollore në disiplina. Platoni dhe Niçeba filozofinë e tyre nuk e kanë copëtuar në disiplina as që e kanë ndarë në mënyrë aq rigoroze, bie fjala, nga arti. Për Aristotelin dhe Hegelin mund të thuhet se filozofinë e tyre e kanë paraqitur sipas „disiplinave”. Por, megjithatë, do të ishte tepër të pohohet se thelbi dhe vlera e filozofisë së tyre është në ndarjen në disiplina.

X

Pyetje: Marksia ua zinte për të madhe filozofëve që ata deri tash vetëm e kishin shpjeguar botën, kurse puna është që ajo të ndryshohet. A nuk na zbulon kjo vërejtje kuptimin dhe thelbin e mendimit „filozofik” të Marksit? A nuk është intanca themelore e Marksit që të braktiset shpjegimi i thatë filozofik i botës dhe të fillohet ndryshimi i saj revolucionar praktik? — Kundërpyetje: A është thelbi i filozofisë si filozofi në „shpjegimin” e thatë që ngurron nga ndryshimi revolucionar? Bie fjala, iluministët francezë a nuk e kanë synuar me vetëdije ndryshimin revolucionar të botës në bazë të filozofisë së tyre? Dhe filozofët që kanë dëshiruar të mbeten pranë shpjegimit, me vetë „shpjegimet” e tyre a nuk e kanë nxitur ndryshimin revolucionar të botës dhe a nuk kanë marrë pjesë edhe vetë në këtë?

XI

Reductio ad absurdum: Në qoftë se konsiderojmë se Marksia megjithatë është filozof, a nuk është zvogëluar me këtë risia qenësore e porosisë së tij? A nuk është futur ai me këtë në vargun e pafund të filozofëve, si një ndër shumë? — Abductio ab absurdo: Në qoftë se Marksia është një ndër shumë, kjo akoma nuk do të thotë se ai është i njëjtë me të gjithë të tjera. Kurse risia e mendimit të tij dhe mendimi i tij në tërësinë e vet gjithsesi është e rrezikuar më shumë nga kërkesa që filozofia definitivisht të „njëmendësohet” dhe të „suprimohet”. Pajtimi definitiv i mendimit me njëmendësinë është i mundshëm vetëm si

kapitullim definitiv i mendimit revolucionar para njëmen-dësisë reaksionare. Suprimimi definitiv i filozofisë mund të merret me mend vetëm si fitore definitive e stuhisë ekonomike ose e dhunës politike. Pra: nuk mund të merret me mend.

XII

Me tezën se Marksi përnjëmend është filozof nuk zgjidhet çështja e Marksit si filozof. Medoemos shtrohet pyetja: ku është thelbi dhe rëndësia e filozofisë së Marksit? Për këtë çështje do të flitet në një vend tjetër. Tash për tash mund të konkludojmë: filozofia e Marksit nuk mund të ruhet pérherë në qoftë se njëherë nuk tejkalohet. Por tejkalimi i filozofisë së Marksit nuk do të jetë fund i çdo filozofie. Hegeli nuk është filozofi i fundit. Por nuk është as Marksi.

FILOZOFIA E MARKSIT

A ishte fare filozof Marks? Kësaj pyetjeje u përpoqa t'i përgjigjëm në tekstin „Marksi si filozof”. Nga teksti i përmendur shihet jo vetëm se Marks është konsideroj filozof, por edhe si e kuptoj filozofinë e tij. Megjithatë është e nevojshme të shtrohet pyetja eksplikite: Cili është thelbë i filozofisë së Marksit?

Kuptimi i kësaj çështjeje nuk është: Cilat janë karakteristikat e përgjithshme ose të përbashkëta të të gjitha atyre konceptioneve filozofike që janë paraqitur me emrin e filozofisë „marksiste” ose të „Marksit”? Emërtimin e përmendur e përdorin edhe konpcionet që nuk kanë pothuaj asgjë të përbashkët; paraqitura sistematike e tyre mund të jetë shumë interesante, por nuk e zgjidh çështjen tonë. Kuptimi i çështjes gjithashtu nuk është: Cilat janë ato konceptione filozofike që Marks i përkrahte gjithmonë? Cilat konceptione filozofike Marks i shprehte më shpesh? Cilat konceptione filozofike Marks i konsideronte më të rëndësishme? Pyetjet e këtilla dhe të ngjashme mund të janë interesante; disave ndoshta është e mundur t'u jepet përgjigje e saktë, e disave jo.

Çështja e thelbit të filozofisë së Marksit nuk reduktohet në pyetjen se çka ka qenë gjithsej deri tash filozofia e Marksit ose marksiste, as që përgjigjja e saj mund të jepet me deskripcion empirik ose me rezymimin e asaj që ka shkruar për filozofinë Marks ose ndonjë marksist. Çështja e thelbit të filozofisë së Marksit synon atë çka filozofia marksiste është ajo që është: mundësi fundamentele mendore e kohës sonë, mendim kritik humanist i njeriut bash-

këkohës për vetveten dhe për mbarë botën. Prandaj edhe përgjigjja e kësaj pyetjeje nuk mund të jetë referim për atë që ka qenë ose që zgjat ende, por pjesëmarrje në prodhimin e diçkaje që mundet dhe duhet të jetë. Përgjigjja e drejtë nuk mund të merret as me krahasimin pedant të citateve nga Marks, por vetëm me mendimin kreativ dhe fryshtën e Marksit, me bashkë-mendimin me Marksin dhe me plotësimin e ideve prijëse të Marksit.

A nuk do të mund të thuhen se thelbë i filozofisë së Marksit është në faktin se ajo është „filozofia e aktit”, „filozofia e veprës” ose „filozofia e praktikës”, se ajo është aso „teorie” që nuk mbetet vetëm teori, por kërkon edhe veprën e ndryshimit të botës dhe merr pjesë në këtë vepër? Gjithsesi kjo do të mund të thuhet dhe përcaktimi i këtillë nuk do të ishte vështirë të mbrohej dhe të arsyetohej. Kemi aq shumë deklarata kritike të Marksit kundër „teorisë” së ndarë nga „praktika”, por edhe mbarë rruga jetësore e Marksit dëshmon se mendimi kabinetik për hir të mendimit nuk ka qenë ideal i tij.

Por nuk mjafton të thuhet se filozofia e Marksit është — filozofi e aktit ose filozofi e praktikës. Kjo tezë mund të kuptohet në mënyra të ndryshme, prandaj duhet të eksplikohet më afér dhe të sigurohet nga interpretimet e gabueshme.

Kur themi se filozofia e Marksit është — filozofi e aktit (veprës, praktikës), kjo para së gjithash nuk do të thotë se vepra i vjen kësaj filozofie nga jashtë nën ndikimin e rrethanave ose në bazë të ndonjë vendimi të veçantë të filozofeve. Në qoftë se një filozofi e karakterizojmë qenësish si filozofi të aktit (veprës, praktikës), kjo do të thotë patjetër se akti (vepra, praktika) del nga thelbë i përbajtjes teorike të saj, se kalimi nga teoria në praktikë është „teza” qenësore e saj. Prandaj, në qoftë se e karakterizojmë filozofinë e Marksit si filozofi të artit, duhet të shpjegojmë se cilat janë tezat qenësore të saj për të cilat ajo nuk mund të mbetet teori e pastër, por duhet të rritet e të bëhet vepër e ndryshimit revolucionar të botës.

Përgjigjja e kësaj pyetje në dukje është e thjeshtë: filozofia e Marksit është filozofi e veprës revolucionare, sepse bërthama e saj është konceptioni i „natyralizmit-humanisti

zmit” („humanizmit natyralist”, „natyralizmit humanist”), koncepcioni mbi njeriun si qenie e praktikës që me veprën e vet të lirë krijuese e formën dhe e ndryshon botën e vet dhe vetveten. Nuk ka kurrfarë dyshimi se Marks i nё punimet e veta të hershme e ka zhvilluar koncepcionin e këtillë. Nuk ka baza as pёr mohimin e pohimit se Marks i nё punimet e veta të „pjekura” nuk e ka braktisur këtë koncepcion por e ka zhvilluar më tutje dhe e ka konkretizuar. Me më shumë të drejtë se vetë koncepcioni do të mund të mohoheshin emërtimet e përmendura, por duhet theksuar se këto emërtime mund të nxirren nё bazë të disa teksteve të Marksit. Pёr shembull, kur Marks thotë se „komunizmi ёshtë si natyralizëm i pёrkryer-humanizëm, si humanizëm i pёrkryer-natyralizëm”,¹ qartazi ai dëshiron të thotë se natyralizmi dhe humanizmi që nё formën e vet të „papёrkryer”, të „paplotësuar”, mund të jenë të ndryshëm madje edhe të kundërt, nё formën e pёrkryer”, të sjellë deri nё fund, bëhen identikë. Shprehjet „natyralizmi-humanizmi”, „humanizmi natyralist”, natyralizmi humanist” sugjeroohen natyrisht si emërtime adekuate pёr një koncepcion të tillë. Meqenëse të dy pjesët pёrbërëse të këtyre shprehjeve edhe deri te Marks edhe pas tij janë kuptuar nё mënyra të ndryshme, edhe shprehja e pёrbërë mund të interpretohet nё mënyra të ndryshme. Pra duhet marrë parasysh se nё tekstin e mëtejshëm me shprehjen „natyralizmi-humanizmi” e shënojmë vetëm atë koncepcion filozofik me të cilin Marks ёshtë munduar ta kapёrcente kundërtinë nё mes të natyralizmit dhe humanizmit.

Mirëpo, nён emrin e „filozofisë së Marksit” shpeshherë paraqitet edhe koncepcioni që nё mënyrë më adekuate quhet „materializmi dialektik”, koncepcion të cilin e kanë zhvilluar Engelsi, Plehanovi dhe Lenini, e kanë pёrpunuuar më tutje midis dy luftërave filozofët sovjetikë, kurse nё formë të simplifikuar e ka kanonizuar Stalini. Nё atë formë nё të cilën e gjejmë te Stalini ky koncepcion ёshtë diskredituar

¹ K. Marx, F. Engels: *Rani radovi, Izbor. Kultura, Zagreb, 1953, fq. 228. Krahaso op. cit. fq. 229, ku pёrmendet „natyralizmi i realizuar i njeriut dhe humanizmi i realizuar i natyrës”, dhe fq. 269, ku pёrmendet „natyralizmi ose humanizmi i zbatuar”.*

definitivisht, por shumë mendojnë ende se është i „mirë” në atë formë në të cilën e gjejmë tek Engelsi dhe Lenini. Madje edhe shumë nga ata që nuk janë krejtësisht të kë-naqur as me formën që materializmi dialektik faktikisht e ka marrë tek Engelsi dhe Lenini, konsiderojnë se në veprat e klasikëve të marksizmit ekziston mundësia për një diamat më krijues, më të mirë se sa ai që e kemi sot”.

Nën emrin e filozofisë së „Marksit” ose filozofisë „marksiste” sot, pra, takojmë së paku dy koncepcione filozofike; njërën e kemi quajtur kushtimisht „natyralizmi-humanizmi”, tjetra rregullisht karakterizohet si „materializmi dialektik”. Duhet të ballafaqohemi pra me pyetjen: në çfarë raporti janë koncepcioni i „natyralizmit-humanizmit” dhe koncepcioni „materializmit dialektik”? A janë këta vetëm dy emra për të njëjtën gjë, dy aspekte të të njëjtit koncepcion, dy koncepcione prej të cilave njëri është pjesë e të dytits, dy koncepcione të ndryshme që janë irelevante midis tyre, dy koncepcione të atilla që përjashtohen midis tyre? Për secilën nga tezat e përmendura ndoshta do të mund të paraqitej ndonjë argument, por shqyrtimi i hollësishëm i të gjitha hipotezave të mundshme do të na shpiente edhe tepër larg. Do të kënaqemi me aq që të themi diçka më tepër vetëm për atë që duket më e saktë, për tezën se „humanizmi natyralist” dhe „materializmi dialektik” janë dy koncepcione të ndryshme që logjikisht plotësohen, por nuk janë as thjesht indiferente por së paku në disa pikë qenësore përjashtohen midis tyre.

Në favor të tezës se „natyralizmi-humanizmi” i Marksit nuk pajtohet me „materializmin dialektik” do të mund të paraqiteshin shumë deklarata të Marksit, si për shembull ajo se „natyralizmi ose humanizmi i zbatuar ndryshon si nga idealizmi, ashtu edhe nga materializmi, e njëkohësisht është e vërteta e tyre që i bashkon”.² Por nuk janë vendimtare ato deklarata, më me rëndësi është të mendohet për tezat kryesore të materializmit dialektik dhe të shihet se a mund të pajtohen ato me idetë themelore të humanizmit të Marksit.

² *Op. cit.* fq. 269.

Teza themelore ontologjike e materializmit dialektik tradicional është teza mbi primatin e natyrës në relacion me shpirtin, të materies në relacion me vetëdijen, të fizikës në relacion me psikiken. Kjo tezë nuk është vetëm e Stalinit. Dihet se Engelsi çështje themelore të madhe të çdo filozofie e konsideron çështjen e raportit të menduarit ndaj qenësimit, shpirtit ndaj natyrës, dhe në bazë të faktit se si i janë përgjigjur kësaj „çështjeje më të lartë të gjithë filozofisë”, çështjes „çka është parësore, shpirti ose natyra?”, i ndan të gjithë filozofët në „dy tabore të mëdha”, në idealistët që pohojnë se i pari është shpirti, e jo natyra, dhe në materialistët që konsiderojnë se e para është natyra.³

Me tezën e Engelsit mbi raportin e të menduarit dhe qenësimit si çështje themelore të filozofisë pajtohej edhe Plehanovi, vetëm që ai shpeshherë e formulonte me terminologjinë që ishte e zakonshme në filozofinë bashkëkohëse të tij, për shembull, si „çështje për raportin e subjektit ndaj objektit”,⁴ ose „si çështje të qëndrimit të un-it ndaj jo-un-it”.⁵ Megjithëse nuk i ndante të gjitha përgjigjet e kësaj çështjeje thjesht në materialiste dhe idealiste duke marrë parasysh edhe zgjidhjet jomonistike, si dualizmin, edhe Plehanovi konsideronte se drejtimet themelore filozofike janë materializmi dhe idealizmi, kurse e vtmja zgjidhje e drejtë është — materializmi.

Formulimin e çështjes themelore të filozofisë të Engelsit dhe tezën mbi primaritetin e materies, natyrës në relacion me vetëdijen, shpirtin, e pranonte edhe Lenini, së paku në fazën e *Materializmit dhe empiriokriticizmit*. Me qenëse këtë e tregojnë në mënyrën më të qartë titujt e dy kapitujve të kësaj vepre, komponente qensore të çështjes themelore të filozofisë Lenini konsideronte dy pyetje më „konkrete”: „A ka ekzistuar natyra para njeriut?” dhe „A mendon njeriu me anë të trurit?” Të dyja këtyre pyetjeve Lenini u përgjigjej pozitivisht dhe ne mund të pajtohem me këto përgjigje të tij; është kontestuese vetëm a e për-

³ Shiko K. Marx, F. Engels: *Izabrana dela u dva toma*. Vëllimi II me germa latine, Kultura 1950, fq. 343—345.

⁴ G. V. Plehanov: *Soçinenija*, vëllimi XVII, fq. 18.

⁵ G. V. Plehanov: *Soçinenija*, vëllimi XVIII, fq. 296.

fundojnë nënpyetjet e Leninit kuptimin e „çështjes themelore” të Engelsit dhe a është kjo çështje e Engelsit „çështje themelore e filozofisë”.

Nuk dëshiroj të pohoj se çështja themelore filozofike, ashtu si e kuptojnë Engelsi dhe Plehanovi dhe e konkretizon Lenini, është e pakuptimtë. Por është „themelore” gjithçka që është e kuptimit. Përpos kësaj, çdo çështje niset nga disa supozime dhe nuk është keq të pyesim athua në „çështjen themelore” të Engelsit a nuk përbahen tashmë disa supozime. A thua nuk e supozon ajo se bota në ndonjë mënyrë është e ndarë ose e përçarë në dy „pjesë”, „anë”, „aspekte” ose „forca” kryesore: në materie dhe në shpirt? Në qoftë se objekt i filozofisë është bota në të cilën jetojmë dhe në qoftë se materia dhe shpirti janë dy realitetë themelore të kësaj bote, atëherë detyrë themelore e të menduarit kritik mbi botën me të vërtetë është ta përcaktojë raportin e këtyre dy realiteteve fundamentale.

Por a thua bota është pérnjëmend qenësishët e ndarë në „natyrë” dhe „shpirt”, në „materie” dhe „vetëdije”, në „qenësim” dhe „të menduar”? Përgjigjja gjithsesi nuk është e menduar në qoftë se nuk e dimë se çka janë „natyra”, „shpirti”, „materia” etj. Ta supozojmë tash për tash se „materia”, „natyra”, „qenësimi” janë njësoj dhe se dimë se çka janë këto; por çka është ai relati tjetër, shpirti?

Shpirti mund të kuptohet në mënyra të ndryshme, në mes të tjerash si jo-njerëzor, shpirt objektiv, absolut, i paravarur nga njeriu, thënë në mënyrë popullore „zot”. Në qoftë se supozojmë se ekziston shpirti i tillë, në mënyrë të natyrshme shtrohet çështja e raportit të natyrës ose materies ndaj shpirtit absolut, dhe aspektet e ndryshme të kësaj çështjeje kërkojnë përgjigje. Mirëpo, këtë supozim pak kush e merr seriozisht, e ata që e përfaqësojnë materializmin dialektik, rregullisht e kanë hedhur poshtë vendosmërisht. Por në qoftë se nuk ka shpirt absolut, nuk ka shumë kuptim as të bëhet pyetje për raportin e tij ndaj materies ose natyrës.

„Çështja themelore e filozofisë” mund të interpretohet edhe ashtu sikur aty nuk është fjala për raportin e natyrës ndaj shpirtit absolut, por për raportin e natyrës ndaj shpirtit të njeriut. Mirëpo, njeriu nuk është vetëm shpirti,

por „shpirti” është vetëm një „pjese”, „anë” ose „aspekt” i njeriut. Do të ishte e çuditshme sikur çështja e raportit të një pjese të njeriut ndaj materies ose natyrës të ishte çështje themelore e filozofisë. A nuk është më me rëndësi çështja e raportit të njeriut të tërësishëm ndaj botës në të cilën jeton?

Të ballafaquar me këtë vërejtje do të mund të tentonim ta shpëtonim „çështjen themelore të filozofisë” afërsisht kështu: Ana shpirtërore e qenësimit të njeriut mund të jetë një nga dy relatet e ralacionit themelor që e intereson filozofinë, sepse as relati tjetër nuk është materia ose natyra në përgjithësi, por materia ose natyra e njeriut. Objekt i filozofisë është njeriu, e te njeriu mund të dallojmë anën „materiale” ose „natyrore” dhe anën „ideale” ose „shpirtërore”. Ndarja në „materie” dhe „shpirt” është ndarja e brendshme fundamentale e njeriut, prandaj edhe çështja e raportit të materies dhe shpirtit në njeriun është çështje themelore e filozofisë.

Mirëpo, shpëtimi i këtillë nuk ndihmon shumë. Njeriu është qenie unike, uniteti i të cilës nuk e përjashton diferençimin e brendshëm. Veprimitaria praktike e tij diferenconët në shumë forma, por është bukur vështirë të shikohen këto forma si të ndara në dy lloje kryesore, në materiale dhe shpirtërore. Është vështirë të thuhet se cilado veprimitari e njeriut është vetëm materiale ose vetëm shpirtërore. Ta marrim, për shembull, veprimitarinë politike: a është njeriu, kur vepron politikisht, aktiv si materie ose si shpirt? Ose, ta marrim veprimitarinë artistike të njeriut: a është shpirtërore ose materiale veprimitaria e piktorit ose e skulptorit?

Pra, as nuk është ndarja në materie dhe shpirt ndarje themelore e mbarë botës në të cilën jetojmë, as që është kjo ndarje themelore në kuadrin e njeriut. Si mund të jetë atëherë çështje themelore e filozofisë çështja e raportit të materies dhe shpirtit? A nuk është kjo çështje e mundshme vetëm me disa supozime dualiste që i përjashton „natyralizmi-humanizmi” i Marksit?

Është shumë vështirë të thuhet a ekziston në filozofi ndonjë çështje themelore dhe si do të mund të formulohej ajo në mënyrën më adekuate. Por a nuk është mjaft e pranueshme se çështja e raportit të njeriut ndaj botës është

më e gjerë dhe më fundamentale se çështja e raportit të shpirtit ndaj materies (ose subjektit ndaj objektit) dhe se kjo e dyta është vetëm formë e deformuar e asaj të parës?

Materializmi dialektik nuk reduktohet vetëm në tezën mbi primatin e materies në raport me shpirtin. Pjesë qenësore e këtij koncepcioni është teoria e pasqyrimit, e parashtruar në mënyrën më të gjerë deri tash në librin e njojur omonim të Todor Pavllovit. Edhe Stalini e përkrahte vendosmërisht këtë teori, por ajo nuk është vetëm e Stalinit dhe e Pavllovit. Pavllovi në librin e vet vetëm i ka „përpunuuar” mendimet e përbajtura në *Materializmin dhe empiriokriticizmin* e Leninit, kurse Lenini vetëm e ka vazhduar rru-gjen që e ka nisur Engelsi, me anë të përpunimit të pjesërishëm dhe asimilimit të teorisë tradicionale të adekuacionit ose teorisë së korrespodencës. Duke e shqyrtuar çështjen themelore të filozofisë, Engelsi, në të vërtetë, pohonte se kjo çështje e ka edhe anën tjetër të saj: „A është mendimi ynë i aftë ta njohe botën reale, a mund të japim ne pasqyrimin e drejtë të realitetit në përfytyrimet dhe konceptet tona mbi botën reale?”⁶ Nga formulimi i pytjes kuptohet qartë edhe përgjigjja e Engelsit.

Teoria e pasqyrimit nuk i takon materializmit dialektik vetëm pse, në mes të tjerësh, e kanë përkrahur Engelsi e Lenini, por pse ajo është, si duket, relativisht plotësimi më adekuat i tezës materialiste mbi primatin e materies në raport me vetëdijen. Mirëpo, pa marrë parasysh se si pajtohet me teorinë e primatit të materies, teoria e pasqyrimit pajtohet keq me pikëpamjen e Marksit për njeriun si qenie të praktikës. Në qoftë se njeriu është përnjëmend qenie e lirë, krijuese e praktikës, si mund të jetë veprimtaria njo-hëse e tij vetëm pasqyrim i thjeshtë i realitetit objektiv?⁷

Ndërsa për „aspektin” materialist të materializmit dialektik mund të pohohet me mjaft siguri se është në kundërshtim me pikëpamjen e Marksit për njeriun si qenie e praktikës, çështja nuk është aq e qartë as e thjeshtë kur është fjala për aspektin dialektik. Me fjalën „dialektikë” gjatë

⁶ K. Marx, F. Engels: *Izabrana djela u dva toma*, Vëllimi II, Kultura 1950, lat. fq. 343—344.

⁷ Për teorinë e pasqyrimit shiko më shumë në punimin tim „E vërteta e pasqyrimi”, në këtë libër.

historisë së filozofisë janë nënkuptuar gjëra shumë të ndryshme, madje edhe ndër ata që konsiderojnë se dialektika është thelbi ose aspekti qenësor i filozofisë së Marksit ekzistojnë mendime shumë të ndryshme për të.

Pa marrë parasysh të gjitha këto pikëpamje të ndryshme që paraqiten sot, është bukur e sigurt: dialektika, si e kuptojnë themeluesit e materializmit dialektik, Engelsi, Plehanovi dhe Lenini, nuk është vetëm metodë as vetëm logjikë ose teori njohëse (gnoseologike), por është gjithashtu edhe ontologji. Aspekti ose elementi qenësor i saj është pikëpamja se ekzistojnë disa ligje më të përgjithshme „dialektike” sipas të cilave gjithçka që ekziston qenëson, ndryshon dhe zhvillohet. Pa marrë parasysh se si i formulojmë saktësishët dhe si i sistematizojmë këto ligje, duket e arsyeshme pyetja në cilën masë ideja mbi ligjet e përgjithshme të pashmangshme, të papërjashtueshme të çdo qenësimi mund të harmonizohet me idenë e Marksit për njeriun si qenie e lirë krijuese e praktikës. Në qoftë se gjithçka që është qenësuese ua nënshtrojmë „ligjeve” dialektike, atëherë si mund të jetë përjashtim njeriu? E në qoftë se nuk përjashtohet as njeriu, si mund të flasim për lirinë dhe krijuar në tij?

Mendimet dhe vërejtjet e përmendura gjithsesi nuk e zgjidhin çështjen e raportit të humanizmit të Marksit dhe materializmit dialektik, por ato tregojnë se së paku disa teza të qenësishme të materializmit dialektik janë plot me vështirësi dhe të papajtueshme me konceptin *humanist* të Marksit për njeriun.

Dikush do të mund të bënte vërejtje se vështirësitë janë paraqitur sepse e kemi shqyrtuar në mënyrë „jodialektike” materializmin dialektik së pari vetëm në aspektin materialist të tij, e pastaj vetëm në aspekin dialektik. Teza materialiste mbi primatin e materies duhet të shqyrtohet në formë dialektike, pra jo në mënyrë të thjeshtë si tezë mbi primatin e materies, por si tezë mbi unitetin dhe veprimin reciprok të materiales e të shpirtërores, me ç'rast materiales i takon primati, por ka edhe pavarësinë dhe rëndësinë relative.

Kësaj vërejtjeje të mundshme mund t'i përgjigjemi se zgjidhja dialektiko-materialiste e çështjes mbi raportin e „materies” dhe „shpirtit” gjithsesi është më e „mirë”, më „elastike” etj. se sa zgjidhja vulgare materialiste, por kjo nuk e ndryshon aspak faktin se të dyja këto variante të materializmit nisen nga e njëjtë çështje e bazuar në supozimet dualiste. Gjithashtu, pa marrë parasysh se a i interpretojmë ne në mënyrë materialiste ose idealiste ligjet më të përgjithshme të dialektikës, mbetet vështirësia fundamenteale: si të harmonizohet ekzistimi i ligjeve të përjashtueshme të qenësimit me kërkesën e qenësimit të lirë krijuar. Në qoftë se i theksoj këto vështirësi të koncepcionit të trashëguar të materializmit dialektik dhe ia kundërvë koncepcionin e humanizmit të Marksit, nuk dëshiroj të them se filozofia marksiste duhet të kufizohet në antropologjinë humaniste. Filozofia e Marksit nuk është vetëm antropologji e pastër as që është e mundshme antropologjia e pastër. Kur themi se thelbi ose esenca e njeriut është praktika, e përdorim nocionin „metafizik” të „esencës”, e kur flasim se njeriu është qenie që i realizon mundësitë e veta njerëzore (ose jonjerëzore), e përdorim kategorinë modale („mundësinë”, „realitetin”, „domosdoshmërinë”). Kur flasim përtë tanishmen, të kaluarën dhe të ardhmen, fjala është përkohën. E tërë vepra e Marksit si luftë për njeriun që do të realizohet si qenie e praktikës, njëkohësisht është angazhim që edhe teorikisht edhe praktikisht të bëhet distinksioni në mes të qenësimit autentik dhe joautentik. E këtu është fjala për kuptimin e qenësimit, për çështjen çka do të thotë të „ekzistosh”.

Pra, i ashtuquajturi koncepcion i njeriut i Marksit nuk është ndonjë koncepcion i ngushtë antropologjik, por ky është koncepcion që nga çështja mbi njeriun ngritet deri te çështjet fundamentale mbi kuptimin e qenësimit. A nuk është karakteristikë qenësore e filozofisë së Marksit që ajo ka kësi kontinuiteti dhe „meslojë të vazhdueshme, relacion të vazhdueshëm në mes të çështjeve qenësore të ontologjisë dhe të antropologjisë (të përdor gjuhën tradicionale)? Dhe a nuk është pikërisht për këtë arsyе koncepcioni filozofik i Marksit ai që është: kritikë humaniste radikale e botës jonjerëzore? A nuk është rrënja e kritikës së tij të panje-

rëzisë në koncepcionin humanist të tij të njeriut, dhe a nuk është rrënja e radikalitetit të tij në faktin se ai mbetet vetëm në njeriun dhe as nuk përpinqet ta izolojë, por e ngrit edhe deri në çështjen mbi kuptimin e qenësimit në përgjithësi?

Më në fund, duhet theksuar: në qoftë se në këtë punim kam folur në mënyrë kritike për koncepcionin e materializmit dialektik, nuk e kam pasur për qëllim që ta zvogëloj rëndësinë e personaliteteve që e kanë zhvilluar këtë koncepcion, personaliteteve sikurse kanë qenë Engelsi, Plehanovi, Lenini, që kanë rëndësi të madhe për lëvizjen revolucionare dhe për teorinë marksiste. Kritika nuk është drejtuar as kundër atyre që në kohën tonë kanë provuar ose po provjnë ta lidhin humanizmin e Marksit dhe materializmin dialektik (mendimi se këto dy koncepcione mund të pajtohen është dhënë edhe në bazën e librit tim mbi Plehanovin, të botuar më 1957). Gjithashtu nuk e kam pasur për qëllim ta nënçmoj materializmin dialektik: pikërisht pse e kuptoj si koncepcion serioz filozofik, kujtoj se duhet të shqyrtohet seriozisht, e jo të pranohet në mënyrë deklarative ose të hidhet poshtë heshturazi.

Pjesa e dytë

PIKËPAMJA E MARKSIT MBI NJERIUN

I. HYRJE

1. Çka bën poeti (p.sh. D. Vasilev) kur na bind me pasion: „Oh, paj unë jam Njeri! Njeri!” ose kur ofshan me dhembje: „Oh, kur Njeriu nuk është Njeri”? A thua ai vetëm kllapurit diçka pa lidhje ose përkundrazi flet diçka me kuptim?

Kur kllapurit poeti, atëherë kllapurisim gjithnjë edhe ne të gjithë të tjerët. Të gjithë ne për çdo ditë i shfaqim ndokujt mirënjojen se është — përnjëmend njeri ose e qortojmë ndonjë tjetër se nuk është njeri fare. Duke lexuar gazetat, tmerrohemë për sjelljen jonjerëzore të nënës që e ka lënë fëmijën dhe zemërohemë kundër sjelljeve jonjerëzore të kolonialistëve në Afrikë. Konsiderojmë se ka ardhur koha për suprimimin e të gjitha formave të shtypjes dhe të shfrytëzimit të njeriut nga ana e njeriut. E kritikojmë kapitalizmin që në formën e vet bashkëkohore, të kulturuar po e çnjerëzon njeriun dhe ia kundërvëmë socijalizmin si shoqëri në të cilën njeriu bëhet i vvetves, kurse marrëdhëniet midis njerëzve bëhen — njerëzore. Pohojmë se njeriu është vlera më e madhe dhe bëjmë propagandë për kujdesin e përditshëm ndaj njeriut. Grindemi a është njeriu bashkëkohës zotërues ose shërbëtor i teknikës dhe pyesim, çka i sjellin njeriut fluturimet kozmike dhe zbulimi i kaliforniumit.

A janë fjalët si „njeri”, „jonjeri”, „njerëzore” dhe „jonjerëzore” vetëm fjalë boshe që tingëllojnë patetike ose ato kanë edhe ndonjë domethënje? Çka do të thotë, para së gjithash, të jesh njeri?

Në qoftë se nuk dimë t'i përgjigjemi kësaj pyetjeje, bisedat tonë për njeriun dhe njerëzoren me të vërtetë mund të mbeten vetëm biseda të zbrazëta. Por nuk është as qëllimi i vetëm as qëllimi kryesor i çështjes së njeriut që të sjellë farë rendi dhe kuptimi në bisedat tonë. Nuk është fjala vetëm që të mësojmë ta përdorim me kuptim dhe në mënyrë konsekiente fjalën „njeri”.

A nuk është koha jonë ajo që më shumë se cilado kohë e deritashme i kërcënohet njeriut edhe në njerëzinë e tij edhe në vetë ekzistencën e thatë, por njëkohësisht i ofron mundësi reale për realizimin e shoqërisë me të vërtetë njerëzore dhe të njerëzisë së plotë. A nuk është lufta e madhe praktike, që po zhvillohet rrëth pyetjes „Çka është njeriu?” tash shekuj me radhë, sot më e thellë dhe më e rreptë se asnjëherë më parë?

Nuk e kanë trilluar filozofët pyetjen çka është njeriu, por kjo është pyetje qenësore e ekzistimit tonë të cilën filozofia, në qoftë se nuk don të qëndrojë anësh jetës, nuk mund të mos ta përfillë.

2. Domethëniet e fjalëve që po përdorim shënohen, sistematizohen dhe shpjegohen nëpër fjalorë. Vallë a mund ta gjejmë në ndonjë fjalor përgjigjen e pyetjes çka është njeriu?

Por në Fjalorin e Akademisë fjala „njeri” ka tetë domethënien kryesore.¹ Në domethënien e parë, më të gjerë,

¹ *NJERI do të thotë në përgjithësi person mashkull ose femër, qoftë fëmijë, i rritur ose plak, e në kuptimin më të ngushtë mashkull i rritur, burrë.*

1. në domethënienë të përgjithshme njeri është qenie që ndryshon nga zoti, nga engjëjt dhe nga shtazët...

2. mashkull rëndom i rritur...

3. njeri si djale kur i dallohen cilësitetë si forca, fuqia, trimëria e të tjera të ngjashme...

4. fjala njeri do të thotë edhe nështetas, njeri nën pushtetin e të cilit...

njeri është çdo person, çdo njeri; në pesë domethëniet vijuese, më të ngushta, njeri është vetëm ai njeri që ka cilësitë e caktuara të veçanta biologjike, shoqërore-juridike ose karaktero-psikologjike. Në dy domethëniet e ndryshuara të fundit, njeriu nuk është fare njeri, por shtazë ose bimë.

Në kuadrin e tetë domethënieve themelore Fjalori i Akademisë dallon shumë nën — dhe nënnëndomethënie. Fjala „njeri” në domethënien e parë themelore, për shembull, mund të ketë domethënien ose të njeriut si njeri ose të cilitdo njeri ose të të gjithë njerëzve ose të secilit njeri etj.

Kjo shumëdomethënshmëri e fjalës „njeri” nuk është ndonjë karakteristikë e veçantë e gjuhës sonë. Shumëdomethënshmëri të ngjashme kanë, për shembull, edhe fjala angleze „man”, franceze „homme”, ruse „человек”. Të gjitha këto fjalë kanë domethënien e njëjtë themelore dhe domethënie shumë të ngjashme të prejardhura, të specializuara dhe të ndërruara, si edhe fjala jonë „njeri”.

Nuk është vështirë të zbulohet në çfarë mënyre është bërë ngushtimi i domethënies së të gjitha këtyre fjalëve me të njëjtën domethënie themelore. Në të gjitha rastet në të cilat si njeri pranohen vetëm disa njerëz, fjala është për bashkësitë që konsiderohen se e kanë të zhvilluar më tepër këtë cse atë cilësi themelore njerëzore, që secilin njeri e bën njeri në kuptimin më të gjerë të kësaj fiale.

Që ta kuptojmë shumëdomethënshmërinë e fjalës njeri, duhet ta kuptojmë pra, para së gjithash, atë domethënien e parë kryesore të asaj fiale, sipas të cilës njeri është „në përgjithësi personi”, përkatësisht „qenia që ndryshon nga zoti, nga engjëjt dhe nga shtazët”.

Çka është, pra, njeriu si person ose qenie që ndryshon qenësisht nga të gjitha qeniet e tjera? Përgjigjen e kënaqshme të kësaj pyetjeje do ta kërkojmë kot në fjalorët që e fiksojnë përdorimin aktual të fjalës „njeri”.

-
5. njeri *duke marrë parasysh jetën seksuale të tij...*
 6. njeri *në martesë, burrë, maritus...*
 7. njeri *i egër, simia....*
 8. njeri *ëmërtimin e bimëve...*

Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Pjesa II. E përpunuani D. Daničić, M. Valjanac. P. Budinani. Zagreb 1884-1886. Fq. 68-75

A thua pyetjes sonë a mund t'i përgjigjet etimologja e fjalës „njeri”?

3. Etimologja e fjalës „njeri” është shumë interesante dhe mund të nxisë përsiatje. Në qoftë se do të kërkonim prej saj që ta zgjidhte pyetjen tonë, do të mund të dësh-përoheshim. Larg asaj se do të mund të vendoste në kontest filozofike për njeriun, etimologja e fjalës „njeri” tregon se çështja „Çka është njeriu?” ka qenë kontestuese para se filozofët kishin filluar të ziheshin në lidhje me të.

Në gjuhën latine njeri thuhet „homo”, në frëngjishte „homme”, në italishtë „uomo”, në spanjollishtë „hombre”. Të gjitha këto fjalë rrjedhin nga rrënja indoevropiane,, khem”, që do të thotë tokë. Lidhjen në mes të njeriut e tokës mund ta shohim edhe duke mbetur vetëm në latinishten. Tokë në latinishtë thuhet „humus”. Homo është ex homo. Në etimologjinë e fjalës njeri në gjuhët romane është e përbajtur ideja për njeriun si qenie tokësore. Njeriu në këtë mënyrë u kundërvihet vendosmërisht perëndive.

Fjalët gjermane „Mann” dhe „Mensch”, fjala angleze dhe suedeze „man”, daneze „mand” rrjedhin nga një rrënje krejtësisht tjeter, nga indoeuropeishtja „men” që do të thotë lëvizje e shpirtit, mendimi. Nga e njëjta rrënje vijnë, në mes të tjerash, fjala angleze „mind” (shpirti) dhe folja gjermane „meinen” (mendoj, kuptoj). Pra, në rrënjen e kësaj fiale në gjuhët gjermane përbahet ideja se njeri është ai që mendon, shpirti. Njeriu me këtë i kundërvihet vendosmërisht shtazës.

Për romanët njeriu është tokë, për gjermanët shpirt; si qëndron puna me ne, sllavët? Fjala serbokroate „çovjek”, sllovene „človek”, çeke „človek”, ruse „человек”, poloneze „człowiek” kanë prejardhjen nga fjala prasllave „čelovek”. „Čelovjek” është „čelo-vjek” Te sllavët, pra, njeriu nuk është i thjeshtë, ai është i përbërë nga „čel” dhe „vjek”. Ajo që është edhe më keq, ekspertët linguistë nuk mund të pajtohen kurrsesi as prej nga rrjedh fjala „čel” as çka do të thotë fjala „vjek”. Janë kontestuese edhe njëra edhe tjetra dhe çështja mbaze nuk do të zgjidhet kurrë definitivisht.

Fjalën „vek” shumë shpesh e lidhin me „vaikas” në lituanishte, që do të thotë fëmijë, djalë, djalosh. Megjithatë, më duket më e besueshme se kjo fjalë „vjek” është po ajo që kemi në fjalët „vijek” (jeta, qindvjetëshi, shekulli), „vjejkovati” (jetoj, qëndroj përgjithmonë) dhe „vjeçnost” (amshim, pérjetësi), se ajo mban në vetvete idenë e kohës. Njeriu, pra, sipas pjesës së vet të dytë në fjalët sllave do të ishte ai që e jeton jetën. Pyetja shtrohet çka do të thotë fjala „çel”.

Sipas Gj. Daniçiqit, fjala „çel”, të cilën e gjejmë në fjalët „çelovek” dhe „çeljad”, vjen nga rrënja indoевropiane „skar”. Germa fillestare „s” në këtë rrënje bie lehtë, dhe mbetet „kar” „r” kalon në „l”, dhe na del fjala „kal”, „a” bëhet „e”, dhe kemi „kel”, „k” para „e” kalon në „ç” dhe në fund kemi fjalën „çel” (çel). Rrënja „skar” (sot rëndom e shkruajnë „quel” ose „kwel”) do të thotë sjell, sillem, kércej, vringëlloj, rrah, pres, punoj, derdh, mbuloj, mbush, sit, kërcas, bërtas, ndizem. Ideja e kërcimit duket qartë në foljen e prejardhur „çloviti”; ndryshe në derivatin „çel” dominon domethënia „ngritem rrëth diçkaje, punoj”. Pra, njeriu (çovjek) do të ishte ai që jetën e vet e kalon duke punuar, duke u sjellë rrëth diçkaje, duke u djegur.

Sot është më i përhapur mendimi se „çel” vjen nga ai kuptimi „quel” ku kjo do të thotë tufë, llavë, luzmë, gjini, fis, grup, bashkësi. Sipas këtij konцепциони, „çelovjek” nuk do të ishte në radhë të parë ai që punon, por që jetën e vet e kalon në tufë, luzmë, bashkësi.

Me interpretimin e këtillë të fjalë „çel” mund të ndërlidhet mirë edhe interpretimi sipas të cilit „vek” do të thotë fëmijë. Në qoftë se fjala „çel” do të thotë fis, kurse „vek” fëmijë, atëherë „çelovek” është fëmijë, pjesëtar i fisit, i bashkësisë.

Këto janë vetëm disa nga hipotezat e paraqitura deri tash që i kanë spekuluar jo filozofët por filologët. A është e saktë vetëm njëra prej tyre? Ose ndoshta ideja e parë sllave e njeriut përmban në vete edhe idenë e kohës, edhe idenë e veprimtarisë, edhe idenë e jetës në bashkësi?

Shumësi i fjalës „çovjek” është „ljudi”; rrjedh nga rrënya indoevropiane „leudh”, që do të thotë ngritem, rritem.

Nga kjo rrënje rrjedhin fjala greke „eleutheros” dhe fjala latine „liber”; të dyja do të thonë „i lirë”. Në etimologjinë e fjalës sonë „čovjek” përbahet kështu edhe ideja e lirisë.

Ndoshta nuk është jointeresante të përmendim se ideja për njeriun si qenie tokësore, që përbahet në rrënjen romane të fjalës „njeri”, është zhvilluar në mënyrën më të plotë në filozofinë materialiste franceze të shekullit XVIII, kurse ideja për njeriun si shpirt është realizuar në mënyrën më të plotë në idealizmin klasik gjerman. Si me ndonjë ironi të historisë, idetë që përbahen në rrënjen slave të fjalës „čovjek” (njeri) i ka zhvilluar në mënyrën më të thellë mendimtari që nuk ka menduar gjithmonë aq mirë për sllavët, por megjithatë ka pasur më shumë sukses tek ata — Karl Marks.

4. Në qoftë se etimologjia e fjalës „njeri” nuk e zgjidh por e ashpërsion pyetjen „Çka është njeriu?”, a thua a mos do të mund të na ofronte zgjidhjen e dëshiruar biologjia? Si shkencë që i studion qeniet e gjalla, biologjia nuk do të mund të mos ta përfillte as njeriun.

Për problemin e njeriut ndër biologët janë zhvilluar konflikte të zjarrta. Ndërsa Lineu (Linnée) e klasifikoi njeriun së bashku me majmunët dhe gjysmëmajmunët në rendin (ordo) Primates (të parët), Kuvieu (Cuvier) konsideronte se ndryshimi midis njeriut dhe majmunit është shumë më i madh, kështu që ata përbëjnë dy rende të ndryshme, Bimane (dyduarshit) dhe Quadrupane (katëruarshit). Mirëpo, hulumtimet e mëvonshme anatomike dhe fiziologjike e vërtetuan mendimin e Lineut se njeriu, majmuni dhe gjysmëmajmuni hyjnë në të njëjtin rend (Primates), që nga ana e vet është vetëm një nga rendet e nënklasës Placentalia, klasës Mammalia, nëndegës Amniota, degës Craniota, nëntrungut Vertebrata, trungut Chordata, nënseksionit Deuterostomia, seksionit Coelomata, nënmbretërisë Metazoa në mbretërinë e madhe Animalia.

Sipas botëkuptimit profesionist biologjik, njeriu, pra, është vetëm një kërcell i vogël në mbretërinë e madhe shtazore. Ndryshimi midis njeriut e majmunit sipas këtij botëkuptimi është i vogël në krahasim me ndryshimin midis majmunit e ariut ose në krahasim me ndryshimin midis breshkës e bretkosës.

Mirëpo, ne në jetën e përditshme dhe në të folurit e përditshëm nuk e kundërvëmë njeriu si një lloj primati me majmunin, por ia kundërvëmë të tërë mbretërisë shtazore, madje edhe në përgjithësi natyrore. Ndryshimi midis njeriut e shtazës na duket më i thellë se cilido ndryshim midis shtazëve. Është çështje filozofike a është e arsyeshme kjo. A mundet njeriu përnjëmend t'i kundërvihet jo vetëm këtij ose atij lloji shtazor, por edhe shtazës në përgjithësi? Kjo është pyetje të cilës, në mes të filozofive të tjera, tenton t'i përgjigjet edhe filozofia marksiste.

Biologët profesionistë (dhe ekspertët në përgjithësi) me të drejtë ngurrojnë t'i përgjigjen kësaj dhe pyetjeve të ngjashme. Kush dëshiron të jetë ekspert, gjithmonë duhet të ngurrojë (të futet në profesionin e tij dhe të jetë vigjilent që mos t'i kalojë kufijtë e tij).

Një nga karakteristikat qenësore të filozofisë është mosngurrimi nga pyetjet që nuk mund të kufizohen.

II. PIKËPAMJA E MARKSIT MBI ESENÇËN E NJERIUT

5. Shpeshherë vihet në dyshim arsyeshmëria e parashtrimit të pyetjes çka është njeriu në formën e vet të përgjithshme. E vërteta, thuhet, këtë pyetje e shtrojnë disa filozofi, por ajo është e gabueshme dhe e papranueshme për marksizmin. Shkencat e ndryshme i studiojnë anët e ndryshme të veprimtarisë së njeriut, asnjëra anë nuk mbetet e papërfshirë dhe të gjitha shkencat e „veçanta” së bashku jadin imazhin e gjithanshëm të njeriut. Nga ana tjetër, njeriu në përgjithësi, njeriu si i këtillë, nuk është askund, ekziston vetëm njeriu konkret i shoqërisë së caktuar, skllavopronar ose skllav, feudal ose bujkrob, borgjez ose punëtor.

Mirëpo, njeriu nuk është shuma e pjesëve ose e anëve të veta, por qenie e tërësishme. Pyetjes se çka është ai si qenie e tërësishme, q'është ajo që atë e bën njeri, e secilën veprimtari ose anë të tij njerëzore, nuk i përgjigjet dhe nuk mund t'i përgjigjet asnjë shkencë e veçantë. Nga ana

tjetër, njeriu përnjëmend nuk është gjithmonë dhe gjithkund i njëjtë, ai historikisht ndryshon, por ka diçka që na mundëson që edhe proletarin edhe kapitalistin, edhe feudalin edhe skllavopronarin ta quajmë njeri.

Me çka njeriu është njeri? Me çka, në qoftë se është, dikush është më shumë, e dikush është më pak njeri? Madje edhe sikur Marksi mos t'i kishte përfillur, pyetjet do të ishin të pamospërfillshme. Por nuk ka asgjë më të pasaktë se supozimi se Marksi e ka dënuar diskutimin për njeriun në përgjithësi.

Nuk është e nevojshme t'i përmendim tekstet nga *Dorëshkrimet ekonomiko-filosofike*, sepse të gjithë e dinë se Marksi flet për njeriun si njeri. Mirëpo, shpeshherë konsiderohet se Marksi më vonë ka ardhur në përfundim se çfarëdo shqyrtimi i përgjithshëm për njeriun është i palejueshëm. Në favor të këtij supozimi përnjëmend mund të përmenden disa citate nga *Ideologja gjermane* e Marksit dhe e Engelsit. Por a është *Ideologja gjermane* fjala e fundit e Marksit në filozofi? A nuk e 'ka shkruar ai gjithashtu edhe *Kapitalin*?

Sipas *Kapitalit*, procesi i punës është „veprimitari e përshtatshme për përpunimin e vlerave të përdorueshme, për përvetësimin e sendeve natyrore për nevoja njerëzore, kusht i përgjithshëm për shkëmbimin e materies midis njeriut e natyrës, kusht i përhershëm natyror për jetën e njerëzve”. Prandaj ai është „jo vetëm i pavarur nga cilado formë e asaj jete, por përkundrazi njësoj cilësi e të gjitha formave të shoqërisë njerëzore. Prandaj edhe nuk e quajmë të nevojshme që ta paraqesim punëtorin në raport me punëtorët e tjerë. Për ne mjafton ta marrim njeriun dhe punën në njëren anë, dhe natyrën e materiet e saj në anën tjetër. Ashtu sikurse sipas shijes së grurit nuk do ta dimë se kush e ka kultivuar, ashtu sipas procesit të punës nuk do të shohim se në cilat kushte zhvillohet, a thua nën kërbacan brutal të mbikëqyrësit të skllavëve ose nën syrin e frikësuar të kapitalistik, a e kryen Cincinnati duke përpunuuar disa jugerë të tokës së vet ose njeriu i egër i cili bishën e vret me gur”.²

² K. Marx: *Kapital*, vëllimi I, Kultura 1947, fq. 140.

Marksi, pra, në *Kapital* thekson se mund të flasim jo vetëm për punëtorin, kapitalistin dhe mbikëqyrësin e skllavëve, por edhe në përgjithësi për njeriun, punën dhe natyrën.

Në një vend tjetër Marksi në *Kapital* polemizon me Bentamin utilitarist: „Në qoftë se, p. sh., dëshirojmë të dimë se çka është e dobishme për qenin, atëherë duhet ta studiojmë me themel natyrën e qenit. Vetëm kjo natyrë nuk lejon të konstruktohet nga ‘parimi i dobishmërisë’. Kur këtë parim e aplikojmë te njeriu, d.m.th. kur me të duam t’i vlerësojmë të gjitha veprimet njerëzore, lëvizjet, marrëdhëni etj., atëherë këtu është fjala më parë për natyrën njerëzore në përgjithësi, e pastaj për atë që ndryshon në secilën epokë historike. Të gjitha këto nuk e interesojnë shumë Bentamin. Në mënyrë naive dhe të ftohtë, ai merr filistrin modern, sidomos atë *anglez*, si *tip të njeriut normal*. Gjithçka që është e dobishme për këtë tip-model të njeriut normal dhe botën e tij, kjo është vetveti e dobishme. Me këtë kriter ai pastaj e mat të kaluarën, të tanishmen dhe të ardhmen”.³

Marksi, pra, konsideron se qeni e ka natyrën e vet të qenit, kurse njeriu natyrën e vet njerëzore, por për ndryshim nga qeni, njeriu e ka edhe „natyrën njerëzore në përgjithësi”, dhe „atë që ndryshon në çdo epokë historike”. Ai ia zë për të madhe Bentamit që ky e shpall filistrin modern njeri normal duke e injoruar natyrën e përgjithshme të njeriut dhe zhvillimin historik të saj.

Duke „lejuar” të diskutohet për natyrën e përgjithshme të njeriut, Marksi e kritikon në *Kapital* shoqërinë borgjeze pikërisht pse në të ajo natyrë e përgjishme njerëzore nuk mund të manifestohet, pse në të „gjenerali dhe bankieri luajnë rol të madh, kurse njeriu si njeri, përkundrazi, vetëm një rol të mjerë”⁴.

Në pajtim me këtë, ai, në vëllimin III të *Kapitalit* i kundërvë kapitalizmit shoqërorë në të cilën njeriu i bashku-

³ Op. cit., fq. 539.

⁴ Op. cit., fq. 10.

ar, prodhuesit e bashkuar, do të prodhojnë në kushtet që janë më „dinjitoze dhe më adekuate për natyrën e tyre njerëzore”⁵.

Marks, pra, flet pa ngurrim për natyrën njerëzore dhe për njeriun si njeri. Pa frikë se do të vijmë në konflikt me Marks-in, mund të pyesim: Çka është njeriu?

6. Çka do të thotë të pyesim çka është njeriu? Ndoshta kjo do të thotë të nisemi të gjurmojmë një cilësi ose vëçori të njeriut sipas të cilës ai ndryshon nga të gjitha shtazët?

Në qoftë se ky është kuptimi i pyetjes sonë, atëherë ajo lejon tepër shumë përgjigje të ndryshme. Ka shumë cilësi të atilla që janë karakteristike vetëm për njeriun. Konsiderohej tradicionalisht më shpesh se njeriu ndryshon nga shtaza për nga mendja. Por mund ta dallojmë gjithash tu për nga të folurit, prodhimi ekonomik, veprimitaria morale, krijimtaria artistike. Mund ta dallojmë edhe për nga ndonjë cilësi ose veprimitari speciale. P. sh. vetëm njeriu operon me kuptime. Vetëm njeriu mund të jetë hipokrit. Njeriu ndryshon qenësish nga shtaza edhe për nga mënyra në të cilën e përgatit ushqimin. Ndryshimi në mes të jetës „intelektualo-emocionale” të njeriut dhe të shtazës ndoshta është më i vogël se ndryshimi në mes të copëtimit shtazor të ushqimit dhe shkathtësisë bashkëkohore kuzhinierë-gastronomike. Metodat njerëzore të vrasjeve dhe të torturimeve reciproke, megjithëse ndonjëherë i quajmë shtazarake, gjithash tu janë diçka për të cilën shtaza nuk është e aftë.

Të pyesim çka është njeriu nuk do të thotë të pyesim për një cilësi që ka vetëm njeriu, e nuk e kanë shtazët. Kjo gjithash tu nuk do të thotë të pyesim çka është gjithsej njeriu, jo vetëm pse ai ka tepër shumë cilësi karakteristike për të dhe është vështirë të numërohen të gjitha, por edhe pse njeriu nuk është kaos i cilësive ose i vutive, por diçka e strukturuar dhe e tërësishme.

⁵ K. Marx: *Kapital*, vëllimi III, Kultura, Zagreb 1948, fq. 756.

Të pyesim çka është njeriu do të thotë të pyesim për çka njeriu është qenie unike e tërësishme që ndryshon që-nësish prej çdo gjëje tjetër që qenëson.

Ajo në saje të se cilës është ajo që është, tradicionalisht quhet „esenca” ose „thelbi”. A nuk është ndarja e gjërave në esencë (essentia) dhe ekzistim (existentia) një nga cilësitë karakteristike të filozofisë skolastike? Gjithsesi po. Por esenca (Wesen) të cilën ai në kuptimin më të gjerë ia kundërvë qenësimit (Sein), kurse në kuptimin më të ngushtë ekzistimit (Existenz) dhe dukurisë (Erscheinung) gjithashtu është një nga kategoritë themelore të *Logjikës* së Hegelit. Dallimi i esencës dhe dukjes luan rol të rëndësishëm në veprën e Marksit dhe të Leninit.

Hegeli, Marks i konsideron se „çdo shkencë do të ishte e tepërt sikur forma e dukjes dhe esenca e gjërave të përpunëshin drejtpërdrejt”,⁶ kurse Lenini shkruan: „Mendimi i njeriut thelohet pa fund prej dukjes deri tek esenca, prej esencës së, të them kështu, rendit të parë deri në esencën e rendit të dytë etj. *pa fund*”⁷

A nuk do të duhej, megjithatë, të provojmë të mendojmë jashtë kategorive të „esencës” dhe „dukjes”? Gjithsesi, në qoftë se si „esencë” e mendojmë bazën e fshehur dhe të pandryshueshme të „dukshmërisë” së dukshme dhe të ndryshueshme, në qoftë se me kategoritë e „esencës” dhe „dukurisë” e ndajmë botën në dy pjesë saktësisht të ndara dhe plotësisht të ndryshme e megjithatë në ndonjë mënyrë të lidhura.

Por, a mund të mendojmë jashtë nocionit të esencës dhe në atë kuptim në të cilin e kuptojnë Hegeli dhe Marks? Disa tentativa në këtë drejtim thuase po përfundojnë me atë që nocioni i braktisur i esencës po futet me ndonjë emër tjetër.

⁶ *Op. cit.* fq. 754.

⁷ V. I. Lenin: *Filosofskie tetraadi*, Ogiz, 1947, fq. 237.

Në veprën e vet *Sein und Zeit* Martin Hajdegeri, p. sh., nuk pyet për esencën e njeriut, por për konstitucionin themelor të tij (Grundverfassung), qenësimin (Sein) dhe kuptimin e qenësimit (Sinn des Seins). Përgjigjja e tij është se njeriu (Dasein) është qenësim-në-botë, (das-Inder-Welt-sein), qenësimi i njeriut (das Sein des Dasein) brengë (die Sorge), kurse kuptimi i qenësimit të tij (der Sinn des Seins des Daseins) kohësi (die Zeitlichkeit). Pra, këtu çështja tradicionale mbi esencën është zëvendësuar me tri çështje (mbi strukturën, qenësimin dhe kuptimin e qenësimit), por mbështetje nuk do të gabonim tepër po të thonim se në këtë çështje fjala është kryesishët për atë që Lenin do ta quante esencë të njeriut të rendit të parë, të dytë dhe të tretë. Kuptimin e qenësimit të jetesës (kohësinë) Hajdegeri e shikon si daçka për të cilën njeriu është para së gjithash e mbi të gjitha njeri, pra, si esencën më të thellë të njeriut.

Kur Marksi pyet çka është njeriu, ai pyet për esencën e njeriut, e kur pyet për esencën e njeriut, ai nuk është vjetruar. Pikëpamja e Marksit mbi esencën e njeriut ndryshon qenësisht nga të gjitha të deriatëhershmet dhe edhe sot e kësaj dite është superior mbi çdo kuptim jomarksist të njeriut.

7. Ashtu sikurse kuptimi i pyetjes së Marksit për njeriun, shpeshherë kuptohet gabimisht edhe përgjigjja e tij.

Duke i parashtruar botëkuptimet e ndryshme të njeriut, Maks Sheleri (Max Scheler) si një prej pesë kuptimeve themelore e përmend kuptimin pozitivist sipas të cilit njeriu është qenie instinktive, e si një prej tri nënlojeve të pozitivistes kuptimin „marksist” ose „ekonomik” sipas të cilit njeriun e determinon instinkti për ushqim. Qartazi ai nuk e ka të njobur se sipas Marksit shtaza „prodhon vetëm nën sundimin e nevojës së drejtpërdrejt fizike, ndërsa njeriu prodhon vetëm i lirë nga nevoja fizike, kurse prodhon me të vërtetë vetëm kur është i çliruar prej saj”.⁸

⁸ K. Marx, F. Engels: *Rani radovi*, Kultura, Zagreb 1953, f. 203.

Kuptim të ngjashëm me këtë të Shelerit gjejmë edhe te disa „marksistë”. Kështu ndonjëherë Marksit i atribuohet definicioni i Franklinit për njeriun si shtazë që bën vëgla. Është e vërtetë se Marksit në *Kapital* e përmend me njëfarë simpatie këtë definicion.⁹ Mirëpo, ata që e kanë vërejtur këtë, nuk hetojnë që Marksit në të njëjtin libër të *Kapitalit* ta karakterizojë këtë definicion jo si të tij, por si tipik amerikan. Në lidhje me definicionin e Aristotelit mbi njeriun si shtazë politike ai, në të vërtetë, vëren: „Definicioni i Aristotelit, në të vërtetë, është se çdo njeri për nga natyra është ndërtues i veglave”.¹⁰

Edhe definicionin e njeriut të Aristotelit edhe atë të Franklinit Marksit e konsideron të rëndësishëm — dhe njësoj si Hegeli edhe ai mendon se asnjë mendim thelbësor filozofik nuk është shkurt i rrejshëm as i pavlefshëm — por as definicioni i Aristotelit as ai i Franklinit nuk është i tij.

Kur e hedh poshtë kuptimin tradicional të njeriut si shtazë të arsyeshme, Marksit nuk e bën këtë shkurt pse këtu arsyjeja është e theksuar në vend të parë, por, para së gjithash, pse konsideron se esenca e njeriut nuk mund të jetë as arsyjeja, as veprimitaria politike, as prodhimi i veglave, as cilado veprimitari tjeter ose cilësi parçiale. As që është njeriu shumë mekanike e „sferave” të veta (ekonomike, politike, morale, artistike etj.), as që këto „sfera”, në qoftë se mund të flitet për to, qëndrojnë përherë në raport reciprok gjithmonë të njëjtë. Prandaj ajo që njeriun e bën njeri nuk është „sfera kryesore” e tij, por mënyra e përgjithshme e qenësimit të tij, struktura e përgjithshme e qëndrimit të tij ndaj botës dhe ndaj vërvetes. Këtë mënyrë të qenësimit, karakteristike vetëm për njeriun, Marksit e quan me fjalën „praktikë”. Për Marksit njeriu është ajo qenësorja që qenëson në mënyrën e praktikës.

8. Kur njeriun e përcaktojmë si praktikë, me këtë nuk janë zgjidhur të gjitha; shumë çështje sapo fillojnë.

⁹ K. Marx: *Kapital*, libri I, Kultura, Zagreb 1947, fq. 136.

¹⁰ Op. cit. fq. 274.

Para së gjithash, çka është në të vërtetë praktika? Praktika është veprimtari njerëzore. Mirëpo, edhe shtazët zhvillojnë njëfarë veprimtarie. Ç'është ajo që praktikën e dallon si veprimtari njerëzore nga ajo shtazore? Me përgjigjen e kësaj pyetjeje shpeshherë humb ajo që përfitohet me përcaktimin e njeriut si qenie e praktikës. Vështirësitet e përgjigjes së kësaj pyetjeje vërehen edhe te vetë Marksit.

Në *Dorëshkrimet ekonomiko-filosofike* të Marksit nga viti 1844 lexojmë për veprimtarinë e njeriut dhe të shtazës: „Shtaza është drejtpërdrejt unike me veprimtarinë e vet jetësore. Ajo nuk ndryshon prej saj. Ajo është *veprimtari jetësore*. Njeriu e bën vetë veprimtarinë e vet jetësore objekt të dashjes së vet dhe të vetëdijes së vet. Ai e ka veprimtarinë e vet të vetëdijshme jetësore. Ky nuk është përcaktim me të cilin ai shkrihet drejtpërdrejt. Veprimtaria e vetëdijshme jetësore e dallon drejtpërdrejt njeriun nga veprimtaria jetësore shtazore”.¹¹

Mund të pajtohem i se veprimtaria jetësore e njeriut është e vetëdijshme, ndërsa veprimtaria jetësore e shtazës nuk është e vetëdijshme. Por a mund të pajtohem i se në radhë të parë vetëdija (ose ndoshta vetëm vetëdija) është ajo me çka veprimtaria (praktika) e njeriut ndryshon nga ajo e shtazës? Në qoftë se njeriu ndryshon nga shtaza për praktikën, kurse praktika ndryshon nga veprimtaria shtazore për faktin se ajo është e vetëdijshme, atëherë njeriu ndryshon nga shtaza me vetëdijen e vet, atëherë i jemi kthyer përcaktimit tradicional, sipas të cilit njeriu është animal rationale.

A është kjo e paevitueshme ose është i mundshëm edhe një përcaktim i atillë i praktikës me të cilin do të përcaktohej struktura e saj e përgjithshme, e në të cilin do të përbahet edhe përcaktimi i saj si veprimtari e vetëdijshme dhe e lirë?

Mendoj se është i këtillë përcaktimi i praktikës si veprimtari universale krijuese-vetëkrijuese, si veprimtari me të cilën njeriu e transformon dhe e krijon botën e vet dhe vetveten. Pikërisht përcaktimi i këtillë i praktikës dominon te Karl Marksit.

¹¹ K. Marx, F. Engels: *Rani radovi*, Kultura, Zagreb 1953, fq. 202.

Në *Dorëshkrimet ekonomiko-filosofike* ai, p.sh., shkruan: „...Shtaza formëson vetëm sipas masës dhe nevojës së llojit, të cilit i takon, ndërsa njeriu di të prodhojë sipas masës së çdo lloji dhe di t'i japë çdo sendi masën inherente; prandaj njeriu formëson edhe sipas ligjeve të bukurisë. — Prandaj njeriu me të vërtetë verifikohet si *qenie gjinore* pikërisht në përpunimin e botës objektive. Ky prodhim ështëjeta e tij vepruese gjinore. Me anë të tij natyra paraqitet si vepër e tij dhe realitet i tij. Prandaj objekti i punës është *materializim i jetës gjinore të njeriut*: nga se ai nuk dyfishohet vetëm në pikëpamje intelektuale, si në vetëdije, por edhe në veprim, në realitet, ai vetveten e shikon në botën që e ka krijuar vetë”.¹²

9. Në përcaktimin e praktikës si veprimitari universale krijuese-vetëkrijuese përbahet edhe përcaktimi i saj si veprimitari e vetëdijshme dhe e lirë. Nga ky përcaktim del gjithashtu pikëpamja e njeriut si histori shoqërore. Në qoftë se njeriu është qenie krijuese-vetëkrijuese që gjithnjë krijon dhe e ndryshon veten dhe botën e vet, atëherë medo-emos ai nuk është gjithmonë i njëjtë.

As llojet e shtazëve nuk janë pérherë të njëjta. Por, ndërsa shtaza ndryshon duke iu përshtatur rrëthit të vet, e në rastin më të mirë duke e ndryshuar pa plan dhe pa qëllim, njeriu, me krijimtarinë e vet, mund ta ndryshojë në mënyrë të përshtatshme veten dhe botën e vet. „Shkurt — thotë Engelsi — shtaza vetëm e shfrytëzon natyrën e jashme dhe shkakton në të ndryshime vetëm me praninë e vet; njeriu, ndërkaq, e detyron, me ndryshimet që fut në të, t'u shërbejë qëllimeve të tij, ai e sundon natyrën”.¹³

Prandaj vetëm njeriu ka histori. Për „historinë” e mbretërisë shtazore mund të flitet vetëm në kuptimin figurativ. Por historia e njeriut nuk është vetëm historia e ndryshimit të natyrës; kjo është njëkohësisht dhe në radhë të parë historia e vetëkrijimit të njeriut: „Ndërkaq, nga se për nje-

¹² *Op. cit.*, fq. 203

¹³ F. Engels: *Dialektika prirode*. Kultura, Zagreb 1950, fq. 138.

riun socialist e tërë e ashtuquajtura histori botërore nuk është asgjë tjetër pos prodhim i njeriut me anë të punës njerëzore, asgjë tjetër pos krijim i natyrës për njeriun, ai ka argument të dukshëm të parrëzueshëm për lindjen e vet me ndihmën e vetvetes, për procesin e vet të krijimit".¹⁴

Por njeriu nuk është vetëm praktikë dhe histori. Pika edhe ardhmëri. Në qoftë se esenca e njeriut është gjithashtu edhe ardhmëri. Në qoftë se esenca e njeriut është veprimtaria krijuese-vetëkrijuese universale me të cilën ai historikisht e krijon botën e vet dhe vetveten, atëherë ai, në qoftë se nuk dëshiron të pushojë të jetë njeri, nuk mund të ndërprenë kurrë procesin e vetëkrijimit të vet. Kjo do të thotë se njeriu nuk mund të jetë kurrë i përkryer deri në fund, se ai nuk është njeri në qoftë se jeton në të tanishmen ose në kontemplacionin e së kaluarës, por vetëm në qoftë se në të tanishmen e realizon të ardhmen. Njeriu është njeri në qoftë se i realizon mundësitë e veta njerëzore historikisht të krijuara.

Në këtë pikë shihet mirë ndryshimi në mes të Marksit dhe Hegelit. Për Hegelin njeriu është gjithashtu qenie vepruese, por veprimtarinë e njeriut ai e kuption në esencë si veprimtari të vetëdijes për vete, qëllimi përfundimtar i të cilës është njojja absolute e realitetit absolut, përkryerja definitive edhe e njeriut edhe e absolutit. Absoluti që pa njeriun është vetëm në vete, me anë të njeriut bëhet përvete. Njojja filozofike e njeriut që është njëkohësisht vetënjohje e absolutit, do të thotë fund i historisë njerëzore. Njeriu mund të përkryhet dhe ai në filozofinë e Hegelit është me të vërtetë i përkryer. Pika e arsyesh se është i përkryer, ai mund të definohet deri në fund.

Në veprën e vet *Fenomenologja e shpirtit* si dhe në *Filozofinë e shpirtit*, Hegeli jep analizën e strukturës së njeriut në të cilën të gjitha elementet strukturore të ekzistimit shikohen si të krijuara historikisht, por edhe si të fiksuarë definitivisht për gjithë ardhmërinë. Njeriu për Hegelin është ai që ka qenë. Ai është i përfunduar dhe mund të **definobet saktësisht**.

¹⁴ K. Marx, F. Engels: *Rani radovi*, Kultura, Zagreb 1953, fq. 237.

Fër Marksin njeriu është qenie vepruese, mirëpo vepri-mtaria e tij nuk është vetënjojje e absolutit, por transformim dhe krijim i botës në të cilën jetojmë dhe i vetë njeriut. Prandaj për Marksin njeriu nuk mund të jetë i përkryer kurrë dhe nuk mund të definohet kurrë deri në fund.

Pikërisht për këtë arsyen pikëpamja e Marksit mbi njeriun nuk mund të mbetet kurrë vetëm kuptim. Vetëm ta kuptosh njeriun do të thoshte vetëm ta kuptosh atë që njeriu tashmë ka qenë. Mirëpo, njeriu nuk është vetëm ai që ka qenë, por, para së gjithash, ai që mundet dhe që duhet të jetë.

Prej këndejej medoemos del kthesa e Marksit kah praktika në atë kuptim që pikëpamja e tij mbi njeriun nuk mund të mbetet vetëm pikëpamje, por gjithashtu është edhe kritikë e njeriut të tjetërsuar që nuk i realizon mundësitë e veta njerëzore dhe program humanist i luftës për njerëzi.

Pikëpamja e Marksit mbi njeriun në këtë mënyrë është i pandashëm nga teoria e tij humaniste e tjetërsimit dhe e çtjetërsimit.

III. TEORIA E TJETËRSIMIT E MARKSIT

10. Marks i skicoi teorinë e tjetërsimit në punimet e veta që u botuan në *Analet gjermano-franceze*, kurse e zhvilloi gjerësisht në *Dorëshkrimet ekonomiko-filosofike*; mirëpo, që në *Ideologjinë gjermane* ai dhe Engelsi flasin në mënyrë shumë kritike për tjetërsimin, vetëtjetërsimin, esencën e njeriut, natyrën njerëzore, kështu që duket se ata këtë teori menjëherë e hedhin poshtë. Në *Ideologjinë gjermane* ata pohojnë se filozofët, duke e kuptuar historinë njerëzore si proces të vetëtjetërsimit të njeriut, e kanë shndërruar të tërë historirë në proces të zhvillimit të vetëdijes. Kjo do të thoshte se teoria e tjetërsimit është idealiste. Mirëpo, në qoftë se i lexojmë me kujdes punimet e „pjekura” të Marksit, do të zbulojmë se teoria e „braktisur” e tjetërsimit është e pranishme në to jo vetëm implicate, por edhe eksplikite, dhe jo vetëm për nga përbajtja, por edhe për nga terminologjia. Kështu, në vëllimin e tretë të *Kapitalit*

flet për tjetërsimin dhe për „natyrën njerëzore”, që duhet të realizohet në shoqërinë e ardhshme të rregulluar në mënyrë racionale.

A nuk do të thotë kjo se edhe në këtë çështje paraqitura e Marksit të „vërtetë” është e mundshme vetëm si interpretim, se është iluzore të mendohet se mund të japim ndonjë paraqitje objektive absolute të Marksit çfarë është ai pa marrë kurrfarë qëndrimi ndaj tij dhe koncepcionit të tij? Sido që të jetë, në qoftë se rikonstruktimi objektiv historik i pikëpamjeve të Marksit edhe është i mundshëm, me këtë ende nuk zgjidhet çështja e vlerës së këtyre pikëpamjeve. Në qoftë se teoria e tjetërsimit ka qenë teori e përkohshme e Marksit, kjo vetveti nuk do të mund të ishte pengesë që ta pranojmë. Dhe anasjelltazi — në qoftë se kjo është edhe teori e përhershme e Marksit, ne mund të gjejmë në të mungesa.

11. Në lidhje me teorinë e tjetërsimit, si është paraqitur në *Dorëshkrimet ekonomiko-filosofike* dhe në punimet e tjera të Marksit dhe të Engelsit, shtrohen para së gjithash dy pyetje themelore: e para, çka do të thotë në të vërtetë tjetërsimi, përkatësisht vetëtjetërsimi, çka është njeriu i vetëtjetërsuar, e çka njeriu i pavetëtjetërsuar, dhe e dyta, a është vetëtjetërsimi i njeriut, përkatësisht pavetëtjetërsimi produkt historik, a e karakterizon vetëtjetërsimi vetëm një fazë në zhvillimin historik të njerëzimit ose ky është një moment strukturor i përhershëm (ose i jashtëkohshëm) i ekzistimit të njeriut, një prej atyre përcaktimive që e konstituojnë njeriun si njeri. Në qoftë se në pyetjen e dytë përcaktohem për atë zgjidhje sipas të cilës vetëtjetërsimi është karakteristikë e një faze në zhvillimin e njeriut, atëherë krahas këtyre dy pyetjeve duhet ta bëjmë edhe pyetjen e tretë thelbësore: si është bazuar ky vetëtjetërsim në esencën e historisë, si dhe pse ndodh ai?

Në kuadrin e pyetjes së parë, çka është në të vërtetë vetëtjetërsimi, çka do të thotë alienacioni e dezalienacioni, para së gjithash do të mund të pyesnim a është këtu fjala për faktin se njeriu tjetërsori *diçka nga vetja* ose për faktin se ai e tjetërsori *veten nga diçka*. Disa marksistë janë të prirur që të tërë problemin ta reduktojnë në faktin se nje-

riu diçka tjetërson nga vetja, kurse zgjidhjen e problemit — në përshkrimin e formave konkrete të këtij tjetërsimi. Kështu numërohen dhe përshkruhen hollësishët ato që njeriu i tjetërson dhe si i tjetërson — i tjetërson produktet e veprimtarisë së vet materiale në formë të mallit dhe të parashës, i tjetërson produktet e veprimtarisë së vet shpirtërore në formë të regjionit, moralit etj. e të ngjashme. Për ngushëllim shtohet se duhet dalluar objektivimin dhe tjetërsimin dhe se në shoqërinë e ardhshme i pari do të mbetet, kurse i dyti do të zhduket. Ndoshta mendohet se problemi i kuptuar kështu bëhet më i lehtë. Ky është lehtësim vetëm në dukje; edhe në lidhje me tjetërsimin e kuptuar në këtë mënyrë mund të bëhet pyetja, p. sh., a është kjo dukuri historike dhe, në qoftë se është, si dhe pse ndodh ajo. Nga ana tjetër, intanca e Marksit nuk është që fenomeni i tjetërsimit të kuptohet ashtu ngushtë.

Sipas Marksit, esenca e vetëtjetërsimit është në faktin që njeriu në të njëjtën kohë tjetërson edhe diçka nga vetja dhe veten nga diçka, në të vërtetë, në faktin se ai e tjetërson *vetveten* nga *vetvetja*.

Se ky është thelbi i mendimit të Marksit, mund të bindemi në qoftë se e analizojmë dorëshkrimin e tij të njohur *Puna e tjetërsuar*, ku ai flet për katër përcaktime të tjetërsimit.¹⁵

Marks i fillon me tjetërsimin e rezultateve të punës së njeriut, me tjetërsimin e sendeve që i prodhon njeriu. Realizimi i punës është objektivimi i saj, e ky objektivim për njeriun është njëkohësisht edhe humbje e sendit, tjetërsim. Punëtori sillet ndaj produktit të punës së vet si ndaj sendit të huaj. Nga produkti i duarve të tij krijohet një botë e veçantë lëndore që është e huaj për të, që sundon mbi të, që e shtyp, të cilës ai i shërben.

Ky tjetërsim i rezultateve të veprimtarisë prodhuese të njeriut, tjetërsimi i produkteve të punës, ka rrënjen e vet në tjetërsimin e vetë veprimtarisë punonjëse, në tjetërsimin e prodhimit të njeriut. Njeriu i tjetërson produktet e punës së vet, sepse e tjetërson veprimtarinë e vet punonjë-

¹⁵ Shiko K. Marx, F. Engels: *Rani radovi*, Kultura, Zagreb 1953, fq. 196-208.

se, sepse kjo veprimtari e tij i bëhet veprimtari e huaj, veprimtari në të cilën ai nuk verifikohet, por mohohet, veprimtari që nuk e çliron, por e shtyp. Ai është në vetvete kur është jashtë kësaj veprimtarie, e jashtë vetes kur është në të.

Nga ky përcaktim i punës së tjetërsuar Marks i nxjerr tjetërsimin e tretë: me këtë që njeriu e tjetërson nga vetja veprimtarinë e vet, ai, në të vërtetë, e tjetërson nga vetja esencën e vet, përkatësisht e tjetërson veten nga esenca e vet. Njeriu në esencë është qenie praktike krijuese, dhe kur e tjetërson nga vetja aktivitetin e vet krijues, ai e tjetërson nga vetja esencën e vet njerëzore. Duke e shndërruar esencën e vet gjinore në mjet për mbajtjen e ekzistencës së vet individuale, njeriu tjetërsitet nga njerëzia e vet, ai puhon të jetë njeri.

Si konsekuençë e drejtpërdrejtë e tjetërsimit të njeriut nga vetvetja, del i katërti, tjetërsimi i njeriut nga njeriu. Çdo raport në të cilin njeriu gjendet ndaj vetvetes shfaqet në raportin e tij ndaj të tjerëve. Kështu edhe tjetërsimi i njeriut nga vetvetja manifestohet si tjetërsim i njeriut prej njeriut. Sikurse punëtori që i tjetërson nga vetja produktet e punës së vet, veprimtarinë e vet dhe esencën e vet gjinore, ashtu ai e tjetërson nga vetja edhe njeriun tjetër si zotërinë e vet. Vetë prodhuesi e prodhon pushtetin e atij që nuk prodhon mbi prodhimin.

Marks i, pra, në fenomenin e tjetërsimit dallohet katër „tjetërsime, ku të parin dhe të katërtin (tjetërsimin e prodhimit dhe tjetërsimin e njeriut nga njeriu) i shikonte si pasojë dhe formë të shfaqjes së të dytit dhe të tretit (tjetërsimit të prodhimit dhe tjetërsimit të esencës së njeriut), ku shihet drejtpërdrejt esenca e fenomenit (tjetërsimi i njeriut nga vetvetja). Në fund të katër përcaktimeve Marks mund t'i numëronte tri ose pesë; vetë numri nuk është qenësor. Qenësor është mendimi se vetëtjetërsim do të thotë tjetërsimi i njeriut nga vetvetja dhe se ky tjetërsim mund të marrë forma të ndryshme. Jo vetëm tjetërsimi i veprimarissë prodhuese dhe tjetërsimi i esencës gjenerike të njeriut, por edhe tjetërsimi i rezultateve të prodhimit dhe tjetërsimi i njeriut nga njeriu në esencë është tjetërsim i njeriut nga vetvetja, tjetërsim i njeriut nga njerëzia e vet.

Pra, njeriu i vetëtjetërsuar është njeri i cili në të vërtetë nuk është njeri; njeriu i dezalienuar do të ishte njeri, i cili është me të vërtetë njeri.

12. Çka do të thotë kjo kur themi se njeriu është njeri ose se njeriu nuk është njeri dhe përgjithësisht kur themi se diçka është ajo që është ose nuk është ajo që është?

Përgjigja e Marksit është se njeriu është me të vërtetë njeri në qoftë se nuk ekziston përcarja në mes të esencës së tij dhe ekzistencës faktike. Përkundrazi, njeriu nuk është njeri do të thotë: njeriu faktikisht nuk është ai që është në esencë.

Por, çka do të thotë kjo kur themi se diçka faktikisht nuk është ajo që në esencë është? Në qoftë se esenca e njeriut kuptohet si diçka që është e përbashkët për të gjithë njerëzit, diçka që duhet të ketë kushdo që është njeri, atëherë dikush, për të cilin esenca e njeriut është e huaj, nuk mund të jetë as faktikisht njeri. Pra, në qoftë se tjetërsimi i njeriut nga esenca e vet duhet të jetë i mundshëm, kjo esencë nuk mund të kuptohet si diçka që thjeshtë është e përbashkët për të gjithë njerëzit, si pjesë e përgjithshme e fakticitetit të tyre. Ajo gjithashtu nuk mund të kuptohet si e kaluara ose e ardhmja faktike e njeriut (ajo që ai ka qenë deri tash ose që do të jetë njëherë), por as thjesht si ardhmëri që është e pranishme në të tanishmen. Pse do të kishte përparësi fakticiteti i kaluar ose i ardhshëm mbi të tanishmin? Nuk do të ishte në pajtim me konцепционin filozofik të Marksit as sikur esenca e njeriut të kuptohej si ndonjë ide e përjetshme ose e jashtëkohshme e njeriut që do të duhej ta synonte njeriu i vërtetë.

Çka është atëherë në të vërtetë ajo esencë e njeriut? Në fryshtë e të tërë konцепционit të Marksit, esenca e njeriut mund të kuptohet vetëm si mundësi e tij njerëzore e dhënë historikisht. Mundësi këtu, qartazi, nuk mund të kuptohet „mundësia e thjeshtë” e pafuqishme që është thellësisht nën realitetin, por mundësia reale që ia kalon kësaj.

Njeriu tjetërsohet nga esenca e vet do të thotë pra: njeriu tjetërsohet nga realizimi i mundësive të veta njerëzore historikisht të krijuara. Njeriu nuk është i tjetërsuar nga vetvetja do të thotë: njeriu i ka realizuar të gjitha mu-

ndësitë e veta; njeriu, përkundrazi, është te vetvetja, në qoftë se është në nivelin e mundësive të veta, në qoftë se, duke i realizuar mundësitë e veta, gjithnjë krijon mundësi të reja, më të larta. Me këtë akoma nuk është dhënë zgjidhja definitive e problemit, por është dhënë drejtimi në të cilin do të duhej të kërkohej.

Në rrugën drejt zgjidhjes „definitive” gjenden shumë probleme. Kështu paraqitet çështja — si dhe për çka e dimë se njeriu *mund* të jetë diçka që ai faktikisht *nuk është* (dhe ndoshta as nuk do të jetë kurrë). Duket se megjithatë mund të konkludojmë kështu vetëm në bazë të asaj që ai është faktikisht, se në fakticitetin e tij duhet të zbulojmë ndonjë strukturë të brendshme, elemente strukturore ose tendenca të zhvillimit, që tregojnë atë që njeriu realisht mund të jetë, që ai në esencë është. Orientimi në esencë duhet të vijë nga fakticiteti, por është çështje tjetër se në çfarë mënyre vjen ky orientim dhe deri ku arrin.

Shtrohet gjithashtu çështja se cilat nga mundësitë reale të njeriut janë mundësi *njerëzore* të tij. Esenca e njeriut nuk është gjithë ajo që ai realisht mund të jetë, por vetëm atë që përbën mundësinë njerëzore të tij. Njeri mund të jetë edhe krimineli i luftës, e megjithatë nuk do të themi se kriminaliteti i luftës është esenca e njeriut — të gjithë do të pajtohem se kjo është mundësi jonjerëzore e njeriut. Në çfarë baze mund t'i ndajmë ne mundësitë reale të njeriut në njerëzore dhe jonjerëzore? Çështja nuk mund të zgjidhet me mbështetje të thjeshtë në fakticitetin e ardhshëm dhe në praninë e veçantë të tij në të tanishmen.

13. Çështje tjetër me rëndësi është a është alienimi një moment qenësor strukturor i ekzistimit ose kjo është karakteristikë vetëm e një faze historike në zhvillimin e njeriut.

Martin Hajdegeri në veprën e vet *Sein und Zeit* flet gjithashtu për tjetërsimin. Mirëpo, tjetërsimi është për të moment strukturor i ekzistimit të njeriut. Njeriu është i tjetërsuar nga vetja në modusin e qenësimit të përditshëm, në sferën „*subjeti*” i të cilës është „vetja” pavetësore (*das Man*), atje ku mbretërojnë thashethemet (*das Gerede*) kërshtëria (*das Neugier*) dhe dykuptimësia (*die Zweideutigkeit*).

Në këtë sferë njeriu ka rënë në „botë” (an die „Welt” verfallen), që, në mes të tjerash, do të thotë se është i tjetër-suar nga vetvetja, por ky tjetërsim i tij dhe, në mënyrë më të përgjithësuar, kjo rënie, sipas Hajdegerit, nuk është pasojë e një ngjarjeje historike, një „rënieje” nga ndonjë gjendje më e pastër dhe më e lartë e parë, as që është kjo ndonjë cilësi e keqe ontike që do të mund të eliminohej në një shkallë më të lartë të kulturës.

Pra, për Hejdegerin tjetërsimi nuk është një fazë historike që në zhvillimin e mëtejshëm mund të zotërohet, por ky është një moment i domosdoshëm strukturor i ekzistimit të njeriut. Njeriu si njeri nuk është medoemos edhe i tjetërsuar, ai, përpos ekzistencës autentike, ka edhe ekzistencën joautentike dhe është iluzore të pritet se njëherë në të ardhmen do të jetojë vetëm në mënyrë autentike. Së paku në planin shoqëror ky problem nuk mund të zgjidhet.

Përballë këtij konцепциони të tjetërsimit gjëjmë edhe atë sipas të cilit njeriu në fillim i patjetërsuar në një per-udhë historike është tjetërsuar nga vetvetja, por njëherë në të ardhmen do t'i kthehet përsëri vetvetes. Këtë konцепcion e gjëjmë tek Engelsi dhe pjesërisht te Marksit. Në të vërtetë, për Marksin nuk mund të pohohet se pa rezervë e ka përkrahur idenë mbi gjendjen e parë të patjetërsuar. Për më tepër, analiza e kujdeshme e punimeve të tij (të „hershme” dhe të „vona”) do të tregonte se ai ka qenë më tepër kundërshtar se sa ithtar i kësaj ideje.

Teoria mbi gjendjen e parë të patjetërsuar është bërë e zakonshme në marksizëm në sajë të Engelsit, i cili e zhvillojn gjerë e gjatë në veprën e tij të njojur *Origjina e familjes, e pronës private dhe e shtetit*. „Ç'organizatë e mrekullueshme është ky rendi gjinor — shkruan Engelsi për irokezët — me gjithë thjeshtësinë naive të tij! Pa ushtarë, xendarë dhe policë, pa bujarë, mbretër, mëkëmbës, prefektë ose gjykatës, pa burgje, pa procese — çdo gjë ecën sipas rregullit të caktuar. Të gjitha grindjet dhe keqkuptimet zgjidhen nga kolektivi i atyre, që u takojnë këto çështje, nga gjinia ose nga fisi, ose nga gjinitë e ndryshme midis tyre... Vendimet i marrin ata që janë të interesuar dhe në shumicën e rasteve të gjitha janë rregulluar me zakonin shekullor. Nuk mund të ketë të varfër dhe nevojtarë — eko-

nomia komuniste dhe gjinia i dinë detyrat e tyre ndaj pleqve, të sëmurëve dhe të gjymtuarve në luftë. Të gjithë janë të barabartë dhe të lirë — duke përfshirë edhe gratë. Skllevër nuk ka akoma, shtypje të fiseve të tjera rëndom gjithash tu nuk ka akoma... E ç'burra dhe ç'gra krijon kjo shoqëri tregon admirimi i të gjithë të bardhëve që kanë pasur të bëjnë me indianët e *padejeneruar* (nënvizoi G. P.) — përdinjitetin personal, sinqeritetin, forcën e karakterit dhe trimërinë e këtyre barbarëve".¹⁶

Një koncepcion të ngjashëm e gjejmë edhe te disa marksistë të tjerë, për shembull, te H. Lefevri, i cili shkruan me entuziazëm për njeriun e parë: „Në realitetin e vet, ai ka jetuar dhe i ka zhvilluar të gjitha mundësitë e veta. Pa disharmoni të thellë me vetveten, ai — në atë ekuilibër të mrekullueshëm të bashkësisë fshatare — mund t'i lëshohej vitalitetit të vet spontan”.¹⁷

Vetë Marks mendonte se njeriu gjithmonë deri tash ka qenë i vetëjetërsuar, por se ai, për këtë arsy, nuk do të thotë se duhet edhe të mbetet i këtillë. Njësoj si Engelsi edhe ai konsideron se njeriu mundet dhe duhet të bëhet i vetvetes. Në këtë kuptim në *Dorëshkrimet ekonomiko-filosofike* flet për komunizmin, si për një shoqëri që do të thotë „eliminim pozitiv i çdo tjetërsimi, pra kthim i njeriut nga feja, familja, shteti etj. në ekzistimin e vet njerëzor, përkatësisht shoqëror”.

Koncepcioni i këtillë i komunizmit si negacion i tjetërsimit qëndron edhe në bazën e punimeve të mëvonshme të Marks-it. Megjithëse gjithnjë e thekson se rendi skllavopro-nar, feudalizmi dhe kapitalizmi nuk janë farë gjendjesh të paarsyeshme, por gjendje që në një fazë të zhvillimit të njeriut kanë qenë të domosdoshme, ai, ndryshimin midis këtyre gjendjeve dhe komunizmit nuk e redukton kurrë thjesht në ndryshimin midis domosdoshmërisë së mëparshme dhe të mëvonshme, as vetëm në ndryshimin e shkallës

¹⁶ K. Marx dhe F. Engels: *Izabrana djela*, Vëllimi II, Kul-tura, Zagreb 1950, fq. 234.

¹⁷ H. Lefebvre: *Dijalektički materializam i kritika svaki-dašnjeg života*. Naprijed, Zagreb 1959, fq. 334.

së njerëzisë së realizuar. Shoqërinë e tashme dhe të ardhshme ai e kundërvë në mënyrë të qartë si të tjetërsuar dhe të patjetërsuar, jonjerëzore dhe përmnjëmend njerëzore.

Të gjitha këto tregojnë se Marksi e shikonte tjetërsimin si përcaktim historik, të kalueshëm të njeriut, si dukuri e cila njëmend e karakterizon të tërë historinë e deritashme, por prandaj mund të mos e karakterizojë edhe të ardhmen.

14. Më në fund këtu është edhe çështja si dhe pse bëhet alienimi dhe dezalienimi. A është kjo rastësi historike ose ndonjë domosdoshmëri më e thellë?

Në *Ideologjinë gjermane* Marksi dhe Engelsi në një vend e kritikojnë Shtirnerin sepse, sipas mendimit të tij, njerëzit deri tash çliroheshin gjithmonë vetëm aq sa ishte e nevojshme që ta realizonin nocionin e njeriut të krijuar që më parë. Në të vërtetë, vërejnë Marksi dhe Engelsi, njerëzit janë çliruar në atë masë në të cilën ua caktonin dhe ua lejonin këtë forcat prodhuese ekzistuese.

Në bazë të kësaj do të dilte se çështja e kushteve të lirisë së njeriut nuk është filozofike, por vetëm ekonomike. Në pajtim me këtë do të mund të thuhej se edhe çështja e kushteve të alienimit është çështje ekonomike. Mirëpo, në qoftë se alienimi nuk është vetëm fenomen ekonomik, atëherë as pyetja për kushtet e shkaqet e tij nuk mund të jenë vetëm ekonomike.

Në *Dorëshkrimet ekonomiko-filosofike* Marksi e shtron drejtpërdrejt çështjen filozofike mbi themelat e tjetërsimit. Në fragmentin *Puna e tjetërsuar* ai shkruan: „Tjetërsimin e punës ne e kemi parashtruar si fakt dhe këtë fakt e kemi analizuar. Tash pyesim: si ndodh që njeriu ta tjetërsojë punën e vet? Si është i bazuar ky tjetërsim në esencën e zhvillimit njerëzor” Marksi vazhdon: „Për zgjidhjen e detyrës kemi përfituar shumë me vetë faktin që çështjen e *origjinës së pronës private* e kemi shndërruar në çështje të raportit të punës së tjetërsuar ndaj zhvillimit të njerëzimit. Sepse, në qoftë se flitet për *pronën private* besohet se është fjala

për ndonjë send jashtë njeriut. Kur të flitet për punën, atëherë është fjala drejtpërdrejt për vetë njeriun. Ky parashtrim i ri i çështjes incluzive tashmë është zgjidhje e saj".¹⁸

Në përfundim të dorëshkrimit *Puna e tjetërsuar* Marks i parashtroi dy pyetje dhe kjo është e dyta prej tyre. Pasi i bëri pyetjet, Marks iu përgjigj së parës, që këtu nuk u citua. Përgjigjja e pyetjes së dytë nuk arriti. Dorëshkrimi mbeti i pakryer. Pyetja mbeti e hapur. Por u tha se shtruarja e pyetjes është inkluzivisht edhe zgjidhje e saj. Është detyrë e marksistëve që ta zhvillojnë këtë zgjidhje të dhënë në mënyrë inkluzive.

¹⁸ K. Marx, F. Engels: *Rani radovi*. Kultura, Zagreb, 1953, fq. 207-208.

NJERIU SI SHTAZË EKONOMIKE DHE NJERIU SI PRAKTIKË

I

Në punimin „Pikëpamja e Marksit mbi njeriun” e paraqita interpretimin tim të komponenteve kryesore të konceptacionit të Marksit për njeriun. Kujtoj se interpretimi i paraqitur u përgjigjet intencave themelore dhe frymës së tërësishme të filozofimit të vetë Marksit, e se pikëpamja e Marksit mbi njeriun, e interpretuar drejt, nuk është vjetruar fare; ajo është jo vetëm shpjegimi deri tash më i suksesshëm i esencës së njeriut, por edhe baza teorike më e mirë e luftës praktike për çlirimin e njeriut.

Por, në punimin e përmendur të Marksit pikëpamja mbi njeriun vetëm është skicuar shkurtimisht. Shumë çështje qenësore vetëm sa janë paralajmëruar ose nuk janë përfillur fare. Për më tepër as tezat më të rëndësishme nuk janë shpjeguar dhe nuk janë argumentuar mjaft. Njëra prej pyetjeve të tillë është edhe pyetja kah e cila na orienton titulli i këtij artikulli: A është njeriu qenje e praktikës ose shtazë që bën vegla?

Duke pohuar se njeriu, sipas Marksit, është qenësim që qenëson në mënyrën e praktikës, e jo shtazë që bën vegla, kam theksuar në mes të tjerash se Marksit nuk e hedh poshtë pikëpamjen tradicionale të njeriut si shtazë me arsyen vetëm pse arsyesa është vënë këtu në vend të parë, por para së gjithash pse konsideron se esenca e njeriut nuk mund të jetë kurrrfarë veprimtarie as cilësie parciiale. As që është njeriu një shumë mekanike e „sferave” të veta (ekonomike, politike, morale, artistike etj.), as që janë këto „sfera” për-

jetë në të njëjtin raport reciprok. Prandaj ajo që njeriun e bën njeri nuk është „sfera kryesore” e tij, por mënyra e përgjithshme e qenësimit të tij, struktura e përgjithshme e raportit të tij ndaj botës dhe ndaj vetes, ajo që Marks i quan me fjalën „praktikë”.

Mirëpo, sipas një mendimi mjaft të përhapur, Karl Marks i shqyrtoi konkretisht dhe e përcaktoi saktësisht reportin reciprok midis „sferave” të ndryshme që e konstituojnë njeriun. Në prodhimin material të mjeteve për jetesë ai e zbuloi faktorin përherë përcaktues të zhvillimit shoqëror. Gjendja e forcave prodhue se, sipas mendimit të tij, gjithmonë i përcakton marrëdhëniet ekzistuese të prodhimit midis njerëzve, kurse marrëdhëniet e prodhimit, nga ana e tyre, i përcaktojnë, drejtpërdrejt, format shoqërore dhe juridike, e tërthorazi — të gjitha format e vetëdijes shoqërore (botëkuptimet politike e juridike, moralin, artin, filozofinë, fenë). Natyrisht, kjo nuk do të thotë se gjendja e forcave prodhue e determinon mekanikisht gjendjen politike e shpirtërore të një kohe. Ekziston veprimi reciprok ndër forma të ndryshme të superstrukturës politiko-juridike dhe ideore, si dhe anasjelltazi veprimi i superstrukturës në bazë. Por, në fund të fundit, primati i ka takuar dhe gjithmonë do t'i takojë „bazës”. Prodhimi ekonomik (prodhimi i mjeteve materiale për mbajtjen e jetës) ka qenë gjithmonë, është dhe do të jetë në vijë të fundit sfera përcaktuese e jetës shoqërore. Kjo do të thotë me fjalë të tjera se njeriu në esencë është *shtazë ekonomike*. Në prodhimin material mund t'i dallojmë forcat prodhue se dhe marrëdhëniet e prodhimit. Meqenëse forcat prodhue i përcaktojnë marrëdhëniet e prodhimit dhe meqenëse veglat për punë paraqesin elementin kryesor të forcave prodhue se, është edhe më precize në qoftë se themi se njeriu është shtazë që bën vegla (*a toolmaking animal*).

Pikëpamja e njeriut si shtazë ekonomike, përkatësisht shtazë që bën vegla, qartazi nuk pajtohet me pikëpamjen e njeriut si qenie e praktikës. Prandaj është e nevojshme të shqyrtojmë se cili prej këture pikëpamjeve është përnjëmend marksist dhe cili e zgjidh më me sukses problemin filozofik të njeriut.

II

Në dukje të parë mendimi „i përhapur bukur shumë” për njeriun si shtazë ekonomike duket se është autentik marksist. Si duket është lehtë të bindemi se ai përnjëmend gjendet edhe te vetë Marks si dhe te shumica e marksistëve më të rëndësishëm.

Në letrën e dërguar P. V. Anenkovit, më 28.XII.1846, Marks shkruante: „A janë të lirë njerëzit të zgjedhin këtë ose atë formë të shoqërisë? Aspak. Merrni një shkallë të caktuar të zhvillimit të forcave prodhuase të njerëzve dhe ju do të keni një formë të caktuar të qarkullimit dhe të konsumit. Merrni një shkallë të caktuar të zhvillimit të prodhimit, të qarkullimit dhe të konsumit dhe ju do të keni një rend të caktuar shoqëror, një organizim të caktuar të familjes, të rendeve ose të klasave, me një fjalë — një shoqëri civile të caktuar. Merrni një shoqëri civile të caktuar dhe ju do të keni një sistem politik të caktuar, i cili s'është gjë tjetër veçse shprehje zyrtare e shoqërisë civile”.¹

Por nuk është e nevojshme t'i citojmë letrat private të Marksit. I njëjti mendim është shprehur në Parathënien e njojur të Makrsit për librin *Reth kritikës së ekonomisë politike*.

Në këtë tekst të njojur Marks pohon pa mëdyshje se „marrëdhëniet juridike” dhe „format shtetërore” kanë rrënjen e vet në „marrëdhëniet materiale të jetës”, përkatësisht në „shoqërinë civile”, „anatominë” e të cilës duhet kërkuar në „ekonominë politike”. Ai gjithashtu pohon qartë se „forcat prodhuase” i përcaktojnë „marrëdhëniet e prodhimit”, përkatësisht „strukturën ekonomike të shoqërisë” dhe se kjo paraqet „bazën reale” për „super-strukturën juridike dhe politike” të cilës i përgjigjen „format e caktuara të vetëdijes shoqërore”. Kur „forcat prodhuase” vijnë në kundërshtim me „marrëdhëniet e caktuara të prodhimit”, fillon „epoka e revolucionit social” në të cilin me ndryshimin e „bazës ekonomike” bëhet edhe përmbyrsa e „të tërë

¹ K. Marx, F. Engels: *Izabrana djela u dva toma*, Kultura, Zagreb 1949-1950, vëllimi II, fq. 414.

superstrukturës shumë të madhe”, do të thotë formave „juridike, politike, religjioze, artistike ose filozofike”, shkurt „ideologjike”.²

Duket se për Marksit është e pakontestueshme se zhvillimi i forcave materiale prodhuese në fund të fundit e përcakton të tërë zhvillimin shoqëror. Në këtë tekst klasik ai madje e ka lënë pa theksuar veprimin e kundërt të superstrukturës në bazë.

Engelsi e çmonte jashtëzakonisht shumë koncepcionin e parashtruar të Marksit mbi raportin e bazës dhe superstrukturës. Ashtu sikur Darvini që e zbuloi ligjin e zhvillimit të natyrës organike, ashtu sipas mendimit të Engelsit, Marksit e zbuloi ligjin e zhvillimit të historisë njerëzore: faktin se „prodhimi i mjeteve të drejtëpërdrejta materiale për jetë, e me këtë edhe çdo shkallë e zhvillimit ekonomik të një populli ose të një epoke, përbën bazën nga e cila janë zhvilluar institucionet shtetërore, koncepcionet juridike, përfytyrimet artistike madje edhe religjioze të njerëzve përkatës, dhe se për këtë arsyet duhet të shpjegohen nga kjo bazë, e jo, sikurse ka ndodhur deri tash, nga e kundërt”.³

Por Engelsi nuk e çmonte lart vetëm pikëpamjen e Marksit për historinë. Ai e shpjegonte me këmbëngulje, e mbronte dhe e përhapte. Duke luftuar kundër deformimit dhe thjeshtësimit të pikëpamjes materialiste të Marksit për historinë, Engelsi i kritikonte veçanërisht rreptë ata që donin ta shndërronin në tezë sipas së cilës momenti ekonomik është i vetmi moment përcaktues në histori. Kështu në letrën e vet të dërguar J. Bllohit më 21–22.IX.1890 Engelsi e hedh poshtë shumë vendosmërisht pikëpamjen sipas së cilës momenti ekonomik është i vetmi që vendos në histori. Por madje edhe në këtë tekst, në të cilin epiqendra është në kritikën e pikëpamjes së njëanshme ekonomike të historisë dhe në theksimin e „veprimit reciprok të të gjitha momenteve të tërësisë shoqërore, Engelsi thekson se prodhimi dhe riprodhimi i jetës reale në instancën e fundit është moment përcaktues në histori dhe se në veprimin reciprok të këtyre

² *Op. cit.*, vëllimi I, fq. 318-319.

³ *Op. cit.*, vëllimi II, fq. 156.

momenteve „në fund të fundit lëvizja ekonmike si domosdoshmëri i hap vetes rrugën nëpër morinë e pafundme të rastësive”.⁴

Me këto botëkuptime themelore pajtohen me Marksini dhe Engelsin si duket edhe të gjithë nxënësit e tyre më të rëndësishëm.

Antonio Labriola, interpret i shkëlqyeshëm i pikëpamjes së Marksit mbi historinë, i kritikon rreptësisht tentativat që jo të kuptohet si tezë mbi rolin e përgjithshëm vendimtar të faktorit ekonomik, e megjithatë ndonjëherë edhe vetë e quan „materializëm ekonomik”. Shpjegimi i këtij fakti në dukje të jashtëzakonshëm duhet të kërkohet në faktin që ai njësoj si edhe Engelsi konsideron se „momenti ekonomik” nuk është i vetmi moment vendimtar, por se ai në fund të fundit megjithatë e përcakton të tërë zhvillimin tjetër shoqëror.

Në punimin e vet të njohur *Mbi materializmin historik* Labriola e thekson për mrekulli karakterin e ndërlikuar, subtil dhe lakin të procesit të kalimit nga baza deri te „të gjitha të tjerat”, por as ai nuk dyshon aspak se struktura ekonomike është „bazë themelore” dhe se ajo, megjithatë, në fund të fundit „i përcakton të gjitha të tjerat”.⁵

Georgij Plehanovi shpeshherë e kritikon vendosmërisht edhe emërtimin „materializmi ekonomik” dhe teorinë sipas të cilës faktori ekonomik në fund të fundit është vendimtar në histori. Por kjo nuk i pengon që në shumë raste ta quajë njeriun „shtazë që bën vegla”. Kjo kundërthënie sa për sy e faqe shpjegohet me faktin se ai „faktor ekonomik” nënkupton vetëm „rendin ekonomik” ose „marrëdhëni ekonomike”, e jo edhe forcat prodhuase materiale, zhvillimi i të cilave, sipas mendimit të tij, në fund të fundit e përcakton zhvillimin e marrëdhënieve shoqërore-ekonomike. Prandaj mendimi se është gabim të flitet për rolin përcaktues të faktorit ekonomik atij nuk i pengonte që shikimin e Marksit dhe të Engelsit, në lidhje me raportin e „bazës” ndaj „superstrukturës”, ta paraqiste me „formulën” sipas të cilës dallohen:

⁴ *Op cit.*, vëllimi II, fq. 455.

⁵ A. Labriola: *O istorijskom materijalizmu*, Beograd, 1958, fq. 53.

- „1) gjendja e forcave prodhuese;
- 2) marrëdhëniet ekonomike të kushtëzuara nga ajo;
- 3) rregullimi socialo-politik, i formuar në bazën përkatëse ekonomike;
- 4) psikika e njeriut shoqëror, të cilën e përcakton pjesërisht drejtpërdrejt ekonomika, e pjesërisht mbarë rregullimi socialo-politik i formuar në këtë ekonomikë;
- 5) ideologjitë e ndryshme, të cilat i pasqyrojnë në vete cilësitë e kësaj psikike”.⁶

Me tezën se mbarë zhvillimi i shoqërisë njerëzore është i kushtëuar nga zhvillimi i forcave prodhuese materiale pajtohej edhe Lenini: „Nga zhvillimi i forcave prodhuese varen marrëdhëniet në të cilat hyjnë njerëzit njëri ndaj tjetrit në prodhimin e sendeve që janë të domosdoshme për plotësimin e nevojave njerëzore. E në këto marrëdhënie është shpjegimi i të gjitha dukurive të jetës shoqërore, aspiratave, ideve dhe ligjeve njerëzore”.⁷

Me Marksin, Engelsin dhe Leninin pajtohet si duket edhe Stalini. Ai konsideron se burimi i formimit të „jetës shpirtërore të shoqërisë” dhe „institucioneve politike” duhet të kërkohet në „kushtet e jetës materiale të shoqërisë”, e se „forcë kryesore” në sistemin e kushteve të jetës materiale është „mënyra e sigurimit të mjeteve për jetesë, të nevojshme për ekzistencën e njerëzve, mënyra e prodhimit të pasurive materiale”. Mënyrën e prodhimit e përbëjnë forcat prodhuese dhe marrëdhëniet e prodhimit, kurse një nga cilësitë qenësore të prodhimit është fakti që „ndryshimet dhe zhvillimi i tij fillojnë gjithmonë me ndryshimet dhe zhvillimin e forcave prodhuese, para së gjithash — me ndryshimet dhe zhvillimin e veglave për prodhim”.⁸

Në bazë të gjithë kësaj, si duket, mund të konkludojmë:

⁶ G. V. Plehanov: *Osnovna pitanja marksizma*. Kultura, 1954, fq. 69-80.

⁷ V. Lenin: *Marks, Engels, marksizm*, botim VI, Ogiz 1946, fq. 55.

⁸ *Historija SKP (b)*, Kultura 1948, fq. 137, 143, 145, 147.

1) Karl Marks konsideron se ka shumë sfera (fusha, forma, lloje) të veprimtarisë së njeriut, dhe se këto sfera gjenden në raport shumë të ngatërruar por, përkundër veprimit reciprok të gjithanshëm kryesisht konstant: „sfera ekonomike” e përcakton drejtpërdrejt atë „politike” dhe „juridike”, kurse indirekt të gjitha sferat e „vetëdijes shoqërore”.

2) Pikëpamja e Marksit mbi historinë nuk është „ekonomike” në qoftë se me këtë nënkuptohet pikëpamja sipas së cilës faktori ekonomik është i vetmi faktor përcaktues në histori, por ai është „ekonomik” në qoftë se me këtë fjalë shënohet edhe kuptimi që e pranon në fund të fundit rolin vendimtar të faktorit ekonomik. Sipas kësaj pikëpamjeje, njeriu nuk është vetëm „shtazë ekonomike” (ose „shtazë që bën vegla”), por ai është i këtillë para së gjithash dhe mbi të gjitha.

3) Me këto teza të Marksit pajtohen edhe ihtarët dhe pasuesit e tij më të rëndësishëm.

Këto konkluzione duken të pakundërshtueshme. Por dukja ndonjëherë të mashtron. Sidomos citatet shpeshherë janë mashtruese. Harmonia e madhe e „klasikëve” dhe citatet „e qarta si kristali” nuk duhet të na pengojnë që të mendojmë mirë për këto konkluzione.

III

Të pyesim, pra, si qëndron puna me atë „formulën” e famshme të materializmit historik, me formulën të cilën Marks i paraqiti në mënyrë aq të ngjeshur, kurse Engelsi e shpjegoi në mënyrë aq të shkëlqyeshme, ndërsa Labriola e stilizoi aq bukur, Plehanovi e shematizoi në mënyrë aq pasqyruese, Lenini e propagoi në mënyrë aq të zjarrtë, ndërsa Stalini e kanonizoi definitivisht.

A e ka menduar Marks këtë formulë dhe a ka *mundur* ta mendojë si formulë që vlen jo për të gjithë historinë e mundshme abstrakte, por së paku për të gjithë historinë deri sot të njojur dhe që mund të parashihet sot?

Ose ai konsideronte se „formula” e tij vlen vetëm për një fazë të kufizuar, të kalueshme kohe në zhvillimin historik të njerëzimit?

Pyetja në vështrim të parë mund të duket krejtësisht e pavend. Në asnjërin nga tekstet e cituara më parë të Marksit dhe të ihtarëve të tij në dukje nuk ka kurrfarë kufizimi të kohës, kurse në tekstin e famshëm të Marksit madje thuhet në mënyrë të drejtpërdrejtë: „*Rezultati i përgjithshëm* deri tek i cili kam arritur... mund të formulohet shkurtimisht kështu.” Pikëpamja e cituar mbi raportin në mes të „forcave prodhuese”, „strukturës ekonomike”, „superstrukturës juridike e politike” dhe „formave të vetëdijes shoqërore” propozohet, pra, duke gjykuar sipas të gjithave, si pikëpamje që vlen për të gjithë të kaluarën e njojur dhe për të gjithë ardhmërinë që mund të parashihet.

Por — supozimi se „sferat” e përmendura (ose „fushat”, „elementet”, „faktorët”, „format” — t'i quajmë si të duam) të jetës shoqërore gjithmonë janë gjendur dhe gjithmonë do gjenden në të njëjtin raport, nga ana e vet supozon se këto „sfera” kanë ekzistuar gjithmonë dhe do të ekzistojnë gjithmonë, se këto janë momente të përhershme (elemente, anë) konstitutive të qenësimit shoqëror të njeriut.

A kanë besuar Marksit dhe marksistët në përjetshmërinë e të gjitha „sferave” të përmendura të jetës shoqërore? Mos i kanë konsideruar historikisht të kalueshme së paku disa nga këto „sfera” ose „forma”? A nuk e ka shprehur bindjen e përgjithshme të marksistëve Engelsi kur ka shkruar se shteti „nuk ekziston ç’prej kohësh”, se ka pasur shoqëri „që nuk kanë pasur ide për shtetin dhe pushtetin shtetëror” dhe se me zhdukjen e klasave përsëri „do të zhduket medos emos edhe shteti”?⁹

Në qoftë se shteti nuk është formë e përhershme, por vetëm e kalueshme historike e jetës njerëzore, atëherë ajo që na thonë Marksit, Engelsi dhe marksistët e tjerë për raportin në mes të marrëdhënieve ekonomike dhe formave e institucioneve shtetërore (p. sh. se „format materiale të jetës” i caktojnë „format shtetërore” ose se „shkalla e zhvillimit ekonomik” përbën bazën në të cilën zhvillohen

^⁹ K. Marx, F. Engels: *Izabrana djela*, vëllimi II, fq. 299

„institucionet shtetërore“) nuk mund të kuptohet si paraqitje e një qëndrimi konstant karakteristik për secilën shoqëri njerëzore.

Mirëpo, në paraqitjet e cituara të materializmit historik nuk është fjala vetëm për shtetin, por gjithashtu për të drejtën dhe ligjet, për politikën dhe fenë, për rendet e klasat, për luftën klasore dhe revolucionet sociale. A janë të gjitha këto momente të domosdoshme konstitutive ose vetëm dukuri të kalueshme historike? A është çdo shoqëri, p. sh., medoemos e copëtuar në klasa antagoniste dhe a mund të realizohet ecuria shoqërore vetëm me anë të luftës klasore dhe revolucioneve sociale?

Në qoftë se shteti, e drejta, politika, feja, klasat, lufta klasore, revolucionet sociale janë vetëm dukuri të kalueshme historike karakteristike për fazën e caktuar të historisë njerëzore, atëherë as teoria që e shpjegon raportin e tyre reciprok nuk mund të jetë teori e përgjithshme e historisë ose e shoqërisë. Kjo do të thotë se „formula“ e cituar më sipër e Marksit mbi raportin e „faktorëve“ të ndryshëm ose „elementeve“ të ndryshme të jetës shoqërore nuk vlen për të gjitha kohët, por vetëm për një etapë të caktuar, të kalueshme të zhvillimit historik. Cila është kjo etapë?

Pasusin e cituar më sipër Marks i përfundon me fjalët që ata të cilët e citojnë këtë pasus gati gjithmonë nuk i citojnë: „Në vija të përgjithshme mënyra aziatike, antike, feudale dhe moderne borgjeze e prodhimit mund të shënohen si epoka progresive të formacionit shoqëror ekonomik. Marrëdhëniet borgjeze të prodhimit janë forma antagoniste e fundit e procesit shoqëror të prodhimit, jo antagoniste në kuptimin e antagonizmit individual, por antagonizmit që rrjedh nga kushtet shoqërore të jetës së individit, por në të njëjtën kohë forcat prodhuese që zhvillohen në gjirin e shoqërisë borgjeze, krijojnë kushtet materiale për zgjidhjen e këtij antagonizmi. Prandaj me këtë formacion shoqëror përfundon *parahistoria e shoqërisë njerëzore*“.¹⁰

Ky përfundim i pasusit tregon mjaft qartë se raporti në mes të bazës dhe superstrukturës që është përshkruar në parathënien e famshme për *Kritikën e ekonomisë politike*

¹⁰ Op. cit. fq. 319—320. Nënvizoi G. P.

vlen vetëm për parahistorinë e shoqërisë njerëzore, ose, edhe më saktë, për atë pjesë të saj të cilën e ka studiuar Marks, pra, për mënyrën aziatike, antike, feudale dhe moderne borgjeze të prodhimit. Për fillimin e kësaj parahistorie (për shoqërinë e parë primitive ende joklasore) dhe për historinë e vërtetë njerëzore (për shoqërinë e ardhshme joklasore) në fragmentin e famshëm të cituar nuk ka asnje fjalë.

Eshtë logjike të supozohet se Marks këto dy epoka të heshtura i dallon për diçka qenësore nga epoka e historisë klasore. Sepse sikur të besonte në ekzistimin e përjetshëm të shoqërisë klasore dhe në pamundësinë e zëvendësimit të saj me një shoqëri qenësish tjetër, Marks nuk do të ishte revolucionar as teoricien i proletariatit, por apologjet i shoqërisë klasore.

IV

Shumica e atyre që mendojnë se në tekstet e përmendura përbahet një botëkuptim i përgjithshëm i historisë mbasë as që kanë menduar ndonjëherë rrëth çështjes a mund të shprehet një konцепcion i përgjithshëm historik me anë të kategorisë së një shoqërie të veçantë (klasore). Dikush që do të mendonte rrëth kësaj çështjeje, e që me gjithatë nuk do të dëshironte ta braktiste mendimin se në tekstet e përmendura është shprehur një konцепcion i përgjithshëm i njeriut dhe i shoqërisë, do të mund ta konstruktonte teorinë se në këto tekste duhet të dallohen dy „elemente”: elementi i „përgjithshëm” dhe ai i „veçantë”.

Kur Marks shkruan se „format shtetërore” e kanë rrënjën e tyre në „marrëdhëniet materiale të jetesës” ose kur Engelsi thotë se „format politike të luftës klasore” ushtrojnë ndikimin e tyre në mbarë zhvillimin e luftërave historike, atëherë ata qartazi nuk flasin për secilën, por për shoqërinë klasore. Mirëpo (sipas teorisë së dy elementeve) këta janë vetëm shembuj konkretë, ilustrime me anë të të cilave ata i shpjegojnë tezat e veta të përgjithshme për secilën shoqëri njerëzore, tezat që pjesërisht janë supozuar heshurazi, e pjesërisht janë të shprehura drejtpërdrejt në tekstet e cituara.

Marksi thotë se „as marrëdhëniet juridike as format shtetërore nuk mund të kuptohen as nga vetvetja as nga i ashtuquajturi zhvillimi i përgjithshëm i shpirtit njerëzor, por se e kanë rrënjen përkundrazi në marrëdhëniet materiale të jetesës”, por ai (do të mund të thoshte dikush) mendon gjithashtu (supozon heshturazi, sugjeron në mënyrë indirekte) se të *gjitha format shoqërore* e kanë rrënjen e vet në kushtet materiale të jetesës. Marks, do të mund të thuhej më tutje, në tekstin e cituar jo vetëm që i ka sugjeruar në mënyrë indirekte tezat e veta të përgjithshme, por edhe i ka formuluar drejtpërdrejt. Kur ai thotë, p. sh., se „në prodhimin shoqëror të jetës së vet njerëzit hyjnë në marrëdhënie të caktuara, të domosdoshme pavarësisht nga vullneti i tyre, në marrëdhënie të prodhimit që i përgjigjen shkallës së caktuar të zhvillimit të forcave të tyre materiale prodhuese” — këtu qartazi është fjala për secilën shoqëri. Kategoritë me të cilat ai operon këtu nuk janë kurrfarë kategorish të veçanta të shoqërisë klasore, por vetëm kategori të përgjithshme të secilës shoqëri („prodhimi shoqëror”, „forcat prodhuese”, „marrëdhëniet e prodhimit” etj.).

Ndërkaq, tentativa që në tekstet e përmendura të Marksit e të Engelsit të dallohen dy elemente, elementi i përgjithshëm dhe ai i veçantë, has në vështirësi. Para së gjithash, vetë autorët me asnjë fjalë nuk e tërheqin vërejtjen se në këto tekste të tyre duhet dalluar pjesën e përgjithshme dhe të veçantë. Nga ana tjetër, kundër ndarjes së këtillë janë vetë tekstet. Kur Marks thotë, p. sh., se tërësia e marrëdhënieve të prodhimit e „përbën strukturën ekonomike të shoqërisë, bazën reale, në të cilën ngritet superstruktura juridike dhe politike dhe të cilës i përgjigjen format e caktuara të vetëdijes shoqërore”, kjo është më tepër tezë e përgjithshme, por theksimi i „superstrukturës juridike dhe politike” qartazi fut në të edhe elementin e veçantë. Kjo do të thoshte se në tekstin e cituar, përpos tezave të „përgjithshme” e të „veçanta”, ka edhe disa të kombinuara të „veçanta-të përgjithshme”. Përpos kësaj, për disa nga tezat as me analizën më të kujdeshshme nuk do të mund të përcaktonim se janë të menduara si të përgjith-

shme, të veçanta ose të „kombinuara”. Kur Marks i thotë, p. sh., se „në njëfarë shkalle të zhvillimit të vet vijnë forcat prodhuese materiale të shoqërisë në kundërshtim me marrëdhëni të ekzistuese në prodhim” dhe se „nga format e zhvillimit të forcave prodhuese këto marrëdhënie shndërrohen në pranga të tyre” — kjo do të mund të dukej në vështrim të parë si tezë plotësisht e përgjithshme. Por meqenëse ai shton menjëherë se „ataherë fillon epoka e revolucionit social” dhe meqenëse mund të supozohet se revolucionet sociale, sipas Marks-it, janë karakteristike vetëm për shoqërinë klasore, kjo do të mund të ishte shenjë se edhe kundërthënia në mes të forcave prodhuese dhe marrëdhënieve të prodhimit ndodh vetëm në shoqërinë klasore. Por është i mundshëm edhe interpretimi i atillë sipas të cilit kjo kundërthënie ndodh në çdo shoqëri, por me anë të revolucioneve sociale zgjidhet vetëm në shoqërinë klasore.

A ishte Marks i përnjëmend autor që nuk dinte ta bënte mendimin e vet as përafërsisht të qartë ose përkundrazi duhet të braktisen tentativat që teksti i tij unik të ndahet në pjesë të „përgjithshme” dhe të „veçantë”? A nuk është më e arsyeshme të mbetemi në konkluzionin në të cilin tashmë kemi ardhur, në konkluzionin se në tekstin e përmendur nuk është fjala për shoqërinë dhe historinë në përgjithësi, por për shoqërinë klasore dhe historinë e saj?

Ky konkluzion natyrisht nuk e përjashton, por e supozon mundësinë se koncepcioni i Marks-it mbi shoqërinë klasore dhe mbi njeriun klasor është në harmoni të plotë me një koncepcion të përgjithshëm të njeriut shoqëror, me koncepcion që edhe në këtë tekst tashmë paralajmërohet, por është i pasqyruar më plotësisht në punimet e tjera të Marks-it. Por kjo nuk do të thotë kurrsesi se koncepcioni i përgjithshëm i Marks-it mbi shoqërinë mund të përfitohet nga ky koncepcion i veçantë me mospërfilljen mekanike ose me fshirjen e kategorive të veçanta me të cilat operon ky ose me zëvendësimin e këtyre kategorive të veçanta me kategoritë e përgjithshme. Në qoftë se Marks i, p.sh., thotë se në shoqërinë klasore marrëdhëni e prodhimit i caktojnë format e shtetit, ky mund të jetë, por edhe mund të mos jetë specifikim i tezës së përgjithshme se në çdo shoqëri marrëdhëni e prodhimit i përcaktojnë të gjitha format

shoqërore. Teza e parë medoemos del nga e dyta, por nuk e supozon medoemos. Teza e parë me të vërtetë është e Marksit, e dyta me të vërtetë vetëm i atribuohet shpeshherë Marksit.

Pra, në qoftë se edhe pa kurrfarë rezerve e pranojmë koncepcionin e paraqitur më parë mbi rëndësinë vendimtare të faktorit ekonomik si koncepcion që vlen për shoqërinë klasore, atëherë me këtë nuk e kemi zgjidhur akoma çështjen e shoqërisë njerëzore dhe të njeriut shoqëror në përgjithësi. Zgjidhjes së kësaj çështjeje do t'i afrohemë në qoftë se pyesim si qëndron çështja e shoqërisë primitive ende joklasore dhe e shoqërisë së ardhshme pa klasa.

V

Në qoftë se është shoqëri njerëzore edhe shoqëria joklasore, edhe ajo klasore, edhe ajo pa klasa — atëherë duhet të kenë diçka që në ndonjë mënyrë e kanë të përbashkët. Por në qoftë se dallojmë dhe (edhe) i kundërvëmë shoqërinë joklasore, klasore dhe shoqërinë e ardhshme pa klasa, është e qartë se duhet të ekzistojë edhe ndonjë ndryshim qenësor midis tyre. Shtrohet pyetja — çka është e përbashkët dhe ku është ndryshimi qenësor.

Në qoftë se supozojmë se njeriu është qenie që historikisht ka dalë dhe është ndarë nga mbretëria shtazore, e se shoqëria primitive ende joklasore është forma e parë e shoqërisë në të cilën paraqitet njeriu si qenie që ndryshon esencialisht nga shtaza, është e logjikshme të supozohet se kjo shoqëri për nga karakteristikat e veta ka qenë relativist „më afër” mbretërisë shtazore, se ligjshmëritë biologjike që mbretërojnë në botën shtazore në këtë shoqëri janë manifestuar në mënyrë shumë më të fuqishme dhe më autentike se në cilëndo shoqëri të mëvonshme.

Fridrik Engelsi, i cili në kohën e vet është marrë mjaft me studimin e kësaj çështjeje, erdhi në konkluzione që pajtohen me një supozim të këtillë. Në parathënien e librit të vet *Origjina e familjes, e pronës private dhe e shtetit ai*, në mes të tjerash, shkruan: „Sipas pikëpamjes materialiste, faktor vendimtar në histori është, në fund të fundit, prodhimi dhe riprodhimi i jetës së drejtpërdrejtë. E ajo vetë,

prapë, ka karakter të dyfishtë. Nga njëra anë është prodhimi i mjeteve për jetesë, i mjeteve të ushqimit, i veshjes, i banesës dhe i veglave të nevojshme për këtë; nga ana tjetër, prodhimi i vetë njerëzve, vazhdimi i gjinisë. Institucionet shoqërore, në të cilat jetojnë njerëzit e një epoke të caktuar dhe të një vendi të caktuar, janë të kushtëzuara nga të dy llojet e prodhimit: shkalla e zhvillimit, nga njëra anë — e punës, dhe nga ana tjetër — e familjes".¹¹

Fjalët e cituara të Engelsit në BRSS në kohën e vet janë kritikuar rreptësisht. Kështu redaktorët e botimit rus të veprave të zgjedhura të Marksit e të Engelsit vërejnë: „Engelsi këtu gabon (rusisht: „dopuskaet netočnostj” — G. P.) kur e vë krahas vazhdimin e gjinisë dhe prodhimin e mjeteve për jetesë si shkaqe që e përcaktojnë zhvillimin e shoqërisë dhe të rendeve shoqërore. Por në vetë veprën *Orijina e familjes, e pronës private dhe e shtetit* Engelsi tregon me analizën e materialit konkret se mënyra e prodhimit material është faktori kryesor që e kushtëzon zhvillimin e shoqërisë dhe të rendeve shoqërore".¹²

Sipas kësaj kritike del se Engelsi në parathënien e cituar përfaqëson teorinë sipas të cilës në histori ekzistojnë dy faktorë përcaktues njësoj të rëndësishëm: vazhdimi i gjinisë (faktori biologjik) dhe prodhimi i mjeteve për jetesë (faktori ekonomik), madje si teori që vlen për mbarë historinë. Fajin e tij e zvogëlon fakti se e tërë vepra e tij si tërësi konkretisht e vërteton teorinë mbi ekonomikën si të vetmin faktor vendimtar.

Nuk është vështirë të bindemi se Engelsi as në vendin e cituar nuk e përfaqëson teorinë e „dy faktorëve” ashtu si ia atribuojnë, e se koncepcioni që përfaqëson ai në të vërtetë nuk është në kundërshtim me analizat e tij personale, që i ka bërë në vepër, por përkundrazi është rezyme adekuate e rezultateve të mbarë hulumtimit të tij. Me tekstin e cituar më parë, Engelsi, në të vërtetë, e lidh këtë: „Sa më pak të jetë e zhvilluar puna, sa më e vogël të jetë sasia e

¹¹ K. Marx, F. Engels: *Izabrana djela u dva toma*, Vëllimi II, Kultura 1950, fq. 159 dhe 160.

¹² K. Marx, F. Engeljs: *Izabrannye prozvedannia v dvuh tomah*. Vëllimi II. Moskë 1948, fq. 161.

produkteve të saj, pra edhe pasuria e shoqërisë, *aq më shumë lidhjet e gjakut e determinojnë rregullimin shoqëror*. Mirëpo, në këtë kuadër shoqëror të bazuar në lidhjet e gjakut zhvillohet gjithnjë e më tepër produktiviteti i punës, e me të zhvillohen edhe prona private e shkëmbimi, ndryshimet në pasuri, mundësia e shfrytëzimit të fuqisë së huaj punëtore, e me këtë edhe baza e kontradiktave klasore: elementet e reja sociale gjatë gjeneratave përpinqen t'ua përshtasin rendin e vjetër shoqëror rrrethanave të reja, derisa, më në fund, mospajtimi midis tyre mos të shpjerë në përbysje të plotë. Shoqëria e vjetër, e formuar në lidhje të gjakut, shpartallohet në përleshje me klasat shoqërore të zhvilluaira rishtazi; e në vend të saj vjen *shoqëria e re*, pusherti i të cilës është i përqëndruar në shtet, njësitë më të ulëta të të cilit nuk janë më njësi gjinie, por bashkësi territoriale, *shoqëri, në të cilën rregullimi familjar i nënshtrohet plotësisht rregullimit të pronës*; ku tash zhvillohen lirisht ato kontradikta të klasave dhe luftëra të klasave që përbëjnë përbajtjen e të tërë historisë së *shkruar* të deritashme".¹³

Engelsi, pra, nuk pohon se faktori „biologjik” (vazhdimi i gjinisë) dhe „ekonomik” (prodhimi i mjeteve për jetesë) kanë qenë gjithmonë dhe do të janë gjithmonë njësoj të rëndësishëm. Në shoqërinë primitive pa klasa në fillim është dominant faktori biologjik. Mirëpo, që prej fillimit në të ekziston dhe bën ndikim të caktuar prodhimi material i mjeteve për jetesë — „faktori ekonomik”. Me zhvillimin e forcave prodhuase ky faktor i dytë bëhet gjithnjë e më i rëndësishëm, kurse me kalimin në shoqërinë klasore — bëhet dominant.

Pra ajo që Engelsi shkruan në parathënien e *Origjinës së familjes* pajtohet plotësisht me atë që ai dhe marksistët e tjerë thonë në tekste që kemi cituar në pjesën e parë të këtij artikulli. Sepse atje është pohuar se në shoqërinë klasore dominant është faktori ekonomik, kurse këtu pohohet se ky faktor ekonomik në shoqërinë primitive ende pa klasa

¹³ K. Marx, F. Engels: *Izabrana djela u dva toma*, vëllimi II, Kultura 1950, fq. 160. — Fjalën „shkruar” e nënvízoi F. Engelsi. Të tjerat i nënvízoi G. Z.

në fillim i nënshtrohej plotësisht faktorit „biologjik”, por se raporti në mes të faktorit „biologjik” dhe atij „ekonomik” ndryshon gjithnjë, sepse me kohë faktori ekonomik bëhet gjithnjë e më i rëndësishëm. Në shoqërinë klasore faktori ekonomik bëhet dominant, në të „rregullimi familjar i nënshtrohet plotësisht rregullimit të pronës”.

Gjithkush që përpinqet ta lexojë me kujdes *Origjinën e familjes* do të bindet lehtë se i tërë teksti i veprës e vërteton koncepcionin që Engelsi e ka formuluar në mënyrë të përbledhur në parathënie.

VI

Dikush mund të thotë se në shoqërinë primitive pa klasa faktori ekonomik nuk ka qenë i vetmi faktor vendimtar, e megjithatë ta mbrojë tezën se në historinë njerëzore faktori ekonomik gjithmonë ka qenë dhe do të mbetet gjithmonë vendimtar.

Në të vërtetë, do të mund të thuhej se e ashtuquajtura shoqëri primitive pa klasa as nuk ka qenë *shoqëri njerëzore* në kuptimin e ngushtë të kësaj fjale, por vetëm formë kalimtare në mes të tufës shtazore dhe shoqërisë njerëzore. A nuk e ka ndarë vetë Engelsi këtë „shoqëri” primitive në epoka të „egërsisë” dhe „barbarisë” duke e rezervuar emërtimin „qytetërimi” vetëm për shoqërinë klasore? Në qoftë se të „egrit” dhe „barabarët” janë vetëm një shkallë kalimtare nga shtaza te njeriu, është e natyrshme që në „shoqërinë” e tyre të ndërthuret veprimi i faktorëve biologjikë dhe ekonomikë. Por njeriu si njeri është shtazë ekonomike dhe për shoqërinë njerëzore mund të flasim vetëm atëherë kur faktori ekonomik është bërë vendimtar. Në momentin kur ky faktor është bërë vendimtar dhe kur është vendosur raporti i përshkruar më sipër midis faktorëve, është konstituuar përfundimisht njeriu, dhe deri sa të ekzistojë njeriu, këta faktorë dhe raporti i tyre do të mbeten njësoj.

Në lidhje me një koncepcion të këtillë parashtronhet para së gjithash pyetja: A është i ashtuquajturi njeriu i „egër”, përkatësisht „barbar”, vetëm diku në mes midis njeriut e

shtazës ose ai është megjithatë *njeri* i „egër”, përkatësisht „barbar”? A nuk është ndryshimi që e ndan njeriun e „egër” dhe „barbar” nga njeriu i „qytetëruar” i shoqërisë klasore megjithatë më i vogël se ai që e ndan të egrin më të egër nga majmuni më i përsosur? Nga ana tjetër, medoemos shtrohet edhe pyetja: a është njeriu qenie e dënuar për stagnacion, a duhet të mbetet ai përgjithmonë i njëjtë pasi është konstituuar më njëherë?

Për përgjigje të pyetjes së dytë do t'i drejtohem më parë Plehanovit. Sepse, krahas me koncepcionin mbi rolin e përhershëm vendimtar të forcave prodhuese, tek ai gjemë edhe koncepcionin tjetër sipas të cilit njeriun si njeri as shoqërinë si shoqëri nuk e karakterizon ndonjë raport konstant i faktorëve, por ky raport historikisht ndryshon. Në punimin e tij „Mbi faktorin ekonomik” Plehanovi shkruan: „Ne dimë se sipas tezës së materialistëve bashkëkohës raportet ekonomike të secilës shoqëri të caktuar janë të kushtëzuara jo nga cilësitë e natyrës njerëzore, por nga gjendja e forcave shoqërore prodhuese. Bashkë me rritjen e këtyre ndryshojnë edhe marrëdhëniet shoqërore-ekonomike. Me ndryshimin e këtyre marrëdhënieve ndryshon edhe natyra e njeriut shoqëror. *E me ndryshimin e kësaj natyre ndryshon edhe rapporti reciprok i faktorëve të ndryshëm të jetës shoqërore.* Kjo është „pikë” jashtëzakonisht e rëndësishme; mund të thuhet se ai që e ka kuptuar — i ka kuptuar të gjitha”.¹⁴

Plehanovi, pra, konsideron se natyra e njeriut shoqëror dhe rapporti reciprok i faktorëve të ndryshëm të jetës shoqërore historikisht ndryshojnë, dhe se ai që e ka kuptuar këtë, i ka kuptuar të gjitha. Si bëhet ky ndryshim i rapportit të faktorëve të ndryshëm?

Duke iu përgjigjur kësaj pyetjeje Plehanovi propozon që më parë të bëjmë dy supozime: një — se ekzistojnë vetëm dy faktorë: faktori material ose ekonomik, që i plotëson nevojat e „trupit”, dhe faktori shpirtëror, i cili i plotëson nevojat e shpirtit”;¹⁵ dhe dy — se zhvillimi i forcave pro-

¹⁴ G. V. Plehanov: *Izabrannye filosofskie proizvedenija*. Vëllimi II, Moskë 1956, fq. 286.

¹⁵ Pranë fjalës „shpirtit” Plehanovi përkujton se ai këtu përdor terminologjinë e Karejevit, me të cilin polemizon.

dhuese nuk shpie drejt ndarjes së shoqërisë në klasa. Krahas këtyre supozimeve mund të pohojmë: „Forcat prodhuese, që ka në dispozicion njeriu primitiv, janë tejet të dobëta; prandaj pjesa më e madhe e kohës së tij shkon në kujdesin për mbajtjen e thjeshtë të jetës së vet fizike. Prandaj mbi të sundon plotësisht 'faktori ekonomik'. Por sa më shumë që rriten forcat prodhuese të tij, pas plotësimit të nevojave të 'trupit' atij i mbetet gjithnjë e më shumë kohë e lirë që mund ta shfrytëzojë në interesin e 'shpirtit': ai e përdor këtë kohë për t'u marrë me shkencë, art etj. Në këtë mënyrë, mund të thuhet se në pajtim me zhvillimin e forcave prodhuese faktori shpirtëror forcohet gjithnjë e më tepër dhe sipas kësaj historia merr përsipër punën e mohimit të 'materializmit ekonomik'.”¹⁶

Mirëpo, meqenëse zhvillimi i forcave prodhuese shpie drejt përqarjes së shoqërisë në klasa antagoniste, çështja zhvillohet ndryshe. Të varférve të shfrytëzuar u mbetet shumë pak kohë për plotësimin e nevojave shpirtërore; faktori ekonomik tek ata „medoemos e zë të tërë horizontin e tyre”. Të pasurve u mbetet më shumë kohë, e kjo te këta nuk ndodh. Prandaj mund të themi se „me rastin e ndarjes së shoqërisë në klasa faktori ekonomik luan rol jo të njëjtë në jetën e njerëzve që u takojnë klasave të ndryshme dhe se këtë mosbarazi të rolit të tyre e përcakton struktura ekonomike e shoqërisë”.¹⁷

Plehanovi shpjegon më tutje se faktori ekonomik dhe struktura ekonomike nuk janë e njëjta gjë dhe se struktura ekonomike caktohet nga zhvillimi i forcave prodhuese, por se ajo, nga ana e vet, e përcakton të tërë superstrukturën që ngritet mbi të. Kjo, me fjalë të tjera, do të thotë se në shoqërinë klasore „forcat prodhuese” dhe „struktura ekonomike” mbeten faktorë vendimtarë të historisë. Por mënyra në të cilën ata i caktojnë faktorët e tjerë gjatë gjithë historisë së shoqërisë klasore nuk është gjithmonë e njëjtë: „Ndonjëherë 'ekonomika' ndikon në sjelljet e njerëzve me anë të 'politikës', ndonjëherë me anë të filozofisë, ndonjë-

¹⁶ G. V. Plehanov: *Izabrannye filosofskie proizvedenija*. Vëllimi II, Moskë 1956, fq. 286.

¹⁷ Op. cit., fq. 288

herë me anë të artit ose ndonjë ideologje tjetër dhe vetëm herë pas here, *në shkallët e mëvonshme të zhvillimit shoqëror*, ekonomika paraqitet në formën e vet të vërtetë 'ekonomike'. Ajo ndikon në rastet më të shpeshta te njerëzit me anë të të gjithë këtyre faktorëve së bashku, ku marrëdhënia e tyre reciproke, si edhe forca e secilit prej tyre veç e veç, varet nga fakti se çfarë marrëdhënie shqërore janë krijuar në të vërtetë në bazën e caktuar ekonomike, që, nga ana e vet, përcaktohet nga karakteri i asaj baze. — Në shkallët e ndryshme të zhvillimit ekonomik të shqërisë çdo ideologji e caktuar në shkallë jo të njëjtë e ndien në vete vete ndikimin e ideologjive të tjera. Në fillim e drejta i nënshstrohet fesë, pastaj — si për shembull në shekullin XVIII — ajo bie nën ndikimin e filozofisë. Që të zhduket ndikimi i fesë mbi të drejtën, filozofia është detyruar t'i bëjë ballë një lufte të madhe. Kjo luftë duket si luftë e nocioneve abstrakte dhe neve na duket se secili 'faktor' veç e veç e fiton ose e humb rëndësinë e vet në sajë të forcës së vet personale dhe ligjeve imanente të zhvillimit të kësaj force, ndërsa në vetë çështjen faktin e saj e përcakton plotësisht rrjedha e zhvillimit të marrëdhënieve shqëror".¹⁸

Nga kjo del se rëndësia relative e faktorëve ndryshon, por një gjë mbetet e pandryshueshme: forcat prodhuase e kushtëzojnë ekonomikën, kurse kjo, nga ana e vet, është në bazën e të gjithë faktorëve të tjerë. E kësi faktorësh të tjerë ka tepër shumë: „Lart kemi supozuar se ekzistojnë vetëm dy faktorë. Tash duhet të pranojmë se janë tepër shumë. Një, secila 'disiplinë' shkencore e veçantë ka të bëjë me një 'faktor' të veçantë. Dy, edhe në disiplinat veç e veç mund të numërohen nga disa faktorë. A është faktor literatura? Po. E poezia dramatike? Gjithashtu është faktor. Po tragedia? Nuk e shoh, në çfarë baze të mund të mos ta pranonim se është faktor. Po drama borgjeze? Edhe ajo është faktor. Me një fjalë, faktorë ka shumë”.¹⁹

Plehanovi, pra, konsideron se ka shumë faktorë të zhvillimit shqëror dhe se raporti midis këtyre faktorëve ndryshon gjithnjë, por se faktori ekonomik në kuptimin më të

¹⁸ *Op. cit.*, fq. 292.

¹⁹ *Op. cit.*, fq. 293.

gjerë gjatë gjithë historisë klasore është vendimtar. Do të mund të tregonim me anë të citateve përkatëse se me këtë mendim të Plehanovit pajtohen edhe Marks i Engels. Por kjo tezë mbapse edhe nuk do të mohohet shumë, prandaj është më mirë të kalojmë në pyetjen që më tepër mund të jetë kontestuese: Raporti i këtillë i ndryshueshmë midis faktorëve, i kufizuar nga dominimi i faktorit ekonomik, a duhet të mbahet edhe në shoqërinë e ardhshme pa klasa?

VII

Teoria e alienimit e Marksit shpeshherë është kuptuar si predikim i kthimit në diçka që njeriu tashmë ka qenë. Nuk ka gjë më të gabueshme se një supozim i këtillë: „Revolucioni social i shekullit XIX — shkruante Marks — nuk mund ta thithë poezinë e vet nga e kaluara, por vetëm nga e ardhmja”.²⁰

Në çka është kjo poezi e ardhmërisë? Në artikullin e tij „Diçka për historinë” Plehanovi e kritikon rreptësisht „materializmin ekonomik” të historianit francez P. Lakombe (P. Lacombe) dhe, përkundër Lakombesë, pohon se dominimi i faktorit „ekonomik” nuk është karakteristikë qenësore e çdo shoqërie njerëzore. Megjithëse njerëzit deri tash kanë qenë „skllevër të ekonmisë së tyre personale shoqërore”, atyre nuk u është shkruar që të mbeten kështu përgjithmonë. Është i mundshëm „triumfi i arsyes njerëzore mbi fuqitë e verbra të domosdoshmërisë ekonomike”.²¹

A nuk qëndron këtu ajo poezia të cilën nga ardhmëria e thith revolucioni social i shekullit XIX dhe XX? Sido që të jetë, kjo poezi nuk është në teorinë e „materializmit ekonomik”. Mendimin e Lakombesë se faktori ekonomik përherë duhet të jetë vendimtar Plehanovi e shpjegon duke thënë se ky beson se shoqëria kapitaliste është formë e

²⁰ K. Marx, F. Engels: *Izabrana djela*, vëllimi I, fq. 213. Nënvizoi G. P.

²¹ G. V. Plehanov: *Izabrannye filozofskie proizvedenija*. Vëllimi II, Moskë 1956, fq. 233.

domosdoshme e qenësimit të njeriut të qytetëruar, se ai natyrën e njeriut të shoqërisë kapitaliste e konsideron natyrë të përgjithshme njerëzore. „Materializmi ekonomik” i Lomboksë, besimi i tij në rëndësinë e përhershme vendimtare të faktorit ekonomik, sipas Plehanovit, është „paskuil kundër fisit njerëzor”.

Mendimin se arsyjeja njerëzore mund të ngadhënjejë mbi forcën e verbër të domosdoshmërisë ekonomike Plehanovi e shpreh edhe në shumë punime të tjera. Me këtë rast ai thekson se ky mendim nuk është vetëm i tij, por se në radhë të parë është i Marksit dhe Engelsit: „Marksi dhe Engelsi kanë pasur ideal, madje *ideal* shumë të përcaktuar: nënshtrimin e *domosdoshmërisë* ndaj — *lirisë nënshtrimin e forcave* të verbra *ekonomike* ndaj — *forcës së arsyses njerëzore*”.²²

Se Plehanovi e interpreton këtu drejt Marksit dhe Engelsin mund të bindemi në bazë të teksteve të tyre vetjake. Fjetjes a do të jenë forcat prodhuese gjithmonë faktor përcaktues i historisë, Engelsi i përgjigjet shumë qartë kur thotë: „Deri sa të kundërshtojmë me kokëfortësi që ta kuptojmë natyrën e tyre dhe karakterin e tyre — e kundër këtij të kuptuari janë mënyra kapitaliste e prodhimit dhe mbrojtësit e saj — deri atëherë këto forca do të veprojnë përkundër nesh, kundër nesh, deri atëherë ato do të sundojnë mbi ne, sikurse e paraqitëm këtë gjerësisht. E sapo të kuptohet një herë natyra e tyre, ato në duart e prodhuesve të bashkuar mund të shndërrohen nga zotërinjtë djallëzorë në shërbëtorë të nështruar”.²³

Engelsi, pra, mendon se në shoqërinë, për të bashkë-kohëse (kapitaliste), forcat prodhuese sundojnë në mënyrë djallëzore mbi prodhuesit, por se kjo gjendje nuk është e pandryshueshme. Nga „zotërinjtë djallëzorë” ato mund të shndërrohen në „shërbëtorë të nënshtruar”. Duke e zhvilluar më gjerësisht të njëjtin mendim, Engelsi shkruan: „Me

²² G. V. Plehanov: *Prilog pitanju o razvitku monističkog pogleda na historiju*, Kultura, Zagreb 1948, fq. 242. Krahaso fq. 227.

²³ K. Marx, F. Engels: *Izabrana djela u dva toma*. Vëllimi II. Kultura, Zagreb 1950. Fq. 138. Nënvizoi G. P.

marrjen e mjeteve të prodhimit në pronën e shoqërisë eliminohet prodhimi i mallrave, e me këtë edhe sundimi i produkteve mbi prodhuesit. Anarkia në prodhimin shoqëror zëvendësohet me organizimin e vetëdijshëm, me plan. Lufta për ekzistencë individuale pushon. Vetëm me këtë njeriu ndahet definitivisht, në njëfarë mënyre, nga mbretëria shtazore, kalon nga kushtet shtazore në kushte të vërteta njerëzore. *Kushtet e jetesës* me të cilat janë të rrethuar njerëzit dhe të cilat deri tash kanë sunduar mbi njerëzit, *vijnë tash nën sundimin dhe kontrollin e njerëzve*, të cilët tash për herë të parë bëhen zotërues të vetëdijshëm, realë të natyrës, sepse bëhen zotërues të jetës së vet të shoqërizuar. Ligjet e veprimtarisë së vet shoqërore, që deri atëherë u janë kundërvënë si ligje të huaja të natyrës e që kanë sunduar mbi ta, njerëzit tash i aplikojnë me njohje të plotë të gjërave dhe ata, pra, i sundojnë këto ligje. *Qenia shoqërore personale e njerëzve*, që deri atëherë u është kundërvënë si diçka që u ka imponuar natyra dhe historia, *bëhet tash vepër e tyre e lirë*. Forcat e huaja objektive, që deri atëherë kanë sunduar mbi historinë, hyjnë nën kontrollin e vetë njerëzve. Vetëm prej këtij momenti *njerëzit do ta krijojnë vetë dhe plotësisht historinë e vet*, vetëm atëherë shkaqet shoqërore që ata i vënë në lëvizje kryesisht dhe në një masë gjithnjë e më të madhe do t'i kenë ato pasoja që dëshirojnë ata. Ky është *kërcim i njerëzimit nga mbretëria e domosdoshmërisë* në *mbretërinë e lirisë*²⁴.

Engelsi, pra, konsideron se është i mundshëm kërcimi nga mbretëria e domosdoshmërisë në mbretërinë e lirisë, kurse përbajtjen e këtij kërcimi e sheh në faktin që duhet të ndryshohet raporti midis njerëzve dhe kushteve të tyre jetësore, përkatësisht qenies së tyre shoqërore. Kur të realizohet kërcimi në mbretërinë e lirisë, njerëzit nuk do të jenë më të determinuar nga kushtet e tyre materiale të jetesës, por këto do të vijnë nën sundimin dhe nën kontrollin e njerëzve.

Në qoftë se qenia shoqërore e njerëzve bëhet „vepër e lirë e tyre”, në qoftë se ata fillojnë ta „krijojnë vetë dhe plotësisht me vetëdije historinë e vet”, a do të mund të po-

²⁴ *Op. cit.*, fq. 141-142. Nënvizoi G. P.

hojmë edhe atëherë se njerëzit hyjnë në „marrëdhënie të caktuara, të domosdoshme, pavarësisht nga vullneti i tyre, marrëdhëniet e prodhimit që i përgjigjen shkallës së caktuar të zhvillimit të forcave të tyre prodhuase materiale”?

Erdhëm, pra, në përfundim se te marksistët mund të gjenden elemente të një koncepcioni të njeriut dhe të shoqërisë që nuk mund të quhet kurrsesi materializëm ekonomik, koncepcion sipas të cilës „gjendja ekonomike” është ai faktor, i cili e përcakton të tërë zhvillimin shoqëror, por faktorët e ndryshëm në zhvillimin historik kanë rëndësi të ndryshme. Në fillet e historisë njerëzore paraqitet faktori „ekonomik”, i cili shkallë-shkallë e zembraps faktorin „biologjik” deri atëherë sundues dhe me kohë bëhet vendimtar. Veprimit reciprok të faktorëve u bashkohen faktorët „politikë”, „juridikë” e shumë të tjera. E sot tashmë mund të parashohim gjendjen në të cilën faktori „ekonomik” do ta humbë rëndësinë e vet dominante.

Në qoftë se faktori ekonomik nuk duhet të jetë më përcaktues, cili faktor do të paraqitet në vendin e tij?

Para se të provojmë t'i përgjigjemi kësaj pyetjeje, ndoshta është e dobishme të shikojmë a është parashtruar mirë kjo pyetje. A mund të zgjidhet çështja e njeriut vetëm me ndonjë variant të teorisë së faktorëve?

VIII

Ekzistojnë variante të ndryshme të teorisë së faktorëve, por për ne të gjithë është i përbashkët supozimi se njeriu është shumë, bashkësi ose kombinim faktorësh të ndryshëm të pavarur (pjesësh, elementesh, anësh, sferash) dhe se këta faktorë gjenden në raport të caktuar reciprok. Variante të ndryshme të kësaj teorie dallohen vetëm për nga përgjigjja e tyre në pyetjen se në çfarë raporti janë këta faktorë dhe cilët midis tyre janë vendimtarë.

Teorinë sipas të cilës faktori vendimtar në histori është material do të mund ta quanim pikëpamje „materialiste”, kurse atë sipas të cilës faktori vendimtar është ideal mund ta quanim pikëpamje „idealiste” të historisë. Nga fakti se

cili faktor material konsiderohet vendimtar do të mund të dallonim materializmin „gjeografik”, „biologjik”, „ekonomik” etj., e në mënyrë të ngjashme do të mund të dallonim edhe nënlojet e ndryshme të idealizmit. Nga fakti se në çfarë mase, përpos faktorit vendimtar pranohen edhe faktorët e tjerë, do të mund të dallonim variantin më të „ngushtë” dhe më të „gjerë” të secilës prej këtyre teorive (materializmi ekonomik më i „ngushtë” dhe më i „gjerë” etj.). Po të pohonim se ekzistojnë dy ose më shumë faktorë njësoj të rëndësishëm, do të kishim botëkuptimin „dualist” ose „pluralist” të historisë, e në qoftë se do të konsideronim se faktori vendimtar nuk është gjithmonë i njëjtë, këtë koncencpcion do të mund ta quanim „dialektik”. Por, para se të vendosim definitivisht për ndonjërin variant të teorisë së faktorëve, duhet të pyesim a është fare i pranueshëm supozimi themelor i çdo teorie të faktorëve.

A nuk është kjo një karikaturë në vete e njeriut (pa marrë parasysh a nënkuptojmë me fjalën njeri njeriun si individ ose shoqërinë njerëzore) në qoftë se ai vështrohet si shumë mekanike, bashkësi ose kombinim faktorësh të pavarur midis tyre që gjenden në marrëdhënie të jashtme të „përcaktimit”, të „veprimit” etj.? A nuk është njeriu diçka unike dhe e tërësishme, që marrë rigorozisht nuk mund të ndahet në kurrfarë „faktorësh” të pavarur ose „sferash”?

Duke polemizuar me ata që Marksit ia atribuojnë tezën mbi rëndësinë vendimtare të faktorit ekonomik, Plehanovi pohon se sipas pikëpamjes të „materialistëve të vërtetë dhe konsekuentë” faktori ekonomik nuk është vendimtar në histori, por „*edhe vetë pyetja se cili faktor dominon në jetën shoqërore, atyre u duket e pabazë*”²⁵.

Pyetja është e pabazë sepse „duke folur rigorozisht, *ekziston vetëm një faktor i zhvillimit historik, në të vërtetë — njeriu shoqëror*”²⁶ dhe sepse degët e ndryshme të shke-

²⁵ G. V. Plehanov: *O materijalističkom shvačanju historije*, Kultura, Zagreb 1947, fq. 8. — Nënvizoi G. P.

²⁶ G. V. Plehanov: *Umjetnost i književnost*. Libri i parë, Kultura, Beograd 1949, fq. 162. — Nënvizoi G. P.

ncës mbi shoqërinë — etika, politika, drejtësia, ekonomia politike etj. — „e shqyrtojnë të njëjtën gjë: *veprimtarinë e njeriut shoqëror*“.²⁷

Në qoftë se në histori ekziston vetëm një faktor, njeriu shoqëror, si mund të krijohet fare teoria e faktorëve? „Faktori socialo-historik është *abstraksion*, përfytyrimi për të krijohet me anë të abstraktimit. Për shkak të procesit të abstraktimit, *anët e ndryshme të tërësisë shoqërore* marrin pamjen e *kategorive* të ndara, kurse manifestimet dhe shprehjet e ndryshme të veprimtarisë së njeriut shoqëror — morali, drejtësia, format ekonomike etj. — shndërrohen në mendjen tonë në forca të vëçanta, të cilat gjoja e provokojnë dhe e kushtëzojnë këtë veprimtari dhe të cilat paraqiten si shkaktarë të fundit të saj“.²⁸

Plehanovi konsideron se do të ishte e padrejtë të dënohen në mënyrë të thjeshtë orvatjet që ndër faktorët e zhvillimit shoqëror-historik të përcaktohet kjo ose ajo kierarki. Ai pajtohet me Labriolën se faktorët historikë janë diçka që është shumë më pak se shkenca, e shumë më tepër se iluzioni i thjeshtë. Por sado që teoria e faktorëve të jetë e arsyeshme dhe e dobishme për kohën e vet, ajo sot nuk mund t'i qëndrojë kritikës. „Ajo e deartikulon veprimtarinë e njeriut shoqëror duke i shndërruar anët dhe manifestimet e ndryshme të saj në forca të vëçanta, të cilat gjoja e përcaktojnë zhvillimin historik të shoqërisë“.²⁹

Sot ka ardhur koha që teoria analitike e faktorëve të zëvendësohet me një shikim sintetik të jetës shoqërore, e ky shikim sintetik është kuptimi materialist i historisë i Marksit. Midis teorisë së faktorëve dhe pikëpamjes materialiste të historisë ekziston, sipas Plehanovit, ky ndryshim qenësor: „Nga pikëpamja e teorisë së faktorëve shoqëria njerëzore duket si ndonjë barrë e rëndë të cilën ‘fuqitë’ e ndryshme — morali, drejtësia, ekonomika etj. — e tërheqin secila nga ana e vet në rrugën e historisë. Nga aspekti i pikëpamjes materialiste moderne të historisë çështja merr

²⁷ G. V. Plehanov. *O materijalističkom shvatanju historije*, Kultura, Zagreb 1947, fq. 11. — Nënvizoi G. P.

²⁸ *Op. cit.*, fq. 12.

²⁹ *Op. cit.*, fq. 14.

një pamje krejtësisht tjetër. 'Faktorët' historikë tregohen si abstrakione të rëndomta dhe, kur të zhduket mjegulla e tyre bëhet e qartë se njerëzit nuk ndërtojnë disa histori të izoluara midis tyre — historinë e drejtësisë, historinë e moralit, filozofisë etj. — por vetëm një histori, historinë e marrëdhënieve të veta personale shoqërore që në çdo kohë të caktuar janë të kushtëzuara nga gjendja e forcave prodhuese. *Të cshtuquajturat ideologji janë vetëm pasqyrime të shumëlojshme të historisë unike dhe të pandashme në kokat njerëzore*".³⁰

Teksti i cituar tregon edhe forcën edhe dobësinë e pikë-pamjes të Plehanovit. Ai e kuption për mrekulli se anët e ndryshme të njeriut shoqëror nuk mund të shndërrrohen në dofarë faktorësh të pavarur, se tërë historia është histori unike e marrëdhënieve shoqërore. Por kjo përgjigje se njerëzit e bëjnë vetë historinë e vet nuk mund ta kënaqë atë vetëm. Ai pyet pse njerëzit e bëjnë historinë e tyre ashtu si e bëjnë, me çka janë të kushtëzuara marrëdhëniet e tyre shoqërore. Dhe përgjigjja e tyre është se marrëdhëniet e tyre shoqërore njerëzore janë „të kushtëzuara në çdo kohë përkatëse nga gjendja e forcave prodhuese”.

Plehanovi mendon se në këtë mënyrë është tejkaluar materializmi ekonomik dhe çdo teori e faktorëve në përgjithësi dhe se njëkohësisht është arritur një botëkuptim materialist monist i historisë. Mirëpo, në të vërtetë, është fituar përsëri një variant i teorisë së faktorëve, madje variant që na përkujton shumë materializmin ekonomik tradicional.

Luhatjen në mes të braktisjes së çdo teorie të faktorëve dhe pranimit të teorisë së materializmit ekonomik e vërejmë gjithashtu kur ai thotë: „Shikuar rigorozisht, është vëtëm një faktor i zhvillimit historik, në të vërtetë — njeriu shoqëror, i cili vepron, mendon, ndien dhe beson kështu ose ashtu varësisht nga fakti se si formohet, në pajtim me zhvillimin e forcave prodhuese të tij, ekonomika e tij”.³¹

³⁰ Op. cit., fq. 48.

³¹ G. V. Plehanov: *Umjetnost i književnost*, Libri I, Kultura, Beograd 1949, fq. 162.

Eshtë mjaft e dukshme se këtu përfundimi i fjalisë nuk është në pajtim me fillimin. Nga njeriu shoqëror, që në pjesën e parë është shpallur si i vetmi faktor i zhvillimit historik, në pjesën e dytë si faktorë të veçantë janë ndarë „ekonomika e tij” dhe „forcat prodhuese të tij”, e njëkohësisht është caktuar qartë raporti i këtyre faktorëve: forcat prodhuese e përcaktojnë ekonomikën, kurse kjo mbarë veprimtarinë tjetër dhe mendimin e njeriut shoqëror.

Pasi e hodhi poshtë vendosmërisht çdo teori të faktorëve, Plehanovi e pranoi përsëri një variant të asaj teorie. A është kjo e paevitueshme? Ndoshata kritika e tij e teorisë së faktorëve në të njëjtën kohë është tepër shumë dhe jo mjaft radikale? A nuk gjendet rrënja e kësaj teorie më thellë se sa e ka menduar ai, dhe a nuk është i mundshëm zotërimi shumë më me themel i kësaj teorie se sa e ka bërë ai? Për t’iu përgjigjur kësaj pyetjeje, përpos Plehanovit, duhet ta konsultojmë edhe Marksin.

IX

Ku është rrënja e teorsë së faktorëve? Pse krijohet ajo, pse mbahet dhe zhvillohet? Plehanovi konsideron se ky ose ai variant i teorisë së faktorëve „duhet të paraqitet gjithkund ku njerëzit që interesohen për dukuritë shoqërore kalojnë nga vrojtimi dhe përshkrimi i thjeshtë i këtyre dukurive — në hulumtimin e lidhjes që ekziston midis tyre”, dhe se „përpos kësaj, teoria e faktorëve rritet bashkë me rritjen e ndarjes së punës në shkencën mbi shoqërinë”.³²

Në lidhje me këtë shpjegim imponohen shumë pyetje. Për shembull, a duhet të paraqitet teoria e faktorëve mu gjithkund ku njerëzit fillojnë t’i hulumtojnë lidhjet midis dukurive shoqërore? Dhe, ajo që është më me rëndësi, a është rrënja më e thellë e kësaj teorie me të vërtetë në hulumtimin e lidhjes midis dukurive shoqërore dhe në rrit-

³² G. V. Plehanov: *O materijalističkom shvaćanju historije*, Kultura, Zagreb 1947, fq. 11.

jen e ndarjes së punës në shkencën mbi shoqërinë? Ose teoria ka edhe farë rrënëjësh më të thella, që njëkohësisht janë edhe rrënëje të ndarjes së punës në shkencën mbi shoqërinë?

Duke e kritikuar ekonominë kombëtare borgjeze, Marksi i ri shkruan: „Kur e pyes ekonomistin kombëtar: a u nënshتروhem ligjeve ekonomike kur i fitoj paratë me shitjen, me dhëni e trupit tim të panjohurve (punëtorët e fabrikave në Francë prostitucionin e grave dhe bijave të veta e quajnë x-orë pune, që është pikë për pikë e vërtetë) ose nuk veproj në mënyrë kombëtare-ekonomike kur mikun tim ua shes marokenëve (e shitja e drejtpërdrejtë e njerëzve si tregti më rekrutët etj. ndodh në të gjitha vendet e kulturuara), atëherë ekonomisti kombëtar më përgjigjet: ti nuk vepron kundër ligjeve të mia; por shiko rrëth vetes, çka thonë kumbara morali dhe ndriklla feja; morali im *kombëtar-ekonomik* dhe feja nuk kanë se çka të bëjnë vërejtje, por. — Por kujt t'i besoj më shumë, ekonomisë kombëtare ose moralit? — Morali i ekonomisë kombëtare është *fitimi*, puna dhe kursimi, esëllsia — por ekonomia kombëtare më premtion se do t'i plotësojë nevojat e mia. — Ekonomia kombëtare e moralit është pasuria në ndërgjegjen e pastër, virtytet etj., por si mund të bëhem i virtytshëm, në qoftë se nuk jam, si mund të kem ndërgjegjen e pastër, në qoftë se nuk di asgjë? Kjo *bazohet në esencën e tjetërsimit* që secila sferë të ma parashtrojë ndonjë kriter tjetër dhe të kundërt (nënvizoi G. P.), diçka tjetër morali, e diçka tjetër ekonomia kombëtare, sepse secila prej tyre është një tjetërsim i caktuar i njeriut dhe secila tjetërsihet prej seclit, secila ka qëndrim të tjetërsuar ndaj tjetrës, secila fikson një rrëth të veçantë të *veprimtarisë* së tjetërsuar *esociale*... Kështu zotëri *Mishel Shevalie* (Michel Chevalier) ia shesh për të madhe Rikardos (Ricardo) që ai e abstrakton moralin. Por Rikardo e lë ekonominë kombëtare që të flasë në gjuhën e vet; në qoftë se ajo nuk flet në mënyrë morale, ky nuk është faji i Rikardos”.³³

³³ K. Marx, F. Engels: *Rani radovi*, Kultura, Zagreb 1953, fq. 242. K. Marx: *Der historische Materialismus, Die Frühshriften*, Herausgegeben von S. Landshut und J. P. Mayer. Erster Band, Leipzig, 1932, fq. 318—319.

Pra, në qoftë se ekonomia kombëtare borgjeze nuk është morale, për këtë nuk është fajtor ekonomisti kombëtar. Faji i tij së paku nuk është ndonjë gabim thjesht teorik, njohës. Kur ekonomia kombëtare borgjeze dhe morali vijnë në kolizion, kjo nuk është vetëm pasojë e mosdijes, marrëzisë ose gabimit në konkluzionet e ekonomistëve dhe moralistëve borgjezë. Kur ekonomisti në hulumtimin e vet e abstrahon moralin ose vjen në konkluzione që janë në kolizion me moralin, ai e pasqyron saktësisht faktin se njeriu borgjez është njeri i tjeteruar, njeri që nuk arrin të realizohet si qenie e tërësishme unike, njeri që është ndarë në sfera reciprokisht të pavarura dhe të kundërta. Atë nuk mund ta akuzojmë se shkurt i injoron faktet. Gabimi i tij është, përkundrazi, që është tepër besnik ndaj fakticititetit të shoqërisë borgjeze, që nuk e sheh mundësinë e ndryshimit revolucionar të gjendjes ekzistuese dhe të tejkalimit të copëtimit të njeriut në sfera të pavarura dhe reciprokisht të kundërta.

Pyetjes mbi teorinë e faktorëve mund t'i përgjigjemi në fryshtën e Marksit: Teoria e faktorëve nuk është rezultat i rastësishëm i gabimit logjik. Është e natyrshme që mendimi shoqëror i shoqërisë klasore sillet në kuadrin e teorisë së faktorëve, sepse kjo shoqëri është shoqëri e tjeteruar, e copëtar në sfera të pavarura dhe reciprokisht të konfliktuara. Teoria e faktorëve e paraqet mirë fakticitetin e drejtpërdrejtë të kësaj shoqërie, ajo vetëm nuk e sheh se shoqëria, jashtësinë e të cilës e paraqet saktësisht është — shoqëri e tjeteruar, e çnjerëzuar, kurse njeriu është përnjëmend jo vetëm ai që është faktikisht, por edhe ai që mundet dhe që duhet të jetë.

X

Pas shqyrtimeve të përgjithshme mbi teorinë e faktorëve mund t'i kthehem pyetjes mbi faktorin vendimtar në shoqërinë e ardhshme pa klasa. Edhe më parë e pamë mendimin e Engelsit e të Plehanovit se në shoqërinë e ardhshme pa klasa faktori ekonomik nuk mund të jetë vendimtar.

Por nga tekstet e tyre në vështrim të parë nuk ishte e qartë se cili faktor duhet ta zërë vendin e tij.

Në bazë të teksteve të cituara mund të dukej se ky faktor është „mendja njerëzore” „ose organizimi i arsyeshëm, me plan i prodhimit shoqëror”. Por tash është mjaft e qartë se shoqëria e ardhshme pa klasa nuk mund t'i sjellë dominimin ndonjë faktori tejtër, por duhet të shënojë fillimin e epokës së re në historinë njerëzore, epokës në të cilën njeriu nuk do të jetë i copëtuar në sfera reciprokisht të kundërvëna.

Një nga format e vetëtjetërsimit të njeriut është tjetërsimi i veprimtarive të ndryshme njerëzore njëra nga tjetra dhe e të gjitha atyre nga njerëzia e tyre. Prandaj eliminimi i vetëtjetërsimit do të thotë edhe eliminimin e kësaj forme të tij. Marks shkruan për këtë: „Feja, familja, shteti, e drejta, morali, shkenca, arti, etj. vetëm janë mënyra të *veçanta* të prodhimit dhe hyjnë nën ligjin e tij të përgjithshëm. Prandaj eliminimi pozitiv i *pronës private* si përvetësim i jetës së *njeriut* është eliminim *positiv* i çdo tjetërsimi, pra, kthim i njeriut nga feja, familja, shteti etj. në ekzistimin e vet *njerëzor, do të thotë shoqëror*”.³⁴

Por çka do të thotë kthimi i njeriut nga feja, familja, shteti etj. në ekzistimin e vet njerëzor, do të thotë shoqëror?

A do të thotë kjo se të gjitha format konkrete në të cilat është zhvilluar deri tash veprimtaria e njeriut duhet të zhduken dhe se njeriu duhet të bëhet tërësi e pandashme në të cilën është e pamundur të dallohen çfarëdo formash, anësh ose aspektesh? Kuptimi i këtillë është tepër absurd që të mund t'ia atribuonim Marksit. Disa forma të veprimtarisë së njeriut mund të krijohen dhe të zhduken (dhe ne kemi mjaft arsyë për mendimin se disa prej atyre që sot ekzistojnë, si shteti ose feja, njëherë do të zhduken), por nuk është e qartë si do të mund të ishte njeriu çkado, në qoftë se nuk do të mund të ishte diçka që është realisht e diferençuar.

³⁴ K. Marx, F. Engels: *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb 1953, f. 228.

Kthimi i njeriut nga ekzistimi i shpërndarë në „sfera” në ekzistimin e tij njerëzor nuk do të thotë eliminim të gjitha ndryshimeve midis anëve ose aspekteve të njeriut, por do të thotë para së gjithash përballim i tjetërsimit reciprok të këtyre anëve realisht të ndryshme të një tërësie dhe eliminim i iluzionit se këto janë dofarë sferash të pavurra që ekzistojnë pavarësisht nga njeriu dhe në të cilat ai mundet të inkadrohet ose të mos inkadrohet.

Kthimi i njeriut nga sferat e pavarësuara dhe të kundërvëna në ekzistimin e tij njerëzor gjithashtu nuk mund të jetë ndonjë „harmoni” e përsosur midis anëve ose formave të tij të ndryshme të veprimtarisë, as aso „gjithanshmërie” në saje të së cilës secili individ i zhvillon të gjitha format e mundshme të veprimtarisë. Gjithfarësia e këtillë do të ishte forma më radikale e tjetërsimit të njeriut nga vetvetja.

Njeriu individualisht nuk tjetërsohet nga natyra e vet njerëzore në qoftë se ai, në ato veprimitari që i përgjigjen natyrës së tij individuale, prirjeve dhe aftësive të tij, e realizon përbajtjen e përgjithshme njerëzore, në qoftë se realizohet si qenie e lirë krijuese. E çtjetërsimi i shoqërisë njerëzore do të thotë realizim i asociacionit në të cilin „zhvillimi i lirë i çdo individi është kusht i zhvillimit të lirë për të gjithë”.

Njeriu i çtjetërsuar është pra njeri që realizohet si qenie e tërësishme, e lirë dhe krijuese praktike. Ai është qenie realisht e diferençuar, e „pasur”, por qenie në të cilën tërësia i përcakton pjesët, e jo kjo ose ajo pjesë tërësinë.

Prandaj zotërimi i rolit vendimtar të faktorit ekonomik në shoqërinë e patjetërsuar nuk do të thotë zhdukje e plotë e punës në kuptimin më të ngushtë të kësaj fjale, në kuptimin e prodhimit të mjeteve për mbajtjen e drejtpërdrejtë të jetës.³⁵ Në *Kapitalin* e tij Marks i thekson se ndarja e punës është kriuar historikisht, por se „puna si krijuese e vlerave të përdorueshme, si punë e dobishme, është kusht për ekzistencën e njerëzve, kusht i pavarur nga të gjitha

³⁵ „Puna” dhe „prodhimi” në kuptimin më të gjerë të fjalës kanë të njëjtën domethënë si edhe „praktika”.

fçrmat e tjera, domosdoshmëri e pérhershme natyrore që në mes të njeriut dhe të natyrës të mundësohet këmbimi i materieve, e prandaj edhejeta njerëzore".³⁶

Puna e njeriut të çliruar të shoqërisë pa klasa do të ndryshojë nga puna e njeriut — shtazës punonjëse të shoqërisë klasore: „Kuptohet vetvetiu se vetë orari i punës, pér arsy se do të jetë i kufizuar në një masë normale, pastaj pse nuk punohet më pér dikë tjetër, por pér vetveten, bashkë me eliminimin e kundërtive sociale midis zotërinjve dhe shërbëtorëve etj., si punë me të vërtetë sociale, më në fund si bazë e kohës së lirë merr një karakter krejtësisht tjetër, më të lirë dhe se orari i punës së një njeriu, që është njëkohësisht njeri me kohë të lirë, duhet të ketë kualitet shumë më të lartë se kualiteti i shtazës punonjëse".³⁷

Por, megjithëse puna edhe në kuptimin më të ngushtë, puna si „krijuese e vlerave përdoruese” në shoqërinë e patjetërsuar merr „karakter krejtësisht tjetër, më të lirë”, kjo fushë në esencë do të mbetet mbretëri e domosdoshmërisë. „Liria në këtë fushë mund të përbëhet vetëm nga fakti që njeriu i bashkuar, prodhuesit e bashkuar, ta rregullojnë racionalisht këtë qarkullim të tyre të materies me natyrën, ta vënë nën kontrollin e tyre të përbashkët, në vend që ai të sundojë mbi ta si ndonjë fuqi e verbër; ta bëjnë me shpenzimin më të vogël të forcës dhe nën kushtet që janë më dinjitoze dhe më adekuate pér natyrën e tyre njerëzore. Por kjo gjithmonë mbetet mbretëri e domosdoshmërisë. Nga ana tjetër e saj fillon zhvillimi i forcës njerëzore, që është qëllim i vetvetes, mbretëria e vërtetë e lirisë, por që mund të lulëzojë vetëm mbi atë mbretëri të domosdoshmërisë si bazë të saj. Shkurtimi i ditës së punës është kushti themelor”.³⁸

³⁶ K. Marx: *Kapital*, libri I, Kultura, Zagreb 1947, fq. 9.

³⁷ K. Marx: *Teorije o višku vrednosti* III. Od Ricarda do vulgarne ekonomije. Kultura, Beograd 1956, fq. 271.

³⁸ K. Marx: *Kapital*, libri III, Kultura, Zagreb 1948, fq. 756.

XI

Në fund ta përmbledhim shkurtimisht përgjigjen e pyetjes nga e cila jemi nisur, pyetjes a është njeriu shtazë ekonomike (përkatësisht shtazë që bën vegla) ose qenie e praktikës.

Në vështrim të parë mund të duket se, sipas Marksit, ai është përnjëmend shtazë që bën vegla. Por thellimi më me ngulm brenda kuptimit themelor të filozofisë së Marksit tregon se koncepcioni i tij është tjetër. Ekonomia kombëtare borgjeze e shikon proletarin „vetëm si punëtor”, „vetëm si shtazë”, kurse intanca themelore e Marksit është që të ngritet „mbi nivelin e ekonomisë kombëtare”.³⁹

Të ngritemi mbi nivelin e ekonomisë kombëtare do të thotë ta kuptojmë se njeriu në kuptimin e plotë të kësaj fjale nuk është shtazë ekonomike, por qenie krijuese dhe e pavarur praktike, pra e lirë, universale. Ajo që e dallon prej çdo gjëje tjetër qenësuese është mënyra e tij e qenësimit — praktika.

Si qenie e praktikës njeriu pushon të jetë qenie biologjike sikurse as shtaza me faktin që është qenie biologjike nuk është e përjashtuar nga ligjshmëritë fizike dhe kimike. Por megjithëse njeriu e ka natyrën e vet të veçantë biologjike, kjo natyrë nuk është ajo gjëja qenësore me të cilën ai ndryshon prej çdo gjëje tjetër qenësuese.

Gjatë zhvillimit historik veprimitaria praktike e njeriut diferencohet në „forma”, „lloje” ose „sfera” të ndryshme në dukje të pavarura dhe të kundërtë, kurse më e ulëta midis formave të tij të veprimitarisë praktike, prodhimi material për plotësimin e nevojave të drejtëpërdrejta të jetesës bëhet dominant. Në një epokë të tërë të zhvillimit të vet njeri është në radhë të parë shtazë ekonomike, dhe si i këtillë i ndarë në klasa shoqërore antagoniste, në shfrytëzues dhe të shfrytëzuar. Por madje as në atë epokë njeriu nuk është vetëm shtazë ekonomike. Me vetë faktin që është shtazë ekonomike, ai është qenie tashmë e vetëtjetërsuar, vetëm pjesërisht e realizuar e praktikës. Përpos kësaj, që

³⁹ K. Marx, F. Engels: *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb 1953 f. 159 dhe 160.

në këtë epokë zhvillohen edhe forma të tjera më të larta të veprimtarisë praktike dhe gradualisht krijohet mundësia reale për përballimin e pavarësimit dhe kundërshtimit të tyre.

Kjo tregon se dominimi i formës ekonomike dhe shfrytëzimi i njeriut nga ana e njeriut nuk janë forma të domosdoshme të ekzistimit të njeriut. Gjendja në të cilën njeriu është në radhë të parë shtazë ekonomike mundet dhe duhet të zëvendësohet me gjendjen në të cilën njeriu do të mundet të realizohet si qenie krijuese universale. Kjo nuk do të thotë se njeriu do të pushojë të prodhojë në mënyrë ekonomike. Prodhimi material gjithmonë do të jetë i domosdoshëm sikurse gjithmonë, deri sa të ekzistojë njeriu, organet e tij do të kryejnë funksionet e caktuara biologjike dhe do t'u nënshtrohen ligjshmërive të caktuara fizike dhe kimike. Por produksi material i mjeteve për jetesë do të pushojë të jetë pengesë për „veprimtarinë e lirë që nuk është e caktuar, si puna, me detyrimin e ndonjë qëllimi të jashtëm”.⁴⁰

Në *Kapitalin* e tij Marks i dha kritikën e shkëlqyeshme të shtazës ekonomike — të njeriut të vetëtjetërsuar të shoqërisë kapitaliste. Kritika e tjetërsimit e Marksit nuk është vjetruar as sot e kësaj dite, por në kohën kur shoqëria e vetëtjetërsuar tashmë është bërë edhe objekt i kritikës praktike të forcave shoqërore revolucionare, është gjithnjë e më aktuale vizioni humanist i qenies së lirë të dezalienuar të praktikës të cilën e përmban kjo kritikë.

⁴⁰ K. Marx: *Teorije o višku vrijedonsti*, III. Od Ricarda do vulgarne ekonomije, Kultura, Beograd 1956, fq. 27.

NJERIU E LIRIA

I

Në historinë e filozofisë janë paraqitur mendime të ndryshme se kush është njeriu. Përpjekjet që të gjendej përgjigjja e kësaj pyetjeje në rastet më të shpeshta janë nisur nga „fakti” në dukje i padyshimtë se njeriu është një lloj shtaze, e pastaj janë kërkuar ato cilësi të veçanta që e dalojnë këtë lloj të veçantë shtazor.

Kështu është krijuar një mori teorish të ndryshme të njeriut që mbeten të gjitha në suazat e të njëjtit konceptacion të përgjithshëm. Në dukje të parë të pranueshme, të gjitha këto teori hasin në vështirësi të pakapërcyeshme. Në qoftë se lejojmë të futemi në lojën e lirë të këtyre teorive, mund të ngatërohem aq shumë në ato sa në fund të fundit të mos dimë se ku jemi.

Të supozojmë se njeriu është shtazë e *arsyeshme* (*animal rationale*), si është konsideruar në rastet më të shpeshta në filozofinë e deritashme. Kjo duket e pranueshme: njeriu ka aftësinë e mendimit abstrakt, e asnjë lloj tjetër shtazor nuk e ka këtë aftësi.

Mirëpo, me çka shpjegohet kjo aftësi e çuditshme e njeriut që vetëm ai mundet të mendojë? A nuk shpjegohet me faktin se vetëm njeriu e ka aftësinë e të folurit? A nuk është njeriu *animal rationale* sepse ai para së gjithash është *animal linguale*? Pra, do të mund të parashtrohej teza se njeriu është para së gjithash e mbi të gjitha shtazë e pajisur me *aftësinë e të folurit*.

Por, do të mund të bëheshin pyetje më tutje, pse njeriu është i pajisur me aftësinë e të folurit? A nuk është njeriu i pajisur me aftësinë e të folurit, sepse jeton në bashkësinë shoqërore? Sikur të mos jetonte në bashkësi shoqërore, nuk do të kishte me kë të bisedonte. Pra, do të mund të na dukej më e „mira” teza se njeriu është shtazë shoqërore.

Do të mund të shkohej edhe më larg dhe të pyetej pse është njeriu shtazë shoqërore, pse ai jeton në shoqëri? A nuk do të mund të pohohej se njeriu është shtazë shoqërore sepse ai është shtazë që punën dhe prodhon? Njeriu, si shtazë që nuk mbledh vetëm produkte të gatshme të natyrës, por prodhon edhe vetë atë që i nevojitet, nuk do të mund të ekzistonte sikur të jetonte si individ i vëtmuar. Puna është e mundur vetëm në shoqëri. Njeriu, pra, është shtazë punonjëse.

Por pse vetëm njeriu punon dhe prodhon, pse është vetëm ai shtazë punonjëse? A nuk duket më e pranueshme se vetëm njeriu punon dhe prodhon për arsy se vetëm ai ka arsy? Me kësi përgjigje do të kthehet në teorinë tonë të parë sipas të cilës njeriu është animal rationale.

Tentativat që ta gjemë atë cilësi të vetme që njeriun e bën njeri mund të na ngatërrojnë në një rreth magjik të pakëndshëm.

Por kjo është vështirësia e vetme në këso tentativash. Përpos atyre cilësive karakteristike vetëm për njeriun që i përmendëm (arsyeja, të folurit, shoqëria, puna) ka edhe shumë të tjera. Vetëm njeriu zhvillon forma të ndryshme të krijimtarisë shpirtërore (letërsia, piktura, skulptura, muzika), vetëm njeriu e zien ushqimin dhe e kultivon shkathësinë që e quajmë kuzhinieri. Vetëm njeriu është i aftë të jetë zemërkeq, i kufizuar, i prishur, hipokrit, ironik. Cilësi karakteristike vetëm për njeriun ka shumë dhe është vështirë të thuhet se cilat prej tyre janë më të rëndësishmet”.

Dikush do të mund të mendonte: as që është e nevojshme të caktohen më të rëndësishmet ndër këto cilësi, duhet të numërohen të gjitha cilësitë e këtilla, të gjitha cilësitë që ka vetëm njeriu dhe sipas të cilave ai dallohet nga çdo shtazë.

Por edhe një tentativë e këtillë has në vështirësi. Cilësi karakteristike vetëm për njeriun ka shumë. Nga ana tjetër, njeriu nuk është kaos i cilësive të veta, por diçka e tërësishtme dhe e strukturuar.

Ndoshta nuk do të duhej pyetur cilat cilësi i ka vetëm njeriu. Ndoshta do të duhej pyetur: Cila është ajo struktura e përgjithshme e qenësimit të njeriut që manifestohet në të gjitha aktet dhe veprimet e njeriut, në të gjitha cilësitë dhe veprimitaritë e tij?

Përgjigjen relativisht më të mirë të kësaj pyetjeje e dha Karl Marksi: *Njeriu është qenësues që qenëson në mënyrën (në formën) e praktikës*. Më shkurt: *Njeriu është qenie e praktikës*. E vërteta, Marksit i atribuonin edhe përgjigje të tjera të pyetjes kush është njeriu. Dissa i atribuonin mendimin se njeriu është shtazë që bën vegla (a toolmakin animal), kurse disa të tjerë kuptimin e ngjashëm me këtë se njeriu është qenie veprimitaria e tërësishme e të cilat është e përcaktuar nga sfera e qenësimit të tij. Por interpretimet e këtilla dhe të ngjashme vetëm tregojnë se në çfarë mase nuk e kishin kuptuar Marksinit.¹

II

Në qoftë se themi se njeriu është qenie e praktikës, në mënyrë të natyrshme imponohet pyetja çka është praktika. Në qoftë se nuk mund t'i përgjigjemi kësaj pyetjeje, i tërë përcaktimi i njeriut si praktikë mbetet në ajër. Mirépo, përfaktin se në cilën mënyrë do të duhej përgjigjur kësaj pyetjeje, ekzistojnë mendime të ndryshme.

Sipas një mendimi, praktika është nocion që nuk mund të përcaktohet. Ky është nocion me të cilin përcaktohen të gjitha nocionet e tjera, kurse vetë kuptohet drejtpërdrejtë ose shpjegohet në mënyrë joformale me anë të shembujve ose me anë të fjalëve të padefinuara, por të kuptueshme të të folurit të zakonshëm.

¹ Për këtë kam shkruar më shumë në punimin „Pikëpamja e Marksit mbi njeriun”.

Sipas një mendimi tjetër, nacioni i praktikës mund të shpjegohet ashtu që të numërohen lloje ose forma të ndryshme të veprimitarisë praktike (prodhimi ekonomik, veprimtaria politike, krijimtaria artistike, puna shkencore-hulumtuese, filozofimi etj). dhe që në të njëjtën kohë të caktohet raporti i tyre reciprok.

Mirëpo, në qoftë se supozojmë se praktika është diçka komplekse dhe e strukturuar, është e mundshme edhe zgjidhja e tretë: të provohet të caktohet struktura e praktikës, të provohet të zbulohen ato veçori qenësore ose momente qenësore që praktikën e bëjnë praktikë.

Ata që mendojnë se në filozofinë marksiste praktika mund të përcaktohet vetëm në njérën prej këtyre dy mënyrave, qartazi nuk bëjnë dallim në mes të nacionit që në një filozofi është më i rëndësishëm dhe nacionit që në të është më i thjeshtë. Sikur praktika te Marksit të ishte nacioni më i përgjithshëm dhe më i thjeshtë — si te Hegeli qenësimi i thjeshtë — ajo nuk do të mund të shpjegohej ndryshe pos në njérën prej këtyre dy mënyrave. Por „praktika” nuk është nacioni më i thjeshtë. Si nacion për qenësimin e qenësuesit më kompleks (njeriut) *nacioni i praktikës* është më *kompleks*. Prandaj këtë nacion *mund ta analizojmë* dhe *ta përcaktojmë* duke treguar elementet ose momentet e tij. Kjo, natyrisht, nuk do të thotë se do ta analizojmë dhe përcaktojmë ndonjëherë „deri në fund” dhe „përgjithmonë”.

Praktika, para së gjithash, është një modus i caktuar i *qenësimit*, modus i qenësimit që është karakteristik për një qenësues të caktuar (njeriun), e vjen dhe parimi sh ndryshon prej të gjitha moduseve të qenësimit. Përcaktimi i këtillë fillestar na detyron të provojmë të përmendim cilat janë ato veçori ose karakteristika të praktikës si mënyrë e veçantë e qenësimit. Kjo çështje nuk është e thjeshtë, por nuk është vështirë të përmenden së paku disa veçori sipas të cilave praktika ndryshon prej çfarëdo mënyre tjetër të qenësimit. Për shembull, praktika është qenësim *i lirë*, praktika është qenësim *krijues*, praktika është qenësim *historik*, praktika është qenësim nëpër *ardhmërinë*. Të gjitha këto përcaktime do të duhej të shpjegoheshin më për së afërmi. Por është mjaft e sigurt: Liria është një nga momen-

ntet qenësore të praktikës. *Nuk ka praktikë pa liri, as qenësim të lirë që nuk do të ishte praktikë.* Pyetja mbi lirinë është pjesë përbërëse e pyetjes mbi praktikën, prandaj edhe pjesë përbërëse e pyetjes mbi njeriun.

III

Si qenie e praktikës, njeriu është *qenie e lirisë*. *Nuk ka liri pa njeriun as njerëzi pa liri.* Kjo nuk do të thotë se të gjithë njerëzit janë gjithmonë dhe gjithkund të lirë. Përkundrazi, në shoqërinë bashkëkohëse një nga dukuritë më të përhapura është që njerëzit ikin nga liria.² Lirinë e vet dhe përgjegjësinë e lidhur me të njerëzit e ndiejnë si barrë të rëndë nga e cila dëshirojnë të lirohen, t'ia hedhin dikujt tjetër.

Ikja nga liria është një nga momentet themelore që e kanë mundësuar përhapjen e fashizmit dhe të nazizmit si lëvizje në të cilat individët janë çliruar nga barra e lirisë, dhe e tërë përgjegjësia është bartur në prijësin (Duçen ose Fyrerin). Ata që janë çliruar kështu nga liria kanë qenë të gatshëm që t'i nënshtronshin pa kundërshtim prijësit. E shuan çdo zë njerëzor në vete. Ishin të gatshëm për veprat më të këqija, por edhe për vështirësi fizike e sakrifica. Pa menduar fare vritnin e plaçkitnin, ngrireshin në rrafshet e mbuluara me borë dhe prridheshin në rërën e shkretëtirave.

Barra e lirisë është e rëndë edhe për njerëzit në vendet „demokratike” (kapitaliste). Ikja nga liria edhe këtu është dukuri masive, vetëm format që ndryshojnë. Një nga format e ikjes nga liria, p. sh., është flakja e përpjekjes për të menduar, pranimi jokritik, pasiv i mendimeve që sugjerohen me anë të gazetave, radios, televizionit, reklamës ose në ndonjë mënyrë tjetër.

Ikja nga liria shfaqet edhe në socializëm. Edhe këtu takojmë njerëz për të cilët është e rëndë barra e lirisë, dhe përpiken që t'i shmanget ose ta shkundin. Të këtillë janë,

² Për këtë E. Fromi shkroi librin e njohur: *Escape from Freedom*, New York 1941.

për shembull, ata që vetveten e zbresin ose përpiken ta zbre-sin në nivelin e ekzekutorëve të verbër të direktivave të forumeve më të larta shtetërore ose politike dhe janë të gatshëm që në kët punë të angazhohen deri në fund, madje edhe deri në dërmimin fizik, pse? Vetëm që të mos detyrohen ta bartin barrën e padukshme, por megjithatë të rëndë dhe të pakëndshme të lirisë.

Ikja nga liria është dukuri e përhapur në botën bashkë-kohore. Por kjo nuk do të thotë se njeriu nuk është qenie e lirisë. Në qoftë se ik nga liria, njeriu nuk është njeri. *Ikja nga liria është formë e vetëtjetërsimit të njeriut.*

Marks i ri shkruan: „Rreziku jetësor për çdo qenie është që mund ta humbë vetveten. Prandaj joliria është rrezik i vdekjes për njeriun”.³

Kjo është thënë mirë, vetëm do të duhej të shkohej edhe më larg: *joliria nuk është rrezik i vdekjes, joliria është vdekje e njeriut.* Duke u bërë jo i lirë, njeriu pushon të jetë njeri.

IV

Pyetja çka është liria nuk reduktohet në pyetjen mbi llojet ose format e ndryshme të lirisë. Ne përnjëmend flasim për çdo ditë pér llojet, format dhe aspektet më të ndryshme të lirisë. Flasim pér lirinë metafizike, etike, psikologjike, ekonomike, politike, nacionale, fetare. Flasim pér lirinë e shpirtit, vullnetit, mendimit, ndergjegjes, lëvizjes, veprimit, pér lirinë e shtypit, radios e televizionit, tubimit, ujdisë dhe bashkimit. Flasim pér lirinë nga shfrytëzimi, shtypja, uria, lufta dhe frika. Flasim pér lirinë nga traditat, konventat, veset, pasionet, dobësitë, paragjykimet. Pér lirinë e lirë, dashurinë e lirë, kohën e lirë, etj.

Por numërimi i llojeve të ndryshme të lirisë nuk e zgjidh çështjen se çka është liria. Pér më tepër, para se ta zgjidhim çështjen çka është liria, nuk mund të themi se cilat

³ K. Marx, F. Engels: *Werke*, Bd. 1, Berlin 1957, fq. 60.

prej llojeve të përmendura të lirisë janë përnjëmend liri, e cilat vetëm pseudoliri. *Çështja e lirisë është para së gjithash çështje e thelbit të lirisë.*

Çështja e thelbit të lirisë nuk është thjesht teorike, as përgjigjja e kësaj pyetjeje nuk është ndonjë gjykim thjesht faktik, i fakteve. Të pyesësh për thelbin e lirisë nuk do të thotë të pyesësh çka ka qenë gjithsej deri tash liria ose çka është ajo faktikisht, e sidomos jo cilat domethënje gjithsej i ka ose mund t'i ketë fjala „liri”. Të pyesësh për thelbin e lirisë gjithashtu nuk do të thotë të pyesësh çka do të duhej të ishte liria sipas kërkësës ose dëshirës subjektive të ndokujt. Të pyesësh për lirinë do të thotë të pyesësh për atë liria është moment konstitutiv i njeriut, për atë çka liria, si liri njerëzore, mundet dhe duhet të jetë, çka është ajo në të vërtetë.

Çështja e thelbit të lirisë, si dhe çështje e thelbit të njeriut, nuk është vetëm çështje. Ajo është njëkohësisht pjesë-marrje në prodhimin e lirisë. Ky është veprim me të cilin liria çlirohet.

V

Cili është thelbi i lirisë? Çka është liria në thelbin e vet? Nuk mund të flitet se çka është liria, në qoftë se nuk flitet çka nuk është ajo. E duke iu përgjigjur pyetjes çka s'është e çka është liria, më parë do të arrijmë deri te qëllimi në qoftë se nisemi nga koncepcionet ose teoritë që tashmë janë zhvilluar gjatë historisë së filozofisë.

Teori të lirisë ka praktikisht pa numër. Këtu do t'i përmendim dhe do t'ia shtrojmë kritikës tri teori ose, më saktë, grupe teorish. Do të flasim, para së gjithash, për teoritë sipas të cilave liria është mungesë e pengesave të jashtme për lëvizje ose veprim, përkatësisht, në mënyrën më të përgjithshme, një grumbull rrëthanash të jashtme në të cilat qenëson diçka. Së dyti, do të marrim teoritë që pohojnë se liria është njohje e domosdoshmërive ose përshtatje ndaj botës e bazuar në njohjen e domosdoshmërive, përkatësisht ndryshim i botës. Do të përmendim, më në fund, teoritë që lirinë e shohin si vetëpërcaktim ose autodeterminim.

Teorinë e parë ose grupin e parë të teorive, sipas të cilave liria është *mungesë e pengesave të jashtme për lëvizje*, e gjejmë te shumë filozofë gjatë shekujve. E gjejmë në shekullin XVII te filozofi anglez Tomas Hobsi (Thomas Hobbes), por e gjejmë edhe në shekullin XX, në Kongresin XII ndërkombëtar të filozofëve në Venedik në vitin 1958, te marksisti amerikan Xhon Somervil (John Somervill).

Sipas këtyre teorive, ndonjë qenie ose trup është i lirë gjithmonë kur nuk ekzistojnë pengesa të jashtme për lëvizjen ose veprimin e tij.

Pikëpamja e këtillë mbi lirinë mund të duket e pranueshme. Në të folurit e përditshëm ndoshta në rastet më të shpeshta flasim për lirinë pikërisht në këtë kuptim. Them, për shembull, se i dënuari nuk është i lirë kur është në burg, e se është i lirë kur lirohet ose ik nga burgu. Po ashtu themi se tigri në kafaz (ose kanarina në kafaz) nuk është i lirë, kurse tigri në preri (ose zogu jashtë kafazit) është i lirë.

Në qoftë se mendojmë pak, do të shohim se si ky konцепcion i lirisë mundëson të flitet jo vetëm për lirinë e bishave, zogut ose peshkut, por edhe për lirinë e gjërave jo të gjalla. Në këtë kuptim mund të themi se uji nuk është i lirë kur është në enë, se është pjesërisht i lirë kur e shpormë një vrimë, e plotësisht i lirë kur enën ta përbysim.

Konsekuenca të këtilla e të ngjashme, që Tomas Hobsi përnjëmend i nxjerr, tergojnë se pikëpamja e këtillë e lirisë është e papranueshme. Në qoftë se liria kuptohet në këtë mënyrë, qartazi ajo nuk është diçka specifike njerëzore, por diçka që është e përbashkët për njeriun, shtazën dhe sendin jo të gjallë. Kurse neve na intereson çka është liria si diçka që është karakteristike vetëm për njeriun.

Konceptioni i përmendur i lirisë ka edhe pasoja të tjera të „papërshtatshme”. Në qoftë se liria qëndron në mungesën e pengesave të jashtme, atëherë ajo diferencohet në lloje në bazë të faktit se çfarë janë ato pengesa të jashtme. Mirëpo, pengesat e jashtme mund të janë më të ndryshme, prandaj është mirë që disa prej tyre ekzistojnë, ndërsa ekzistimi i të tjave është gjë e keqe, kurse ekzistimi i të tretave është gjë indiferente. Për shembull, në këtë kuptim mund të thuhet se njeriu ka lirinë e të folurit kur nuk ka pengesa të

flasë qka të dojë, kurse lirinë e vrasjes ose të mundimit kur mundet të vrasë ose të mundojë kë të dojë dhe kur nuk ka pengesa të jashtme që ta bëjë këtë. Në këtë mënyrë arrijmë deri te llojet shumë të çuditshme dhe të jashtëzakonshme të lirisë, sikurse janë liria e vrasjes, liria e plaçkitjes, liria e mundimit. Dhe atëherë mund të nxirret përfundimi (të cilin Xh. Somervil me të vërtetë e nxjerr) se liria vetvetiu nuk është asgjë e mirë as e keqe. Ka liri të cilat janë të „mira”, ka që janë të „këqija”, e ka edhe që janë „indifernente”.

Mirëpo, pikërisht përfundimi i këtillë me të cilin ndër forma të lirisë numërohen edhe dukuritë që rëndom i konsiderojmë shembuj më eklatantë të negacionit të lirisë, tregojnë se në kët teori diçka nuk është në rregull.

Përkundër kësaj teze mbi lirinë si mungesë të pengesave të jashtme ose si grumbull kushtesh të jashtme nën të cilat diçka qenëson, mund të pohojmë se liria është një mënyrë e caktuar e qenësimit. *Liria nuk është diçka jashtë asaj që qenëson lirisht, por mënyrë karakteristike e saj ose strukturë e qenësimit.*

VI

Grupin tjetër e përbëjnë teoritë sipas të cilave liria është në atë që është i lirë, e përbëhet nga njohja e domosdoshmërisë ose veprimi që bazohet në njohjen e domosdoshmërisë.

Idenë për lirinë si domosdoshmëri të njohur e gjejmë që te grekët e vjetër, ku liria kuptohej si kuptim dhe pranim i fatit, por e gjejmë edhe te shumë filozofë të kohës së re, si te Spinoza, Hegeli, Engelsi. Kjo, natyrisht, nuk do të thotë se teoria e lirisë së filozofëve të përmendur kufizohet në këtë ide. Koncepcioni i Hegelit, për shembull, gjithsesi është më kompleks.

Sido që të jetë, idjeja se njohja e domosdoshmërisë është thelbi ose postulati thelbor i lirisë kalon gjatë gjithë historisë së filozofisë dhe paraqitet në tri variante kryesore. Sipas një varianti, liria është vetëm *njohje e domosdoshmërisë*, sipas variantit të dytë, liria është *përshtatje ndaj domosdoshmërisë e njohur*, sipas variantit të tretë, liria është

pushteti mbi natyrën dhe mbi vetveten, i bazuar në njohjen e domosdoshmërisë së brendshme dhe të jashtme. Në të tri variantet ky koncepcion ka së paku dy defekte qenësore: ai është kontradiktor dhe konservator.

Teoria është, para së gjithash, *kontradiktore*. Në qoftë se gjithçka është e domosdoshme, atëherë as njohja e domosdoshmërisë, as përshtatja ndaj domosdoshmërisë, as pushteti mbi natyrën dhe vetveten nuk mund të jenë diçka jashtë kësaj domosdoshmërie. Ideja se liria është njohja e domosdoshmërisë niset heshturazi prej dy supozimeve reciproksht të papajtueshme, nga supozimi se të gjitha ndodhjet janë të domosdoshme, dhe nga supozimi se njeriu mundet (por nuk është i detyruar) ta njohë këtë domosdoshmëri. Por në qoftë se gjithçka është e domosdoshme, atëherë duhet të jetë pa tjetër e domosdoshme edhe që njeriu deshi s'deshi ta njohë domosdoshmërinë. Pra, të shikohet njohja e domosdoshmërisë si liri, kurse mosnjohja si joliri — nuk ka kuptim.

Në një masë edhe më të madhe shihet kjo kundërthënie në koncepcionin mbi lirinë si përshtatje me atë që është në bazë të njohjes së domosdoshmërisë. Në qoftë se gjithçka është e domosdoshme, atëherë ne medoemos jemi të atillë çfarë jemi dhe medoemos jemi të „përshtatur” ashtu si jemi të përshtatur. Që të mund të përshtatemi lirisht, së paku në njëfarë mase do të duhej të ishim të përjashtuar nga domosdoshmëria.

Kjo kundërthënie në masën më të madhe manifestohet në idenë mbi lirinë si pushtet mbi natyrën dhe mbi vetveten, që është bazuar në njohjen e domosdoshmërisë. Sepse, në qoftë se gjithçka është e domosdoshme, nuk është e qartë si mund ta arrijmë *ne* pushtetin mbi natyrën dhe mbi njeriun, mbi të cilët tashmë sundon kjo *domosdoshmëri*.

Ideja se më parë duhet ta njohim „domosdoshmërinë”, e pastaj ta sundojmë atë, ka „diçka” në vetvete. Kjo ide është krijuar me përgjithësimin e pakujdeshëm të disa përvojave të jetës së përditshme, disa mësimeve praktike që përbëjnë një pjesë të rëndësishme të orientimit të jetës së më të dobëtve. Shërbëtori ose skllavi mund të kenë madje

edhe pushtet shumë të madh mbi zoterinë e tyre në qoftë se i dinë dobësitë e tij. Vallë njohja e natyrës a nuk mund të na bëjë gjithashtu të mundshëm pushtetin mbi natyrën.

Postulati për pushtetin e skllavit mbi zoterinë është që zotëria të ketë disa dobësi. Pra, në qoftë se duam të sundojmë mbi natyrën, edhe ajo duhet të ketë „dobësitë” e veta. Duhet të ekzistojnë në të së paku disa „pika” ku është shpërthyer domosdoshmëria e përgjithshme.

Defekti tjetër themelor i teorive të domosdoshmërisë së lirisë është se në thelb janë *konservatore*. Në qoftë se gjithçka është e domosdoshme, është e natyrshme se atë që është e pranojmë, pa provuar fare që ta ndryshojmë. Pikërisht për këtë arsyе teoria e domosdoshmërisë së lirisë mund të përdoret dhe shpeshherë është përdorur si vegël e forcave konservatore që dëshirojnë ta ruajnë rendin shoqëror ekzistues.

Do të mund të vërehej se shpeshherë edhe revolucionarët janë udhëhequr nga ideja mbi lirinë si njohje e domosdoshmërisë. Njëmend, ideja e këtillë mund të jetë bazë e një vepre specifike revolucionare. Revolucionari mund ta shikojë veprimin e vet si pjesë përbërëse të ndodhjes së domosdoshme dhe të mos dëshirojë të mendojë se a mos do të mund të punonte ndryshe. Por veprimi revolucionar, i bazuar në këtë mënyrë, lehtë mund të kundërrevolucionari-zohet. Teoria e domosdoshmërisë së lirisë nuk mund ta themelojë veprën revolucionare krijuese. Në rastin më të mirë, ajo mund të jetë bazë e fanatizmit revolucionar që nuk ekzaminon në mënyrë kritike qëllimet dhe metodat që përdor dhe që në thelb është konservator, megjithëse në këtë ose në atë etapë të historisë njerëzore një kohë mund të ketë efekt pjesërisht progresiv.

Këto do të ishin defektet e përgjithshme të teorisë së lirisë në të cilën njohja e domosdoshmërisë ka rëndësi vendimtare.

Varianti i tretë i kësaj teorie, varianti sipas të cilit liria është pushtet mbi natyrën dhe mbi vvetven, i bazuar në njohjen e domosdoshmërisë së brendshme dhe të jashtme, ka edhe një defekt të veçantë të rëndësishëm.

Ky variant insiston në lirinë si lloj ose formë e push-tetit, dominimit. Ai supozon se natyra dhe njeriu janë një bashkësi fuqish të gatshme dhe nuk duhet asgjë tjetër pos-të zotërohen ato fuqi, ato të frenohen, të nënshtrohen dhe të shfrytëzohen.

Pikëpamja mbi lirinë si dominim dhe shfrytëzim i vëçantë është tipik për shekullin XIX dhe XX. Njeriun bash-këkohor e intereson gjithçka vetëm si objekt i mundshëm i nënshtrimt dhe shfrytëzimit. Por kjo nuk do të thotë se ajo (pikëpamje) është e „mirë”. Nacioni i këtillë i lirisë është nocion i tjetërsuar karakteristik për shoqërinë e tjetërsuar.

Përkundër teorive mbi lirinë si njohje e domosdoshmërisë, mund të pohojmë: *Në qoftë se liria kuptohet si njohje dhe pranim i fatumit, fatit, domosdoshmërisë universale, atëherë „liria” është vetëm një emërtim tjetër për sklavërinë vulnetare*. Liria nuk është nënshtrim ose përshtatje ndaj domosdoshmërisë së jashtme ose të brendshme. *I lirë mund të jetë vetëm veprimi me të cilin njeriu e ndryshon botën e vet dhe vetveten*. Njohja e domosdoshmërisë është vetëm njohje e kufije të lirisë. *Kusht pozitiv i lirisë është njohja e kufije të domosdoshmërisë, vetëdijësimi i mundësive njerëzore kreative*. Liria nuk qëndron në shfrytëzimin e pamëshirshëm të natyrës. *Liria është në aftësinë e njeriut që natyrën ta njerëzojë dhe të participojë në mënyrë njerëzore në të mirat e saj*. Njeriu dhe natyra nuk janë një bashkësi e fuqive të gatshme që vetëm duhet të zotërohen, nënshtrohen dhe shfrytëzohen. *Thelbi i lirisë nuk është në zotërimin e asaj që është dhënë, por në krijimin e asaj që është e re, në zhvillimin e fuqive kreative të njeriut, në zgjedrimin dhe pasurimin e njerëzisë*.

VII

Më në fund, na ka mbetur teoria e tretë themelore e lirisë e cila konsideron se liria është *vetëpërcaktim (auto-determinim)*.

Edhe kjo ide paraqitet shpesh në historinë e filozofisë, e merr forma të ndryshme (krahaso, p.sh., E. Kantin dhe Zh. P. Sartrin). Ideja në një masë të madhe është e arsyeshme.

shme në krahasim me ato të cilave u kundërvihet. Askush nuk do ta quajë të lirë veprimin që është i determinuar nga jashtë. Në qoftë se dikush punon diçka me urdhër, nën hipnozë, nga frika ose me shantazh, nuk do të themi se është i lirë. Që dikush të jetë i lirë, është e nevojshme, para së gjithash, që ai vetë ta përcaktojë veprën e vet. Por kjo ende nuk është e mjaftueshme.

Disa mendojnë se nuk është i lirë çdo vetëpërcaktim, por vetëm *vetëpërcaktimi i drejtpërdrejtë* (*spontaniteti*), prandaj idenë e lirisë si vetëpërcaktim e shndërojnë në ide të lirisë si spontanitet (determinim të drejtpërdrejtë). Sipas këtij botëkuptimi i lirë do të ishte vetëm akti që e përcaktojmë vetë dhe me anë të të cilit manifestohet drejtpërdrejt kjo ose ajo prirje jonë, aftësi, dëshirë ose nevojë. Jemi të lirë, thonë, vetëm kur nuk illogarisim, nuk spekulojmë, nuk mendojmë çka do të bëjmë.

Por, a është njeriu përnjëmend i lirë kur në plasjen e zemërimit bën ndonjë akt të pamenduar për të cilin më vonë do të pendohet, ose ai në atë moment është skllav i pasionit të vet? Mund të themi se liria, megjithatë, nuk është spontanitet i thjeshtë. Njeriu është qenie që gjithmonë është edhe e drejtpërdrejtë edhe e ndërhyrë; ai nuk është i lirë gjithmonë kur spontanisht shfaqen disa anë ose elemente të qenies së tij, ai është i lirë vetëm atëherë kur vepron si qenie e tërësishme dhe e shumëfishtë. Kjo, natyrisht, nuk do të thotë se njeriu është i lirë vetëm kur bën diçka të madhe dhe të rëndësishme. Edhe në imtësinë më të imtë mund të jetë i pranishëm njeriu i tërë.

Por veprimi në të cilin njeriu është i tërë në veprim me vetë këtë nuk është i lirë. Tirani ose krimineli, e tërë veprimitaria e të cilit është e prirë nga motivet çnjerëzore destruktive, është larg gjendjes që të jetë i lirë. Njeriu është i lirë vetëm kur ajo që është njerëzore në të nxit veprën krijuese me të cilën zgjerojen dhe pasurohen kufijtë e njerezisë.

Në favor dhe kundër teorisë së lirisë si autodeterminim mund të pohojmë: *As veprimitaria më intensive dhe më e suksesshme, në qoftë se është e shkallë e determinuar nga jashtë, nuk është e lirë.* Ushtarët e disiplinuar, nëpunësit e dëgjueshëm, policët e paguar mirë mund të jenë jashtëzakonisht aktivë

dhe të suksesshëm, por aktiviteti i tyre është gjithçka tjetër më parë se i lirë. *E lirë është vetëm ajo veprimitari në të cilën njeriu e përcakton vetë veprën e vet.* Nuk është qdo veprimitari që përcaktohet për brenda vetëm për këtë arsy e lirë. *Është i lirë vetëm ai veprim vetëpërcaktues në të cilin njeriu vepron si personalitet i tërësishëm, i shumëfishëtë, ku ai nuk është skllar i këtij ose i atij mendimi të veçantë, kësaj, ose asaj aspiretë të veçantë.* Më së largu nga vepra e lirë janë ata veprimi i të cilëve është shkatërrim i „lirë” i njerëzisë. Diktatorët pushtetdashës, pushtuesit brutalë, shfrytëzuesit e pangopshëm janë vetëm shërbëtorë të fiks-ideve dhe ambicieve të tyre johumane. *Njeriu është i lirë vetëm kur ajo që është kreative në të e përcakton veprën e tij, kur ai, me veprën e vet, kontribuon për zgjerimin e kufijve të njerëzisë.*

Tezat e paraqitura mbi thelbin e lirisë nuk e zgjidhin „deri në fund” problemin për të cilin flasin. Por ato e shënojnë koncepcionin për të cilin mund të diskutohet.

VIII

Në parashtrimin e deritashëm nuk u fol për lirinë më të „madhe” dhe më të „vogël”. U fol thjesht për „lirinë” dhe për „jolirinë”. Pra, do të mund të konkludohej se liria nuk njeh shkallë, se njeriu është gjithmonë ose absolutisht i lirë ose absolutisht jo i lirë.

Pikëpamjes së këtillë do të mund t'i bëheshin vërejtje se është jodialektike dhe johistorike. *Jodialektike* për arsy se nuk e sheh se janë të mundshme shkallët e ndryshme të lirisë dhe jolirisë dhe se shkalla e caktuar e lirisë njëko-hësisht është shkallë e caktuar e jolirisë. *Johistorik* — për arsy se nuk e sheh se njeriu nuk ka qenë kurrë absolutisht jo i lirë, as që do të jetë ndonjëherë absolutisht i lirë, se e tërë historia njerëzore është kontradiktore, por përparim i pandalshëm drejt shkallëve gjithnjë e më të larta të lirisë, përparim në të cilin çdo shkallë e arritur mund të shikohet si „liri më e madhe” (ose „joliri më e vogël”) në krahasim

me ato shkallët më të ulëta, të tejkaluara, e si „joliri më e madhe” (ose „liri më e vogël”) në krahasim me të gjitha shkallët e ardhshme, më të larta.

Me vërejtjet e përmendura dhe të ngjashme mund të pajtohem. Njeriu është qenie e lirisë, por ai nuk është kurrë absolutisht i lirë as absolutisht jo i lirë. Ai është gjithmonë vetëm i lirë në një masë më të madhe ose më të vogël. Liria është „relative”. Në qoftë se dëshirojmë, të gjitha tezat e parashtruara më parë për lirinë mund t’i kthejmë në formë „relative”. Në vend që të themi: „Njeriu është qenie e lirisë”, mund të themi: „Njeriu është njeri në atë masë në të cilën është i lirë”, e në vend: „Joliria është vdekja e njeriut”, mund të themi: „Njeriu është i vdekur (ose: Njeriu nuk është njeri) në atë masë në të cilën është jo i lirë”. Gjithashtu, në vend: „Njeriu është i lirë vetëm kur ajo që është kreative në të e përcakton veprën e tij”, mund të themi: „Njeriu është i lirë vetëm në atë masë në të cilën atë që është kreative në të e përcakton vepra e tij”.

Liria është mjaft relative, por teoritë mbi relativitetin e lirisë shpeshherë shkojnë tepër larg. Relativiteti, thonë disa, nuk është diçka që i afrohet lirisë nga jashtë; ai është moment konstituitiv i thelbit të lirisë. Pa marrë parasysh se si do ta vazhdojmë definicionin e lirisë, duhet të fillojmë me fjalët: „Liria është relative...”, „Liria është shkalla e caktuar...” ose „Liria është e përshtatur me shkallën e caktuar historike...”.

Në qoftë se liria relativizohet në këtë mënyrë, me këtë, shkallët historike relative, të kufizuara të lirisë absolutizohen. Teoritë se liria „në thelb” është relative nuk ndryshojnë qenësish nga teoria se thelbi i lirisë është skillavëria. *Liria është me të vërtetë „relative”. Por kjo nuk do të thotë se relativiteti është ai që e bën liri. Relativiteti është ai që e bën relative.*

IX

Në parashtrimin e mëparshëm u fol përgjithësisht për lirinë dhe për „njeriun”. Nuk u specifikua a nënkuptohej me njeriun njeriu si bashkësi (shoqëri), njeriu si grup (klasë, rend, komb, fis, familje etj.) ose njeriu si individ

(personalitet). Por një specifikim i këtillë edhe nuk është i domosdoshëm. Pa marrë parasysh se a është fjala për njeriun-shoqëri, për njeriun-grup shoqëror ose për njeriun-individ, thelbi i lirisë është i njëjtë. Sikurse shoqëria që nuk është e lirë në qoftë se nuk e cakton vetë fatin e vet, ashtu as individi nuk është i lirë në qoftë se dikush tjetër e determinon fatin e tij. Sikurse shoqëria që nuk është e lirë në qoftë se e pengon zhvillimin e fuqive kreative njerëzore, ashtu as individi nuk është i lirë në qoftë se nuk kontribuon për zhvillimin e kreativitetit të njeriut.

A do të thotë kjo se shoqëria e lirë përbëhet vetëm nga individët e lirë, kurse shoqëria jo e lirë vetëm nga individët jo të lirë? Me fjalë të tjera: a është individi i lirë i mundshëm vetëm në shoqerinë e lirë, kurse individi jo i lirë vetëm në shoqerinë jo të lirë? Përgjigjja affirmative e kësaj pyetjeje do të ishte shenjë e moskuptimit të thelbit të shoqërisë. Shoqëria është bashkësi e individëve, por bashkësia e individëve nuk është bashkësi e thjeshtë e individëve.

Shoqëria mund t'i zhvillojë fuqitë njerëzore kreative vetëm në atë mënyrë që ta mundësojë dhe ta stimulojë zhvillimin e personalitetit të lirë njerëzor. *Nuk ka shoqëri të lirë pa individë të lirë*. Por kjo nuk do të thotë se në shoqerinë e lirë të gjithë janë të lirë. *Edhe në shoqerinë e lirë individi mund të jetë jo i lirë*. Me terminologji të relativizuar: individi mund të jetë më pak i lirë se shoqëria në të cilën jeton. Shoqëria mund të organizohet në atë mënyrë që ta mundësojë dhe ta nxisë zhvillimin e individit të lirë, por *liria askujt nuk mund t'i falet*. Liria e „dhuruar” ose e „imponuar” është contradictio in adjecto. Liria, për nga definicioni, është veprimi i atij që është i lirë. *Vetëm me vepren e vet të lirë individi mund ta fitojë lirinë e vet personale*.

Ashtu sikurse në shoqerinë e lirë që nuk janë të gjithë të lirë, as në shoqerinë jo të lirë nuk janë të gjithë jo të lirë. *Edhe në shoqerinë jo të lirë individi mund të jetë i lirë*. Me fjalë të tjera: është e mundur që individi të ngritet mbi atë shkallë të lirisë që në shoqëri tashmë është realizuar. *Pengesat e jashtme që i vë shoqëria jo e lirë mund ta pengojnë dhe ta kufizojnë, por jo edhe ta ndalojnë plotësisht aktin e lirë njerëzor*. Revolucionari i patundshëm në pranga është më i lirë se gardiani që e ruan dhe torturuesi që mu-

ndohet kot që ta thejë. Në qoftë se e mohojmë mundësinë e individit të lirë në shoqërinë jo të lirë, do ta mohonim mundësinë që shoqëria jo e lirë të transformohet me aksion të vetëdijshëm revolucionar.

Në qoftë se edhe në shoqërinë e lirë janë të mundshëm individët jo të lirë, kurse në shoqërinë jo të lirë janë të mundshëm individët e lirë, kjo nuk do të thotë se liria e shoqërisë është irelevante për lirinë e individit. Shoqëria jo e lirë përpinqet ta shkatërrojë individin e lirë, kurse shoqëria e lirë e mundëson dhe e nxit lulëzimin e tij. Prandaj *lufta për shoqëri të lirë është pjesë përbërëse e luftës për çlirimin e individit*. Kur kjo pjesë përpinqet të bëhet gjithçka, ajo pushon të jetë ajo që do të duhej të ishte. *Lufta për shoqëri të lirë nuk është luftë për shoqëri të lirë në qoftë se me të nuk realizohet shkalla më e madhe e lirisë personale*.

Liria personale dhe shoqërore janë të lidhura në mënyrë të pandashme, por raporti midis tyre është asimetrik: *Nuk ka shoqëri të lirë për individ të lirë* (çka nuk do të thotë se të gjithë individët në shoqërinë e lirë janë të lirë), (*por është i mundshëm individi i lirë jashtë shoqërisë së lirë* (çka nuk do të thotë se liria e shoqërisë është irelevante për lirinë e individit ose se është i mundshëm individi i lirë jashtë çdo bashkësie njerëzore!).

X

Njeriu individ nuk është vetëm anëtar i bashkësisë së gjerë shoqërore; ai është gjithashtu anëtar i ndonjë grupi të veçantë shoqëror. Rëndësi vendimtare në historinë e deritashme ka pasur përkatësia e grupeve shoqërore antagoniste që i quajmë „klasa”.

Lufta klasore në format më të ndryshme është forma fundamentale e lëvizjes së shoqërisë klasore. Edhe lufta për realizimin e shkallës më të lartë të lirisë në shoqërinë klasore ka karakter klasor. Me analizë konkrete historike mund të konstatohet se cila klasë ose shtresë klasore në një situatë të caktuar është bartëse e shkallës së lirisë, e cila klasë ose shtresë është mbrojtëse e jolirisë.

Por çdo shoqëri klasore është e tjetërsuar, jonjerëzore, në thelb jo e lirë. Vetëm shoqëria pa klasa mund të zhvillohet në „mbretëri të lirisë”. Klasa progresive që lufton për formën e re, më të lirë të shoqërisë klasore angazhohet vetëm për formën e re, më të „lirë” të jolirisë. *Luftëtare radikale e lirisë mund të jetë vetëm klasa e cila lufton për eliminimin e çdo shoqërie klasore dhe të vvetes si klasë.*

Një personalitet i lirë (ose disa sish) nuk mund ta shndërrojë shoqërinë jo të lirë në shoqëri të lirë. Personaliteti i lirë ka sukses në përpjekjen e vet për transformim vetëm aq sa arrin t'i bindë, t'i entuziazmojë, t'i nxisë për veprim grupet shoqërore potencialisht revolucionare.

Kjo njohje qenësore shpeshherë deformohet dhe keqpërdoret. Kërkohet që personaliteti të „shkrihet” plotësisht me klasën e vet, që mendimet e veta personale, dëshirat, shpresat, frikësimet, pasionet t'ua nënshtrojë kërkuesave të luftës klasore. Ata që në këtë mënyrë kërkojnë nënshtrimin e personalitetit ndaj „klasës”, nuk e kuuptojnë se *nuk ka luftë klasore revolucionare pa personalitetë të lira*, të aftë që të ngriten mbi nivelin faktik të klasës së vet dhe t'i shohin mundësitë e saj revolucionare (të përgjithshme njerëzore).

Nevoja e „klasës” për „personalitetin” shpeshherë interpretohet vetëm si nevojë për „personalitet të madh” që „sheh” dhe „prin”. Personalitetet e mëdha më të vërtetë i duhen klasës, kombit, njerëzimit. Por jo më pak i duhen personalitetet në dukje të „vegjël”, të cilët, pa marrë para-sysh „aftësitë” e tyre modeste punonjëse-intelektuale, i realizojnë kualitetet e larta të njerëzisë.

Dikujt do të mund t'i dukej se po e theksojmë tepër rëndësinë e personalitetit. Por, çkado që të mendojë dikush, *socializmi është kult i personalitetit*. Natyrish, jo në kuptimin politiko-publicistik të përhapur sot („kult i personalitetit” shpeshherë quhet kulti i papersonalitetit).

XI

Duke folur për kuptimin e çështjes së lirisë, theksuam se çështja e lirisë nuk kufizohet në çështjen e llojeve ose formave të lirisë. Thelbi i çështjes së lirisë është çështja e thelbit të lirisë.

Kjo nuk do të thotë se nuk mund të flitet për forma, lloje ose aspekte të ndryshme të lirë. Pikërisht bëmë disa vërejtje për disa aspekte të rëndësishme të lirisë (shoqërore, individuale, klasore). E më parë (në pjesën IV) numëruam shumë aspekte, forma dhe lloje të ndryshme të lirisë.

Analiza e formave dhe e aspekteve të lirisë ka rëndësi të madhe. Shumë veta e mohojnë këtë rëndësi. Mohimi i shumëllojshmërisë së formave të lirisë në rastet më të shpeshta është i motivuar nga përpjekja që vetitë specifike të një lloji të lirisë të bëhen normë për të gjitha llojet e tjera. Përkundër përpjekjeve të këtilla mund të pohojmë: Krahas me thelbin e përgjithshëm të lirisë secili lloj i lirisë ka edhe thelbin e vet personal specifik sipas të cilit ai është pikërisht ai lloji i lirisë. „*Ashtu sikurse në Sistemin Diellor që secili planet sillet rrëth Diellit duke u sjellë rrëth vetvetes, ashtu edhe në sistemin e lirisë secila prej botëve të saj sillet rrëth Diellit qendror të lirisë vetëm duke u sjellë rrëth vetvetes*“.⁴

Mundësia e llojeve ose formave të ndryshme të lirisë nuk duhet të shpjerë në supozimin se format e ndryshme të lirisë janë plotësisht në vete dhe pa lidhje reciproke. Të gjitha format e lirisë kushtëzohen reciprokisht, kurse secila prej tyre është një formë e lirisë.

Shkelja e kësaj ose asaj forme të lirisë shpeshherë arsyetohet me faktin se kjo kërkon mbajtjen ose konstituimin e ndonjë forme më të rëndësishme të lirisë. Këtyre argumenteve mund t'u përgjigjemi: „Çdo formë e lirisë i kushtëzon format e tjera, si një gjymtyrë i trupit tjetrin. Gjithmonë kur është vërë në dyshim një liri e caktuar, është vërë në dyshim liria. *Gjithmonë kur është flakur një formë e lirisë, është flakur liria dhe ajo mund të bëjë vetëm edhe jetë iluzore, sepse pas kësaj është vetëm çështje e rastit se në cilin objekt do të shfaqet joliria si fuqi sunduese*“.⁵

⁴ K. Marx, F. Engels: *Werke*, Band 1, Berlin 1957. Fq. 69-70
— Nënvizoi G. P.

⁵ K. Marx, F. Engels: *Werke*, Band 1, Berlin 1957, fq. 76-77.
Nënvizoi G. P.

XII

Më në fund, së paku diçka duhet thënë për raportin në mes të problemit të lirisë si problem i përhershëm njerëzor dhe formave të ndryshme në të cilat ky problem paraqitet historikisht.

Në parashtrimin paraprak theksuam tërthorazi disa aspekte aktuale të problemit të lirisë, por nuk folëm sistematikisht për format e ndryshme që merr problemi i lirisë në formacione të ndryshme shoqërore (bie fjala, në formacionin „primitiv”, skllavopronar, feudal, kapitalist, socialist) dhe në fazë të ndryshme të zhvillimit të formacioneve të ndryshme. Kjo nuk do të thotë se problemi i lirisë është gjithmonë i njejtë. Problemi i lirisë është i „përjetshëm” (në atë vështrim në të cilin me këtë atribut i karakterizojmë të gjitha problemet e përjetshme *të njeriut*), por në se cilën epokë ai merr formë tjetër.

Shqyrtimi i formave të ndryshme historike në të cilat paraqitet problemi i lirisë del jashtë suazave të këtij punimi. Megjithatë, mund të përmendim: Në kohën tonë po shihet se shoqëria e lirë nuk realizohet as vetëm me ekspropriimin, as vetëm me ngritjen e standardit, as me kombinimin e të dyjave. Në shoqërinë nga e cila janë eliminuar shfrytëzuesit, lirisë së njeriut i kërcënohen mjetet me anë të të cilave komunikohet me natyrën dhe me njerëzit e tjerë (teknika) dhe format shoqërore në të cilat bëhet ky komunikim (organizatat dhe institucionet shoqërore). *Çështja e lirisë paraqitet sot në radhë të parë si çështje e lirisë dhe e socializmit dhe si çështje e lirisë me teknikën.*

Atyre që e theksojnë në plan të parë çështjen e lirisë dhe të socializmit, u bëhet vërejtje se lënë pas dore çështjen tjetër, edhe më të rëndësishme për lirinë dhe kapitalizmin. Vërejtja vetëm duket e arsyeshme. Kapitalizmi ende është forcë e madhe, por as socializmi nuk është forcë më e vogël. Problemi i lirisë në kapitalizëm ende është teorikisht interesant; por problemi i lirisë në socializëm megjithatë është më i ri dhe më interesant. Mirëpo, nuk është puna vetëm te interesimi. Problemi i lirisë në socializëm është shumë më i rëndësishëm, madje jo vetëm nga pikëpamja e zhvillimit të brendshëm të socializmit por edhe nga pikëpamja e zhvi-

llimit të botës bashkëkohore si tërësi. *Zhvillimi i socializmit si bashkësi e lirë e individëve të lirë është kritika më efikase e kapitalizmit.*

Atyre që e theksojnë në plan të parë problemin e lirisë me teknikën, u bëhet vërejtje se një çështje akute të kapitalizmit e transplantojnë në mënyrë jokritike në socializëm. „Teknika” është instrument i thatë, i cili në kapitalizëm mund të jetë i rrezikshëm, por në socializëm bëhet i „dëgjueshëm”. Edhe në këtë vërejtje ka „diçka”. *Por bomba atomike nuk do të fillojë të prodhojë këpurdha që mund të hahen porsa t’ia ngjesim etiketën socialiste.*

TJETËRSIMI DHE ÇTJETËRSIMI

I

Shprehja „tjetërsim” („alienim”) ka shumë domethënje të ndryshme në jetën e përditshme, në shkencë dhe në filozofi; shumica prej tyre mund të shikohen si modifikim i asaj domethënje më të gjerë që e sugjerojnë etimologji dhe morfologji e kësaj fjale, domethënje në të cilën tjetërsimi është — akt (ose rezultat i aktit) me anë të të cilit dikush dhe diçka bëhet (ose është bërë) e huaj për diçka ose për dikë.

Në jetën e përditshme „tjetërsim” shpeshherë do të thotë ikje ose largim nga miqtë ose shokët e mëparshëm. Në drejtësi „tjetërsim” rëndom do të thotë bartje e pronës nga një person në tjetrin (shitblerje, dhuratë ose vjedhje). Në mjekësi e psikiatri „alienimi” është emërtim për tërheqje nga normaliteti, do të thotë për sëmundje psikike ose „çmendje”, kurse në psikologji e sociologji bashkëkohore „alienim” shpeshherë quhet ndjenja individuale e tëhuajësisë ndaj shoqërisë, natyrës, njerëzve të tjerë ose vvetvetes. Për shumë sociologë e filozofë tjetërsimi është njësoj si reifikimi ose sendësimi, do të thotë akti (ose rezultati i aktit) të transformimit të cilësive, marrëdhënieve dhe veprimitarive njerëzore në cilësi, marrëdhënie dhe veprimitari të gjëra që janë të pavarura nga njeriu dhe e drejtojnë jetën e tij. Për të tjerët tjetërsim do të thotë edhe vetëtjetërsim (autoalienim), në të vërtetë proces ose rezultat i procesit me të cilin

ndonjë qenie (perëndi ose njeri) bëhet e huaj për vetveten (d.m.th. natyrën e vet) me anë të vëtvetes (d.m.th. me aktet e veta).

Nacionin e tjetërsimit i pari në pikëpamje filozofike e përpunoi Hegeli. Duke e mohuar mendimin se Hegeli e „zbuloi” këtë nocion, disa pohonin se teza e krishterë për „mëkatin e parë” dhe „shpagimin” mund të vështrohet si versioni i parë i tezës së Hegelit mbi „tjetërsimin” dhe „çtjetërsimin”. Sipas të tjerëve nocioni i tjetërsimit gjeti shprehjen e vet të parë në mendimin perëndimor në nocionin biblik të idholatrisë. Kurse disa pohonin se burimi i pikëpamjes së Hegelit për natyrën si formë e tjetërsuar e shpirtit absolut mund të gjendet në pikëpamjen e Platonit për botën e natyrës si pasqyrë të papërsosur të botës fisionike të ideve. Meqenëse hulumtimi i rrënjeve historike vazhdon, mbas do të gjenden edhe shumë paraardhës të Hegelit në këtë pikëpamje. Por është mjaft e sigurt se diçka do të mbetet e patundshme: G. W. F. Hegeli, Ludvig Fojerbahu dhe Karl Marksi e zhvilluan për herë të parë në mënyrë eksplikite nocionin e tjetërsimit dhe interpretimi i tyre është pikënisje për të gjitha diskutimet mbi tjetërsimin në filozofinë, sociologjinë dhe psikologjinë bashkëkohore.

Ideja themelore e filozofisë së Hegelit është se gjithçka që është në fund të fundit është ide absolute (shpirt absolut ose, thënë në mënyrë të popullarizuar, zot), dhe se ideja absolute nuk është grumbull gjérash të ngurta as shumë cilësish, por qenie dinamike, subjekt që gjendet në procesin rrethor të tjetërsimit dhe çtjetërsimit. Tërë historia njerëzore është rritje e përhershme e njohjes së absolutes nga ana e njeriut, e në të njëjtën kohë edhe zhvillim i vetënjojjes së absolutes që me anë të shpirtit të kufishëm bëhet i vetëdijshtëm për vete, i „kthethet” vetes nga vetëtjetërsimi në natyrë. Meqenëse tjetërsimi i shpirtit absolut në natyrë nuk është ngjarje në kohë, por fakt „jashtë kohës”, kjo do të thotë se pikënisje e historisë botërore është shpirti që tashmë është i tjetërsuar dhe se tërë historia reduktohet në procesin e çtjetërsimit.

Nuk e tjetërson vetëm shpirti absolut vetveten nga vetvetja në filozofinë e Hegelit. Fati i shpirtit të kufishëm (njeriut) është gjithashtu që të tjetërsohet nga vetvetja. Është

karakteristikë e njeriut si njeri që të prodrojë sende, që të shprehet në sende, që të „materializohet” në sende fizike, institucionale shoqërore dhe produkte kulturore, kurse çdo materializim medoemos është tjetërsim: sendet e produhuara bëhen të huaja për prodhuesin. Tjetërsimi në këtë pikëpamje mund të zotërohet vetëm për aq që mund të njihet në mënyrë adekuate. Mirëpo, në sistemin e Hegelit njeriu mund të vështrohet si i tjetërsuar edhe në një kuptim tjetër. Është detyrë e njeriut si njeri që të shërbejë si organon i njojjes së absolutes, dhe në atë masë në të cilën nuk e arrin njojen e plotë të absolutes, ai nuk e realizon thelbin e vet njerëzor, në atë masë ai është njeri i vetëtjetërsuar.

Ludvig Fojrbahu e pranoi pikëpamjen e Hegelit se njeriu mund të jetë i tjetërsuar nga vetvetja, por e flaku edhe mendimin se natyra është formë e vetëtjetërsuar e shpirtit absolut, dhe pikëpamjen se njeriu është shpirt absolut në procesin e çtjetërsimit. Njeriu nuk është zot i vetëtjetërsuar, por, përkundrazi, zoti është njeri i vetëtjetërsuar, ai është vetëm thelb i njeriut, i absolutizuar dhe i tjetërsuar nga njeriu. E njeriu nuk është i tjetërsuar nga njeriu kur refuzon ta njohe natyrën si formë të vetëtjetërsuar të zotit; njeriu është i tjetërsuar nga vetja kur krijon dhe vë përmbi veten një qenie të huaj më të lartë, të menduar dhe falet para saj si skllav. Çtjetërsimi i njeriut përbëhet në eliminimin e këtij imazhi të tjetërsuar të njeriut që është zot.

Karl Marksi e lavdëronte Hegelin që „vetëlindjen e njeriut e kupton si proces, kurse objektivim si deobjektivim, si tjetërsim dhe si eliminimin të këtij tjetërsimi.¹ Por ai e kritikonte Hegelin në mes të tjerash edhe pse ky e identifikonte objektivimin me tjetërsimin, kurse zotërimin e tjetërsimit me eliminimin e objektivimit, si dhe për arsyen e vështronët njeriun si vetëdije dhe tjetërsimin e njeriut si tjetërsim të vetëdijes, dhe në pajtim me këtë konsideronte se eliminimi i tjetërsimit është i mundshëm duke mbetur në mediumin e mendimit të thjeshtë.

¹ K. Marx, F. Engels: *Rani radovi*, Kultura, Zagreb 1953, fq. 266.

Marksit pajtohej me kritikën e Fojerbahut në lidhje me tjetërsimin fetar, por theksonte se tjetërsimi fetar i njeriut është vetëm një ndër shumë forma të vetëtjetërsimit të njeriut. Njeriu e tjetërson një pjesë të vetës në formë të zotit, por ai gjithashtu i tjetërson produktet e tjera të veprimtarisë së vet shpirtërore në formë të filozofisë, të mendjes së shëndoshë, artit, moralit, etj.; ai i tjetërson produktet e veprimtarisë së vet ekonomike në formë të mallit, parasë, kapitalit, etj., i tjetërson produktet e veprimtarisë së vet shoqërore në formë të shtetit, drejtësisë, institucioneve shoqërore. Kështu ka shumë forma në të cilat njeriu i tjetërson produktet e veprimtarisë së vet personale nga vetja dhe i bën një botë të veçantë, të pavarur dhe të fuqishme të sendeve ndaj të cilave pastaj ka qëndrim të pafuqishëm dhe të varur, si skllav. Por ai nuk i tjetërson nga vetja vetëm produktet e veta, ai gjithashtu e tjetërson veten nga ajo veprimtari me të cilën prodhohen ato produkte, nga natyra në të cilën jeton dhe nga njerëzit e tjerë. Por të gjitha këto lloje ose forma të tjetërsimit në fund të fundit janë një: ato janë vetëm forma ose aspekte të ndryshme të vetëtjetërsimit të njeriut, forma të ndryshme të tjersimit të njeriut nga „thelbi” i vet njerëzor ose nga „natyra” e vet njerëzore, nga njerëzia e vet. Njeriu i vetëtjetërsuar është njeri, i cili nuk është njeri përnjëmend, njeri i cili nuk i realizon mundësitë e veta njerëzore të krijuara historikisht. Njeriu i pavetëtjetërsuar do të ishte, përkundrazi, njeri që është përnjëmend njeri, njeri që realizohet si qenie e lirë, krijuese e praktikës.

Nacionet e tjetërsimit dhe të çtjetërsimit i përpunoi Marksit në shkrimet e veta të hershme, sidomos në *Dorëshkrimet ekonomiko-filosofike*, që u shkruan më 1844 e u botuan më 1932; të dy nacionet janë gjithashtu bazë e veprave të mëvonshme të tij, por atje përdoren në mënyrë më tepër implikite se sa eksplikite. Kjo është ndoshta edhe arsyaja kryesore që nuk është parë rëndësia e tyre. Në asnjë paraqitje as interpretim të pikëpamjeve të Marksit që është shkruar në shekullin XIX ose në tre dhjetëvjetëshat e parë të shekullit XX nacionet e tjetërsimit dhe të çtjetërsimit shqyrtohen në librin e Gj. Lukaçit *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923) me titull „sendësimet” („Verdiglichung”), por në libër nuk ka shqyrtim të përgjithshëm mbi tjetërsimin.

Npcionet e tjetërsimit dhe të çtjetërsimit u bënë objekt diskutimesh të zjarrta pas botimit të *Dorëshkrimeve ekonomiko-filosofike* të Marksit, e sidomos pas Luftës së Dytë Botërore. Ndër ata që kanë marrë pjesë dhe që ende marrin pjesë në këto diskutime ka jo vetëm marksistë, por edhe jomarksistë, sidomos ekzistencialistë dhe personalistë, dhe jo vetëm filozofë, por gjithashtu edhe psikologë (sidomos psikoanalitikë), sociologë, kritikë letrarë, shkrimtarë, etj.

Ngjallja e interesit për problematikën e tjetërsimit hasi në rezistencë të rreptë të një numri marksistësh dogmatikë që pohonin se nocioni i tjetërsimit është „mbeturinë” hegeliane te Marksi i ri dhe se ai ka qenë flakur nga „Marksi i pjekur”. Mirëpo, gjithnjë e më shumë marksistë në Francë, Itali, Angli, në Shtetet e Bashkuara, në Poloni, Çekoslovaki, Jugosllavi dhe në vendet e tjera konsiderojnë se Marksi i „ri” dhe i „vjetër” në të vërtetë janë një dhe se nocionet e „tjetërsimit” dhe „çtjetërsimit” janë të domosdoshëm për shprehjen adekuate të ideve qenësore të Marksit.

Mirëpo, edhe ndër ata që konsiderojnë se nocionet e tjetërsimit dhe të çtjetërsimit janë mjet i rëndësishëm i analizës teorike ka shumë ndryshime përsa i përket mënyrës në të cilën i përdorin dhe i interpretojnë këto nocione. Këtu është e pamundur të hyjmë në diskutim për të gjitha mendimet e ndryshme mbi tjetërsimin që mund të hasen. Do t'i përmendim vetëm disa nga çështjet kontestuese për të cilat diskutojnë filozofët, psikologët dhe sociologët.

II

Disa autorë mendojnë se nocioni i tjetërsimit mund të aplikohet edhe në njeriun edhe në qeniet jo-njerëzore (në „zotin”, „botën”, „natyrën” etj.); por ka shumë më tepër nga ata që mendojnë se ky nocion ka ndonjë kuptim vetëm kur është fjala për njeriun. Disa prej atyre që e aplikojnë vetëm në njeriun insistojnë se aj mund të ketë të bëjë vetëm me individët, me personat individualisht, e jo me shoqërinë si tërësi. Sipas një numri autorësh të këtillë mos adaptimi i individit ndaj shoqërisë në të cilën jeton është

shenjë e tjetërsimit të tij. Të tjerët pohojnë se edhe shoqëria mund të jetë e „sëmurë” ose e „tjetërsuar”, kështu që individi që nuk është adaptuar në shoqërinë ekzistuese nuk është medoemos i tjetërsuar.

Shumë prej atyre që konsiderojnë se tjetërsimi mund të aplikohet vetëm në individët e bëjnë nocion edhe më të ngushtë, duke e kuptuar vetëm si nocion thjesht psikologjik, i cili ka të bëjë me ndonjë „ndjenjë”, ose „gjendje të shpirtit”. Të tjerët insistojnë se tjetërsimi nuk është vetëm „ndjenjë”, por gjithashtu „fakt objektiv”, mënyrë e qenësimit.

Disa prej atyre që e karakterizojnë „tjetërsimin” si gjendje shpirtërore, e vështrojnë si fakt ose nocion të psikopatologjisë; të tjerët pohojnë se tjetërsimi, megjithëse nuk është i „mirë” as i „dëshirueshëm”, megjithatë, marrë rigozoisht, nuk është diçka patologjike. Ata shpeshherë shtojnë se duhet dalluar tjetërsimin nga dy nocione të ngashme, por jo edhe identike, nga anomia dhe nga dezorganizimi personal. „Alienimi (alienation) ka të bëjë me gjendjen psikologjike të individit të karakterizuar nga ndjenjat e tjetërsimit (estrangement), ndërsa anomia ka të bëjë me mungesën relative të normave në ndonjë sistem shoqëror. Dezorganizimi personal ka të bëjë me sjelljen e parregullt që del nga konflikti i brendshëm brenda individit”.²

Ata që janë kundër karakterizimit të „tjetërsimit” si nocion psikologjik rëndom thonë se tjetërsimi është „gjithashtu” (ose „në radhë të parë”) fenomen ekonomik, politik, sociologjik ose etik. Kurse disa pohojnë se ky është në esencë dhe para së gjithash nocion i filozofisë së përgjithshme ose nocion i „ontologjisë” dhe „antropologjisë”.

Për shkak të ndryshimeve të përmendura më sipër në qasje, ata që e përdorin sot shprehjen „tjetërsim” ndryshojnë shumë në definicionet e tyre të këtij nocioni. Kështu si pas Guin Netlerit (Gwynn Nettler) alienimi është një lloj gjendjeje psikologjike e personit normal, kurse personi i alienuar është „person të cilin e kanë tjetërsuar nga, e kanë bërë armiqësor ndaj shoqërisë së tij dhe kulturës së tij”.³

² Murray Levin në E. dhe M. Josephson, ed. *Man Alone*, New York 1962, p. 228.

³ *American Sociological Review*, Vol 22, No 6, December 1957, p. 672.

Për Mjurej Levinin (Murray Levin) „karakteristikë qenësore e njeriut të alienuar është besimi i tij se ai nuk është në gjendje ta realizojë atë që beson se është roli i tij i ligjshëm në shoqëri”.⁴ Sipas Erih dhe Meri Xhozefsonit (Erich dhe Mary Josepson), alienimi është „ndjenjë individuale ose gjendje e disociacionit nga vjetvetja, nga të tjerët, dhe nga bota në përgjithësi”.⁵ Për Stenli Murin (Stanley Moore) shprehjet „alienimi” dhe „tjetërsimi” — „kanë të bëjnë me karakteristikat e vetëdijes individuale dhe të strukturës shoqërore tipike në shoqëritë anëtarët e të cilave i kontrollojnë passojat e aktivitetit të tyre kolektiv në vend që ata t'i kontrollojnë këto pasoja”.⁶ Sipas Zhan-Iv Kalvezit (Jean-Yves Calvez), alienimi është „tip i përgjithshëm i situatave të subjektit të absolutizuar që i ka dhënë vvetvetes botën, botën formale, duke refuzuar në këtë mënyrë atë që është me të vërtetë konkrete dhe kërkesat e saj”.⁷ Më në fund Erih Fromi (Erich Fromm) shkruan: „Alienimi (ose „tjetërsimi”) do të thotë, për Marksin, se njeriu nuk e përjeton veten si faktor veprues në botëkuptimin e vet, por se bota (natyra, të tjerët dhe ai vetë) mbeten të huaj për të. Ata qëndrojnë mbi dhe kundër tij si objekte, madje edhe pse ata janë ndoshta objekte që i ka krijuar ai vetë. Alienimi është përjetim qenësori i botës dhe i vvetvetes në mënyrë pasive, receptive, si subjekt të ndarë nga objekti”.⁸

Kur njeriu të ballafaqohet me një shumëllojshmëri të këtillë definicionesh, është vështirë të thotë se cili është definicioni më i „mirë”. Secili ka të drejtë t'i definojë nocionet e veta në mënyrën e vet. Mirëpo, disa qasje themelore të çështjes së definimit të tjerësimit duken të mundshme. Një është që shprehja të provohet të rezervohet për atë fenomenin sepecific për të cilin është dikush i interesuar dhe që në pajtim me të të definohet aq ngushtë sa shumica e përdorimeve ekzistuese të fjalës „tjetërsim” ose „alienim”

⁴ E. dhe M. Josephson, eds. *Man Alone*, New York 1962, p. 227.

⁵ *Man Alone*, p. 13.

⁶ S. Moore: *The Critique of Capitalist Democracy*, New York 1957, p. 125.

⁷ J. — Y. Calvez: *La Pensée de Karl Marx*, Paris 1956, p. 51.

⁸ E. Fromm: *Marx's Concept of Man*, Nev York 1961, p. 44.

të bëhen plotësisht të palejueshme. Tjetra është që nocioni të definohet aq gjerë sa të bëhet një numër sa më i madh përdorimesh ekzistuese së paku pjesërisht të lejueshme. Kjo rrugë e dytë mund të duket më e mirë, dhe ajo me të vërtetë është më e mirë — me kusht që të mos mbetemi në përcaktimin e gjerë (si e kemi dhënë, për shembull, në fillim të këtij punimi), por të bëjmë menjëherë edhe dallimin midis formave të tjetërsimit, e veçmas përcaktimin e padyshimitë dhe të qartë të asaj forme vendimtare të cilën Hegeli dhe Marks i quanin „vetëtjetërsim”. Kësaj rrugë edhe do të nisemi.

III

Të gjithë autorët që e kanë përdorur nocionin e tjetërsimit kanë bërë dallim midis formave të tjetërsimit. Por të gjithë nuk kanë diskutuar për këtë çështje në mënyrë eksplikite. Te Hegeli nuk ka kurrfarë përpjekje që të bëhet klasifikimi eksplicit i formave të tjetërsimit. Por meqenëse thelbi i tërë zhvillimit, sipas Hegelit, është proces i tjetërsimit dhe çtjetërsimit, fazat e ndryshme në zhvillimin e absolutes mund të vështrohen si forma të ndryshme të tjetërsimit. Do të ishte shumë më vështirë që të zhvillohet një klasifikim i ngjashëm për Fojerbahun, sepse thelbi i filozofisë së tij është pikërisht negacioni i filozofisë sistematike. Një fragment i njohur mirë në *Dorëshkrimet ekonomiko-filozofike* të Marksit (fragmenti „Puna e tjetërsuar”), si duket, sugjeron se do të duhej të dallonim katër forma themelore të tjetërsimit të njeriut: tjetërsimin e njeriut nga produkti i veprimtarisë së tij personale, tjetërsimin e njeriut nga vetë veprimtaria e tij prodhuese, tjetërsimin e njeriut nga thelbi i vet njerëzor dhe tjetërsimin e njeriut nga njerëzit e tjerë. Por klasifikimi i këtillë është shumë larg nga ajo që të japë rezyme adekuate të tërësisë së pikëpamjeve të Marksit mbi format e tjetërsimit. Në vende të tjera Marks i flet edhe për format dhe nënformat e tjera të alienimit që nuk përmenden në numërimin e sipërm. E numërimi është gjithashtu defekt, sepse i vë krahas „format” e tjetërsimit që nuk mund të jenë në të njëjtin nivel.

Autorët e shekullit XX ndryshojnë shumë kur i numërojnë format themelore të alienimit. Kështu Frederik A. Vajs (Frederick A. Weiss) dallonte tri forma themelore të vetëtjetërsimit (auto-anestezioni, auto-eliminacioni dhe auto-idealizimi), Ernest Shaftel (Ernest SchafTEL) — katër forma kryesore të tjetërsimit (tjetërsimin e njerëzve nga natyra, nga njerëzit e tjerë, nga veprat e duarve dhe shpirtit të tyre, nga vjetvetja), Melvin Seeman — pesë forma të tjetërsimit (pazotësia, pakuptimshmëria, izolimi social, mungesa e normave dhe vetëtjetërsimi), kurse Levis Foer (Lewis Feuer) — gjashtë forma të tjetërsimit shoqëror (tjetërsimi i shoqërisë klasore, shoqërisë kompetitive, shoqërisë industriale, shoqërisë masive, racës, gjeneratave).

Duke numëruar pesë forma të ndryshme të tjetërsimit, Melvin Semani provoi t'i definonte në mënyrë të përpikët. Sipas tij, pazotësia është „pritje ose besim me të cilin individi konsideron se sjellja e tij nuk mund ta përcaktojë përfundimin e ngjarjes ose përmirësimet që kërkon ajo”; pakuptimshmëria është „kur individi nuk e ka të qartë çka duhet të besojë ai — kur nuk janë të kënaqura standardet minimale të individit për qartësinë me rastin e vendosjes”; mungesa e normave është karakteristika e situatës „në të cilën ekziston shkalla e lartë e pritjes se është e nevojshme sjellja që në pikëpamje shoqërore nuk lejohet që të arrihen qëllimet e caktuara”; izolimi është karakteristika e atyre që „u atribuojnë vlerën e vogël të shpërbimit qëllimeve ose besimeve që në mënyrë tipike çmohen lart në shoqërinë përkatëse”; ndërkaq vetëtjetërsimi është „shkalla e varësisë së sjelljes përkatëse nga shpërbimit e anticipuara të ardhshme, d.m.th nga shpërbimit që gjenden jashtë vetë veprimtarisë”.⁹

Autorët e tjerë nuk duan të japid qoftë listën e plotë të formave të tjetërsimit qoftë definicionin preciz të këtyre formave. Kështu Erih dhe Meri Xhozefson tregojnë vetëm në mënyrë indirekte dhe të përafërt atë që vështrojnë si forma themelore të tjetërsimit kur thonë se „njeriu në shoqë-

⁹ *American Sociological Review*, Vol. 24, Number 6, December 1959, pp. 786, 788, 789, 790.

ritë industriale bashkëkohëse shpejt bëhet i shkëputur nga natyra, nga perënditë e vet të vjetër, nga teknika që e ka transformuar rrëthninë e tij dhe tash kërcënöhët ta zhdukë; nga vepra e vet dhe nga produktet e tij si dhe nga koha e vet e lirë; nga institucionet shoqërore komplekse që sipas supozimit i shërbejnë, por mbase edhe sundojnë mbi të; nga bashkësia në të cilën jeton; e mbi të gjitha nga vetteta — nga trupi i vet dhe nga sekxi i vet, nga ndjenjat e veta të dashurisë dhe njomësisë dhe nga arti i vet — potenciali i vet kreativ dhe produktiv".¹⁰

Në vend që të provojmë t'i numërojmë të gjitha klasifikimet e formave të tjetërsimit që janë bërë deri tash, do t'i përmendim vetëm disa nga kriteret themelore sipas të cilave klasifikimet e këtilla mund të bëhen dhe me të vërtetë janë bërë.

Sipas natyrës së asaj që është tjetërsuar, do të mund të dallonim tjetërsimin e sendeve dhe tjetërsimin e qenies (the self, das Selbst), e sipas tipeve themelore të sendeve dhe të qenieve, do të mund të shtonim nën-ndarjet e mëtejshme. Në qoftë se konsiderojmë se e vëtmja qenie është njeriu, tjetërsimi i qenies është vetëm një emër tjetër për tjetërsimin e njeriut, por nga fakti se a e vështrojmë tjetërsimin e njeriut si individ ose tjetërsimin e njeriut si grup ose bashkësi shoqërore do të mund të dallonim tjetërsimin individual dhe shoqëror (social). Secili prej këtyre dy llojeve do të mund të ndahej më tutje. Si lloje të ndryshme të tjetërsimit shoqëror do të mund të dallonim tjetërsimin e sistemit shoqëror si tërsi (tjetërsimi i feudalizmit, tjetërsimi i kapitalizmit etj.), tjetërsimi i grupeve shoqërore (tjetërsimi i kapitalistëve, tjetërsimi i punëtorëve, etj.; tjetërsimi i intelektualëve, tjetërsimi i burokratëve; tjetërsimi i prodhuesve, tjetërsimi i konsumuesve; etj.), tjetërsimi i institucioneve shoqërore (tjetërsimi i shtetit, tjetërsimi i kishës, tjetërsimi i institacioneve kulturore, etj.).

Sipas çështjes se prej çka tjetërsohet ajo që tjetërsohet, mund të dallojmë tjetërsimin prej dikujt ose prej diçka tjetër dhe tjetërsimin prej vvetes. Distinksioni nuk mund të aplikohet në tjetërsimin e sendeve; sendi nuk mund të tje-

¹⁰ *Man Alone*, pp. 10-11.

tërsohet nga vetvetja. Por distinksioni mund të aplikohet në tjetërsimin e qenies; qenia mund të tjetërsohet ose prej diçkaje përkatësisht dikujt tjetër ose prej vetvetes. Në pajtim me llojet e ndryshme të të „tjerëve” dhe në pajtim me aspektet ose anët e ndryshme të qenies mund të bëhen nënndarjet e mëtejshme (p.sh. tjetërsimi nga natyra, tjetërsimi nga njerëzit e tjerë, etj.; ose tjetërsimi nga trupi i vet, nga ndjenjat e veta, nga nevojat e veta, nga mundësitë e veta kreative, etj.).

Sipas çështjes se a tjetërsohet ajo që është e tjetërsuar me anë të veprimtarisë së vet vetjake ose me anë të veprimitarisë së dikujt tjetër, do të mund të dallonim tjetërsimin me anë të tjetërkujt dhe tjetërsimin me anë të vetvetes. Tjetërsimi i sendeve qartazi mund të jetë vetëm tjetërsim me anë të tjetërkujt, ndërsa tjetërsimi i qenies së vet mund të bëhet edhe tjetërsim me anë të dikujt tjetër edhe tjetërsim me anë të vetvetes.

Kriteret e përmendura më sipër për diferencimin e tjetërsimit mund të kombinohen; nocioni i vetëtjetërsimit që e gjejmë te Hegeli dhe Marks i që është me rëndësi më të madhe për filozofinë është rezultat i aplikimit të kombinuar të tri kritereve të përmendura themelore. Ajo që Hegeli dhe Marks i quajnë vetëtjetërsim është tjetërsimi i qenies së vetvetes nga vetvetja me anë të vetvetes. Këta dy mendimtarë dallohen në mes të tjerash edhe nga fakti se Marks njeh vetëm një qenie të tjetërsuar nga vetvetja (njëriun), kurse te Hegeli fjala është drejtpërdrejt për dy (njëriu dhe absoluti). Disa mendojnë se do të mund të flitej edhe për vetëtjetërsimin e „natyrës” ose „botës”. Në mitet fetare gjejmë gjithashtu engjëjt e vetëtjetërsuar (p.sh. Luciferi) kurse në përralla e legjenda — shtazët e vetëtjetërsuara (luani, qyqja), madje edhe bimët (trëndafili kundërmues). Por, jashtë përrallave të fëmijëve (të cilat, tekembra-mja, duke folur për shtazët synojnë njerëzit) njeriu është i vetmi qenësues që mund të jetë i vetëtjetërsuar në kuptimin e plotë të fjalës. Sepse vetëm njeriu është qenie që me shqisën e vet vetjake mund të tjetërsohet nga vetvetja.

Dikush do të mund të bënte vërejtje se me kufizimin në njeriun nocioni i vetëtjetërsimit është ngushtuar shumë. Por, në qoftë se njeriu nuk është vetëm *një* qenësues, por

edhe *ai* qenësues që duke qenësuar në formën më autentike të qenësimit shpreh në mënyrën më adekuatë kuptimin e qenësimit si qenësim, ky ngushtim nuk është aq drastik. Në qoftë se mundësitetë më të qenësishme të tërësisë së qenësuesit, „totalitetit”, „botës” ose „natyrës” mbeten të parealizuara pa njeriun, atëherë tjetërsimi i njeriut nga vetvetja mund të vështrohet edhe si formë e vetëtjetërsimit të „botës” ose „natyrës”.

Mirëpo, nocioni i vetëtjetërsimit me të vërtetë do të ishte tepër i ngushtuar, në qoftë se vetëtjetërsimin e njeriut e vështrojmë vetëm si një ndër shumë forma të tjetërsimit të njeriut. Sepse vetëtjetërsimi është pikërisht ajo forma vendimtare, karakteristike e tjetërsimit të njeriut të kuptuarit e së cilës e hap perspektivën për të kuptuarit e të gjitha të tjerave. Përpos kësaj, shumë gjëra që mund të bëhen vetëm si tjetërsim i njeriut prej diçka tjetër, në të vërtetë, janë vetëm formë e vetëtjetërsimit të tij. Kështu tjetërsimi i njeriut nga natyra është njëkohësisht formë e vetëtjetërsimit të njeriut sepse njeriu është qenie natyrore dhe pjesë e natyrës).

IV

Nuk është vështirë të definohet vetëtjetërsimi si tjetërsim i qenies së vet nga vetvetja me anë të vërvetes. Por nuk është aq lehtë të thuhet si dhe në çfarë kuptimi është e mundur për dikë, qoftë ky njeri individual ose shoqëri, që të jetë i tjetërsuar nga vetvetja.

Përgjigjja më e pranueshme do të ishte se të jesh i vetëtjetërsuar do të thotë të jesh i ndarë përbrenda, i copëtuar në së paku dy pjesë që janë bërë të huaja njëra për tjetrën. Por pse të flasim për „vetëtjetërsimin” në vend që të flasim për „ndarjen e brendshme” ose „copëtimin” në kësi rasti? Termi „vetëtjetërsim” na shpie në sa vijon: 1) ndarja në dy pjesë që janë në konflikt nuk është bërë nga jashtë, ajo është rezultat i veprimitarisë së vetë qenies së vet; 2) ndarja në pjesë që janë në konflikt nuk e anulon çdo unitet të qenies; përkundër copëtimit qenia e vetëtjetërsuar megjithatë është një qenie dhe 3) ky nuk është copëtim i thjeshtë në dy pjesë që kanë qëndrim të njëjtë ndaj qenies si tërësi;

supozohet se një pjesë e qenies me më shumë të drejtë e përfaqëson qenien si tërësi kështu që duke u bërë e huaj për këtë, pjesa e dytë bëhet gjithashtu e huaj për qenien si tërësi.

Një mënyrë për t'u përshkruar pabarazia e dy pjesëve në të cilat është ndarë qenia e vetëtjetërsuar është që vetëtjetërsimi të përshkruhet si copëtim midis „natyrës” së vërtetë të njeriut ose „qenësisë” dhe „cilësive” faktike të tij ose „ekzistencës” së tij. Njeriu i vetëtjetërsuar është njeriu që, në të vërtetë, nuk është ai që është në qenësi, njeriu ekzistenca aktuale e të cilit nuk i përgjigjet esencës njerëzore të tij. Kurse shoqëria njerëzore e vetëtjetërsuar do të ishte shoqëria ekzistenca faktike e të cilës nuk i përgjigjet thelbit të vërtetë të shoqërisë njerëzore.

Por si është e mundur që ekzistenca aktuale e njeriut të largohet nga esenca ose natyra e tij e vërtetë? Në qoftë se qenësinë e njeriut do ta kuptionim si diçka që është e përbashkët për të gjithë njerëzit, diçka që e ndajnë të gjithë njerëzit, atëherë dikush i tjetërsuar nga qenësia njerëzore nuk do të mund të ishte njeri as faktikisht. Prandaj, në qoftë se tjetërsimi i njeriut nga qenësia e tij duhet të jetë i mundshëm, kjo qenësi nuk mund të kuptohet si diçka që është e përbashkët për të gjithë njerëzit. Por si duhet të kuptohet atëherë kjo?

Njëra mundësi është që qenësia të kuptohet si ide e përjetshme ose e pakohë e njeriut kah e cila duhet të aspirojë njeriu real. Interpretimi është plot me vështirësi dhe shpie drejt pyetjeve të cilave nuk mund t'u përgjigjemi. Për shembull: ku dhe në çfarë mënyre ekziston ideja e këtillë e njeriut? Në çfarë mënyre ose me cilën metodë mund të arrihet njohja adekuate e saj? Pse njeriu real do të duhej të aspironte kah ajo? Etj. etj.

Mënyra tjetër e interpretimit do të ishte që „qenësia” të kuptohet si diçka që përnjëmend u takon njerëzve, por jo të gjithëve, po vetëm një pjese, për shembull shumicës së të gjithë njerëzve deri tash ekzistues, ose shumicës së njerëzve të ardhshëm, etj. For pa marrë parasysh cilin interpretim do ta zgjedhim, paraqiten vështirësi të reja. Pse shumica do të ishte më reprezentative për natyrën e njeriut se pakica? Në qoftë se tashmë e lejojmë mundësinë e ndar-

jes në „esencë” dhe „ekzistencë”, në „qenësi” dhe „ekzistim”, pse nuk do të lejonim mundësinë që ndarja të jetë e pranishme te shumica? Dhe pse fakticiteti i ardhshëm do të kishte ndonjë përparësi mbi atë të kaluarën ose të tanishmen?

Rruga e tretë dhe më e frytshme si duket, është ajo që qenësia e njeriut të mos kuptohet as si ide e përjetshme, as si pjesë e fakticitetit, por si grumbull mundësish njerëzore historikisht të krijuara të njeriut. Të thuhet se njeriu tjetërsohet nga qenësia e vet njerëzore do të thoshte atëherë se njeriu tjetërsohet nga realizimi i mundësive të veta njerëzore të krijuara historikisht. Të thuhet se njeriu nuk është i tjetërsuar nga vetja do të thoshte përkundrazi të thuhet se njeriu është në nivelin e mundësive të veta, se duke realizuar mundësitë e veta krijon gjithnjë mundësi të reja dhe më të mëdha. Interpretimi i tretë duket më i pranueshëm se dy të parët, por ai gjithashtu shpie në pyetje të vështira. Në çfarë mënyre ekzistojnë mundësitë dhe në çfarë mënyre i zbulojmë? Në bazë të çkafit i ndajmë mundësitë reale të njeriut në njerëzore dhe jonjerëzore? Çështja nuk mund të zgjidhet duke u mbështetur në mënyrë të thjeshtë në fakticitetin e ardhshëm dhe në praninë specifike të tij në të tanishmen.

V

Është diskutuar shumë për çështjen a është vetëtjetërsimi cilësi ose karakteristikë qenësore si njeri ose ajo është karakteristike vetëm për një fazë historike në zhvillimin e njeriut. Disa filozofë kanë pohuar se tjetërsimi nuk është fazë historike që gjatë zhvillimit të mëtejshëm mund të zotërohet, por moment i domosdoshëm strukturor i ekzistimit të njeriut. Njeriu si njeri gjithashtu është i vetëtjetërsuar, përpos ekzistencës autentike ai bën edhe ekzistencë joautentike dhe është iluzore të pritet se në të ardhmen do të jetojë vetëm në mënyrë autentike.

Përkundër pikëpamjes së këtillë gjejmë pikëpamjen tjetër sipas së cilës njeriu në fillim i pavetëtjetërsuar më vonë është tjetërsuar vetë nga vetja, por në të ardhmen do t'i kthehet përsëri vetes. Këtë pikëpamje e gjejmë tek Engelsi

dhe te shumë marksistë bashkëkohës. Vetëm Marks si ishte, si duket, më shumë i prirur nga mendimi se njeriu deri tash ka qenë i vetëtjetërsuar, por se përkundër kësaj mundet dhe duhet të bëhet i vetes. Në këtë pikëpamje Marks në *Dorëshkrimet ekonomiko-filosofike* flet për komunizmin si për shoqërinë që do të thotë kapërcim pozitiv i çdo tjetërsimi dhe kthim i njeriut nga ekzistimi i copëtuar në sfera të ndryshme në jetën e vet njerëzore, d. m. th. shoqërore. Pikëpamja e këtillë mbi komunizmin si negacion i vetëtjetërsimit gjendet edhe në bazën e veprave të tjera të Marksit. Megjithëse e thekson shpeshherë se sklavëria, feudalizmi dhe kapitalizmi kanë qenë të domosdoshëm në njëfarë fazë të zhvillimit të njeriut, ai nuk e redukton kurrë ndryshimin në mes të këtyre gjendjeve dhe komunizmit thjesht në ndryshimin në mes të domosdoshmërisë së mëparshme dhe të mëvonshme ose në ndryshimin e shkallëve të humanitetit të realizuar. Ai e kundërvë në mënyrë të qartë shoqërinë bashkëkohëse dhe shoqërinë e ardhshme për të cilën lufton si për shoqëri të tjetërsuar dhe të çtjetërsuar, si për jonjerezore dhe me të vërtetë njerëzore.

Në qoftë se supozojmë se e tërë historia deri tash ka qenë histori e vetëtjetërsimit të njeriut, mund të paraqitet pyetja a ka qenë historia e deritashme histori e eliminimit gradual të tjetërsimit ose, përkundrazi, histori e thellimit permanent të tij. Ata që besojnë në progresin konstant kanë pohuar se tjetërsimi është zvogëluar gjithnjë e më tepër, por është shumë më i madh numri i filozofëve dhe sociologëve bashkëkohës që pohojnë se alienimi është rritur gjithnjë dhe se ai është shumë më i thellë dhe më i përhapur në kapitalizmin bashkëkohës dhe në socializmin burokratik se asnjëherë më parë. „Bota që e kemi humbur” (Peter Laslett) ka qenë shumë më pak e tjetërsuar se sa kjo bashkëkohëse. Të tjerët konsiderojnë se nuk është lehtë të vlerësohet zhvillimi i tjetërsimit. Ai zvogëlohet në një pikëpamje e rritet në pikëpamje tjetër. Disa ndërkaq insistojnë se çështja mbi historinë e vetëtjetërsimit nuk mund të reduktohet në pyetjen për „më shumë” dhe „më pak”, se duhet të hulumtojmë tipe të ndryshme të karaktereve të vetëtjetërsuara tipike për perioda të ndryshme të historisë njerëzore.

Një tentativë interesante në këtë drejtim e ka bërë Erih Fromi, duke dalluar katër tipe themelore të orientimeve „joproduktive” (të vetëjetërsuara) të karaktereve: orientimi receptiv, orientimi mbledhës, shfrytëzues dhe orientimi i tregut. Ai konsideron se të katër format mund të gjenden në shoqërinë bashkëkohore të vetëjetërsuar, por se të gjitha këto forma nuk janë njësoj tipike për këtë shoqëri. Orientimi receptiv është karakteristik për „shoqëritë në të cilat është përcaktuar në mënyrë të fuqishme e drejta e një grupei që ta shfrytëzojë grupin tjetër”, orientimi shfrytëzues „prek mbrapa deri te të parët kusarë e feudalë dhe shkon përpara prej tyre drejt bujarëve plaçkitës të shekuillit të nëntëmbëdhjetë”, orientimi mbledhës „ekzistonte krahas me orientimin shfrytëzues në shekullin e tetëmbëdhjetë dhe në të nëntëmbëdhjetin”, kurse orientimi i tregut është „produkt shprehimisht modern”, ai është tipik për kapitalizmin e shekullit të njëzet.¹¹

Gati për secilën prej këtyre pikëshikimeve mund të përmenden arsyet e mira. Është vështirë të mohohet teza se çtjetërsimi po përparon me sukses. Po jetojmë në kohën kur popujt e të gjitha kontinenteve po tregojnë aktivitet dhe energji deri tash të paparë në përpjekjen që të bëhen zotëruar të fatit të vet, kurse punonjësi në mbarë botën (përkundër ndryshimeve të mëdha në këtë pikëpamje midis vendeve të ndryshme) gradualisht po arrin jo vetëm kushte më të durueshme të jetesës, por edhe ndikimin gjithnjë e më të dukshëm në përcaktimin e këtyre kushteve dhe shansin gjithnjë e më të madh për transformimin radikal të shoqërisë si tërësi. Por është vështirë të mohohet edhe teza se tjetërsimi po rritet dhe po forcohet gjithnjë e më tepër — në këtë kohë kur marrëdhëniet midis popujve dhe individëve po bazohen gjithnjë e më tepër në parimet e egoizmit të pashpirtë dhe të llogarisë së ftohtë, kurse njeriu vetyeten po e shikon si mall që duhet të shitet më mirë në treg.

Në qoftë se me argumente të këtilla dhe të ngjashme mund të mbrohen me sukses të dy tezat e kundërta, kjo do të thotë se mund të mohohet me sukses edhe ajo teza e

¹¹ E. Fromm: *Man for Himself*, New York 1941, pp. 79-81.

tretë, e „mesme”, se tjetërsimi në një aspekt zvogëlohet, kurse në aspektin tjetër rritet. Mirëpo, në lidhje me këtë të tretën, e cila në këtë formë të dëbon me eklekticizmin e vet, natyrisht imponohet pyetja: A mund ta konstatojmë ose përafërsisht ta vlerësojmë së, marrë në tërësi, a po rritet ose po zvogëlohet tjetërsimi?

Në vështrim të parë mund të duket se përgjigjja affirmative është e pranueshme. Por ta marrim vetëm një aspekt të tjetërsimit dhe të pyesim a është njeriu më pak njeri kur si njeriengrënës e zien njeriun tjetër në kazan, kur si inkvizitor mesjetar e mundon heretikun ose kur si nazist bashkëkohor shkencërisht i mbyt gratë e fëmijët në kampin e përqëndrimit. Insistimi qoftë në progresin qoftë në regresin në këtë rast duket vetëm si pedanteri johumane. Por në qoftë se është e pamundshme të krahasohen në mënyrë kuantitative totalitetet kualitativisht të ndryshme dhe format e të njëjtit aspekt të tjetërsimit të përfshira në totalitete të ndryshme shoqërore, atëherë gjithsesi është edhe më pak e mundshme të gjendet ndonjë kriter i përgjithshëm kuantitativ i rritjes ose i rënies së vetëtjetërsimit që do të viente për shoqërinë si tërësi.

Në qoftë se zhvillimi i procesit të tjetërsimit dhe çtjetërsimit nuk mund të fiksohet me tregues të shifrave, a do të thotë kjo se e vëtmja gjë që mbetet është konstatimi i faktit se format e ndryshme të tjetërsimit gjatë historisë janë krijuar vazhdimisht dhe janë tejkaluar, që pastaj të zëvendësohen përsëri me forma të reja? Kjo përgjigje me gjithatë duket tepër e thjeshtë.

A mos do të duhej kërkuar ndoshta çelësin për kuptimin e historisë së deritashme të marrëdhënieve ndërmjet proceseve të alienimit dhe të dezalienimit në marrëdhënien e tyre të tashme? Dhe a mos është specificiteti i momentit të tanishëm të historisë botërore në faktin që kundërthënia e rritur në mes të alienimit dhe dezalienimit nuk mund të zgjidhet më nga pozita e ndonjë forme të re, të rafinuar të alienimit, por vetëm nga pozitat e dezalienimit radikal?

VI

Për ata që e vështrojnë tjetërsimin si dukuri historike paraqitet në mënyrë të natyrshme pyetja për „fundin” e mundshëm të tjetërsimit („çtjetërsimin” ose „dezalienimin”).

Sipas një përgjigjeje të përhapur të kësaj pyetjeje, është i mundshëm çtjetërsimi absolut; çdo tjetërsim, shoqëror dhe individual, mund të eliminohet njëherë e përgjithmonë. Më radikalët ndër përfaqësuesit e pikëpamjes së këtillë optimiste madje kanë pohuar se çdo vetëtjetërsim parimisht tashmë është eliminuar në vendet socialiste, se ai ekziston atje vetëm si rast i marrëzisë individuale ose si „mbeturinë” e parëndësishme e kapitalizmit. Më realët ndër përfaqësuesit e kuptimit të këtillë nuk i mohojnë faktet që tregojnë se në vendet që konsiderohen socialiste ekzistojnë shumë forma të „vjetra” dhe madje disa forma të „reja” të tjetërsimit. Por ata insistojnë që në fazat më të pjekura të socializmit të gjitha këto forma të alienimit medoemos duhet të zhduken.

Nuk është vështirë të shihet paqëndrueshmëria e të gjitha këtyre botëkuptimeve. Dezalienimi absolut do të ishte i mundshëm vetëm kur njerëzia do të ishte diçka që është dhënë njëherë e përgjithmonë dhe që është e pandryshuese. Përkundër ithtarëve të dezalienimit absolut mund të pohojmë, pra, se është i mundshëm vetëm dezalienimi relativ. Alienimi nuk mund të çrrënjoset njëherë e përgjithmonë, sepse „qenësia” ose „natyra” njerëzore nuk është diçka statike dhe e dhënë që mund të realizohet një herë e përgjithmonë. Por është e mundur që të krijohet shoqëria në esencë e patjetërsuar që do ta stimulonte zhvillimin e individëve të patjetërsuar me të vërtetë njerëzorë.

Varësisht nga kuptimi i qenësisë ose natyrës së vetë-tjetërsimit duhet të dallohen edhe mjetet që rekomandohen për zotërimin e tij. Ata që e vështrojnë vetëtjetërsimin si fakt „psikologjik”, si „fakt të jetës së qenies njerëzore individuale”, logjikisht e mohojnë vlerën madje edhe relevancën e çfarëdo ndryshimeve të „jashtme” në „rrethana” dhe propozojnë përpjekjen vetjake morale të individit, „revolu-

cionin brenda vërvetes” si të vetmin ilaç.¹² Kurse ata që vetë-tjetërsimin e vështrojnë si „rezultat të procesit neurotik” janë plotësisht konsekuent kur ofrojnë mjekimin mediconal psikoanalistik, duke e vështruar „përvojën e re kreative të pranimit dhe të ‘takimit’ në raport të ngrohtë, me të vërtetë reciprok, intim në mes të mjekut e pacientit si „faktor kryesor terapeutik”.¹³

Në polin tjetër janë ata filozofë dhe sociologë që, duke u nisur nga varianti i degjeneruar i marksizmit, të quajtur „determinizmi ekonomik”, i vështrojnë individët si produkte pasive të organizimit shoqëror, të tërë organizimin shoqëror si pasojë të organizimit të caktuar të jetës ekonomike, kurse organizimin e jetës ekonomike si rezultat të rëndësishëm të formës sunduese të pronës (që sipas këtij koncpcioni mund të jetë ose private ose kolektive-shtetërore). Për „marksistët” e këtillë problemi i çtjetërsimit reduktohet në problemin e transformimit shoqëror, kurse problemi i transformimit shoqëror në eliminimin e pronës private.

Duke e kritikuar tezën materialiste se njerëzit janë produkt i rrethanave dhe edukatës, K. Marks i theksoi se „njerëzit i ndryshojnë rrethanat” kështu që „përputhja e ndryshimit të rrethanave dhe veprimtarisë njerëzore ose vetëndryshimit mund të pasqyrohet dhe të kuptohet në mënyrë racionale vetëm si *praktikë revolucionare*”.¹⁴ Duke u nisur nga ky mendim mund të zhvillohet një koncepcion tjetër mbi rrugët e dezalienimit, koncepcion sipas të cilit çtjetërsimi i shoqërisë dhe çtjetërsimi i individit janë të lidhur ngushtë dhe nuk mund të zhvillohen njëri pa tjetrin as të reduktohen njëri në tjetrin. Mund të krijohet sistemi shoqëror që do ta mundësonë dhe madje stimulonte zhvillimin e individëve të çtjetërsuar, por nuk është e mundur të organizohet shoqëria që automatikisht do të prodhonte asi individësh. Individ i dezalienuar është individi që realizohet si qenie e lirë, krijuese e praktikës, e krijimtaria e

¹² R. Tucker: *Philosophy and Myth in K. Marx*, Cambridge 1961, pp. 240-241.

¹³ F. A. Weiss në *Man Alone*, p. 479.

¹⁴ K. Marx, F. Engels: *Werke*, Band 3. Dietz Verlag, Berlin 1962, fq. 5.

lirë nuk është diçka që mund t'i dhurohet ose imponohet dikujt nga jashtë. Individ mund të bëhet i lirë vetëm me veprimtarinë e vet vetjake.

Mirëpo, sikurse çtjetërsimi i njeriut që nuk mund të reduktohet në çtjetërsimin e shoqërisë, ashtu as çtjetërsimi i shoqërisë nuk mund të kuptohet si ndryshim në organizimin e ekonomisë pas të cilis duhet të pasojë automatikisht ndryshimi në të gjitha aspektet ose fushat e jetës shoqërore. Larg asaj që të jetë i përjetshëm fakti i jetës shoqërore, ndarja e shoqërisë në sfera reciprokisht të pavarura që konfrontohen (ekonomia, politika, drejtësia, arti, morali, feja, etj.) dhe dominimi i sferës ekonomike, sipas Marksit, janë karakteristika të shoqërisë së vetëtjetërsuar. Prandaj çtjetërsimi i shoqërisë është i pamundshëm pa eliminimin e tjetërsimit të aktiviteteve të ndryshme të të parëve nga të dytët.

Gjithashtu, problemi i çtjetërsimit të jetës ekonomike nuk mund të zgjidhet vetëm me eliminimin e pronës private. Shndërrimi i pronës private në pronë shtetërore, qoftë ajo „kapitaliste” ose „socialiste”, nuk sjell ndryshim qenësor në pozitën e punonjësit, prodhuesit. Çtjetërsimi i jetës ekonomike kërkon gjithashtu eliminimin e pronës shtetërore, shndërrimin e saj në pronë me të vërtetë shoqërore, e kjo nuk mund të arrihet pa organizimin e prodhimit në bazë të vetëqeverisjes së prodhuesve të drejtpërdrejtë.

Por në qoftë se vetëqeverisja e prodhuesve është kusht i domosdoshëm i çtjetërsimit të „sferës” ekonomike të jetës së njeriut, ajo nuk është edhe e mjaftueshme. Vetëqeverisja e prodhuesve në prodhim nuk e zgjidh automatikisht problemin e dezalienimit të ndarjes dhe të konsumit; ajo vetëm nuk është e mjaftueshme as për dezalienimin e prodhimit. Disa forma të alienimit në prodhim kanë rrënjen e vet në natyrën e mjeteve bashkëkohore të prodhimit dhe në organizimin e procesit të prodhimit, dhe vetëm me ndryshimin e formave të qeverisjes së prodhimit nuk mund të eliminohen. Disa rrugë të luftës për dezalienim tashmë janë parë dhe verifikuar; të tjerat sapo duhet të zbulohen dhe të sprovohen.

FILOZOFIA E POLITIKA NË SOCIALİZËM

Jetojmë në kohën kur tashmë edhe fëmijët gjithkund nëpër botë dinë diçka për socializmin, kurse teoricienët rrëth kësaj „teme” kanë shkruar një grumbull librash e artikujsh. Megjithatë, do të ishte gabim të mendohet se çështja e kuptimit dhe e perspektivave të socializmit tashmë është „zgjidhur” dhe prandaj nuk është aktuale. Në kohën kur edhe ndër socialistët (përkatësisht ata që deklarohen si socialistë) takojmë me dhjetëra madje edhe qindra interpretime të ndryshme të socializmit, ku prapa shumë prej këtyre interpretimeve nuk janë vetëm disa mendimtarë të vëtmuar as grupe mendimtarësh, por edhe grupe të fuqishme shoqërore, organizata e institacione, ndonjëherë madje edhe forca dominante kombëtare ose shtete të tëra (për këtë arsyе ndonjëherë flitet për konцепcionin „kinez”, „jugosllav”, „italian”, „kuban”, „algjerian”, „indian”, „birmanez” etj. të socializmit), do të ishte me të vërtetë qesharake sikur dikush të konsideronte se çështja e kuptimit të socializmit është e zgjidhur dhe joaktuale. Poashtu në kohën kur nuk janë të qarta as të sigurta perspektivat e njerëzimit si njerëzim (sepse edhe vetë ekzistenza e njerëzimit është bërë çështje), do të ishte naive të mendohet se perspektivat e socializmit janë plotësisht të qarta.

Kjo që vlen për çështjen e përgjithshme mbi kuptimin dhe perspektivat e socializmit vlen kryesisht edhe për temën „Filozofia e politika në socializëm”. Kjo temë gjithsesi nuk është e re, sepse e takojmë, për shembull, te Marksit dhe shumë më herët te Platonit. Mirëpo, vështirë do të mund të thuhej se është joaktuale, megjithëse këtu, si duket, ekziston pajtimi më i madh se sa në çështjen e përgjithshme

mbi kuptimin e socializmit. Në një numër të madh vendesh socialiste raporti në mes të politikës dhe filozofisë është shumë i ngjashëm: filozofia kryen funksionin e shërbëtores së politikës. Për më tepër edhe në ato vende socialiste ku nuk ekziston raporti i këtillë, ka grupe dhe individë me influencë që e dëshirojnë një raport të këtillë dhe herë pas here përpiken ta vendosin një raport të këtillë. Karl Marks nuk e ka menduar kurrë raportin e këtillë të filozofisë dhe të politikës në socializëm, prandaj kjo mund të na jetë nxitje që të pyesim: Mos diçka nuk është në regull me Marksin ose diçka nuk është në rregull me raportin në mes të filozofisë dhe politikës në socializëm dhe me socializmin në të cilin është vendosur raporti i përshkruar? Kjo çështje mund të trajtohet në mënyra të ndryshme. Të përpiqemi t'i qasemi ashtu që të pyesim më parë çka është në të vërtetë socializmi.

Para së gjithash, duhet kujtuar se termi „socializëm” aplikohet në tri fusha të ndryshme. Për socializmin flitet si për një rend të caktuar shoqëror që do të duhej të krijohej ose tashmë po krijohet si negacion i kapitalizmit. Për socializmin flitet gjithashtu si për një lëvizje të caktuar politike që angazhohet për realizimin e socializmit si rend i atillë shoqëror. Më në fund, për socializmin flitet si për teorinë që e krijon mundësinë dhe i tregon rrugët e mjetet për realizimin e socializmit në të parin prej dy kuptimeve të përmendura. Në këtë parashtrim do të bëhet fjalë për socializmin në kuptimin e parë, në kuptimin e rendit të caktuar shoqëror. Mirëpo, duhet vërejtur se ajo që vlen për socializmin si rend shoqëror, vlen bukur shumë edhe për socializmin si lëvizje politike dhe për socializmin si teori, sepse nga fakti se çfarë do të jetë raporti në mes të filozofisë dhe politikës në socializëm si teori dhe në socializëm si lëvizje gjithsesi varet edhe çfarë do të jetë ky raport në socializmin si rend shoqëror. Gjithashtu duhet theksuar se me përcaktimin e fushës së aplikimit të këtij nocioni ende nuk është zgjidhur çështja e përbajtjes së tij, ende janë të mundshme interpretimet e ndryshme.

Në konceptionin e marksizmit që e ka kanonizuar Stalini dhe që ende është shumë i përhapur në disa vende socialiste termi „socializëm” ka domethënë krejtësisht të caktuar. Ai shënon fazën e parë të komunizmit që vjen pas të

ashtuquajturës periudhë të diktaturës së proletariatit e para së ashtuquajturës fazës më të lartë të komunizmit. Në këtë skemë konceptuale-terminologjike kemi pra këtë renditje të rendeve shoqërore: kapitalizmi, diktatura e proletariatit, faza më e ulët e komunizmit (socializmi), faza më e lartë e komunizmit (komunizmi i vërtetë). Sipas ihtarëve të kësaj skeme perioda e diktaturës së proletariatit zgjat në Bashkimin Sovjetik tamam deri në aprovimin e kushtetutës së Stalinit, prej kushtetutës së Stalinit fillon perioda e fazës më të ulët të komunizmit, e cila quhet socializëm, kurse sot, pas kryerjes së ndërtimit të komunizmit, tashmë po bëhet kalimi nga socializmi në komunizëm.

Sipas mendimit tim, kjo skemë për shumë arsyе është defekte. Para se t'i paraqes këto shkaqe, dëshiroj të theksoj se kjo skemë e adhuruar staliniste nuk është prodhim i trilimeve staliniste, se ajo e ka rrënjen e vet te Marksit. Si dihet, Marksit në *Kritikën e programit të Gotës* flet për dy faza të komunizmit, vetëm që në pikëpamje terminologjike nuk i fikson si „socializëm” dhe „komunizëm”. Emërtimet janë shtesë e mëvonshme. Në *Kritikën e programit të Gotës* Marksit gjithashtu flet për „periudhën e transformimit revolucionar të të parit në të dytin” (shoqërisë kapitaliste në atë komuniste) si për diçka që ndryshon edhe nga kapitalizmi edhe nga komunizmi, si për diçka të tretë që i „përgjigjet edhe periudha politike kalimtare” ku „shteti i asaj periudhe nuk mund të jetë asgjë tjetër pos diktaturë revolucionare e proletariatit”.¹

Në lidhje me të kuptuarit e periudhës kalimtare si periudhë të diktaturës së proletariatit që ndryshon qenësisht edhe nga kapitalizmi edhe nga socializmi para së gjithash duhet thënë se ky është koncepcion shumë i rrezikshëm teorik që mund të shfrytëzohet dhe njëmend është shfrytëzuar për qëllime antisocialiste. Në qoftë se periudha kalimtare nuk është as kapitalizëm as socializëm por ka disa cilësi të veta të veçanta që e dallojnë qenësisht edhe nga njëri edhe nga tjetri, atëherë mund të pohohet: megjithëse për shoqërinë e zhvilluar kapitaliste është karakteristike demokracia politike, dhe megjithëse rendi shoqëror socialist,

¹ K. Marx: *Kritika gotskog programa*, Kultura 1948, fq. 35.

përkatësish komunist do të janë demokratikë, periudha kalimtare prej kapitalizmit në socializëm, përkatësish prej demokracisë borgjeze në demokracinë socialiste mund të mos jetë demokratike, kjo mund të jetë edhe periudhë e terrorit, dhunës dhe johumanitetit. Për më tepër, dikush mund të pohojë se pikërisht johumaniteti, joliria dhe dhuna janë rruga „dialektike” më e mirë dhe e vëtmja e mundshme në socializëm, se këto janë ato mjetet dialektike që shpiejnë drejt kundërtisë së vet — demokracisë së vërtetë, lirisë dhe humanitetit të shoqërisë socialiste. Natyrisht, kur themi se diçka kësijo mund të pohohet në kuadrin e teorisë mbi diktaturën e proletariatit si periudhë e veçantë kalimtare, kjo nuk do të thotë se kjo duhet të pohohet, se interpretimi i këtillë medoemos del nga thelbi i teorisë së përmendur. Mirëpo, nuk duhet harruar se ky nuk është vetëm një ndër shumë interpretime të mundshme, por pikërisht ai të cilin stalinizmi e ka afirmuar jo vetëm me fjalë, por edhe me vepër. Sikur Marks i tën mund të parashihet interpretimin e këtillë të teorisë së vet mbi diktaturën e proletariatit si periudhë e veçantë kalimtare, ai ndoshta nuk do ta shtronte kurrë ashtu rrëshqitazi, sikurse bën në *Kritikën e programit të Gotës*, Por do t'i përmbahej në mënyrë më konsekiente një teorie tjetër të tij të periudhës kalimtare, e cila e përjashton interpretimin e përmendur stalinist. Kjo është teoria sipas të cilës periudha kalimtare nuk është vetëm periudhë e diktaturës së proletariatit, por njëkohësisht edhe periudhë e komunizmit dhe e socializmit. Që të arrijmë deri në të kuptuarit e kësaj teorie, për një moment duhet ta lëmë anësh çështjen e periudhës kalimtare dhe ta shqyrtojmë më me kujdes teorinë mbi dy fazë të komunizmit.

Në bazë të kësaj që flet Marks i tën në *Kritikën e programit të Gotës* për dy fazë të komunizmit, mund të fitohet përshtypja se ai i dallon sipas parimit sundues të ndarjes, në të vërtetë në bazë të faktit që në fazën e parë vlen parimi i ndarjes sipas punës, kurse në të dytën — parimi i ndarjes sipas nevojave. Në fazën më të ulët të komunizmit, sipas Marks-it, në të vërtetë, „secilit prodhues shoqëria ia kthen — pas zbritjeve — tamam aq sa i jep”,² ndërsa në fazën

² K. Marx: *Kritika gotskog programa*, Kultura 1948, fq. 22.

më të lartë të komunizmit shoqëria mund të shkruajë në flamurin e vet „Secili sipas mundësive të veta, secilit sipas nevojave të tij!”³ Nga teksti i Marksit del se shoqëria do të mund ta proklamojë parimin e ndarjes sipas nevojave vetëm atëherë kur të plotësohen kushtet e caktuara, në të vërtetë atëherë „kur të zhduket nënshtrimi skillavëror i individit ndaj ndarjes së punës; kur puna të bëhet jo vetëm mjet për jetesë, por edhe nevoja e parë jetësore; kur me zhvillimin e gjithanshëm të individëve rriten edhe forcat e prodhimit dhe kur të gjitha burimet e pasurisë shoqërore të rrjedhin më me bollëk”.⁴ Por, ky theksim i kushteve për realizimin e parimit të ndarjes sipas punës nuk do të thotë se duhet ta përjashtojë pikëpamjen se pikërisht ky parim është veti qenësore e fazës më të lartë të komunizmit. Thuhase edhe vetë e ka ndier se nuk është shprehur më së miri dhe se do të mund të kuptohej gabim, Marks, prandaj, tërheq vërejtjen: „Pavarësisht nga të gjitha që u thanë deri tash, ka qenë krejtësisht gabim që është ngritur gjithë kjo zhurmë rreth së ashtuquajturës *ndarje* dhe të vihet aksenti kryesor në të. Çdo ndarje e mjeteve të konsumit është vetëm pasojë e ndarjes së vetë kushteve të prodhimit”.⁵ Kështu Marks, pasi vetëm u atribuoi rol të rëndësishëm ndryshimeve në distribucion me rastin e dallimit të fazave të komunizmit, i kritikon ata që „bëjnë zhurmë” rreth distribucionit, kurse në tekstin e mëtejshëm veçmas i kritikon „socialistët vullgarë” që konsiderojnë se socializmi „sillet rreth distribucionit”, dhe pohon se ky kuptim është trashëguar nga ekonomistët borgjezë. Qëndrimi i këtillë i Marksit është në pajtim me pikëpamjen e tij të përgjithshme se prodhimi është më qenësor se ndarja dhe se format e ndarjes varen nga format e prodhimit.

Dikush do të mund të pyeste mos do të duhej të dalohej faza më e „ulët” dhe më e „lartë” e komunizmit sipas formave të prodhimit ekonomik. Mendoj se as pikëpamja e këtillë nuk është në frymën e Marksit. Sipas mendimit të Marksit, në një epokë të historisë njerëzore, në epokën

³ *Op. cit.*, fq. 24.

⁴ *Op. cit.*, fq. 24.

⁵ *Op. cit.*, fq. 25.

e shoqërisë së tjetërsuar klasore, njeriu është me të vërtetë shtazë ekonomike, jeta e tij e tërësishme në fund të fundit është e përcaktuar nga sfera e prodhimit ekonomik. Në këtë epokë është logjike që fazat e ndryshme të zhvillimit të dallojnë në radhë të parë sipas mënyrës së prodhimit. Por ajo shoqëri që duhet të krijohet si negacion i kapitalizmit, sipas Marksit, nuk është vetëm negacion i rendit të caktuar ekonomik, ajo duhet të jetë edhe negacion i marrëdhënies së deriatëhershme midis „sferave”, ta eliminojë jo vetëm primatin e sferës ekonomike por edhe përgjithësisht ndarjen e njeriut në sfera reciprokisht të tjetërsuara. Pra, kriter për dallimin e fazave në këtë shoqëri nuk mund të jetë ndryshimi i mënyrës së prodhimit ekonomik, ai duhet të jetë shumë më kompleks.

Në qoftë se distinksionin e zakonshëm në mes të fazës më të ulët dhe fazës më të lartë të komunizmit e vështrojmë nga ana përbajtësore e saj, do të shohim se ajo jo vetëm te stalinistët, por edhe te vetë Marksit nuk është menduar deri në fund dhe nuk është sqaruar hollësisht. Paqartësia nuk është vetëm në përbajtje, por edhe në terminologji. Marksit nuk flet për këto dy faza si për fazën e socializmit dhe për fazën e komunizmit. Këto emërtime janë fiksuar kështu më vonë. Megjithatë, shumë marksistë ende e pranojnë jo vetëm distinksionin e sipërm që është faktikisht i Marksit (megjithëse nuk pajtohet me disa pikëpamje fundamentale të tij), por edhe terminologjinë, e cila nuk është e tij fare. Kjo terminologji (si dhe cilado terminologji tjetër) nuk është e „pavërtetë”, por ajo, sipas mendimit tim, nuk është adekuate për distinguimin e fazave kryesore të shoqërisë komuniste. Mirëpo, megjithëse konцепциони stalinist i socializmit dhe i komunizmit ka qenë kritikuar rrapësisht, terminologjia që e ka kanonizuar ai ka mbetur e kursyer. Është kritikuar pikëpamja se socializmi është sistem i ndërtuar shoqëror që ndryshon qenësisht nga komunizmi, është kritikuar edhe kuptimi se johumaniteti është i lejueshëm në socializëm si mjet për arritjen e humanitetit në komunizëm. Megjithatë, askush nga kritikët, me sa di unë, nuk e ka bërë çështje as dallimin e dy fazave themelore në zhvillimin e shoqërisë komuniste as fiksimin termino-

logjik të këtij dallimi me anë të emërtimeve „socializëm” (për fazën më të „ulët”) dhe „komunizëm” (për fazën më të „lartë”).

Mirëpo, tekstet e Marksit janë shumë baza që socializmi të vështrohet si faza më e lartë në krahasim me komunizmin. Në favor të një terminologjje të këtillë flet edhe etimologjia e këtyre fjalëve. Komunizmi (sipas communis — bashkërisht) do të duhej të ishte shoqëria në të cilën mjetet e prodhimit janë të përbashkëta, kurse socializmi (sipas socius — shok) shoqëri në të cilën njeriu për njeriun është shok. E kjo e dyta gjithsesi është diçka më e lartë dhe më e vështirë se ajo e para.

Se Marks me të vërtetë e ka konsideruar socializmin më të „lartë” se komunizmin, do të tregoj me anë të një teksti që e njojin të gjithë dhe që përmendet shpesh, vetëm që nuk kuptohet në mënyrë adekuante, sepse Marks ende lexohet tepër shumë nëpër syzat staliniste. Marks, pra, shkruan: „*Ateizmi* si mohim i kësaj paqenësie nuk ka më kuptim, sepse ateizmi është *negacion i zotit* dhe me këtë negacion e shtron çështjen e *ekzistimit të njeriut*; por socializmi si socializëm nuk ka më nevojë për një ndërmjetës të tillë; ai fillon nga vetëdija *teorikisht dhe praktikisht ndjore natyrore e njeriut* si *qenie*. Ai është *vetëdija* pozitive e njeriut që nuk është ndërmjetësuar më me eliminimin e fesë, sikurse *jeta e njëmendët* që është realiteti pozitiv i njeriut që nuk është ndërmjetësuar më me eliminimin e provës private, *komunizmin*”.⁶

Si po e shohim, komunizmi është për Marksin ndërmjetësimi me të cilin eliminohet prona private, kurse jeta e vërtetë është realiteti pozitiv i njeriut që nuk është ndërmjetësuar me këtë eliminim. Me fjalë të tjera, komunizmi është faza më e „ulët”, kurse jeta e vërtetë faza më e „lartë”. Me këtë raport të „komunizmit” dhe të „jetës së vërtetë” është analog rapporti në mes të „ateizmit” dhe „socializmit”. Ateizmi është afirmimi i ekzistimit të njeriut me anë të negacionit të zotit. Socializmi si socializëm, përkundrazi, nuk ka nevojë për ndërmjetës. Ai fillon nga vetëdija teorikisht dhe

⁶ K. Marx, F. Engels: *Rani radovi*, Kultura, Zagreb 1953, fq. 237.

praktikisht ndijore dhe natyrore e njeriut si qenie. Ai është vetëdija për vete pozitive e njeriut, që nuk është ndërmjetësuar me eliminimin e fesë. Pra, ndërsa komunizmi është shoqëri njerëzore e ndërmjetësuar me eliminimin e pronës private, socializmi është aspekt i asaj forme më të lartë të shoqërisë që është drejtpërdrejt njerëzore. Socializmi nuk është kjo shoqëri në tërësi, ajo është vetëm një aspekt i „jetës së vërtetë”, vetëdija për veten e saj.

Natyrisht, në qoftë se Marks i konsideronte komunizmin fazë më të „ulët” dhe socializmin — një aspekt të fazës më të „lartë” (vetëdije për veten e saj), kjo nuk do të thotë se duhet ta pranojmë pa tjetër terminologjinë dhe koncepcionin e tij (sepse megjithatë nuk është fjala vetëm për terminologjinë!) Por a nuk është sot më shumë se kurrë më parë me rëndësi jetësore për njerëzimin që ta dallojmë gjendjen shoqërore në të cilën është eliminuar prona private (komunizmin) nga bashkësia njerëzore humane në të cilën njeriu për njeriun nuk është ujk, por shok (socializmin ose edhe më mirë humanizmin)?

Në diskutimet mbi socializmin dhe komunizmin shpeshherë bëhen pyetje a është socializmi ose komunizmi ndonjë qëllim definitiv, përfundim i historisë njerëzore, kurse marksistët e marksologët përgjigjen unanimisht prej së larti se kjo — natyrisht, nuk është. Kur të painformuarit pyesin më tutje çka do të jetë në këtë rast pas komunizmit, atëherë përgjigjen me të butë se kjo është pyetje skolastike që shkon tëpër larg në ardhmëri. Është e sigurt se komunizmi nuk do të jetojë përgjithmonë dhe se pas tij do të ndodhë edhe diçka, por çka do të jetë kjo, nuk e dimë as nuk mund ta dimë. E në qoftë se ndonjë „skolastik” vëren se Marks i megjithatë ndonjëherë flet për komunizmin si për „enigmën e zbërrthyer të historisë”, dhe kërkon që t'i shpjegohet se në çfarë raporti janë deklaratat e këtilla ndaj pohimeve sikurse është ky se „komunizmi si i tillë nuk është qëllimi i zhvillimit njerëzor”, por vetëm „formë e domosdoshme dhe parim *energjik* ardhmërisë”, më të afërt, atëherë i jepet përgjigje superiore se kjo është „dialektikë”. Mirëpo, në qoftë se i shikojmë me kujdes tekstet e Marks-it, do të shohim se „dialektika” si pohim i njëkohshëm i tezave kontradiktore është e huaj për të. Do të zbulojmë gjithashtu se pyetjes „skolas-

tike”, çka do të ndodhë pas komunizmit, Marks i përgjigjet pa ngurrim dhe në mënyrë të qartë. Në të vërtetë, ai thotë: „Sikurse ateizmi si eliminim i zotit që është krijim i humanizmit teorik, ashtu edhe komunizmi si eliminim i pronës private përvetësim i jetës së vërtetë të njeriut si pronë e tij, krijim i humanizmit praktik; me fjalë të tjera, ateizmi me anë të eliminimit të fesë, dhe komunizmi me anë të eliminimit të pronës private — me vetveten janë humanizëm i ndërmjetësuar. Vetëm me eliminimin e këtij ndërmjetësimi — që, ndërkaq, është postulat i domosdoshëm — fillon humanizmi *pozitiv*, i cili fillon pozitivisht nga vetvetja”.⁷

Sipas Marksit, pra, komunizmi në thelb është krijimi i humanizmit, vetëm për ndryshim nga ateizmi që është krijim i humanizmit teorik, ky është krijim i humanizmit praktik. Si krijim i humanizmit ai nuk është diçka qenësish tjetër ose e kundërt me humanizmin, por është tashmë humanizëm, vetëm i ndërmjetësuar, humanizëm i ndërmjetësuar me eliminimin e pronës private. Vetëm me anë të eliminimit dhe pas eliminimit të këtij ndërmjetësimi fillon humanizmi pozitiv, humanizmi që fillon pozitivisht nga vetvetja. Ky humanizëm pozitiv nuk ka arsyë të quhet komunizëm, sepse ky emërtim tregon se kemi të bëjmë me bashkësinë, e cila porsa është krijuar si negacion i shoqërisë që bazohet në pronën private.

Kur thekson se komunizmi është humanizëm i ndërmjetësuar, Marks nuk dëshiron të thotë se komunizmi nuk është fare humanizëm. Ai, përkundrazi, thekson: „Por ateizmi, komunizmi nuk janë ikje, abstraksion, humbje e botës së objektivuar që e prodhon njeriu, humbje e forcave esenciale të tij që janë objektivuar, nuk janë varfëri që është kthyer kah thjeshtia e panatyrrshme, e pazhvilluar. Përkundrazi ato janë vetëm krijim i vërtetë, për njeriun realizim i krijuar i qenies së tij, qenies së tij si qenie e vërtetë”.⁸

Marks i pra angazhohet që shoqëria kapitaliste mos të mohohet me ndonjë shoqëri tjetër klasore as përgjithësisht me shoqërinë në të cilën do të dominonte sfera ekonomike dhe do të mund të karakterizohej vetëm me raportet e cak-

⁷ Op. cit., fq. 275.

⁸ Op. cit., fq. 275.

tuara të prodhimit ekonomik ose të ndarjes, ai angazhohet për një shoqëri esencialisht tjetër, humaniste. E shoqëria komuniste është shoqëri humaniste në procesin e krijimit. Komunizmi në të vërtetë është „periudha kalimtare” — nga kapitalizmi (dhe shoqëria klasore) në humanizëm, por kjo nuk do të thotë se ai është diku nga mesi ndërmjet kapitalizmit dhe humanizmit. Komunizmi është në atë masë komunizëm në të cilën është dhe bëhet gjithnjë e më tepër humanizëm. Kurse socializmi në këtë koncepcion është një nga aspektet e shoqërisë humaniste, sepse në shoqërinë në të cilën njeriu është me të vërtetë njeri, njeriu është për njeriun shok.

Por cili është kuptimi më i afërt i komunizmit të kuptuar në këtë mënyrë që është proces i krijimit të humanizmit të njeriut, riintegrimin ose kthimin e njeriut nga *vetekonomiko-filosofike* në fragmentin „*Prona private dhe komunizmi*.⁹ Marks flet atje hollësisht, në mes të tjerash, për tri fazë të komunizmit, por më duket se ky zbërthim i fazave nuk është me rëndësi qenësore. Është më me rëndësi ajo që Marks këtu thotë në përgjithësi për komunizmin. E ai flet këtu në përgjithësi për komunizmin madje edhe atëherë kur në dukje merret me fazat e ndryshme. Kështu në lidhje me dy fazat e para ai shkruan: „Në të dy format e komunizmit tashmë paraqitet riintegrimi ose kthimi i njeriut nga vetvetja si eliminim i vetëtjetërsimit të njeriut, por meqenëse ende nuk e ka kuptuar esencën pozitive të pronës private dhe meqenëse gjithashtu e ka kuptuar pak natyrën njerëzore të nevojës, ai është ende i preokupuar dhe i infektuar me këtë”.¹⁰

Duke folur për fazat e komunizmit Marks tregon kështu edhe thelbin humanist të tij: eliminimin e vetëtjetërsimit të njeriut, riintegrimin ose kthimin e njeriut nga vetvetja. Duke folur për „fazën e tretë” ai e thellon këtë përcaktim të tij kur pohon se feja, familja, shteti, morali, drejtësia, shkenca, arti etj. janë vetëm mënyra të *veçanta* të prodhimit dhe se „eliminimi pozitiv i pronës private si për-

⁹ *Op. cit.*, fq. 222-237.

¹⁰ *Op. cit.*, fq. 227.

vetësim i jetës së *njeriut* është eliminim pozitiv i çdo tjetërsimi, pra, kthim i njeriut nga feja, familja, shteti etj. në ekzistimin e vet *njerëzor*, do të thotë shoqëror".¹¹

Po të donim ta përblydhnim përgjigjen e Marksit në pyetjen çka është komunizmi dhe humanizmi, do të mund të thonim se ky është përvetësimi i jetës së njeriut me eliminimin e vetëtjetërsimit të njeriut e veçmas me elemimin e ndarjes së njeriut në sfera reciprokisht të pavarura që qëndrojnë në raporte të përcaktimit të jashtëm. Komunizmi, pra, nuk është formacion i thjeshtë i ri shoqëror-ekonomik po, në mes të tjerash, është eliminim i primatit të sferës ekonomike, e prandaj edhe dominimit të kritereve ekonomike me rastin e dallimit të bashkësive njerëzore.

Nga pikëpamja e parashtruar mbi komunizmin, mbi socializmin dhe mbi humanizmin del se çfarë mundet dhe duhet të jetë raporti në mes të filozofisë dhe politikës në shoqërinë që është komuniste, socialistë ose humaniste (këtë të tjera nuk janë krejtësisht të njëjta, por nuk janë as qenësisht të ndryshme, sepse, sikurse thashë, komunizmi është — krijim i humanizmit kurse socializmi — një aspekt i komunizmit dhe i humanizmit). Megjithatë më parë duhet të them diçka për filozofinë dhe politikën deri në komunizëm, përkatësisht socializëm.

Nuk dëshiroj të jap ndonjë definicion preciz qoftë të filozofisë qoftë të politikës. Dihet se është një numër i madh definicionesh të ndryshme të filozofisë, dhe kontestet rreth faktit se cili definicion është më i mirë mbasë nuk do të kryhen kurrë. Pikëpamjen time për thelbin e filozofisë e kam paraqitur në disa raste, dhe nuk është e nevojshme që t'i përsëris ose arsyetoj këtu të gjitha këto. Po përmend vetëm se filozofinë nuk e konsideroj degë të shkencës ose të artit, por formë të veçantë të veprimtarisë shpirtërore me të cilën njeriu jo vetëm që e zbulon qenësinë e vet dhe pozitën e vet në botë, mundësitë e veta për ndryshimin e botës dhe për pasurimin e natyrës së vet, por gjithashtu e nxit vëprën e transformimit të botës dhe bashkëvepron në të si krijues.

¹¹ *Op. cit.*, fq. 228.

Dihet gjithashtu se ekzistojnë definicione më të ndryshme të politikës, duke filluar nga ato më të ngushta që e përcaktojnë politikën si veprimitari ose mënyrë të qeverisjes së shtetit e atyre më të gjera që e vështrojnë politikën si mënyrë të qeverisjes së shoqërisë në tërësi, deri te ato më të gjerat që e identifikojnë politikën me veprimitari të orientuar njerëzore ose me mënyrën e jetesës së njerëzve. As në këto konteste për definicionin më të mirë të politikës këtu nuk mund të hy. Po përmend vetëm se në këtë kontekst si politikë nuk nënkuptoj as çdo veprimitari të orientuar njerëzore as vetëm veprimtarinë e qeverisjes së shtetit. Politikë këtu nënkuptoj çdo veprimitari të orientuar kah qeverisja e punëve të përgjithshme shoqërore, pa marrë parasysh se a bëhet kjo qeverisje me anë të shtetit ose në ndonjë formë joshtetëreore.

Megjithëse filozofia dhe politika kanë qenë gjithmonë dhe kanë mbetur edhe sot e kësaj dite dy gjëra të ndryshme, ato gjithmonë kanë pasur edhe disa karakteristika të përbashkëta. Edhe filozofia edhe politika deri tash kanë qenë veprimitari të vecanta shoqërore, krahas me shumë të tjera (me veprimtaritë ekonomike, artistike, shkencore, feta, juridike etj.), të ndara qartë nga të tjerat dhe njëra nga tjetra, e të lidhura me raportet e jashtme të veprimit dhe të kushtëzimit reciprok. Të dy veprimtaritë gjithashtu gjatë gjithë historisë së gjertanishme kanë qenë të lidhura me shtresa të vecanta shoqërore, me politikanët e filozofët. Megjithëse në këtë veprimitari pjesërisht marrin pjesë ose së paku i përcjellin me interes edhe njerëzit e tjerë (nuk ka pothuaj asnjë njeri që do të ishte krejtësisht i painteresuar politikisht ose i cili nuk do të kishte kurrrfarë konцепционesh të veta filozofike qoftë edhe krejtësisht „amatore“) dhe megjithëse aktiviteti i „masave“ në këto veprimitari, sidomos në atë politike, në disa periudha (sidomos në atë politike, në disa periudha (sidomos në revolucion) mund të arrijë edhe një shkallë shumë të lartë, në esencë këto veprimitari kanë qenë mbetur në duart e një rrethi të ngushtë të njerëzve, në duart e politikanëve dhe të filozofëve.

Megjithëse shumë filozofë dhe politikanë gjatë historisë nuk kanë qenë vetëm të këtillë, por gjithashtu kanë qenë edhe skillavopronarë, çifligarë, kapitalistë, tregtarë, avokatë

etj., me zhvillimin e shoqërisë klasore dhe me zhvillimin e këtyre veprimtarive është forcuar gjithnjë e më tepër dhe në kapitalizmin e zhvilluar ka arritur zhvillim të fuqishëm tendenca e profesionalizimit të këtyre veprimtarive, tendenca që filozofët e politikanët të shndërrrohen në dy shtresa të veçanta të njerëzve që jetojnë prej këtyre veprimtarive, i sigurojnë vetes mjetet për jetesë. Komunizmi buroktratik ose, sipas fjalëve të Marksit, „komunizmi i vrazhdë dhe jomendor” nuk e kundërshton këtë tendencë, por madje aty-këtu edhe e sjell deri në absurd duke i shndërruar politikanët në politikantët, kurse filozofët në skolastikë. Origjinaliteti i komunizmit të këtillë në këtë çështje është që ai „dialektikisht” e eleminon kundërtinë në mes të këtyre dy shtresave duke i shndërruar të parët („filozofët”) në shërbëtorë të të dytëve („politikanëve”).

Por, në qoftë se kjo ndodh, a do të thotë se duhet të jetë kështu pa tjetër? A del një raport i këtillë nga thelbi i komunizmit, i filozofisë dhe i politikës? Ose nga thelbi i këtyre fenomeneve del një raport krejtësisht tjetër, kur ky raport tjetër nuk është vetëm mendim ideal as dëshirë e pafuqishme, por mundësi reale dhe tendencë tashmë e pranishme e zhvillimit historik, por mundësi asisoji realizimi i të cilës supozon angazhimin tonë veprues?

Pra çka do të mund dhe çka do të duhej të ndodh me filozofinë dhe politikën në komunizëm, përkatësisht në humanizëm? Në pajtim me koncepcionin e skicuar të komunizmit, filozofia në komunizëm dhe në humanizëm do të duhej të zhdukej si veprimtari e veçantë e ndarë rigorozisht nga të gjitha të tjerat. Por ajo do të detyrohej të mbetej dhe të zhillohej si refleksion kritik i njeriut për vetveten, si autorefleksion që e përshkon të tërë jetën e njeriut dhe shërbën si forcë koordinuese e të tërë veprimtarisë së tij, një nga „mjetet” themelore me anë të të cilave ai e realizon tërësinë e personalitetit të vet. Filozofia gjithashtu do të duhej të pushonte të jetë detyrë profesionale dhe privilegj i një shtrese të njerëzve. Kjo natyrisht, nuk do të thotë se të gjithë njerëzit munden ose madje duhet të bëhen filozofë të mëdhenj, por kjo do të thotë se filozofia duhet ta thejë mbylljen e vet, se ajo jo vetëm që duhet t'u kthehet çështjeve qenësore njerëzore të kohës së vet, por gjithashtu du-

het të zhvillohet nëpërmjet diskutimit të lirë dhe të barabartë të të gjithë atyre që mendojnë për ato çështje.

Sipas mendimit tim, politika në komunizëm dhe në humanizëm duhet të zhvillohet në drejtim të ngjashëm. Ajo duhet të zhdukjet si veprimtari e veçantë e një shtrese të privilegjuar e kundërvënë shtresave të tjera dhe e determinuar në radhë të parë nga interesat ekonomike të klasave të caktuara (dhe të vetë asaj shtrese) dhe duhet të shndërrohet në veprimtari që nuk është në duart e politikanëve profesionistë, në veprimtari me të cilën e tërë bashkësia shoqërore, në bazë të refleksionit kritik për problemet e veta, i zgjidh të gjitha çështjet e rëndësishme të jetës së vet.

Pra, në qoftë se është fjala për raportin e filozofisë dhe të politikës në komunizëm (socializëm, humanizëm), mendoj se filozofia si autorefleksion kritik i njeriut duhet ta orientojë të tërë veprën e tij, pra edhe atë politike. Por, nuk mendoj se vepra politike ose duhet të përcaktohet nga cilado filozofi ose forum filozofik, por ajo duhet të jetë çështje e vendimit demokratik dhe të lirë të të gjithë të interesuarve.

Në qoftë se skicohet në këtë mënyrë, nga njëra anë, në çfarë raporti kanë qenë deri tash filozofia e politika dhe, nga ana tjetër çfarë do të duhej të ishte raporti i tyre në socializëm, mund të bëhet pyetja për rrugët e realizimit të rapportit të tillë. Në lidhje me këtë duhet theksuar para së gjithash se raporti i këtillë në mes të filozofisë e politikës nuk mund të vendoset në qoftë se nisemi më parë në drejtim të kundërt, për shembull, ashtu që filozofinë „përkohësisht” ta bëjmë shërbëtore të politikës ose që në vend të formave demokratike të qeverisjes t'i zhvillojmë format burokratike. Pa pritur që të „vijë koha” për zhvillimin e thelbit humanist të komunizmit (ata që e presin kohën rëndom nuk ia arrijnë) që sot duhet të përpinqemi që ta realizojmë maksimalisht atë që, sipas bindjes sonë, mundet dhe duhet të jetë.

Pa pritur në mënyrë pasive „ardhmërinë” filozofia duhet ta bëjë botën reale, në mes të tjerash edhe politikën, objekt të kritikës së vet. Pyetjes a duhet diskutuar në mënyrë filozofike për politikën në gazeta, Marks i ri iu për-

gjigj se gazetat jo vetëm që munden, por duhet të shkruajnë për çështjet politike, kurse filozofia si „urtia e botës” duhet të kujdeset për shtetin si „mbretëri” e kësaj bote. „Nuk është këtu fjala se a duhet filozofuar për shtetin, por është fjala a duhet filozofuar për shtetin mirë ose keq, në mënyrë filozofike ose jofilozofike, me paragjykime ose pa paragjykime, me vetëdije ose pa vetëdije, në mënyrë konsekutive ose jokonsekutive, në mënyrë krejtësisht racionale ose gjysmëracionale”.¹²

Filozofia duhet ta bëjë botën reale, pra edhe politikën e saj, objekt të kritikës së vet. Por kjo nuk mjafton. Filozofia gjithashtu duhet t'i thejë kufijtë e ngushtë të diskutimit në kuadrin e rrethit të ngushtë të filozofëve profesionistë, ajo vetë duhet të kthehet edhe nga jofilozofët, madje jo vetëm shkencëtarët, artistët, politikanët, por të gjithë ata që mendojnë për problemet e gjalla të kohës së vet.

Që të vendoset një raport tjetër në mes të filozofisë dhe politikës, politika gjithashtu duhet të zhvillohet në një drejtim të caktuar. Ajo duhet të bëhet gjithnjë e më tepër çështje jo e këtij ose e atij grupei individësh, por e mbarë bashkësisë. Ajo duhet të bëhet gjithashtu gjithnjë e më tepër funksion i mendimit kritik dhe i diskutimit mbi çështjet kontestuese e jo vetëm funksion i vendimit të rastit dhe arbitrar. Duke shkuar në këtë drejtim, filozofia dhe politika mund të arrijnë që të eliminohen „sektorët” ose „sferat” e veçanta të jetës së copëtuar shoqërore e të realizohen dhe të zhvillohen si „aspekte” ose „momente” qenësore të njeriut të tërësishëm.

Në këso rruge mund të paraqiten vështirësi të ndryshme. Ato mund të paraqiten, ndërmjet të tjerash, edhe pse bartësit e procesit të tejkalimit të filozofisë e të politikës mund të janë vetëm vetë filozofët e politikanët, e këta mund të janë të këtillë vetëm në qoftë se janë në gjendje të ngriten mbi pikëpamjen që u sugjerojnë interesat egoiste të shtresës së tyre dhe në qoftë se mund të qëndrojnë në pikëpamjen e të tërë njerëzimit dhe të asaj klase shoqërore që sot mund të jetë bartëse e transformimit shoqëror, e kjo është klasa punëtore.

¹² K. Marx, F. Engels: *Werke*, Band 1. Dietz Verlag, Berlin 1957, fq. 100-101.

Sado që edhe filozofët profesionistë edhe politikanët profesionistë janë të interesuar për ruajtjen e privilegjeve shoqërore të shtresave të veta, dhe kjo mund të jetë pengesë (kurrsesi e pakapërcyeshme!) që të mbajnë qëndrim revolucionar, kujtoj se megjithatë ekziston një ndryshim i konsiderueshëm në mes të filozofëve dhe politikanëve si shtresa shoqërore. Ndryshimi nuk është vetëm në llojin e sasinë e privilegjeve shoqërore, megjithëse ky ndryshim mund të jetë shumë i madh dhe i dukshëm lehtë. Me rëndësi edhe më të madhe është kjo asimetri fundamentale: që çështja e qeverisjes së shoqërisë të bëhet e përgjithshme, shtresa e politikanëve që në emër të shoqërisë e qeveris të tërë shoqërinë duhet ta kufizojë veprimtarinë e vet në qeverisjen e shoqërisë. Që të mund të qeverisin të gjithë, ata që kanë qeverisur deri tash duhet të qeverisin më pak. Mirëpo, që të mund të mendojnë të gjithë në mënyrë kritike për problemet fundamentale të botës bashkëkohëse dhe të njeriut, asnjë filozof nuk duhet të heqë dorë nga e drejta dhe detyra e vet që të mendojë në mënyrë kritike, sepse „hapësira” për këtë është mjafët e gjerë për të gjithë. Për më tepër, sa më shumë që të ketë nga ata që mendojnë dhe diskutojnë për çështjet filozofike, aq më stimulative është atmosfera për mendimin filozofik, aq më e madhe është mundësia për secilin individ që ta zhvillojë maksimalisht mendimin e vet filozofik.

Asimetria e përmendur në pozitën e filozofëve dhe politikanëve mund të bëjë që në fillim të ndërtimit të komunizmit e të humanizmit të krijohen dofarë mosmarrëveshjesh në marrëdhëni në mes të pjesëtarëve të këtyre dy shtresave. Mund të ndodhë, për shembull, që disa politikanë, që janë të paaftë që të ngritten në pikëpamje të përgjithshme shoqërore dhe përpiken ta ruajnë pozitën e tyre të privilegjuar të qeverisësve të shoqërisë dhe privilegjet materiale të lidhura me këtë pozitë, ta ndiejnë rrezikun në filozofi dhe në orientimin e saj nga eliminimi i privilegjeve të veta, por edhe i të gjitha të tjera. Politikanët e këtillë parimisht do të kenë qëndrim negativ ndaj filozofisë dhe filozofëve, por do t'i shmanget diskutimit të hapët mbi çësh-

tjet kontestuese, dhe mbrojtjen e interesave dhe privilegjeve të veta materiale do ta paraqesin si mbrojtje të socializmit nga tendencat „josocialiste”.

Konfliktet dhe tensionet e këtilla mund të evitohen ose të zgjidhen në mënyra të ndryshme. Një mënyrë do të ishte që filozofia të likuidohet ose të shndërrohet në shërbëtore të politikës. Në disa vende socialiste kjo edhe është arritur në një masë të madhe. Në vende të tjera (e i këtillë është në radhë të parë vendi ynë) kujtoj se ky rrezik nuk ekziston. Mirëpo, atje ku nuk ka kushte reale për shndërrimin e filozofisë në shërbëtore të politikës, mund të ekzistojë rreziku që politikanët, duke dhënë një pjesë (më saktë një pjesëz) të pushtetit të vet, t'i „blejnë” filozofët, që me filozofët dhe eventualisht me shkencëtarët, si me shtresën e tretë, ta ndajnë (natyrisht jo në pjesë të njëjta) pushtetin e vet mbi të tërë shoqërinë. Kjo është ajo gracka më e rrezikshme të cilës duhet t'i shmangen, sipas mendimit tim, filozofët në socializëm. Detyra e filozofëve-marksistë është që ta zhvillojnë vetëdijen kritike të orientuar edhe kah vetvetja si shtresë e veçantë, edhe kah politikanët, edhe kah çdo kush tjetër që dëshiron ta ruajë ose ta arrijë pozitën e privilegjuar në shoqëri. Në këtë përpjekje filozofët-marksistë mund t'i gjejnë aleatët më të mirë ndër politikanët-marksistë që nuk qëndrojnë në pikëpamjen e shtresës së vet shoqërore, por në pikëpamjen e shoqërisë si tërësi.

Pjesa e tretë

PRAKTIKA E QENËSIMI

I

Ajo që njeriun e bën njeri nuk është kjo ose ajo cilësi apo veprimtari karakteristike vetëm për atë as edhe shuma e të gjitha cilësive dhe veprimtarive të këtilla, por struktura e përgjithshme e qenësimit të tij të cilën Marks i quajti „praktikë”. Njeriu, sipas Marksit, është ai qenësues që qenëson në mënyrën e praktikës.

Interpretimi i këtillë i pikëpamjes së Marksit për njeriun nuk është i pranuar në përgjithësi; janë të përhapura interpretimet sipas cilave njeriu është „shtazë ekonomike”, „shtazë që punon” ose „shtazë që ndërton vegla”. Mirëpo, megjithëse interpretimet e këtilla gjejnë njëfarë mbështetjeje te Marks, ato nuk e shprehin në mënyrë adekuate thelbin e mendimit të tij. Marks me të vërtetë mendon se njeriu në tërë një epokë të historisë së tij (në epokën e shoqërisë klasore) është në radhë të parë shtazë ekonomike. Por madje as në këtë epokë njeriu nuk është vetëm shtazë ekonomike. Që në atë kohë ai i zhvillon, krahas prodhimit ekonomik, edhe format e tjera, më të larta të veprimtarisë së vet praktike dhe „sfera” ekonomike nuk është gjithmonë ajo që i përcakton të gjitha të tjerat. Prandaj madje edhe në atë epokë në të cilën njeriu është në radhë të parë shtazë ekonomike shihet se ai nuk është vetëm shtazë ekonomike, por edhe diçka tjetër — qenie e lirë kri-

juese e praktikës. Në atë masë në të cilën është vetëm shtazë ekonomike, njeriu është njeri i vetëtjetërsuar, i cili nuk i realizon mundësitë e veta njerëzore.

Duke e karakterizuar njeriun si qenie të praktikës ende nuk janë zgjidhur të gjitha; çështjet më të vështira porsa fillojnë. Në qoftë se nuk mund ta shpejgojmë se çka është praktika, me përcaktimin e njeriut si qenie të praktikës nuk kemi fituar shumë. Dikujt do të mund t'i dukej e panevojshme që të shpejgohet se çka është praktika. E vërteta, fjala është greke, por edhe ne jugosllavët (anglezët, rusët, francezët, gjermanët, etj.) e kuptojmë mirë dhe e përdorim me lehtësi. Kjo është gjithsesi e vërtetë. Vetëm është gjithashtu e vërtetë se këtë fjalë e përdorim aq shpesh dhe me aq lehtësi sa as nuk e vërejmë se si e përdorim edhe në shumë domethënie të ndryshme madje edhe të papajtueshme. Njëherë me praktikë nënkuptojmë ndonjë *zakon* ose *shprehi* të përhershme, (p.sh. kur themi „është bërë praktikë të veprohet kështu”), herën tjetër — *ngjarje të reja* që trajnë se nuk mund të qëndrojnë disa botëkuptime të përhershme (p.sh. kur themi „praktika e ka demantuar mendimin e pranueshëm në përgjithësi”); herën e tretë praktikë do të thotë njësoj si *përvojë* (p.sh. kur themi se dikush ka „praktikë të madhe” në punën që bën), herën e katërt me fjalën praktikë nënkuptojmë *ushtrimin* („me shumë praktikë” — e këshillon mësuesi i muzikës nxënësin), herën e pestë *veprimin* e mjekut (mjek me „praktikë private”) etj. etj. Fjala praktikë në të folurit e përditshëm, pra, nuk ka një domethënie. Ajo nuk ka një domethënie as në filozofi. „Praktika” nuk është njësoj për Platonin, Aristotelin, Kantin, Hegelin, Xhejmsin. Teza se njeriu është praktikë (ose qenie e praktikës) na obligon që ta shqyrtojmë çështjen se çka është praktika.

Disa mendojnë se praktika në atë kuptim në të cilin njeriu është qenie e praktikës nuk mund të definohet, se ky është nocion me të cilin definohen të gjithë të tjerët, kurse vetë kuptohet drejtpërdrejt ose shpjegohet në mënyrë jo-formale me shembuj ose me numërimin e formave themelore të praktikës. Mirëpo, si formë e qenësimit të qenësuecit më kompleks praktika është diçka shumë komplekse. Prandaj edhe nocioni i praktikës është më kompleksi dhe

mund ta analizojmë dhe ta definojmë megjithëse kurrë nuk mund ta zbërthejmë dhe ta përcaktojmë deri në fund. Është vështirë të thuhet definicioni i përsosur dhe i plotë i praktikës. Por mund të thuhet se praktika, në mes të tjerash, është qenësim universal, i lirë, krijues dhe vetëkrijues. Mund të themi gjithashtu se praktika është qenësim historik ose qenësim gjatë ardhmërisë. Natyrisht, përcaktimet e këtilla të praktikës na obligojnë për shumë pyetje të mëtejshme. Për shembull: Çka është krijimtaria? Çka është liria? Çka është historia? Por përcaktimet e këtilla na obligojnë edhe për një pyetje tjetër më të „afërt”: Çka është qenësimi dhe çfarë është raporti i tij ndaj praktikës? A është praktika vetëm një ndër shumë moduset e qenësimit ose ajo është në ndonjë raport të jashtëzakonshëm ndaj qenësimit?¹

II

Çka është qenësimi? Pyetja është tepër e vështirë dhe e ndërlikuar që të lejonte një përgjigje të shkurtër dhe të thjeshtë. Por kjo nuk është arsy që pyetja as të mos bëhet.

Kur është fjala për qenësimin, nuk mund ta injorojmë atë që tashmë kanë thënë mendimtarët e mëdhenj. Nuk mund të fillohet nga fillimi atje ku që nga fillimi na ndajnë shekujt e përpjekjeve mendore dhe grumbujt e interpretimeve dhe mosinterpretimeve. Por kush do të provonte të referonte çka kanë thënë të gjithë të tjerët për qenësimin, nuk do të arrinte kurrë që të thoshte vetë diçka për këtë. Prandaj, duke mos hyrë në paraqitjen e historiatit të nocionit „qenësim”, do të përkujtojmë vetëm disa „detaje” që këtu mund të janë të „rëndësishme” për ne.

¹ Duke e trajtuar këtë çështje, po theksoj se për disa çështje dhe teza të paraqitura këtu tashmë kam folur diku tjetër, e veçmas në punimet „Pikëpamja e Marksit mbi njeriun”, „Njeriu si shtazë ekonomike dhe njeriu si praktikë” dhe „Njeriu dhe liria”, që janë botuar në pjesën e dytë të këtij libri. Për termin „qenësim” flas edhe në punimin „Të qenët dhe qenia”. Këto punime po i përmend për arsy se janë të lidhura ngushtë dhe ndonjë mosmarrëveshje, që mund të krijohet në lidhje me këtë punim mund të gjejë zgjidhje në ndonjë tjetër.

Duke folur për provën ontologjike mbi ekzistimin e zotit, E. Kanti kalimthi e shpjegon bukur çka nuk është qenësimi: „Qenësimi qartazi nuk është predikat real, d.m.th. nocion për çkado që mund t'i përshtatet nocionit të një sendi”. Por ai është shumë më pak i përcaktuar kur dëshiron të thotë çka është qenësimi: „Ai është vetëm pozicioni (die Position) i një sendi, ose disa përcaktimeve vetë përvete”.²

Nuk janë më ndriques as shembujt me të cilët shërbehet Kanti. Çka s'bëj kur pohoj, për shembull, se zoti ekziston? Me këtë „nuk i shtoj kurrfarë predikati të ri nocionit zot”. Kjo është thënë bukur. Por çka po bëj me këtë? Me këtë „vetëm po e shtroj subjektin vetvetiu me të gjitha predikatet e veta, në të vërtetë *objektin* në raport me nocionin tim”.³

Kanti konsideron se ajo e njëmendta (për shembull njëqind florinj të vërtetë) nuk përban asgjë më tepër se vetëm e mundshmja (për shembull 100 florinj të mundshëm), por kjo nuk do të thotë se në mes të së njëmendtës dhe së mundshmes nuk ka ndryshim. Gjendja ime ekonomike gjithsesi ndryshon kur kam 100 florinj të njëmendët, nga ajo kur kam vetëm nocionin e thatë për ta! Kanti, pra, e ndien mirë: qenësimi nuk është „cilësi” e objektit ose sendit si e të gjitha të tjera, ai ndryshon ekskluzivisht dhe qenësish prej çdo gjëje tjetër, e megjithatë nuk është më pak i rëndësishëm, por ndoshta madje edhe më i rëndësishëm. Por ç'është kjo kaq e jashtëzakonshme dhe e rëndësishme, ai nuk di ta thotë këtë.

Nocioni qenësim te Kanti nuk është i fiksuar madje as në pikëpamje terminologjike. Shprehjet „qenësim” („das Sein”), „ekzistim” („das Dasein”) dhe „ekzistenca” („die Existenz”) ai i përdor promiscue. Megjithatë, për një gjë është shumë i përcaktuar: qenësimi nuk mund të bëhet „shenjë” e cilidlo nocion, madje asnjë objekti nuk mund t'i atribuojmë qenësimin në bazë të vetë nocionit të tij. A ekziston ndonjë objekt i shqisave tonë, mund ta përcakto-

² I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Herausgegeben von Dr K. Kehrbach, Reclams Universal Bibliothek, Leipzig, S. 472.

³ *Ibidem*.

jmë vetëm me anë të perceptimeve; kur është fjala për objektet e mendimit të thjeshtë, nuk ka kurrfarë mjeti që të konstatohet se a ekzistojnë ato.

Të gjitha këto meditime te Kanti kanë qëllim të caktuar saktësisht: të tregojnë pamundësinë e provës ontologjike për ekzistimin e zotit. Duke u përpjekur ta çfuqizojë kritikën e provës ontologjike, Hegeli insiston se duhet bërë ndryshim në mes të njëqind florinjve dhe zotit. Te çdo gjë e kufishme qenësimi njëmend ndryshon nga nocioni. Por e pakufishmja parimisht ndryshon nga e kufishmja. Uniteti i qenësimit dhe nocionit edhe e përbën nocionin e zotit! Duke e arsyetuar pohimin se nocioni i zotit e përmbanë qenësimin, Hegeli, në mes të tjerash, shkruan: „Me të vërtetë mund të thuhet se do të duhej të ishte e çuditshme sikur kjo brendi më e brendshme e shpirtit, nocioni, ose gjithashtu si kur Uni ose totaliteti plotësisht konkret, që është Zot, nuk do të ishte aq i pasur sa të përbajë në vete përcaktimin sikurse është *qenësimi*, që nga të gjitha është më i varfër, më abstrakt. Për mendimin nuk mund të ekzistojë asgjë më e vogël për nga përbajtja *se sa qenësimi*. Më e vogël mund të jetë vetëm ajo që ndonjëherë më parë mendohet si qenësim, në të vërtetë ekzistenca *ndijore e jashtme* si ekzistencë e letrës, që kam këtu para vetes; por askush megjithatë nuk do të dojë të flasë për ekzistencën *ndijore* të një gjëje të kufizuar, efemere”.⁴

Për Hegelin qenësimi është, pra, përcaktimi „më i varfër, më abstrakt” ndër të gjitha përcaktimet. Për nga përbajtja nuk ka asgjë më të vogël se qenësimi! Këto deklarata nuk i janë përvjedhur rastësisht Hegelit në zjarrin polemik. Në pajtim me këto është përcaktimi i qenësimit i Hegelit në fillim të logjikës së tij: „qenësimi është ajo që është e pacaktuar e drejtpërdrejtë (das unbestimmte Unmittelbare); ajo është e lirë nga përcaktimi në raport me thelbën, si dhe nga çdo përcaktim që mund ta ketë brenda vvetvtes”⁵.

⁴ G. W. F. Hegel: *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Neu herausgegeben von G. Lasson. Dritte Auflage, Leipzig 1923, S. 80.

⁵ G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*, I Teil, Herausgegeben von G. Lasson, Zweite Auflage, Leipzig 1932, S. 67.

Mirëpo, ky përcaktim i parë i qenësimit i Hegelit nuk është njëkohësisht edhe i fundit. Ai qenësim i thjeshtë që është i „pacaktuar i drejtpërdrejtë” në kët thjeshtësinë dhe pacaktueshmérinë e vet nuk mundet as të qenësojë as të jetë i menduar. „Qenësimi, i pacaktuar i drejtpërdrejtë, në të vërtetë është *asgjë* dhe as më shumë as më pak se *asgjë*.⁶ Por as „*asgjë*”-ja nuk është fjala e fundit e analizës së qenësimit të Hegelit. Është e vërtetë e drejtpërdrejtë e „qenësimit” dhe e „*asgjë*”-së uniteti i tyre, „formimi” (das Werden). Megjithatë, edhe formimi është ende larg nga fakti që të bëhet e vërtetë definitive për qenësimin. Qenësimi nuk është vetëm „qenësim i thjeshtë”, „*asgjë*” dhe „formim”, qenësimi është gjithashtu „ekzistim” (das Dasein) dhe „qenësim për vete” (das Fürsichsein); kualitet, kuantitet dhe mës; thelb, iluzion dhe refleksion; identitet, ndryshim dhe kundërthënie etj. etj. Në kuptimin e plotë të kësaj fiale „vetëm ideja absolute është *qenësim*.⁷ Kuptimi i kërkesës është që të tregohet qenësimi në kërkesën që të realizohet nociioni. Qenësimi i „realizuar” është „npcion që e kupton vetveten”, „qenësim si totalitet konkret, gjithashtu absolut *intensiv*.⁸

Nga kuptimi i qenësimit si „i pacaktuar i drejtpërdrejtë” Hegeli ngritet kështu deri te kuptimi i qenësimit si totalitet konkret, si ai më i përcaktuari i ndërmjetësuar. Në këtë mënyrë „qenësimi” paraqitet te Hegeli së paku në dy kuptime: si kategoria më e thjeshtë që nuk e supozon asnje tjetër, dhe si kategoria më komplekse që i përfshin të gjitha të tjera. Qenësimi në kuptimin e parë është „pacaktueshmëri e thjeshtë dhe zbrazëti”, përbajtja e qenësimit në kuptimin e dytë mund të zbulohet vetëm me nxjerjen sistematike të të gjitha formave të qenësimit njëra nga tjetra. Të dy kuptimet e qenësimit shkaktojnë njëfarë pakënaqësie. I pari është tepër i „zbrazët”, i dyti — tepër i „plotë”, në asnjërin rast nuk dimë për çka të kapemi në të vërtetë.

⁶ *Op. cit.*, fq. 67.

⁷ *Op. cit.*, II Teil, fq. 484.

⁸ *Op. cit.*, II Teil, fq. 504.

III

Ludvig Fojerbahu është kundër kritikës së Hegelit ndaj Kantit. Ai konsideron se është plotësisht i arsyeshëm insistimi i Kantit në ndryshimin në mes të njëqind florinjve në përfytyrim dhe njëqind florinjve në realitet. „Sepse flori një e parë i kam në *kokë*, kurse të dytët në *dorë*, ata janë *këtu* vetëm *për mua*, kurse këta edhe *për të tjerët* — mund të ndihen, të shihen. Ndërkaq ekziston vetëm ajo që është në të njëjtën kohë *për mua* dhe *për tjetrin*, *për çka pajtohem* unë dhe ai tjetri, që nuk është vetëm imja — që është e përgjithshme”.⁹

Në bazë të kësaj dikush do të mund të mendonte se qenësimi për Fojerbahun do të thotë shkurt për të qenë objekt i përgjithshëm. Mendimi i tij është tjetër: „Qenësimi është diçka ku nuk marr pjesë vetëm unë, por edhe të tjerët, para së gjithash vet *objekti*. Për të qenë do të thotë për të qenë *subjekt*, do të thotë për të qenë *për vete*”.¹⁰

Njëmend, qenësim do të thotë pra për të qenë jo vetëm objekt i përbashkët, por edhe subjekt. Por me çfarë veprimtarie e zbulojmë atë që është me të vërtetë, që nuk është vetëm objekt, por edhe subjekt? „Në mendim unë jam subjekt absolut, të gjitha i lë të vlejnë vetëm si objekti ose predikati im, i atij që mendon, jam jotorant. Në veprimtarinë shqisore unë jam, përkundrazi, liberal, i lejoj objektit të jetë ai që jam edhe vetë, — subjekt, qenie e vërtetë, *vetëvepruese*. Vetëm shqisa, percepcioni më jep diçka *si subjekti*”.¹¹

Në qoftë se shqisa dhe përcepioni na ofrojnë diçka si subjekti (pra qenësuese), atëherë është e dukshme se vetë qenia abstrakte menduese nuk ka kurrfarë përfytyrimi për qenësimin. Qenësimi është kufiri i mendimit. E qenësimi si e kuption filozofia spekulative është fantazmë e thjeshtë që është kundër qenësimit të vërtetë dhe asaj që njeriu nënkupton si qenësim. „Në të vërtetë, njeriu nënkupton si

⁹ L. Feuerbach: *Sämtliche Werke*, II Band, Leipzig 1846, fq. 308.

¹⁰ *Op. cit.*, fq. 309.

¹¹ *Op. cit.*, fq. 309.

*qenësim ekzistimin, qenësimin për vete, realitetin, ekzisten-
cën, njëmendësinë, objektivitetin* të përshtatur për sendet
dhe mendjen. Të gjitha këto përcaktime ose emra shprehin
të njëjtën gjë vetëm nga pikëpamjet e ndryshme".¹²

Duke e abstraktuar qenësimin nga çdo përbajtje dhe duke provuar ta mendojë qenësimin të ndarë nga ajo përbajtje, Hegeli ia mbath abstraktacionin pa bazë asaj që vetëdija njerëzore e nënkupton drejt e me mend si qenësim. „Qenësimi nuk është *nocion i përgjithshëm i ndarë nga sendet*. Ai është një me atë që është. Ai mund të mendohet vetëm me ndërmjetësimin e predikatave që e formojnë qenësinë e ndonjë sendi. Qenësimi është themelimi i qenësisë. Çka është *qenësia ime*, ajo është *qenësimi im*”.¹³

Fojetbahu thekson veçmas se vetëm qenësimi i menduar nuk ësthë i njëmendët dhe se çështja e qenësimit nuk është vetëm çështje teorike. „Çështja e qenësimit është pikërisht çështje praktike, çështje ku bën pjesë qenësimi ynë, çështje e jetës dhe e vdekjes”.¹⁴

Qenia pa percepcion, ndijime e dashuri do të ishte e paaftë ta kuptojë ndryshimin në mes të qenësimit dhe jo-qenësimit. „Mendimi abstrakt pa ndijime e pasione e eliminon *ndryshimin* në mes të qenësimit dhe të joqenësimit, e ky ndryshim, që zhduket për mendimin, për dashurinë është realitet. Të dashurosh nuk do të thotë asgjë tjetër pos të jesh i vetëdijshëm për këtë ndryshim. Kush nuk dashuron asgjë — cilindo objekt që të jetë — për atë është krejtësisht njësoj a është diçka ose nuk është. Por, meqenëse vetëm me anë të dashurisë, përgjithësisht me anë të ndijimit më është dhënë qenësimi për ndryshim nga joqenësimi, kështu edhe vetëm me anë të tij më është dhënë objekti për ndryshim nga unë. Dhembja është protestë e zëshme kundër identifikimit të subjektives dhe objektives... Kështu dashuria është provë e vërtetë *ontologjike* mbi ekzistimin e ndonjë objekti jashtë kokës sonë — dhe nuk ka

¹² *Op. cit.*, fq. 310.

¹³ *Op. cit.*, fq. 311.

¹⁴ *Op. cit.*, fq. 313.

kurrfarë prove tjetër të qenësimit përpos dashurisë dhe ndjenjës në përgjithësi. Është vetëm ajo që me *qenësimin e vet* të ofron *gëzim, e me mosqenësimin dhembje*".¹⁵

Duke e parashtruar këtë parim, filozofia e re ndryshon qenësisht nga e vjetra. „Në qoftë se filozofia e *vjetër* thoshte: çka *nuk mendohet, nuk është*; filozofia e *re*, përkundrazi, thotë: çka *nuk dashurohet, çka nuk mund të dashurohet, ajo s'është...* Në qoftë se filozofia e *vjetër* kishte pikënisje të saj qëndrimin: *unë jam qenie abstrakte, vetëm menduese, trupi nuk i takon qenësisë sime, filozofia e re, përkundrazi, fillon me qëndrimin: unë jam qenie reale, shqisore: trupi i takon qenësisë sime, për më tepër, trupi në totalitetin e vet është uni im, vetëm qenësia ime*".¹⁶

Por në qoftë se është vetëm ajo që mund të ndihet dhe të dashurohet, dhe në qoftë se mund të dashurohet vetëm ajo që është trupore, atëherë nuk jemi larg konkluzionit: *Hapësira dhe koha nuk janë forma të thata të dukjes — ato janë kushte qenësore, forma mendore, ligje të qenësimit, si dhe të të menduarit*".¹⁷

Duke polemizuar me Dyringun (Dühring), Engelsi niset nga pikëpamja fillestare e Hegelit mbi qenësimin si drejt-përdrejtshmëri e pacaktuar. Përkundër konkludimeve të Dyringut Engelsi, në të vërtetë, shkruan: „Kur flasim për *qenësimin*, dhe *vetëm* për qenësimin, atëherë uniteti mund të përbahet vetëm në faktin se të gjitha objektet për të cilat është fjala — janë, ekzistojnë. Ato janë të përfshira në unitetin e atij qenësimi, dhe në asnjë tjetër, dhe shprehja e përbashkët se ato të gjitha *janë* jo vetëm që nuk mund t'u japë kurrfarë cilësish të tjera, as të përbashkëta as jo të përbashkëta, por cilësitë e tillë në vështrim të parë i përjashton nga vështrimi".¹⁸

Pasi e ka parafrazuar kështu me fjalë të veta përcaktimin e Hegelit për qenësimin si të pacaktuar të drejtpërdrejtë dhe pasi i dha edhe disa shpjegime të këtij përcaktimi, Engelsi e kritikon mendimin e Dyringut se uniteti i bo-

¹⁵ *Op. cit.*, fq. 322-323.

¹⁶ *Op. cit.*, fq. 324-325.

¹⁷ *Op. cit.*, fq. 332.

¹⁸ F. Engels: *Anti Dühring*, Naprijed, Zagreb 1945, fq. 42-43.

tës përbahet në qenësimin e saj: „Uniteti i botës nuk përbahet në qenësimin e saj, megjithëse qenësimi është kusht për unitetin e saj, sepse bota më parë duhet të jetë, që pastaj të mund të jetë *një*. Çështja e qenësimit në përgjithësi është çështje e hapur porsa ta kalojmë atë kufirin ku ndalet përvoja jonë. Uniteti i vërtetë i botës përbëhet në materialitetin e saj, e ky nuk vërtetohet me disa fraza imagjinare, por me zhvillimin e gjatë dhe të ngadalshëm të filozofisë dhe të shkencave natyrore”.¹⁹

Ndërsa këtu e ndan rigorozisht materialitetin dhe qenësimin duke e reduktuar qenësimin në atë papërcaktueshmërinë e thjeshtë që e fitojmë duke e abstraktuar nga të gjitha përcaktimet përbajtësore të qenësimit, Engelsi, në tekstin e mëtejshëm, shkon pas Fojerbahut dhe, duke e radikalizuar qëndrimin e tij të cituar, shkruan: „Sepse format themelore të çdo qenësimi janë hapësira dhe koha, dhe qenësimi jashtë kohës është gjithashtu një absurditet po aq i madh sa edhe qenësimi jashtë hapësirës”.²⁰

Pas Fojerbahut dhe Engelsit shkon edhe Lenini. Në punimin e tij *Materializmi dhe empirikriticizmi* ai i përmend me aprovim mendimet e cituara të Fojerbahut e të Engelsit, dhe, duke iu bashkuar kuptimit se hapësira dhe koha janë „forma objektive-reale të qenësimit” shton: „Në botë nuk ka asgjë tjetër pos materies që lëviz, e materia që lëviz nuk mund të lëvizë ndryshe veçse në hapësirë dhe në kohë”.²¹

Lenini, pra, e identifikon qenësuesen dhe materien, përkatësisht qenësimin dhe materialitetin. Në pajtim me kuptimin e këtillë edhe autorët e fjalorit filozofik rus shkruajnë se qenësimi është „nocion filozofik që tregon natyrën, materien, botën e jashtme, realitetin objektiv për ndryshim nga vetëdija, mendimi, ndjenja”²².

Kuptimi i skicuar i qenësimit që e identifikon qenësimin me qenësimin material, hapësinor-kohor gjithsesi është jo vetëm teorikisht i mundshëm, por edhe de facto shumë i

¹⁹ *Op. cit.*, fq. 43.

²⁰ *Op. cit.*, fq. 52.

²¹ V. I. Lenin: *Materializm i empiriokriticizm*, fq. 151.

²² *Kratkij filosofskij slovarj* Pod redakcijej M. Rozentalja i P. Judina. Izdanie tretje, fq. 48.

përhapur. Ky është ai kuptimi ynë i përditshëm, i natyrshëm, i arsyes së shëndoshë, vulgaromaterialist nga i cili anojmë të gjithë spontanisht, kuptimi sipas të cilët vetëm objektet materiale janë diçka që qenëson.

Nuk duhet ta mohojmë çdo kuptim dhe çdo vlerë të pikëpamjes së këtillë të qenësimit. Në qoftë se është në kundërshtim me pikëpamjet fetare, mitike, idealiste dhe solipsiste të qenësimit (p.sh. pikëpamjes se të jeshë do të thotë të jeshë i përceptuar), kjo mund të jetë e rëndësishme, pozitive dhe progresive. Por kjo kurrsesi nuk mund të jetë zgjidhje që do të na kënaqte. Në qoftë se e marrim seriozisht dhe e plotësojmë me mendime, do të ballafaqohemi me vështirësi të pakapërcyeshme. Sepse, në qoftë se qenësimi jashtë kohës është gjithashtu një absurditet po aq i madh sa edhe qenësimi jashtë hapësirës”, ç’janë atëherë dhembjet tonë vetjake njerëzore, vuajtjet, shpresat, gëzimet, frikësimet? A janë këto vetëm absurditete të paekzistueshme ose të gjitha këto janë të vendosura diku në trupin e njeriut dhe jashtë tij? A nuk duket megjithatë pak si tepër në qoftë se themi se dashuria e njeriut është në zemër, urejtja në thikë, lakkia në lukth, bujaria në duar e koprracia në xhep?

IV

Duke e arsyetuar tezën e vet mbi pandashmërinë e qenësimit nga esenca („*Ajo që është esenca ime, ajo është qenësimi im*”), Fojerbahu, në mes të tjerash, shkruante: „Peshku qenëson në ujë, por nga ky qenësim nuk mund të ndash qenësinë e tij. Edhe vetë gjuha e identifikon qenësimin dhe qenësinë. Vetëm në jetën njerëzore, por edhe këtë në raste abnormale, aksidentale, ndahet qenësimi nga qenësia — ndodh që atje ku dikush e ka qenësimin e vet, nuk e ka edhe qenësinë e vet, por pikërisht për shkak të kësaj ndarjeje nuk është me të vërtetë, me shpirt, atje ku është me të vërtetë me trup. Vetëm atje ku është zemra jote, atje *je ti*. Por të gjitha qeniet — në qoftë se përjashto-

hen rastet antinatyrore — me dëshirë janë atje ku janë, dhe me dëshirë janë ato që janë".²³

Pasi i shënon këto mendime të Fojerbahut, Marks i komenton: „Apologji e bukur e asaj që ekziston. Në qoftë se përjashtohen rastet kundërnatyrore, një numër i vogël rastesh abnormalë, ti qenke me dëshirë shtatë vjet portier në xehoren e thëngjillit, katërmëdhjetë orë vetëm në errësirë, dhe meqenëse ky është qenësimi yt, kjo qenka gjithash tu qenësia jote. Po ashtu *piecec* në një *selfactor*.²⁴ 'Qenësia' jote është që të jesh i subsumuar nën një degë të punës".²⁵

Marks i bën gjithashtu një vështrim arsyetimit të cituar të Fojerbahut mbi përputhjen e qenësimit dhe qenësisë në *Ideologjinë gjermane*: „Si shembull të pranimit dhe njëkohësisht të moskuptimit të ekzistueses, që akoma është e përbashkët për Fojerbahun dhe kundërshtarët tanë, po ju kujtojmë vendin në *Filosofinë e ardhmërisë*, ku ai parashtron se qenësimi i një sendi ose njeriu është njëkohësisht qenësia e tij, se marrëdhëni e caktuara ekzistenciale, mënyra e jetesës dhe veprimitaria e individit shtazor ose njerrëzor është ajo në çka „qenësia” e tij e ndien veten të kënaqur. Çdo përjashtim këtu kuqtohet shprehimi si aksident, si abnormalitet që nuk mund të ndryshohet. Pra, në qoftë se miliona prçletarë nuk e ndiejnë veten kurrsesi të kënaqur në kushtet e veta të jetesës, në qoftë se „qenësimi” i tyre (...) tyre është në realitet, edhe për materialistin *praktik*, pra *komunistin*, çështja është në faktin që bota ekzituese të revolucionarizohet, gjërat e gjetura praktikisht të kapen dhe të ndryshohen”.²⁶

Pikat këtu e zëvendësojnë pjesën që mungon. Por, përkundër zbrazëtisë në tekst, mendimi i Marksit këtu është mjaft i qartë. Përpos kësaj, dy tekstet e cituara plotësohen mirë. Të dy tekstet para së gjithash tregojnë në mënyrë

²³ L. Feuerbach: *Sämtliche Werke*, II Band, Leipzig 1846, fq. 311.

²⁴ *Selfactor* është pjesë e tjerrtores që punon automatikisht, kurse *piecec* është vajza e re që mbikëqyr makinën dhe lidh përsëri fijet e këputura.

²⁵ K. Marx, F. Engels: *Werke*, Band 3, Dietz Verlag, Berlin 1962, fq. 543.

²⁶ *Op. cit.*, fq. 42.

të qartë se diskutimet „metafizike” si ky për raportin e „qenësimit” dhe „qenësisë” Marksit nuk i konsideron absurditetë të thata spekulative, por çështje të rëndësishme konstuese që meritojnë vëmendjen. Tekstet tregojnë gjithash tu se Marksit ka qëndrim të caktuar në këtë çështje „metafizike”: ai e hedh poshtë identifikimin e qenësimit dhe të qenësisë. Por tekstet e Marksit tergojnë edhe diçka që është edhe më me rëndësi: horizonti në të cilin ai e vështron problemin, pozitën e tij themelore filozofike dhe intencën me të cilën filozofon.

Duke u përpjekur ta përcaktojë raportin e përgjithshëm në mes të qenësimit dhe qenësisë, Fojerbahu niset nga raporti i qenësimit dhe qenësisë te peshku, dhe nga kjo perspektivë e peshkut e vështron edhe raportin e qenësimit dhe të qenësisë në përgjithësi dhe raportin e qenësimit e të qenësisë te njeriu. Prandaj nuk është çudi që ai, atë që te njeriu është përnjëmend abnormalitet, por abnormalitet „normal” (sepse mundësia e këtij abnormaliteti, tjetër simi të njeriut nga vetvetja, është e bazuar në „natyrën njerezore”, sikurse është e bazuar në „natyrën njerezore” edhe mundësia e eliminimit revolucionar të këtij abnormaliteti, mundësia e dezalienimit) e vështron si abnormalitet të thjeshtë, si aksident të papërmirësueshëm me të cilin duhet të pajtohami pa tjetër si të tillë. Me këtë ai jo vetëm që nuk ia qëllon qenësimit dhe qenësisë së njeriut, por gjithash tu e pranon një pozicion filozofik konservator, ose thënë më butë, jo revolucionar.

Marksit, përkundrazi, konsideron se zgjidhja e përgjithshme e çështjes së rapportit në mes të qenësimit dhe qenësisë mund të arrihet në qoftë se i qasemi nga perspektiva e qenësimit dhe qenësisë së njeriut. Raporti i qenësimit dhe qenësisë te njeriu për Marksinit është udhërrëfyes qenësor për zgjidhjen e çështjes së rapportit në mes të qenësimit dhe qenësisë në përgjithësi. Me këtë rast si „verifikim” vendimtar për vlerën e zgjidhjes Marksit e merr njeriun bashkë-kohës dhe qenësimin e tij, „miliona proletarë”, portirin shtatëvjeçar në xehoren e thëngjillit, vajzën e re në tjerët. Këta shembuj, që e ilustrojnë qasjen „konkrete” të Marksit problemeve „abstrakte” filozofike, ndërkaq, do të mund të sugjeronin edhe diçka të gabueshme. Dikush do të

mund të mendonte se e tërë filozofia e Marksit është formuar nga shembujt e këtillë „konkretë”. Në të vërtetë, në esencën e qasjes së Marksit është një qëndrim i përgjithshëm filozofik i cili nuk mund të „formohet” prej kurrfarë shembujsh, as prej çkado që ekziston, qëndrimi se „bota ekzistuese duhet të revolucionarizohet, se gjërat e gjetura praktikisht duhet të kapen dhe të ndryshohen”.

Të njëjtën qasje themelore Marks e demonstron kur, duke e kritikuar Edgar Bauerin që e injoron ndryshimin në mes të qenësimit dhe të menduarit, shkruan: „Ata (punëtorët) e ndiejnë me shumë dhembje *ndryshimin* në mes të *genësimit* dhe *të menduarit*, në mes të *vetëdijes* dhe *jetës*. Ata e dinë se prona, kapitali, paraja, puna me pagë etj. nuk janë kurrsesi fantazime ideale, por produkte shumë praktike, shumë lëndësore të vetëjetërsimit të tyre, që, pra, gjithashtu duhet të eliminohen në mënyrë praktike, lëndësore, që njeriu të bëhet njeri jo vetëm në *mendim*, në *vetëdije*, por edhe në *genësimin* masiv, në jetë”.²⁷

Shembuj të ngjashëm do të mund të gjendeshin edhe më tepër. Por kjo nuk është e nevojshme. Të gjithë këta shembuj do të tregonin të njëjtën gjë: Marks nuk e ka shqyrtuar kurrë dhe askund në mënyrë të gjithanshme dhe të hollësishme çështjen e qenësimit. Por te Marks ka sugjessione interesante dhe të rëndësishme për shfrytëzimin e kësaj çështjeje. Më me rëndësi është ndoshta ajo që u përmend pak më parë: rruga e vërtetë për të kuptuarit e qenësimit nuk niset nga peshku, por nga njeriu, jo nga „moduset” më të thjeshta, më të zbrazëta të qenësimit, por nga ai më kompleksi, më i ploti, nga praktika e njeriut.

V

Sipas Martin Hajdegerit, çështja e kuptimit të qenësimit është çështja themelore e mendimit bashkëkohës dhe botës bashkëkohëse në përgjithësi. Filozofia jo vetëm që nuk ka arritur t'i përgjigjet kësaj pyetjeje, por as që e

²⁷ K. Marx, F. Engels: *Werke*, Dietz Verlag, Berlin 1958, Band 2, fq. 55-56.

shtron më. Jo vetëm që nuk e dimë çka do të thotë në të vërtetë të jesh, por as nuk hutohem i fare për arsyen se nuk e dimë këtë. Në vrapimin pas njohjes sa më të plotë dhe sa më të hollësishme të së qenësueses, çështja e qenësimit ka rënë në harresë. Zgjimin e të kuptuarit për kuptimin e kësaj çështjeje Hajdegeri e konsideron mision të tij historik. Është e pamundur të rezymohet këtu gjithë ajo që ka shkruar Hajdegeri për qenësimin. Do të kënaqemi, pra, vetëm me disa vërejtje të shkurtra.

Duke dëshiruar të arrijë deri te të kuptuarit e kuptimit të qenësimit në përgjithësi, Hajdegeri, njësoj si Marks, konsideron se çështja e kuptimit të qenësimit nuk mund të ndahet fare nga çështja e kuptimit të qenësimit të njeriut (qenësimit-aty). Në veprën e tij kryesore *Sein und Zeit* kjo ide paraqitet në formë radikale: analiza dhe zgjidhja e çështjes së kuptimit të qenësimit të njeriut duhet t'i *paraprijnë* analizës së çështjes së qenësimit në përgjithësi. Përpjekja themelore e veprës *Sein und Zeit* është të depertohet nëpërmjet analizës së kuptimit të qenësimit të njeriut deri te kuptimi i qenësimit në përgjithësi.²⁸

Në rrugën që e ka nisur në veprën *Sein und Zeit*, Hajdegeri nuk ka qëndruar deri në fund. Është ndalur pikërisht atje ku e ka përfunduar çështjen e kuptimit të qenësimit të njeriut dhe ku është dashur të kalonte në çështjen e kuptimit të qenësimit në përgjithësi. Pasi me analizën e kuptimit të qenësimit të njeriut ka konkluduar se struktura themelore e qenësimit-këtu është qenësimi-në-botë, qenësimi i tij — brengë, e kuptimi i atij qenësimi — kohësi, Hajdegeri, në fund të gjysmës së parë të veprës së vet kryesore, lë të parashikohet se në vazhdim do ta zgjidhte çështjen e qenësimit në përgjithësi: „Struktura ekzistencial-ontologjike e tërësisë qenësuese-këtu bazohet në kohësinë. Në bazë të kësaj një mënyrë burimore e kohësimit të vetë kohësisë ekstatike duhet ta mundësojë projektin ekstatik të qenësimit në përgjithësi. Si duhet të interpretohet ky

²⁸ Për këtë ide dhe për realizimin e saj kam shkruar më gjërësisht në punimin „M. Hajdegeri dhe problemi i ontologjisë fundamentale”, *Filosofija* 1960, nr. 1.

modus i kohësimit të kohësisë? A shpie rruga nga koha burimore në drejtim të kuptimit të qenësimit? A zbulohet vetë *koha* si horizont i qenësimit?”²⁹

Përgjigja, pa dyshim, është paralajmëruar. Por ajo nuk është diçka më tepër se sa e paralajmëruar. Pjesa në të cilën kjo përgjigje është dashur të zhvillohet, dhe është dashur të mbante titullin „Koha dhe qenësimi” nuk është shkruar kurrë.

Përgjigja nuk është zhvilluar sistematikisht as në veprat e tjera të Hajdegerit, megjithëse aty-këtu kjo përgjigje paraqitet edhe në formë pak më „eksplikite” ose më të „qartë”. Kështu, në vitin 1949, në Hyrjen e shkruar për botimin e pestë të punimit të vet nga 1929 *Was ist Metaphysik* Hajdegeri, në mes të tjerash, shkruan: „’Qenësimi’ në *Sein und Zeit* nuk është diçka tjeter, por ’koha’, në qoftë se ’koha’ emërtohet si emër për të vërtetën e qenësimit, e kjo e vërtetë është ajo qenësuesja (das Wesende) e qenësimit dhe kështu vetë qenësimi”.³⁰

Në veprën e vet *Hyrje në metafizikë (Einführung in die Metaphysik*, ligjérata nga 1935, të botuar 1953) Hajdegeri drejtohet „drejtpërdrejtë” nga çështja e qenësimit në përgjithësi, dhe vetëm rrëshqitazi e prek çështjen e kuptimit të qenësimit të njeriut. Por edhe këtu shpjegimet hyrëse ua marrin anën atyre që do të duhej të ishin përfundimtare. Pasi flet në mënyrë interesante për gramatikën dhe etimologjinë e fjalës „sein” („për të qenë”), Hajdegeri vetë e redukton vlerën e këtyre shqyrtimeve në një masë të vërtetë duke vërejtur se „çështja e qenësimit nuk është çështje e gramatikës dhe e etimologjisë”.³¹

Prej filozofisë antike e deri në ditët tona janë bërë përpjekje që qenësimi të shpjegohet me anë të kufizimit, me përcaktimin e raportit të tij ndaj asaj që ndryshon prej tij, por megjithatë i takon atij si gjë që ndryshon prej tij.

²⁹ M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Siebente unveränderte Auflage, Tübingen 1953, fq. 473.

³⁰ M. Heidegger: *Was ist Metaphysik*, Siebte Auflage. Frankfurt A. M. 1955, fq. 17.

³¹ M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, fq. 66.

Qenësimi është përcaktuar shumë shpesh me qëndrimin ndaj „asgjësë” ose „joqenësimit”; jo shumë më rrallë — me relacionin ndaj qenësisë. Përcaktimin e qenësimit me anë të kundërtive të përmendura e gjejmë edhe në disa punime të Hajdegerit. Mirëpo, në *Hyrjen në metafizikë* ai pohon se ekzistojnë katër kundërti vendimtare, të ndërlidhura reciprokisht që kanë domosdoshmërinë e tyre vetjake, që janë zhvilluar gjatë historisë së filozofisë dhe e përshkojnë të tërë diturinë tonë, veprimtarinë dhe thëniet tona edhe jashtë filozofisë. Këto kundërti vendimtare janë: 1. Qenësimi dhe formimi (*Sein und Werden*), 2) Qenësimi dhe aparenca (*Sein und Schein*), 3. Qenësimi dhe të menduarit (*Sein und Denken*), 4. Qenësimi dhe nevojitja (*Sein und Sollen*). Shqyrtimi i këtyre kundërtive e sjell Hajdegerin deri në konkludim:

„Qenësimi është përkundër formimit mbetje (das Bleiben).

Qenësimi është përkundër aparençës shembull i përhershëm, ai është gjithmonë i njëjtë (das Immergeliche).

Qenësimi është përkundër të menduarit ajo që gjendet në bazë, ekzistuese („para dorës”, das Vorhandene).

Qenësimi është përkundër nevojitjes ajo që është e dhënë përgjithmonë („parashtruese”, das Vorliegende) si ajo që është e nevojshme e që ende nuk është realizuar ose që tashmë është realizuar.

Mbetja, gjithmonë e njëjta, para dorës, parashtruese — në esencë tregojnë të njëjtën gjë: praninë e përhershme (ständige Anwesenheit): *on si ousia32*

Mirëpo, ajo të cilës qenësimi i kundërvihet në këto kundërti (formimi, aparenca, të menduarit, nevojitja) nuk është diçka vetëm e trilluar, ndonjë asgjë e thatë, edhe kjo është diçka qenësuese. Por formimi, aponanca, të menduarit, nevojitja, nuk mund të jenë qenësuese në atë kuptimin e qenësimit në të cilin i kundërvihen qenësimit. Kjo do të thotë se nocioni i deritashëm, i trashëguar i qenësimit nuk është i mjaftueshëm që të mendohet gjithçka është. Kë-

³² *Op. cit.*, fq. 154.

shtu edhe në këtë vepër Hajdegeri më në fund konkludon se kundërshtimi që shpie drejt shpjegimit vendimtar të qenësimit nuk është asnjëra nga katër kundërtitë e përmendura, por ajo tregohet me fjalët *qenësimi* dhe *koha*. Për fat të keq, për këtë kundërvënie vendimtare Hajdegeri as këtu nuk arrin të thotë shumë më tepër se sa në veprën e tij kryesore.

VI

Për Marksin e Hajdegerin është e përbashkët kjo që konsiderojnë se çështja e kuptimit të qenësimit në përgjithësi është e pandashme nga çështja e kuptimit të qenësimit të njeriut. Por përgjigjja e tyre në pyetjen mbi kuptimin e qenësimit të njeriut nuk është e njëjtë, prandaj nuk është e njëjtë as përgjigjja e pyetjes mbi kuptimin e qenësimit në përgjithësi. Kuptimi i qenësimit të njeriut, sipas Hajdegerit, është *kohësi*, sipas Marksit — veprim i lirë krijues, *praktikë*. Ajo që mendon Hajdegeri për „*kohësi*” ka pikë që puqen me atë që Marks i quan „*praktikë*”. Megjithatë, këto dy nocione esencialisht ndryshojnë.

Duke e përcaktuar qenësimin e qenësimit-këtu si brenë (die Sorge), Hajdegeri thekson se kët fjalë e përdor në mënyrë „thjesht ontologjiko-ekzistenciale”, e jo në kuptim të ndonjë tendencë ontike të qenësimit sikurse është brengosja, ose shkujdesja. Gjithashtu duke e përcaktuar kuptimin e brengës si *kohësi*, Hajdegeri kufizohet nga pikëpamja tradicionale e *kohës* sipas së cilës koha *kohësohet* nga e tanishmja. Pikëpamjes sipas së cilës koha është vetëm një radhitje e pafundme, e kalueshme dhe inversibile e „*tash*” — pikave Hajdegeri ia kundërvë pikëpamjen vet sipas së cilës „*kohësia ekstatiko-horizontale kohësohet* në *radhë* të *parë* nga *ardhmëria*”.³³

Duke mos i mohuar meritat e Hajdegerit për kuptimin e lidhshmërisë qenësore të qenësimit dhe të *kohës*, duke mos mohuar as rëndësinë e kritikës së tij të kuptimit vulgar të

³³ M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Siebente unveränderte Auflage Tübingen 1953, fq. 426.

kohës, duhet vërejtur se kuptimi i rëndësisë fundamentale të kohës nuk është ndonjë „zbulim” i Hajdegerit. Kuptimin për rëndësinë qenësore të kohës e gjejmë edhe në vetëdijen e përditishme jofilosofike. Duke synuar kohën, kashelasha popullore thotë: „Është baba i të gjitha sendeve. Të gjitha i pret dhe i përcjell”.

Hajdegeri nuk është i pari që në pikëpamje filozofike e zhvillon mendimin për rëndësinë fundamentale të kohës për qenësimin. E. Kanti, për shembull, konsideronte se koha është forma subjektive e ndijimit tonë të brendshëm, por mu për këtë arsyе gjithashtu edhe kusht formal aprioristik i të gjitha dukjeve në përgjithësi. Ndërsa hapësira si formë e thjeshtë e perceptimit të jashtëm është kusht aprioristik vetëm i dukjeve të jashtme, koha është kusht aprioristik i të gjitha dukjeve në përgjithësi, kusht i drejtpërdrejtë i dukjeve të „brendshme” dhe kusht ndërmjetësues i dukjeve të „jashtme”. Me fjalë të tjera, të gjitha „dukjet” në përgjithësi, të gjitha objektet e shqisave, sipas Kantit, janë në kohë dhe medoemos janë në raportet e kohës.

Pikëpamja e Hajdegerit për kohën dhe raportin e saj ndaj qenësimit nuk është identike me pikëpamjen e Kantit, as me asnjë të mëparshëm. Por madje as koha e kuptuar në mënyrën e re nuk mjafton për caktimin e qenësisë së njeriut, madje edhe përcaktimi i njeriut nga Hajdegeri në radhë të parë me anë të kohës ka konsekuenca të „pakëndshme”.

Ndoshta për vetë Hajdegerin është më e „pakëndshme” që ai, përkundër orientimit të vet themelor antinihilist, mbetet edhe vetë në pozitat e një nihilizmi të veçantë, i cili, duke e reduktuar qenësimin e njeriut në qenësim në drejtim të vdekjes, e sheh detyrën e vet më të lartë njerëzore në faktin që të qëndrojë në qenësimin e këtillë, që, duke mos iu shmangur mundësisë së vet më vetjake dhe më të pashmangshme të qenësojë pa iluzione në lirinë e vetëdijshme për veten dhe në lirinë e ngushtë drejt vdekjes.

Ky nihilizëm, që është manifestuar qartë që në veprën *Sein und Zeit*, e është plotësuar me mendime deri në konsekuencat e fundit në *Was ist Metaphysik*, ku qenësimi-këtu përcaktohet si „shtrirje në asgjë”, kurse njeriu si „vendmbajtës (Platzhalter) i asgjësë”, është tejkaluar më shumë ver-

balisht se sa përnjëmend në veprat e mëvonshme të Hajdegerit, në të cilat proklamohet se asgjë është — „vetë qenësimi” dhe se njeriu si vendmbajtës i asgjësë njëkohësisht është „fqinjë” dhe „bari i qenësimit”.

Konsekuencia tjetër e „pakëndshme” e reduktimit të kuptimit të qenësimit në kohësi është që Hajdegeri, në përpjekjen e vet të lëvdueshme që të ngritet mbi kundërtinë abstracte tradicionale në mes të optimizmit, dhe pesimizmit, nuk arrin të mbërrrijë më larg se një optimizëm kuietistik që beson se harresa e qenësimit, që në teknikën bashkëkohëse merr forma deri tash të papara, nuk është as definitive as e parrugëdalje, por nuk mund të thotë asgjë për faktin se ku është ajo rrugëdalje e mundshme. Duke vërejtur pa fuqi se „askush nuk mund të dijë se a do të bëjë, kur do të bëjë dhe si do të bëjë” të menduarit hapin vendimtar të vërtetë, ai vetëm na këshillon që ta presim me durim ardhjen e qenësimit.

Mendoj se në fryshtë e Marksit, përkundër pikëpamjes së këtillë, mund të themi: Do të ishte qesharake të mohojmë se njeriu, në mes të tjerash, është edhe qenësim në drejtim të vdekjes ose në këtë kalueshmëri të tij të shohim vetëm ndonjë përcaktim të parëndësishëm dhe të rastit. Por njeriu megjithatë nuk reduktohet vetëm në këtë dhe qenësimi me të vërtetë njerëzor nuk është vetëm pritje passive e „asgjësë” as e „nxitjes së qenësimit”. Njeriu është njeri jo atëherë kur pret në mënyrë pasive dhe të durueshme atë barrën e paevitueshme që e sjell koha, por atëherë kur vepron dhe lufton që ta realizojë qenësimin e vet individual e shoqëror me të vërtetë njerëzor. E qenësimi njerëzor me të vërtetë nuk është pritje krenare e asgjësë, por veprimtari e lirë krijuese me të cilën njeriu e krijon botën e vet dhe vetveten.

A mos do të duhej ndoshta që veprimtarinë e këtillë krijuese njerëzore si qenësim autentik njerëzor ta dallojmë nga gjëllimi, si qenësim i tjetërsuar në kalueshmëri të thatë? Dhe a nuk është madje gjëllimi diçka e paarritshme përshtazën e bimën që në të qenët e vet ende nuk është ngritur deri te vetëdija për qenësimin e vet, megjithëse është ngritur mbi të qenët e thatë të qenieve jo të gjalla?

Sido që të jetë, shumëlojshmëria e formave dhe e niveleve të qenësimit nuk do të duhej ta fshihte për shikim unitetin e qenësimit. Dhe në qoftë se kuptimi i qenësimit të njeriut nuk është vetëm kohësi, por veprimtari e lirë e pavarur, a nuk është edhe mendimi i qenësimit të qenësue-sit jo-njerëzor i pavërejtur në qoftë se reduktohet në kohë? A nuk është më afër së vërtetës ai kuptim i qenësimit të sendeve materiale që ndër cilësitë karakteristike të materi- es në vend të parë e vë lëvizjen „por jo vetëm si lëvizje *mekanike* dhe *matematikore*, por më tepër si *nxitje, frymë jetësore, shtrirje, si mundim* i materies — në qoftë se e përdorim shprehjen e Jakob Böhmesë (Jakob Böhme)?”³⁴

Pyetjes që e parashtruam në fillim: „A është praktika vetëm një ndër shumë moduse të qenësimit ose ajo është në ndonjë raport të jashtëzakonshëm ndaj qenësimit?” mund t’i përgjigjemi, pra, me një pyetje tjetër: A nuk është praktika ai „modusi” më autentik i qenësimit që ështëi vetmi që na zbulon kuptimin e vërtetë të qenësimit, dhe prandaj edhe nuk është ndonjë modus i veçantë, por qenësia e zhviluar e qenësimit? Prandaj a nuk është praktika ajo pikënisja që na mundëson ta shohim edhe qenësinë e formave më të „ulëta” autentike të qenësimit dhe kuptimin e qenësimit „në përgjithësi”?

³⁴ K. Marks, F. Engels: Werke, Dietz verlag, Berlin, 1958 Bd. 2, fq. 135.

E VĒRTETA E PASQYRIMI

Në diskutimet tona ndodh ndonjëherë që të flasim shumë e të themi pak. A do të themi diçka, shpeshherë është jashtë fuqive tona, e sa do të flasim, varet nga vullneti ynë; prandaj mendimin tim për të vërtetën dhe pasqyrimin do ta paraqes shkurt. Do ta përmbledh në shtatë teza, të cilave do t'u shtoj disa fjalë për shpjegime. Tezat janë këto:

- 1) A është e vërteta një lloj pasqyrimi? Përgjigjja qartazi varet nga fakti se çka mendohet me fjalën „e vërteta” dhe çka me fjalën „pasqyrimi”.
- 2) Atij që pyet „Çka është e vërteta?” do të mund t’i përgjigjeshim: „Në qoftë se tashmë nuk e di këtë, për çka po pyet fare? E në qoftë se e di, megjithatë pse po pyet?” Pyetja absurde vetëm për vete „Çka është e vërteta?” fiton kuptimin e vet në qoftë se përcaktohen kushtet që duhet t’i plotësojë përgjigjja, në qoftë se shënohet paranocioni, fiksimi konceptual i të cilit kërkohet.
- 3) E vërteta — adekuacioni, e vërteta — evidenca, e vërteta — koheranca, e vërteta — dobishmëria, e vërteta — vlera e përgjithshme, e vërteta — praktika, e vërteta — njeriu, e vërteta — realiteti, e vërteta — qenësimi etj., etj. — secili prej këtyre nocioneve don të bëhet nocion i vërtetë i së vërtetës. Në të vërtetë, asnjëri prej tyre nuk është, në kuptimin absolut, as i „vërteti” as i „gabuar”. Këto, shkurt, janë nocione të ndryshme.

4) Shumëdomethënshmëria e fjalës e „vërteta” dhe larmëria e nocioneve të së „vërtetës” nuk është rastësi e thjesht historike. Domethëniet e ndryshme të së vërtetës nuk mund të reduktohen në një të „vërtetë”; por ka diçka që i lidh njérën me tjetrën. Prandaj filozofia nuk mund të kënaqet vetëm me atë që ta „definojë në mënyrë precize” ndonjë domethënie të zgjedhur në mënyrë arbitrale të së vërtetës (si e bën këtë „definicioni semantik i së vërtetës”); ajo duhet të tregojë kuptimin e brendshëm të kësaj shumëdomethënshmërie. Është detyra e filozofisë, për shembull, të tregojë se si e vërteta „ontologjike” e mundëson të vërtetë „antropologjike”, „etike”, „estetike”, „logjike” dhe „gnoseologjike”.

5) „Teoria e pasqyrimit” nuk mund të „rrëzohet” duke u bazuar në mënyrë të thjeshtë në faktin se e vërteta „në të vërtetë” nuk është cilësi e gjykimit, por esenca e njeriut ose e qenësimit. Sepse teoria e pasqyrimit, si e mbron për shembull Lenini, nuk është aspak teori e së vërtetës as e njobjes, por teori e të menduarit, e vetëdijës ose e shpirtit. Esenca e saj është në tezën se shpirti është „funksion i trurit, pasqyrim i botës së jashtme”. Mirëpo, madje as teoria e së vërtetës e Leninit (teoria e adekuacionit ose e korrespondencës) nuk mund të „rrëzohet” duke u mbështetur në teorinë „ontologjike” ose „antropologjike” të së vërtetës. Një teori nuk mund të rrëzohet kurrë me teorinë tjetër për një çështje tjetër.

6) Teoria e pasqyrimit e kuptuar fjalë për fjalë, është e papajtueshme me pikëpamjen e Marksit për njeriun si qenie krijuese praktike. Varianti i „përmirësuar” i kësaj teorie, që do të mund të ndërtohej duke u nisur nga „*Fletoret filozofike*” të Leninit, do të ishte „teori e pasqyrimit” vetëm edhe me em.ër. Përpjekjet për shpëtimin e teorisë së pasqyrimit nuk kanë shumë gjasë për sukses.

7) Braktisja e teorisë së pasqyrimit nuk do të thotë përqafim i idealizmit ose i subjektivizmit. Si një nga format e veprimtarisë krijuese, praktike të njeriut, të menduarit është megjithatë në kuptimin e dyfishtë të menduarit

e qenësuesit në qenësimin e tij: edhe në këtë kuptim që ai i takon një qenësuesi të caktuar si një nga mënyrat e qenësimit të tij, edhe në atë kuptim që ai e ndriçon, e ndryshon dhe e pasuron qenësuesin dhe qenësimin e tij madje edhe atëherë kur në dukje merret vetëm me joqenësuesin.

Këto teza gjithsesi nuk i thonë të gjitha ato që ishte dashur të thuhen për çështjen për të cilën flasin. Ato ndoshta nuk e tregojnë në mënyrë plotësisht adekuante dhe të qartë as atë që kam dëshiruar të them. Mirëpo, tezat përpiken të thonë diçka për një çështje nga pozitat e caktuara.

Çështje është se a janë vetëdija, mendimi, njohja dhe e vërteta pasqyrim subjektiv i realitetit objektiv, do të thotë a mund të qëndrojë teoria e pasqyrimit, të cilën e përkrahin shumë marksistë.

Pozitë pikënisëse është teza, e shprehur në tezat fillestare, e sidomos në tezen e katërt, se pyetja mbi të menduarit nuk është plotësisht autonome, se ajo medoemos supozon pyetjen mbi qenësuesin që mendon, pra mbi njeriun, dhe se pyetja mbi njeriun si qenësues që ka vetëm mënyrën e qenësimit karakteristik për të nuk është e pavarur nga pyetja mbi qenësimin në përgjithësi. Me fjalë të tjera, pikënisje e këtij parashtrimi është se çështja „gnoseologjike” nuk mund të zgjidhet pa çështjen „antropologjike” as kjo pa çështjen „ontologjike”.

Nga ana tjetër, pikënisje është gjithashtu teza se çështja gnoseologjike nuk mund të reduktohet plotësisht në çështjen antropologjike, as çështja antropologjike në çështjen ontologjike. Në qoftë se konsiderojmë se vetëm duke u nisur nga çështja e qëndrimit mund t'i zgjidhim me sukses të gjitha çështjet themelore filozofike, kjo nuk do të thotë se a priori duhet ta refuzojmë si të paarsyeshëm parashtrimin e cilësdo çështje tjetër filozofike. Aq më pak filozofia mund të reduktohet në ndonjë gnoseologji, antropologji, ose naturfilozofi të thjeshtë. Të gjithë ata që e reduktojnë filozofinë në njérën prej këtyre „disiplinave” ose në përzierje të tyre, duke lënë anësh çështjen qenësore filozofike mbi qenësimin, medoemos mbesin në sferën e mënyrës jokritike naive të të menduarit. Kjo do të ishte, shkurtimisht, pozita pikënisëse e tezave.

Nga kjo pozitë në tezën 5 i kritikoj orvatjet e pasukseshme të kritikës së teorisë së pasqyrimit. Në të vërtetë, mendoj se sado që çështjet mbi të menduarit, vetëdijen, njohjen dhe të vërtetën janë të varura nga çështja antropologjike ose ontologjike, parashtrimi i tyre si çështje relativisht të pavarura nuk mund të hidhet poshtë në mënyrë të thjeshtë. Duhet të shikohet ku qëndrojnë çështjet dhe çka thotë për këto teoria e pasqyrimit.

Teoria e pasqyrimit paraqitet në dy variante themelore. Sipas një variante, që e gjejmë të përfaqësuesi i saj ndoshta më karakteristik, Lenini, por edhe te shumë të tjerë, bie fjala te Todor Pavllovi, e tërë jeta jonë shpirtërore është në esencë pasqyrim, të gjitha format e vetëdijes sonë janë vetëm forma të ndryshme të pasqyrimit subjektiv të realitetit objektiv. Por nuk është vetëm vetëdija pasqyrim; materia gjithashtu ka cilësinë e ngjashme me shqisën, cilësinë e pasqyrimit. Pasqyrimi është një cilësi e përgjithshme e botës materiale që në formën e vet më të lartë përbën esençën e të tërë jetës sonë shpirtërore.

Në këtë version, pra, kjo është teoria mbi vetëdijen ose të menduarit që nuk pretendon që ta zgjidhë vetë problemin e njohjes dhe së vërtetës dhe për zgjidhjen e këtij problemi e sjellë ndonjë teori plotësuese. Tek Engelsi, Plehanovi dhe Lenini kjo është e ashtuquajtura teori e adekuacionit ose e korrespondencës, teori sipas të cilës pasqyrimet tona janë të vërteta kur i përgjigjen realitetit. Kështu, sipas interpretimit të Leninit të teorisë së pasqyrimit secila vetëdije është pasqyrim, e pasqyrimi mundet, por nuk është i detyruar të pajtohet me atë që pasqyron. Në qoftë se ekziston korrespondenca, pajtimi në mes të pasqyrimit dhe realitetit, atëherë ai është i vërtetë.

Sipas versionit tjeter të teorisë së pasqyrimit, pikërisht pasqyrimi është esenca e së vërtetës dhe njohjes. Teoria e pasqyrimit nuk duhet të „plotësohet” me kurrrfarë teorie të adekuacionit as të korrespondencës. Të thuash se një gjykim është i vërtetë, do të thotë shkurt të thuash se ai e pasqyron realitetin. Ky version, në të vërtetë, takohet më shpesh tek ata që teorinë e pasqyrimit e hedhin poshtë, se sa tek ata që e përkrahin.

Kur, përkundër teorisë së pasqyrimit, thuhet se e vërteta në të vërtetë nuk është pasqyrim i realitetit po, bie fjalë, praktika, kjo është hedhje poshtë e teorisë së pasqyrimit që nuk e arrin qëllimin e vet.

Kjo hedhje poshtë para së gjithash nuk e godit interpretimin sipas të cilët vetëdija (e jo e vërteta) është pasqyrim. Teza se çdo vetëdije është pasqyrim dhe teza se e vërteta nuk është pasqyrim nuk do të thotë se duhet të jenë në kolizion. Kolizioni krijohet vetëm në qoftë se supozohet se e vërteta është një lloj, formë ose cilësi e vetëdijes. Mirëpo, ata që pohojnë se e vërteta është praktikë, e hedhin poshtë pa rezervë supozimin se e vërteta është veti e vetëdijes, të menduarit ose madje vetëm e gjykimit.

Prandaj hedhja poshtë e këtillë e teorisë së pasqyrimit nuk e hedh poshtë madje as atë versionin e saj sipas të cilët e vërteta është pasqyrim. Nuk e hedh poshtë për arsyen se ajo i përcakton që më parë vërvetes një detyrë tjetër.

Në qoftë se themi se praktika është e vërteta e njeriut ose se rrojtja e vërtetë është — rrojtja në ndryshimin revolucionar të botës, atëherë këtu është fjala për atë të vërtetë që ëshë cilësi e njeriut, e jo për atë që është veti e të menduarit dhe veçmas e gjykimit. E pikërisht për këtë të vërtetën e dytë është fjala në teorinë e pasqyrimit dhe në teorinë e korrespondencës. Pra, teoria mbi të vërtetën si praktikë nuk është teori tjetër për të njëjtën çështje, por teori tjetër për çështje tjetër.

Në tezat e mia ndoshta jam pak i pamatur kur pa kurrfarë kufizimi them se „një teori nuk mund të rrëzohet kurre me teorinë tjetër për çështjen tjetër”. Dikush do të mund të mendonte se një teori mund të rrëzohet vetëm me teori tjetër për një çështje krejtësisht të njëjtë. Mirëpo, për një çështje krejtësisht të njëjtë, së paku kur është fjala për çështje komplekse shkencore dhe filozofike, nuk janë të mundshme teoritë e ndryshme. Pyetja nuk është diçka e jashtme ndaj përgjigjes. Pra, teza është pak e ashpërsuar dhe e tepruar, por me të desha të theksoj se në raportin e konkurrencës mund të gjenden vetëm teoritë që zgjidhin kryesisht ose së paku pjesërisht të njëjtën çështje.

Teoria e së vërtetës — praktikës dhe teoria e së vërtetës — pasqyrimit zgjidhin në esencë çështje të ndryshme. Prandaj teoria e së vërtetës — praktikës nuk e hedh poshtë drejtpërdrejt teorinë e pasqyrimit, por vetëm deri diku e kufizon vlerën e saj, duke i lënë të tërë fushën e vetëdijës dhe të njohjes, e veçmas fushën e gjykimit të vërtetë.

Në tezën time të gjashtë paraqes mendimin se teoria e pasqyrimit nuk mund të qëndrojë as në këtë fushë të ngushtuar që i lëshon teoria e së vërtetës — praktikës. Kjo do të thotë se teoria e pasqyrimit nuk është e suksesshme as si teori mbi të vërtetën e të jetuarit të njeriut, as si teori mbi esencën e vetëdijës, as si teori mbi të vërtetën e të menduarit tonë.

Si argument po theksoj se teoria e pasqyrimit e kuptuar fjalë për fjalë është e papajtueshme me pikëpamjen e Marksit për njeriun si qenie krijuese praktike. Mirëpo, ajo që është edhe më me rëndësi, teoria e kuptuar fjalë përfjalë e pasqyrimit vështirë mund të harmonizohet me vetë fenomenet e vetëdijës, njohjes dhe së vërtetës.

Kur them se është e papajtueshme me fenomenin e vetëdijës, mendoj përfaktin se ajo nuk mund të na shpjegojë pse, në çfarë kuptimi dhe në çfarë mënyre të gjitha aktet tona të vetëdijshme e pasqyrojnë të vërtetën. Çka pasqyrojnë vullneti dhe emocionet? Vallë dashuria, urrejtja, lalmia, smira a janë vetëm forma të ndryshme të pasqyrimit të objekteve të jashtme në të cilat janë të drejtuara?

Teoria e pasqyrimit duket më e pranueshme në qoftë se vështrohet vetëm si teori e njohjes dhe e së vërtetës. Por në qoftë se e vështrojmë më me kujdes, do të shohim se ajo nuk është e kënaqshme as si teori e gjykimit të vërtetë. Ne të gjithë pohojmë përfqido ditë gjykime të vërteta në të vërtetën e të cilave nuk dyshojmë aspak, megjithëse është e pamundur të përgjigjemi çka do të mund të pasqyronin ato. Gjykimi ekzistencial negativ, përfshembull, është i vërtetë në qoftë se ajo që ai mohon nuk është: Si mund të interpretohet gjykimi i këtillë si pasqyrim i realitetit objektiv? Çka pasqyron gjykimi: „Nuk ka kentaur” ose gjykimi: „Nuk ka katrор të rrumbullakët”? I tërë sistemi i gjykimeve matematikore është sistem i gjykimeve të vërteta përfqido cilat është vështirë të thuhet se çka pasqyrojnë. E çka pasqyroj-

në gjykimet për të kaluarën, të ardhmen, mundësitë, pa-mundësitë? Teoria e pasqyrimit si duket nuk mund të që-ndrojë as si teori e gjykimit të vërtetë.

Theksova se teoria e pasqyrimit është e papajtueshme me pikëpamjen e Marksit për njeriun si qenie krijuese praktike. Kur e them këtë, nuk pohoj se kjo teori nuk ekziston fare tek Engelsi dhe Lenini ose të vet Marksit. Teoria e pasqyrimit ekziston pjesërisht madje edhe në tezën XI të Marksit mbi Fojetbahun. Do të ju kujtoj këtë tezë të cilën e njohin të gjithë: „Filozofët vetëm e kanë *interpretuar* botën në mënyrë të ndryshme, e puna është që ajo të *ndryshohet*”. Të mendojmë se çka thotë kjo tezë.

Teza ka dy pjesë. Pjesa e parë tregon se çka kanë bërë filozofët deri tash. Pra, ky është një pohim historik në vete për filozofët. Pjesa e dytë thotë: „Puna është që ajo të ndryshohet”. Pra, ky është si njëloj programi, diçka që do të duhej bërë, përkundër asaj çka kanë bërë filozofët. Nuk dëshiroj të hy tash në diskutim për këtë tezë në tërësi, në të ka tepër shumë probleme, por dëshiroj të térheq vërejtjen në lidhje me pjesën e parë të saj. Çka do të thotë: „Filozofët vetëm e kanë interpretuar në mënyra të ndryshme botën”?

Para së gjithash çka do të thotë *vetëm interpretuar*? Kjo *vetëm*, si tregon pjesa e dytë, do të thotë: nuk e kanë ndryshuar. Pra, filozofët vetëm e kanë interpretuar botën, e nuk e kanë ndryshuar.

Është diskutuar shumë a është ky vlerësim i saktë historik dhe a është këtu i drejtë Marksit ndaj filozofëve të tjera. Unë nuk kisha dashur të diskutoj se a është Marksit i „drejtë” ose i „padrejtë”, por pyes: çfarë është baza teorike e vlerësimit të këtillë historik, në qoftë se e kuptojmë fjalë përfjalë?

Supozohet se bota mund të interpretohet pa e ndryshuar fare.

Sipas mendimit tim, supozimi i këtillë është në kundërshtim me esencën e filozofisë së Marksit. Interpretimi i botës, që nuk është kurrfarë ndryshimi i botës, logjikisht është i pamundshëm. Para së gjithash, kur njeriu e interpreton botën, ai me këtë e ndryshon, së paku botëkuptimin

e vet, e duke e ndryshuar botëkuptimin e vet, ai nuk mundet pa e ndryshuar edhe qëndrimin e vet ndaj botës. Duke e ndryshuar botëkuptimin e vet dhe qëndrimin e vet, ai ndikon në botëkuptimin dhe veprimin e njerëzve të tjerë me të cilët është në marrëdhënie të ndryshme.

Është çështje praktike sa dhe në çfarë mase cila teori e ndryshon botën. Por parimi shëtë e pamundur që një teori filozofike të mos ta ndryshojë fare botën. Kjo është e pamundur edhe për arsyen se secila teori filozofike dhe përgjithësisht çdo interpretim i botës do të thotë edhe krijim specifik i botës. Çka janë këto interpretime? A janë ato diçka joekzistuese ose ato ekzistonjë diku jashtë botës? Ose ato ndoshta edhe vetë përbëjnë një pjesë të re, të krijuar rishtas të botës? Interpretimet filozofike i vështrojmë ndonjëherë si diçka joqenësuesse. Por, a nuk kanë jetuar dhe vdekur njerëzit shekuj me radhë me kësot interpretimesh, për ta dhe në to? A nuk kanë jetuar njerëzit me Aristotelin ose Tom Akuinin, a nuk jetojnë sot me Marks? A është interpretimi i botës i Marksit diku jashtë botës? A thua ku do të mund të ishte ai kështu? Vallë a është njeriu i ndarë në dy pjesë, prej të cilave njëra në botë, kurse tjetra diku jashtë? Vallë a është ai në botë vetëm kur ha, fle dhe kryen funksionet e veta shtazore, e jashtë botës kur mendon dhe e interpreton botën?

Elementet e teorisë së pasqyrimit i gjejmë ndonjëherë edhe atje ku nuk do t'i pritnim fare, për shembull në gjysmën e parë të tezës së Marksit mbi Fojerbahun — kur ta shikojmë në mënyrë të izoluar. Mirëpo, kjo teori është në kundërshtim me të tërë konцепционин e Marksit për botën dhe njeriun. Njeriu, sipas Marksit, është qenësues që ka mënyrën e caktuar të qenësimit, karakteristike vetëm për atë, e kjo mënyrë është praktika. Mirëpo, praktika njerëzore, sipas Marksit, është veprimitari e lirë krijuese. Nuk them se në këtë përcaktim nuk ka vështirësi dhe se nuk është e nevojshme të precizohet, por mendoj se konцепциони i Marksit për njeriun si qenie krijuese praktike në esencë është verifikuar dhe vërtetuar me të tërë veprën e Marksit dhe me të tërë zhvillimin e praktikës dhe të mendimit shqëror pas Marksit. E në qoftë se pranojmë konцепционин se

njeriu është qenie krijuese praktike, është e natyrshme të pyesim si mund të jetë mendimi si një nga format e aktivitetit krijues, praktik të njeriut vetëm pasqyrim i realitetit.

Për ta shpëtuar teorinë e pasqyrimit, disa marksistë kanë pohuar se pasqyrimi është akt krijues. Mirëpo, fjala „pasqyrim” rrjedh nga fusha e mekanikës. Pasqyrimi është pasojë e domosdoshme dhe saktësishët e parapashme e rënies. Në të nuk ka asgjë krijuese.

Në qoftë se pasqyrimin, në kundërshtim me domethëni e parë të kësaj fjale, e interpretojmë si krijim, ndodh ajo që në tezën e gjashtë e quaj variant të „përmirësuar” të teorisë së pasqyrimit. Mirëpo, ky variant është „teori e pasqyrimit” vetëm edhe me emër. Teoria e këtillë iluzore e pasqyrimit mbështetet nuk i nevojitet askujt.

Lenini në „Fletoret filozofike” shkruan: „Vetëdija e njeriut jo vetëm që e pasqyron botën objektive, por edhe e krijon”. Lexuesit të pakujdeshëm do të mund t'i dukej se ai me këtë e përkrah teorinë mbi pasqyrimin krijues. Në të vërtetë, kur pohon se vetëdija e njeriut jo vetëm që e pasqyron botën, por gjithashtu e krijon, Lenini qartazi nuk e identifikon pasqyrimin dhe krijimtarinë, por i dallon dhe madje i kundërvë.

Pas kritikës së teorisë së pasqyrimit në tezën e shtatë flas në cilin drejtim do të duhej të ndërtohej teoria marksiste e të menduarit dhe njohjes. Mendoj se duhet nisur nga pikëpamja e njeriut si qenie e praktikës dhe nga pikëpamja e të menduarit si formë e veprimitarisë praktike të njeriut.

Të menduarit nuk është jogësues, por një nga format e qenësimit të njeriut, një nga format e ndryshimit dhe krijimit të botës.

Kisha dashur vetëm të shtoj se kjo nuk është ndonjë formë më e „ulët” e praktikës, se njeriu në krijimtarinë e vet shpirtërore ndoshta është më krijues se askund tjetër. Produktet e krijimtarisë shpirtërore shpeshherë janë më të qëndrueshme se produktet e veprimitarisë thjesht materiale. Dramat e Eskilit dhe të Sofokliut, veprat e Aristotelit dhe të Platonit, edhe sot janë të gjalla, ndërsa shumë produkte të kulturës materiale antike janë zhdukur pa an e pa nishan.

LOGJIKA E MATEMATIKA

I

Për marrëdhëniet në mes të logjikës e matematikës mund të flitet në mënyra të ndryshme. Mund të dukej më ideale që më parë të definohen të dyja, që të shpjegohen hollësisht definicionet dhe pastaj, në bazë të këtyre definicioneve, të përcaktohet raporti i tyre reciprok.

Mirëpo, ky veprim ndoshta më ideal has në vështirësi të mëdha. Nuk kemi asi definicioni të logjikës e të matematikës që do të ishin të pranueshme në përgjithësi dhe që do të duhej vetëm të shpjegohen mirë.

B. Raseli në një punim të tij vëren se „matematika mund të definohet si lëndë në të cilën nuk e dimë kurrë për çka flasim, as a është e vërtetë ajo që themi”.¹

Mbase ky është një nga definicionet më të mira, por gjithashtu është e besueshme se shumica e matematikanëve nuk do të pajtohet me të. Mirëpo, nuk ka as ndonjë dëfinition tjetër të matematikës që do të ishte së paku afersisht i pranueshëm.

Nuk është aspak më e „mirë” situata as në logjikë. Shumë kuftime të ndryshme për natyrën e logjikës edhe sot luftojnë midis tyre; është vështirë të thuhet se cili prej tyre është relativisht më i përhapur, e cili është më i pranueshëm.

¹ B. Russell: *Musticism and Logic*, First published 1918, Penguin Books 1953, p. 75.

Kjo, natyrisht, nuk do të thotë se është e pamundur të përcaktohet me sukses thelbi i matematikës dhe logjikës dhe raporti i tyre reciprok. Por shqyrtimi sistematik dhe i gjithanshëm i kësaj çështjeje i kalon kufijtë e këtij shqyrtimi.

Në vend që të nisem nga përcaktimi i thelbit të matematikës dhe logjikës, do të nisem nga një çështje që e ka imponuar zhvillimi i logjikës dhe i matematikës gjatë një qind e njëzet vjetëve të fundit.

Zhvillimi historik i marrëdhënieve në mes të logjikës e matematikës nuk është i panjohur. Megjithatë do të përmend se këtë zhvillim mund ta ndajmë në dy etapa kryesore: prej krijimit të matematikës e logjikës deri nga mesi i shekullit XIX dhe prej mesit të shekullit XIX deri sot.

Logjika e matematika janë krijuar pavarësisht njëra nga tjetra dhe deri nga mesi i shekullit XIX janë zhvilluar pavarësisht.

Fillet e logjikës evropiane i gjejmë te parasokratistët, te Sokrati e Platoni, e baba i saj ishte Aristoteli. Në veprat e tij logjika u nda për herë të parë në sektor të veçantë teorik. Mirëpo, kur i lexojmë veprat logjike të Aristotelit, shohim se logjika e tij del nga matematika. Nacionet themelore të logjikës së Aristotelit kanë bazën e vet në metafizikë, por në të është i dukshëm dhe i fuqishëm ndikimi i gramatikës. Analiza logjike dhe gramatikore tek Aristoteli shpeshherë përzihen dhe shkrihen.

Gjatë shekujve që kanë pasur logjika është zhvilluar edhe më tutje në lidhje të ngushtë me metafizikën dhe me degët e tjera të filozofisë, por edhe me gramatikën dhe retorikën. Në sistemin mësimor mesjetar logjika, gramatika dhe retorika përbën një tërësi shkencore-mësimore (trivium), kurse aritmetika, gjeometria, astronomia dhe muzika — tërësinë tjetër (quadrivium). Në kohën e re logjika më shpesh është lidhur dhe shkrirë me teorinë e njoftes, por gjithashtu i është afruar dhe nënshtruar ontologjisë, psikologjisë, antropologjisë, etikës, aksilogjisë.

Ndërsa logjika është krijuar dhe është zhvilluar në shqëri me disiplinat e tjera, si dhe me psikologjinë, gramatikën dhe retorikën, matematika është krijuar dhe është rritur kryesisht në lidhje me shkencat natyrore dhe me shkath-

tësitetë praktike. Zhvillimi i saj në fillim ishte i stimuluar më tepër me zhvillimin e astronomisë, gjeografisë dhe mekanikës, kurse më vonë edhe me zhvillimin e degëve të tjerë të fizikës dhe të shkencave të natyrës në përgjithësi. Nuk është qodi që disa e numëronin matematikën madje edhe drejtpërdrejt ndër shkencat natyrore.

Pitagora, Platon, Dekarti (Descartes) dhe shumë filozofë të tjerë të mëdhenj ishin edhe matematikanë të mëdhenj. Por madje as filozofëve-matematikanëve shekuj me radhë nuk u shkonte mendja ta lidhnin logjikën e matematikën. Kjo ide u paraqit në mënyrë më të caktuar, që të binte përsëri në harresë, vetëm te Lajbnici (Leibnitz).

Mirëpo, gjatë njëqind e njëzet vjetëve të fundit situata ndryshoi qenësisht. Ideja për afërsinë, ngjashmërinë dhe madje identitetin e logjikës e të matematikës u formulaua qartë dhe u zhvillua hollësisht nga mesi i shekullit të kaluar, e shpejt pas kësaj u pranua gjerësisht edhe ndër logjicistët edhe ndër matematikanët.

G. Buli (G. Boole) proklamoi në vitin 1847 se logjika nuk është pjesë e filozofisë dhe se sipas parimit të klasifikimit të drejtë „nuk duhet të lidhen më logjika e metafizika, por logjika e matematika”.² Logjika, sipas Bulit dhe ithtarëve të tjerë të algjabrës së logjikës janë vetëm degë e matematikës.

Fregji (Frege), Raseli dhe logjicistët e tjerë, përkundrazi, e zhvilluan tezën se matematika mund të dalë nga logjika. Fregji konsideron se nuk ka kufi rigoroz në mes të logjikës e matematikës; të dyja përbëjnë një shkencë unike. Por ajo që tradicionalisht është quajtur aritmetikë, mund të deduktohet nga ajo që është quajtur logjikë, dhe në këtë pikëpamje mund të thuhet se aritmetika është „degë e logjikës”. Raseli e zhvilloi hollësisht tezën edhe më të përgjithshme se e tërë matematika mund të nxirret nga logjika. „Është fakt se kur pranohet një herë aparati i logjikës, atëherë tërë matematika medoemos e ndjek”.³

² G. Boole: *The Mathematical Analysis of Logic*, Cambridge 1847, Reprinted Oxford 1951, p. 13.

³ B. Russell: *The Principles of Mathematics*, First published 1903, Second Edition 1937, Reprinted London 1951, p. 8.

Kundër idesë së themelimit të matematikës me anë të logjikës u ngritën vendosmërisht Broueri (Broower), Hejtingu (Heyting) dhe përfaqësuesit e tjerë të intucionizmit në matematikë. „Konstruksioni matematikor — shkruan Hejtingu — duhet të jetë aq i drejtpërdrejtë për shpirtin, kurse rezultati i tij aq i qartë, sa ai nuk ka nevojë për kurrfarë baze”. Por kjo nuk do të thotë se logjika e matematika janë esencialisht të ndryshme. Në qoftë se i shikojmë me kujdes teoremat logjike, do të shohim se ato janë vetëm më të përgjithshme se ato matematikore. „Kjo vlen për çdo teoremë logjike; teorema logjike është vetëm teoremë matematikore krejtësisht e përgjithshme; me fjalë të tjera, logjika është pjesë e matematikës, dhe kurrsesi nuk mund të jetë bazë e saj”.⁴

Ithtarët e formalizmit në matematikën dhe logjikën bashkëkohore, D. Hilberti dhe pasuesit e tij, gjithashtu e flakin vendosmërisht idenë e sajimit të matematikës nga logjika. Por ata nuk insistojnë as se logjika është pjesë e matematikës, megjithëse pohojnë se logjika simbolike është „zgjerim i metodave formale të matematikës në fushën e logjikës”.⁵ Për ata është qenësore se edhe logjika edhe matematika sajohen si sisteme formale deduktivo-aksiomatike simbolike në të cilat çështja e interpretimit të simboleve nuk ka rëndësi.

Në logjikën dhe matematikën bashkëkohore ekzistojnë, pra, tri mendime themelore mbi raportin e tyre reciprok: sipas disave, matematika është pjesë e logjikës, sipas të tjerëve, logjika është pjesë e matematikës, sipas të tretëve, të dyja janë kryesisht pjesë të „barabarta” të një shkencë të njëjtë. Këto tri mendime paraqiten në shumë variante të ndryshme.

Mirëpo, të gjitha këto variante, megjithatë, kanë dikë të përbashkët: kjo është, para së gjithash, bindja se në kohën tonë logjika e matematika janë afruar dhe janë bashkuar në një fushë, kështu që, marrë rigorozisht është e pamundshme të dallohen: „Logjika është bërë më shumë matematikore, kurse matematika është bërë më shumë logjike.

⁴ A. Heyting: *Intuitionism*, Amsterdam 1956, p. 6.

⁵ D. Hilbert und V. Ackermann. *Grundrisse der theoretischen Logik*, Berlin 1928, fq. 1.

Pasojë e kësaj është që tash është bërë krejtësisht e pamundshme që të vihet kufiri midis tyre; në të vërtetë, ato të dyja janë një. Ato dallojnë si djaloshi e njeriu: logjika është djalëria e matematikës, kurse matematika është burrëria e logjikës".⁶

Ana tjetër e tezës mbi shkrirjen e logjikës e të matematikës është pohimi se logjika, që dikur ishte disiplinë filozofike, tash është ndarë nga filozofia dhe është bërë shkencë. E ky emancipim i logjikës vështrohet si pjesë e një procesi të vjetër dhe shumë pozitiv, procesi me të cilin nga filozofia ndahen gradualisht fusha shkencore gjithnjë të reja e më të reja, kurse ajo mbetet gjithnjë e më e varfër, me fushë veprimi gjithnjë e më të vogël dhe gjithnjë e më pak të drejta që të përzihet në shkencë.

Pikërisht për një pikëpamje kësisoj kisha dashur të them diçka. A është bërë me të vërtetë gjatë njëqind e njëzet vjetëve të fundit një kthesë e atillë në logjikë sa ajo, nga disiplina filozofike spekulative, në të cilën janë bërë supozime të pavërtetueshme dhe asnë nuk ka qenë e sigurt, menjëherë, në sajë të lidhjes së vendosur rishtas me matematikën, është bërë precise, e sigurt, e çliruar nga dyshimet e kontestet?

II

Në qoftëse e shikojmë më me kujdes përbajtjen e logjikës tradicionale, do të vërejmë një dualitet të brendshëm në të. Krahas disa tezave të cilat nuk i ka kundërshtuar kurrë kushdo që i ka kuptuar, do të gjejmë aty edhe shumë teori e hipoteza të cilat gjithnjë grinden dhe luftojnë pa arritur ta rrëzojnë definitivisht njëratjetrën.

Logjicistët tradicionalë pajtohen, për shembull, se cilat janë forma të vlefshme të konkluzioneve të drejtpërdrejta sipas opozicionit, subalternacionit, ekuipolencës, konversionit, kontrapozicionit, ose cilat janë moduset e vlefshme të

⁶ B. Russell: *Introduction to Mathematical Philosophy*, First published in 1919, Einglätt impression 1953, p. 194.

silogizmit kategorik, hipotetik dhe disjunktiv, polisilogizmit etj. Por ata nuk pajtohen në çështjet si janë: A është konkluzioni i drejtërdrejtë me të vërtetë konkluzion ose vetëm ndryshim i formës së gjykimit? Prej nga moduset e rregullta silogistike e marrin rregullsinë e vet? Çfarë është vlera njohëse e disa moduseve dhe silogizmave të vlefshme në përgjithësi? Çka është fare silogizmi dhe elementet, ncionet dhe gjykimet e tij: a janë këto përjetime reale psikike, sajime gjuhësore-gramatikore ose struktura ideale? Ku është burimi i vlerës së parimeve ose rregullave logjike: në përvojë, intuitë, mendje, konvencion? A e studion logjika të menduarit, mendimin, gjuhën ose simbolet? Format, ligjet, parimet, rregullat ose normat? Logjika tradicionale ka përplot këso pyetjesh e të ngjashme.

Krahas me pyetjet për të cilat ekziston pajtimi gati i plotë dhe pyetjet e atilla në të cilat gati askush me askë nuk pajtohet, në logjikën tradicionale ka edhe pyetje të atilla që janë diku „në mes”: pajtimi është shumë i madh, por jo kurrsesi edhe i plotë. E këtillë është, për shembull, teza mbi llojet e gjykimeve. Ndarjen e gjykimeve të Aristotelit — Teofrastit Kanti vetëm e rrumbullakoi në mënyrë simetrike, kurse shumica e logjikistëve tradicionalistë pas Kantit në esencë e pranuan këtë ndarje, vetëm që e korrigjuan në disa hollësi, dhe ajo përsëri u bë asimetrike.

Nuk do të thotë se ekzistimi i pyetjeve të këtilla „mestare” është në kundërshtim me pamjen e përgjithshme mbi ndarjen e logjikës. Në të vërtetë, mund të pyesim: a nuk janë këto vetëm çështje „komplekse” që mund të ndahen në pjesën e vet të „zgjidhshme” dhe të „pazgjidhshme”?

Sa më me kujdes që ta studiojmë logjikën tradicionale, aq më shumë bindemi: tezat që na përkujtojnë atë formulën matematikore „ $2+2=4$ ”, ndërthuren me formulat e atilla që na përkujtojnë ato metafizike, gjithmonë kontestuese si „Gjithçka është ide absolute” ose „Gjithçka është materie”. E megjithatë, këto dy lloje tezash nuk mund t’i ndajmë; pa tezat „metafizike” tezat „matematikore” e humbin kuptimin dhe interesimin, pa tezat „matematikore” tezat „metafizike” mbeten të zbrazëta.

Logjika tradicionale ka qenë, pra, e ndarë në pjesën që ishte e „sigurt” në atë kuptimin në të cilin konsiderohet se matematika është e sigurt dhe në pjesën që ishte kontestuese ashtu si është kontestuese metafizika, pjesën në të cilën kurrsesi nuk ishte e mundur të arrihej uniteti dhe pajtimi.

Por është iluzion në qoftë se mendohet se me sintezën ose me bashkimin e logjikës dhe matematikës është zhdukur ky dualitet. Sepse logjika bashkëkohore, në formën e vet simbolike, gjithashtu është grumbull disa formulash, skemash, rregullash, parimesh ose ligjesh që nuk i mohon askush, megjithëse disa i sistematizojnë në mënyrë të ndryshme, por si në logjikën tradicionale ashtu edhe në logjikën moderne zhvillohen konteste për çështjet qenësore, shpeshherë edhe më të rrepta dhe më të thella.

Pjesa më e thjeshtë e logjikës bashkëkohore është „njehsimi i qëndrimeve”. Si dihet, kjo pjesë e logjikës bashkëkohore i përgjigjet tezës tradicionale mbi silogizmin hipotetik dhe disjunktiv, vetëm që për nga përbajtja është shumë më e zhvilluar se ajo. Njëmend, logjika tradicionale konsideronte se silogizmi hipotetik dhe disjunktiv është forma më komplekse e konkluzionit se sa silogizmi kategorik, por logjika moderne dha analizën më adekuatë të llojeve të konkluzioneve dhe, në mes të tjerash, tregoi se silogizmi hipotetik dhe disjunktiv i kuptuar drejt është më i thjeshtë se ai kategorik. Kuptimi më i mirë i thelbit të konkluzioneve që numëroheshin tradicionalisht në silogizëm hipotetik dhe disjunktiv, i mundësoi logjikës bashkëkohore që ta zhvillojë më gjerësisht tezën mbi këtë formë të konkluzionit deduktiv.

Logjicistët modernë kryesisht pajtohen se cilat „formula” të njehsimit të qëndrimeve janë të rregullta, e cilat nuk janë, dhe në vështrim të parë mund të duket se tërë ndryshimi midis tyre është „vetëm” në faktin si sistematizohen këto formula, e veçmas në faktin se cilat prej tyre, me rastin e ndërtimit aksiomatik të njehsimit të qëndrimeve merren si qëndrime primitive ose aksioma, e cilat prej këtyre aksiomave sajohen si teorema sipas rregullave të caktuara. Por, në qoftë se çështja shqyrtohet më afër, do të shohim se këtu ka edhe shumë çështje të tjera kontestuese. Disa

logjicistë bashkëkohorë dallohen madje edhe nga ajo si e quajnë këtë pjesë të logjikës. Për disa, ky është „njehsimi i qëndrimeve”, për të tjerët, „njehsimi i fjalive”, kurse për të tretët „njehsimi i deklaratave”; me të njëjtën të drejtë madje edhe më të mirë do të mund të quhej edhe „njehsim i gjykimeve”. Disave nuk u pëlqen të flasin për „njehsimin” dhe këtë pjesë të logjikës e quajnë „teori qëndrimore (ose fjallore) e konkludit” ose shkurt „logjikë e qëndrimeve”, përkatësisht „logjikë e fjalive”. Prapa këtyre emërtimeve të ndryshme nuk fshihen vetëm shprehitë ose prirjet e ndryshme stilistike, por edhe koncepcionet e ndryshme logjike, për shembull mospajtimi në çështjen çka është në të vërtetë elementi i këtij „njehsimi”: qëndrimi, gjykimi, deklarata ose fjalia.

Mospajtime jo më të vogla ekzistojnë në logjikën e predikateve, në logjikën e relacioneve, në logjikën e identitetit dhe në pjesët e tjera të logjikës bashkëkohore. E mospajtimet më të mëdha janë prapë këtu jo në diçka që i përket vetëm kësaj ose asaj pjesë të veçantë të logjikës moderne, por në çështjet që kanë të bëjnë me të gjitha pjesët e saj: çka është në të vërtetë logjika, cila është natyra e tezave të saj, cili është qëndrimi i saj ndaj disiplinave të tjera filozofike e shkencore, cila është vlera e saj për shkencën e jetës.

Logjika tradicionale përbante, pra, disa doktrina ose teza „neutrale”, por përbante edhe shqyrtime e diskutime që nuk ishin as „neutrale” as thjesht logjike, por ishin në masë të njëjtë gnoseologjike dhe ontologjike, pra filozofike në kuqimin e plotë të kësaj fjale. Logjika moderne në këtë pikëpamje parimisht nuk ndryshon nga logjika tradicionale; bashkë me një mori formulash „neutrale” ajo përfshin edhe një varg shqyrtimesh që janë jo vetëm logjike, por edhe teorike metafiziko-gnoseologjike njohëse.

Nuk kisha dashur të fitohet përshtypja se në mes të logjikës tradicionale, „josimbolike”, dhe bashkëkohore, „simbolike” nuk ka kurrrfarë ndryshimi thelbësor. Ndryshime shumë të mëdha me të vërtetë ekzistojnë, e po të hynim në analizën e tyre, mbështetët më karakteristike të logjikës bashkëkohore do të hynin: përqëndrimi universal i simboleve ideografike, formalizmi konsekuent dhe përdorimi

rimi i metodës aksiomatike. Por, po t'i shqyrtonim më për së afërmë köto karakteristika, do të shihnim se as ato nuk janë mu krejtësisht të reja. Edhe përdorimin e simboleve ideografike, edhe pikëpamjen se parimet dhe operacionet logjike vlejnë pa marrë parasysh përbajtjen, madje edhe fillet e ndërtimit aksiomatik të logjikës i gjemë që tek Aristoteli.

Pa mohuar ndryshimin, insistoj, pra, se midis logjikës tradicionale dhe bashkëkohore është kontinuiteti më i madh se sa kjo supozohet ndonjëherë, e veçmas më i madh se sa janë të gatshëm ta pranojnë këtë disa ithtarë të flaktë të logjikës bashkëkohore.

Ky kontinuitet manifestohet, në mes të tjerash, edhe në faktin se edhe logjika moderne, sikurse edhe ajo tradicionale, është e „ndarë” në mes të metafizikës e matematikës, që ajo përfshin disa çështje filozofike fundamentale që kanë qenë gjithmonë dhe që do të mbesin gjithmonë kontestuese (çka nuk do të thotë se të gjitha përgjigjet e tyre janë njësoj të mira), por edhe çështjet e atilla që është e mundur të „zgjidhen” (që do të thotë të bëhen teorikisht jointeresante dhe të vihen në dispozicion të „zbatimit”).

Por kontinuiteti nuk reduktohet vetëm në përgjithësi në „dualitetin” ose „dyfishmërinë” e logjikës. Kontinuiteti ekziston në përbajtjen e pjesës së „drejtpërdrejtë” si dhe në përbajtjen e pjesës „kontestuese” të logjikës. Në pjesën e vet të „pakontestueshme”, „precize” dhe të „sigurt” logjika bashkëkohore përfshin edhe pjesën „precize” dhe të „sigurt” të logjikës tradicionale, por edhe shumë çka tjetër. Pjesa „definitive” e logjikës bashkëkohore është shumë më e pasur se pjesa „definitive” e logjikës tradicionale.

Mirëpo, logjika moderne ka edhe pjesën e vet „jedefinitive”, „kontestuese”, „diskutabile”, dhe kjo pjesë e saj nuk është më e „varfër”, më e ngushtë ose më e vogël, por më e gjerë, më e „pasur” se pjesa kontestuese e logjikës tradicionale. U paraqiten shumë probleme të reja kontestuese (për shembull problemet mbi raportin në mes të gjuhës natyrore dhe atyre artificiale, problemet në lidhje me ndërtimin e sistemeve aksiomatike etj.), por nuk munguan as problemet tradicionale filozofiko-logjike. Shumë konteste që zhvillohen në logjikën bashkëkohore, simbolike janë ve-

tëm vazhdim i kontesteve që janë zhvilluar në logjikën tradicionale, kurse drejtimet ose palët ndërluftuese, megjithëse mbajnë emra të rinj, shpeshherë janë ato të vjetrat, që njihen mirë.

Logjicisti i shquar amerikan Kuini (Quine), për shembull, konsideron se janë tri drejtime bashkëkohore që luftojnë në çështjet themelore të filozofisë, matematikës e logjikës (logjicizmi, intuicionizmi dhe formalizmi) vetëm forma të reja të tri botëkuptimeve mesjetare mbi natyrën e universalieve: realizmit, konceptualizmit dhe nominalizmit. Logjicizmi të cilin e përfaqësojnë Fregji, Raseli, Uajthedi (Whitehead), Cergi (Church) dhe Karnapi (Carnap) është vetëm një formë e re e realizmit mesjetar, intuicionizmi i Poenkaresë (Poincaré) Brouerit dhe Uejlit (Weyl) paraqet një formë të re të konceptualizmit, kurse formalizmi i Hilbertit i përgjigjet nominalizmit mesjetar.⁷

Kjo që thotë Kuini për logjizmin bashkëkohor, intuicionizmin dhe formalizmin vlen edhe për shumë probleme, drejtime, doktrina, koncepcione të tjera bashkëkohore logjike: megjithëse në dukje të parë nuk kanë lidhje me ato të parat, ato paraqesin një formë të re të tyre.

III

Afrimi i logjikës dhe i matematikës gjatë njëqind e njëzet vjetëve të fundit është fakt i pamohueshëm, dhe qëllimi i parashtrimit të mëparshëm nuk ishte që ta mohojë këtë. Përkundrazi, një nga intencat e tij ishte që ta sqarojë këtë afrim, duke përkujtuar se edhe logjika tradicionale, megjithëse formalisht e palidhur me matematikën, i përbante tezat e ngjashme me ato matematikore. Por u përpoqa të tregoj se afrimi i logjikës dhe i matematikës nuk e „çlirroi” logjikën nga filozofia, as logjicistët nga obligimi që të mendojnë.

Lajbnici ëndërronte për gjuhën universale shkencore (*characteristica universalis*) në të cilën të gjitha nocionet shkencore do të mund të paraqiteshin si kombinime të ide-

⁷ W. V. O. Quine: *From a Logical Point of View*, Cambridge, Massachusetts, 1953, pp. 14-15.

ogrameve themelore dhe për njehsimin logjik universal (calculus ratiocinator) me të cilin do të zgjidheshin automatisht problemet e shfaqura në gjuhën universale. „Ars combinatoria” që do ta përfshinte gjuhën e këtillë universale dhe njehsimin logjik do t'u bënte të mundshme edhe filozofëve që kontestet e veta mos t'i zgjidhin me diskutim, por me njehsim. Po të ndodhte ndonjë kontest në mes të filozofëve, nuk do të ishte e nevojshme të grinden, por do të mjaftonte t'i merrnin në duar penat, të ulen buzë tavolinave të njehsimit dhe t'i thonë njëri-tjetrit: „Të njehsojmë!”

Afrimi i logjikës dhe i matematikës gjatë njëqind e njëzet vjetëve të fundit nuk i arsyetoit shpresat e Lajbnicit. Larg mendësh se tërë filozofia do të mund të shndërrohet në njehsim, në njehsim nuk u reduktua as logjika.

Mirëpo, çështja e kuptimit dhe e rezultatit të afrimit të logjikës dhe matematikës mund të trajtohet edhe nga ana tjetër, nga ana e matematikës. Mund të bëjmë pyetje, çka i solli ky afrim matematikës. Në qoftë se matematika nuk i solli logjikës atë precizitet dhe qartësi që bën të mundshme që të njehsohet në vend që të diskutohet, ndoshta logjika i ka sjellë diçka matematikës?

Kësaj pyetjeje mund t'i përgjigjemi në mënyrë pohuese. Logjika i solli matematikës themelë të forta, aq të forta — sa kjo u tund nga themelet dhe u luhat. Logjika i ndihmoi matematikës që të vijë në terrenin e çështjeve fundamentele për të cilat matematikanët nuk kishin menduar mjaft më parë. Me anë të logjikës në matematikë hynë (ose: më anë të logjikës në matematikë lulëzuan) të gjitha ato ndarje, diskutime, konteste që shekuj me radhë zhvillohen në logjikë, në teorinë e njohjes, në metafizikë, në filozofi në përgjithësi. Njëhsimi nuk i eliminoi diskutimet nga filozofia, por diskutimi në matematikë gjithnjë e më tepër po e hedh në plan të dytë njehsimin.

Shumë veta edhe sot mendojnë se matematika merret kryesisht me zbulimin e së vërtetave të „patudshme” si formula „ $2+2=4$ ”. Por mendimi i këtillë është gjithnjë e më pak i saktë. Diskutimet për natyrën dhe për mënyrën e themelimit të tezave matematikore gjithnjë e më tepër po bëhen pjesa qendrore e matematikës bashkëkohore. E këto

diskutime në thelb janë filozofike. Filozofia ka depërtuar në qendër të matematikës dhe kërcënohen ta gëlltisë — nga brenda.

Natyrisht, ende ka matematikanë që përpiqen t'i mbyllin sytë para problemeve filozofike të matematikës: „në të gjitha udhëkryqet e aktivitetit të vet matematikani mund të përpiqet t'u shmanget rrugëve që do ta shpienin në çësh-tjet filozofike”. Por: „qëndrimi i atij që është vigilent, nga kujdesi për saktësi, që të mos angazhohet në kurrfarë refleksioni filozofik, nuk është qëndrim afilozofik; ky është vetëm një qëndrim shumë i veçantë filozofik. Madje edhe në qoft se frymëzohet nga kujdesi për saktësi, ky është qëndrim që nuk jep kurrfarë garancie për saktësi. Ai nuk mund të krahasohet me qëndrimin e njeriut që, nga frika se mos e humb rrugën, me xhelazi rri zgjuar që të mos ta ndezë fenerin e vet”.⁸

Nuk është vështirë të bindemi se matematika bashkë-kohore, përkundër orientimit antifilozofik të disa matematikanëve, është e infektuar me themel nga filozofia. Njësoj si filozofia, matematika bashkëkohore është e ndarë në shkolla dhe drejtime ndërluftuese: formalistë, intuicionistë, logjicistë e të tjerë. Njësoj si në filozofi, është vështirë madje edhe të numërohen „objektivisht” të gjitha drejtimet themelore që luftojnë në të; jo vetëm që nuk ka kriter të pranuar të përgjithshëm për vendosje, cili drejtim është i drejtë, por nuk ka as kriter të përgjithshëm të pranuar për klasi-fikim që do të mundëson përpilimin e listës së përgjithshme të pranueshme të „drejtimeve kryesore”.

Është çeshtje e madhe a „zgjidhen” dhe a mund të „zgjidhen” kontestet filozofike; sidomos që të jetë, ato nuk mund të zgjidhen me njehsim. Me kurrfarë njehsimi nuk mund të zgjidhen as kontestet themelore ndër drejtimet bashkëkohore matematikore. Me çfarë njehsimi do të mund të vërtetoheshin ose rrëzoheshin tezat themelore të matematikës intuitive si, për shembull, teza se „teorema matematikore tregon faktin e thjeshtë empirik, në të vërtetë suksesin e

⁸ F. Gonseth: „Des Mathématiques à la Philosophie”, *Dialectica*, 35/36 1955, p. 222 dhe p. 226.

ndonjë konstruksioni”⁹ ose teza se teoritë matematikore mund të rendohen sipas shkallëve zbritëse të qartësisë, kështu që „ndryshimi në mes të 1000 dhe 1001 është më pak i qartë se ndryshimi midis 3 e 4” ?¹⁰

Intuitivisti Heyting, tezat „matematikore” të të cilit i cituam këtu, nuk është ihtar i përfshirjes së metafizikës në matematikë. Përkundrazi, ai angazhohet për „programin e Brouerit”, sipas të cilit duhet ta „studiojmë matematikën si diçka më të thjeshtë, më të drejtpërdrejtë se metafizika”¹¹. Por, përkundër këtyre deklaratave „antimetafizike”, ai „intuitivisht” e kuption mirë se lidhjet e këtilla nuk mund të vërtetohen me kurrfarë njehsimi, dhe i arsyeton me mendimet filozofike në thelb „metafizike”. Librin e tij, nga i cili e cituam njérën nga tezat e sipërme, Heytingu e shkroi në formë bisede, përkatësish në formë simpoziumi të veçantë filozofik në të cilin marrin pjesë gjashtë persona me emra karakteristikë: Class (përfaqësues i logjikës klasike), Form (formalist), Int (intuitivist), Letter (onvencionalist), Prag (pragmatist) dhe Sign („sinjifist”).

Kështu midis matematikanëve zhvillohet njohja se ajo që punojnë dhe duhet të punojnë nuk është vetëm njehsimi, se horizonti për fushën e ngushtë „matematikore” mund të hapet vetëm me mendimet që nuk janë vetëm matematikore, dhe se matematika, si edhe çdo „disiplinë” tjetër teorike, mund t’i studiojë në mënyrë kritike dhe t’i sigurojë themellet e veta vetëm duke e tejkaluar vetveten si disiplinë të fshikëzuar, „speciale”.

Matematika bashkëkohore e zbulon veten si pjesë integrale të veprimtarisë shpirtërore krijuese të mjeriut, dhe, megjithëse zbulimi i këtillë mund të jetë i dhembshëm për ata që i janë përshtatur jetës në specializim, ai nuk i sjell asnje të keqe matematikës. Ai vetëm tregon se procesi i vetëdijësimit të vetvetës në matematikë ka shkuar më larg se në shumë shkenca dhe disiplina të tjera të „veçanta”.

⁹ A. Heyting: *Intuitionism*, Amsterdam 1956, p. 8.

¹⁰ A. Heyting: „Intuitionism in Mathematics”, *Philosophy in the Mid-Century*, Edited by R. Klibansky, Firenze 1958, I, p. 103.

¹¹ A. Heyting: *Intuitionism*, Amsterdam 1956, p. 2.

Përgjigjja ime pyetjes se çka ka sjellë zhvillimi i logjikës dhe i matematikës gjatë njëqind e sa vjetëve të fundit do të ishte: Logjika nuk është emancipuar nga filozofia e bërë degë e matematikës, por matematika, duke u lidhur më ngushtësisht me logjikën, e ka kuptuar më mirë se anjë herë më parë (ose së paku e ka „ndier”) se bazohet në postulatet që nuk janë ekskluzivisht matematikore.



BIBLIOGRAFIA

- AFT *Antologija filozofskih tekstova s pregledom povijesti filozofije*, Zagreb 1954, botimi III, Zagreb 1958.
- L Arnold Đuro: *Logika za srednja učilišta*, Zagreb 1888, botimi II, 1898, botimi III 1907, botimi IV 1917, bot. V 1923.
- ZB Arnold Đuro: *Zadnja bića. Metafizička rasprava*. Rad Jug. Akad. znan. i umj. Libri XCIII. Zagreb 1888.
- OMO Bauer Ante: *Opća metafizika ili ontologija*, Zagreb 1894.
- PF Bazala Albert: *Povijest filozofije*. Libri I-III. Zagreb 1906-1912
- NJ Belić Aleksandar: „Jedno načelno pitanje”. *Naš jezik*. Viti 11 (1933-34), fq. 1-6.
- NJ Belić Aleksandar: „O građenju glagolskih imenica na -nje i -će”. *Naš jezik*. Viti I (1932—33), fq. 262—268.
- OJP Belić Aleksandar: *O jezičkoj prirodi i jezičkom razvitku. Lingvistička ispitivanja*. Libri I. Botimi i dytë Beograd 1958.
- ONKJ Belić Aleksandar: *Oko našeg književnog jezika. Članci, ogledi i popularna predavanja*. Beograd 1951.
- HPR Benešić Julije: *Hrvatsko-poljski rječnik*. Zagreb 1949.
- OM Branković Konstantin: *V. T. Kruga Osnovno Mudro-slovije*. Beograd 1848.
- DDM Dayre J. — Deanović M. — Maixner R.: *Hrvatsko-francuski rječnik*, Zagreb 1956.
- FDH Dluster Ljuboje: *Filozofija u drevnih Helena I*, Sarajevo 1898.
- HER Drvodelić Milan: *Hrvatsko-engleski rječnik*, Zagreb 1953.
- FIF Đurić Dragiša: *Filosofija istorije filozofije merena gnosološkim subjektom i gnoseološkim objektom*. Beograd 1925.
- SO Đurić Dragiša: *Problem subjekta i objekta*. Beograd 1912.
- SF Filipović Vladimir: „O našoj filozofskoj terminologiji”. *Jugosl. časopis za fil. i soc.* Beograd. Viti I, 1957. Nr. 1, fq. 155-161.

- NL Petrović Gajo: „Heideggerov uvod u filozofiju”, *Narodni list*, 14.XI.1954.
- PFO Petrović Gajo: „M. Heideger i problem fundamentalne ontologije”. *Filozofija*, 1960, nr. 1, fq. 3-18.
- FP Popović Mihajlo: „Analiza nekih stavova i kategorija egzistencijalističke filozofije”. *Filosofski pregled*. Beograd. Viti IV, 1957, nr. 1.
- SCF Ristić Mih. Hrist.: *Sistema celokupne filosofije*. Libri I-X, Karlovci 1858-1860.
- RK Ristić S. dhe Kangrga J.: *Rečnik srpskohrvatskog i nemackog jezika*. Pjesa e dytë. *Srpskohrvatski-nemački*. Beograd 1928.
- ARj *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Botim i Akademisë Jugoslave të Shkencave dhe Arteve. Pjesa I-XV. Zagreb 1880 deri 1958.
- NJNS S. P. dhe Sv. P.: „Jezične pouke”. *Naš jezik*. Seria e re. Libri II (1950-1951), fq. 68 dhe 328-329. Libri VI (1954-1955), fq. 291.
- PFG Skok Petar: *Pregled francuske gramatike*. Dio I-II. Zagreb 1938-1939.
- F. Stadler Josip: *Filosofija*. Libri I-IV. Sarajevë 1904-1915 (III *Opća metafizika ili ontologija* 1907).
- JF Stevanović Mihailo: „Popravljanje glagolskog priloga na —ći”. *Južnoslovenski filolog*. Beograd. Libri XVIII (1949-1950), fq. 55-85.
- ED Supek Rudi: *Egzistencijalizam i dekadencija. Dva eseja*. Zagreb 1950.
- PRI Sutlić Vanja: „Martin Heidegger”. *Prisutnosti*. Zagreb. Viti II, 1958, fq. 395-413.
- PRE Sutlić Vanja: „M. Heideggerovo mišljenje bitka i sudbina Zapada”. *Pregled*, Sarajevë. Viti VIII. 1956. Fq. 559-565.
- RZN Šulek Bogoslav: *Hrvatsko-njemačko-talijanski rječnik znanstvenog nazivlja, osobito za srednja učilišta*. I-II. Zagreb 1974 deri 1875.
- OS Tkalić Marijan: *Oblik i sadržaj. Problem i onsovna rješenja u novoj idealističkoj estetici*. Zagreb 1952.
- SRS Tolstoj I. I.: *Serbsko-horvatsko-russkij slovar*. Moskë 1957.
- LPM Vasiljević Alimpije: *Logika. Udešena za školsku upotrebu*. E punoi sipas Dž. S. Milje dhe autorëve të tjerë më të rinj dhe më të mirë A. V. Pjesa I. Beograd 1871.
- PJE Guberina Petar: *Povezanost jezičnih elemenata*. Zagreb 1952.
- EJ Hamm Josip: „Filologija”. *Enciklopedija Jugoslavije* III.

- DLN Hegel G. V. F.: *Dijalektika. Logička nauka*. Veprën e përktheu nga origjinali dhe komentet i shkroi dr Dushan Nedeljković. Beograd 1939.
- EM Heidegger Martin: *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen 1953.
- BI Ivezović F. dhe Broz I. *Rječnik hrvatskoga jezika*. Libri I-II. Zagreb 1901.
- SR Karadžić Vuk Stefanović: *Srpski rječnik*. Botimi i katest shtetëror. Beograd 1935.
- KPH Kujundžić Milan: *Kratki pregled harmonije u svetu*. Pjesa I. Beograd 1867.
- GS Maretić Toma: *Gramatika i stilistika hrvatskoga ili srpskoga književnog jezika*. Botimi i dytë i përmirësuar. Zagreb 1931.
- FR Marić Svet.: *Filozofski rečnik*. Libraria Slavija. Novi Sad.
- RB Marković Franjo: *Filosofiski rad Rugjera Josipa Boškovića*. Zagreb 1888.
- SOE Marković Franjo: *Razvoj i sustav občenite estetike*. Zagreb 1903.
- IF Matić Dimitrije: *Istorijska filozofija po Šveglere*. Pjesa e parë, Beograd 1865.
- OPTS Milanov Kajica: *Osnovni problemi teorije saznanja*. Beograd 1937.
- EPL Pacel Vinko: *Filosofiska propedevtika I. Logika ili misloslovje*. Zagreb 1868.
- PI Pandžić Vladimir fra Kruso: *Problem istine u filozofiji Martina Heideggera*. Lublanë 1942.
- PO Pejović Danilo: „M. Heidegger: Holzwege”. *Pogledi*, Zagreb. Viti I, 1952-1953, f.. 205-206.
- PRI Pejović Danilo: „N. Hartmann i razlika između bitka i bića”. *Prisutnosti*. Zagreb. Viti II, 1958. Fq. 622-631.
- HDM Petronievicz Branislav: *Hauptsätze der Metaphysik*. Heidelberg 1930.
- HN Petronijević Branislav: *Hegel i Hartman*. Beograd 1924.
- INF Petronijević Branislav: *Istorijska novije filozofije*. Pjesa e parë. *Od Renesanse do Kanta*. Botimi i dytë, i përmirësuar. Beograd 1922.
- OTS Petronijević Branislav: *Osnovi teorije saznanja*. Beograd 1923.
- DHM Vranicki Predrag: *Dijalektički i historijski materijalizam* (Filozofska hrestomatija X), Zagreb 1958.
- PSKJ Vuković Jovan: „Glagolske imenice na -nje i -će”. *Pitanja savremenog književnog jezika*. Viti I (1949-1950). Libri I, fq. 40-53 dhe 149-171.
- HE Z. (immermann) St. (jepan): „Biće”. *Hrvatska enciklopedija*, Libri II. Zagreb 1941.

SHËNIME

Filosofia e marksizmi. — U botua në *Telegram*, nr. 51, 52 e 53, më 14, 21 dhe 28.IV.1961.

Marks i „ri” dhe i „vjetër”. — U botua në *Politika*, më 1,2 dhe 3.I.1960.

Kontinuiteti i mendimit të Marksit. — Botuar në përbledhjen *Marksova misao*, Beograd 1964.

Marks si filozof. — U botua në përbledhjen *Marks i sârremenost*. Pjesa e parë. Beograd 1964.

Filosofia e Marksit. — U botua në revistën *Praxis*, nr. 4-5/1965.

Pikëpamja e Marksit mbi njeriun. — U botua në përbledhjen *Humanizam i socializam*. Libri i parë, Naprijed, Zagreb 1963. (Dy kapitujt e parë janë botuar më parë në revistën *Naše teme* nr. 4/1961 me titull „Qështja mbi njeriun dhe Karl Marks”, kurse kapitulli i tretë në revistën *Filosofija*, nr. 3-4/1959 me titull „Teoria e alienimit e Marksit.”

Njeriu si shtazë ekonomike dhe njeriu si praktikë. — U botua në revistën *Naše teme*, nr. 1/1962.

Njeriu dhe liria. — U botua në përbledhjen *Čovek danas*. Nolit, Beograd 1964.

Tjetërsimi e çtjetërsimi. — U botua në revistën *Naše teme*, nr. 3/1965.

Filosofia dhe politika në socializëm. — U botua në revistën *Praxis*, nr. 2/1964.

Praktika e qenësimi. — U botua në revistën *Praxis*, nr. 1/1964.

E vërteta e pasqyrimi — u botua në përbledhjen *Neki problemi teorije odraza* (Beograd 1961).

Logjika e matematika. — U botua në revistën *Filosofija*, nr. 1/1963.

PËRMBAJTJA

Parathënie	5
Parathënia e botimit të dytë	7
Parathënie e përkthimit shqip	8

PJESA E PARË

Filozofia e marksizmi	11
Marks i „ri” dhe i „vjetër”	36
Kontinuiteti i mendimit të Marksit	40
Marks si filozof	59
Filozofia e Marksit	65

PJESA E DYTË

Pikëpamja e Marksit mbi njeriun	77
Njeriu si shtazë ekonomike dhe njeriu si praktikë	103
Njeriu e liria	137
Tjetërsimi dhe çtjetërsimi	158
Filozofia e politika në socializëm	178

PJESA E TRETË

Praktika e qenësimi	195
E vërteta e pasqyrimi	216
Logjika e matematika	225



GAJO PETROVIQ
FILOZOZIA E MARKSIZMI

Redaktor teknik

Shyqri Kushevica

Korrektor

Nijazi Hashani

Tirazhi 2.000 copë

U shtyp në Sintypshkronjën e OPGBG
„Rilindja” — Prishtinë